

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit:

Spuren Heraklits – eine Analyse
von Friedrich Hölderlins Roman
„Hyperion oder der Eremit in Griechenland“

Verfasser

Johannes G. Epple

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 0300793

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie (A 296)

Betreuerin: Univ. Prof. Mag. Dr. Violetta L. Waibel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort _____	Seite 3
Einleitung _____	Seite 8
Klosterschüler und Student - Hölderlins Zugang zu Heraklit _____	Seite 11
I. Hauptteil	
Heraklit - Die Phänomene durch ihren Logos erkennen _____	Seite 15
Hyperion - Wege und Irrwege einer Entwicklung _____	Seite 25
Adamas –eine verhängnisvolle Bildung _____	Seite 26
Alabanda - der Schwärmer und der Revolutionär _____	Seite 40
Diotima – und der vermeintliche „Erzieher des Volks“ _____	Seite 50
II. Hauptteil	
Heraklit - Als hätte jeder eine eigene Welt _____	Seite 69
Hyperion - Die Unheilbarkeit des Jahrhunderts _____	Seite 81
Adamas - Zwischen Wirklichkeit und Ideal _____	Seite 81
Alabanda - Koth und Unkraut _____	Seite 91
Diotima - die Initiation der Gemeinschaft der Wenigen _____	Seite 101
Die Anklage der Deutschen _____	Seite 110
III. Hauptteil	
Heraklit - Weltabkehr _____	Seite 115
Mythos und Logos: Heraklit – Philosoph der Schwellenzeit _____	Seite 117
Hyperion - „Der Vulkan bricht los.“ _____	Seite 121
Abschied und Aufbruch _____	Seite 121
Der Krieg und die Rache der Nemesis _____	Seite 130
„Hinab in die tiefste Tiefe meiner Laiden“ _____	Seite 142
Mehr Licht! – Hyperions neuer Tag _____	Seite 153

Quellenverzeichnis _____ Seite 157

Anhang

Abstract _____ Seite 163

Curriculum vitae _____ Seite 165

Vorwort

Griechische Antike und deutsches Intellektuellentum, Ideal und das Streben nach einem Ideal – nicht erst Hölderlins *Hyperion* beschäftigt sich mit dem alten Athen, der griechischen Kunst und Dichtung, den mythischen Göttern, - nicht zuletzt mit dem antiken Verständnis von Philosophie.

Als bestimmend für das deutsche Bild des Griechentums können Johann Joachim Winckelmann's Texte im 18. Jahrhundert gelten. Er gilt als der Begründer der wissenschaftlichen Archäologie und der Kunstgeschichte. In den Schriften „Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauer-Kunst“ (1755) und „Geschichte der Kunst des Altertums“ (1764) nähert er sich der antiken Kunst, vor allem der antiken Plastik, unter dem Paradigma – Kunst müsse die Schönheit darstellen. Dafür fand er die Formel: edle Einfalt, stille Größe.

Er grenzte sich somit von der französischen Klassik ab, die in Frankreich zu Beginn des 18. Jahrhunderts unter Ludwig XV. die bestimmende Kunstrichtung und –theorie war und als Gipfel der Verehrung des Griechentums gegolten hat.

Ein weiterer Unterschied Winckelmanns zu seinen Zeitgenossen war, dass er der griechischen Kunst den Vorzug vor der römischen gab. Geht es nach ihm, ahmten die Römer das Griechische nach. Den Grund für die Entwicklung des griechischen Genius sah er in den klimatischen Bedingungen und in der perikleischen Demokratie. Beide Motive wird Hyperion in der Athener Rede anführen, um die herausragende Stellung der Griechen in der abendländischen Geschichte zu erklären.¹

Um die Rezeption von Winckelmanns Texten formierte sich die Weimarer Klassik.² Als die zentralen Figuren können Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Schiller gelten. Die Weimarer Klassik propagierte ein zeitgemäßes Dichten unter Annäherung an das antike Ideal. Das heißt, den durch die Jakobinerherrschaft in Frankreich pervertierten Idealen der französischen Revolution wird der harmonische Ausgleich von Gegensätzen gegenübergestellt. Als zentrale Werke dieser Geistesströmung können meines Erachtens Goethes ‚Iphigenie auf Tauris‘ und ‚Faust II‘ gesehen werden, aber auch Schillers philosophische Abhandlung ‚Über die ästhetische Erziehung des Menschen‘, in der er den Sprachgebrauch der Weimarer Klassik, als Ausgleich von Vernunft und Gefühl bestimmt.

¹ Vgl. zu Johann Joachim Winckelmann vor allem: Johann Wolfgang von Goethe, Winckelmann und sein Jahrhundert – in Briefen und Aufsätzen, Veb Seemann Verlag, Leipzig, 1969. Und zu Winckelmanns Biographie: Wolfgang Leppmann, Winckelmann – Ein Leben für Apoll, Propyläen, München, 1996.

² Zur Weimarer Klassik vgl. va. Dieter Borchmeyer, Weimarer Klassik – eine Epoche im Portrait, Belt Athenäum, Weinheim, 1994.

Zu bemerken ist, dass es nicht ein einheitliches Programm gegeben hat, nach dem Goethe und Schiller arbeiteten. Jeder näherte sich individuell dem gemeinsamen griechischen Ideal³ unter dem von Winckelmann vorgegebenen Paradigma - edle Einfalt, stille Größe - an.

Im Umfeld dieser Strömung war auch Friedrich Hölderlin zu finden. Es lässt sich fragen, wie nun Hölderlins Näherungsweise an die Griechen ausgesehen hat?

Goethes und Schillers Interesse an der Antike scheint intellektueller Natur gewesen zu sein und dadurch bestimmt, die eigene künstlerische Arbeit zu legitimieren und auf einen, von der Antike beglaubigten, historischen Boden zu stellen.

Diese Form der Rückwendung scheint auch auf Hölderlins Auseinandersetzung mit dem Griechentum zu treffen. Meines Erachtens bleibt er jedoch dabei nicht stehen, das heißt bei einer vernunftmäßigen Aneignung der antiken Vergangenheit, sondern findet darüber hinaus einen anderen Zugang zum Griechentum: eine affektiv bestimmte Form der Hinwendung. In Hölderlins Gedichten und im *Hyperion* ist eine Sehnsucht nach der griechischen Welt stetig spürbar.

Hölderlin spricht dies in der, im Homburger Folioheft niedergeschriebenen, ersten Fassung der Hymne ‚der Einzige‘ aus.

„Was ist es, das
An die seeligen Küsten
Mich fesselt, daß ich mehr noch
Sie liebe, als mein Vaterland?
Denn wie in himmlische
Gefangenschaft verkauft
Dort bin ich, wo Apollo gieng
In Königsgestalt,
Und zu unschuldigen Jünglingen sich
Herablies Zeus und Söhn’ in heiliger Art
Und Töchter zeugte
Der Hohe unter den Menschen?“⁴

Hölderlins Auseinandersetzung mit den Griechen hat in seiner Schulausbildung begonnen. Er lernte Latein und Griechisch, worin er es – geht es nach den Kommentaren seiner Lehrer⁵ -

³ Walter Rehm, *Griechentum und Goethezeit*, Dieterich, Leipzig, 1936.

⁴ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Hg. Von Michael Knaupp, Band 1, Carl Hanser Verlag, München, 1992, S. 387.

⁵ STA VII/1: „Die Zeugnisse (beim Abschied aus Maulbronn) spendeten ihm das nicht gemeine Lob eines „planen“ Lateins und fügten hinzu, dass er auch schöne deutsche Verse mache, unter seinen Mitschülern hatte er den Ruhm eines ausgezeichneten Hellenisten.“

zur Meisterschaft gebracht hatte. Latein und Griechisch gehörten zum Lehrplan des theologischen Studiums an den deutschen Klosterschulen, dadurch schien dem jungen Hölderlin ein intellektueller Erfahrungsraum geöffnet worden zu sein, der lebensbestimmend werden sollte. Bei der Verfassung seiner Magisterarbeit fiel seine Wahl wieder auf einen Themenkomplex der griechischen Antike: Die „Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen.“

Diese theoretische Auseinandersetzung scheint von einer leidenschaftlichen Zuneigung zum Griechentum herzurühren, die sich vor allem in den Briefen, aber auch in den theoretischen Schriften zeigt, etwa in dem Fragment gebliebenen Journalaufsatz „Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben.“ Der junge Hölderlin reflektiert in diesem Text über die Legitimität und die Form einer Rückbesinnung auf das Griechentum, ohne die Griechen bloß nachzuahmen.

In einem Brief zur Zeit der Entstehung seines *Hyperion* schreibt Hölderlin an Neuffer:

„...; aber dieses vielleicht schreckt mich eben nicht immer, am wenigsten in den Götterstunden, wo ich aus dem Schoose der beseeligen Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus zurückkehre, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf, oder wenn ich trunken vom Sokratischen Becher, und sokratischer geselliger Freundschaft am Gastmahle den begeisterten Jünglingen lauschte, wie sie der heiligen Liebe huldigen mit süßer feuriger Rede, und der Schäker Aristophanes drunter hineinwizelt, und endlich der Meister, der göttliche Sokrates selbst mit seiner himmlischen Weisheit sie alle lehrt, was Liebe sei – da, Freund meines Herzens, bin ich dann freilich nicht so verzagt, und meine manchmal, ich müßte doch einen Funken der süßen Flamme, die in solchen Augenblicken mich wärmt, u. erleuchtet, meinem Werkchen, in dem ich wirklich lebe u. webe, meinem Hyperion, mitteilen können, und sonst auch noch zur Freud der Menschen zuweilen etwas an's Licht bringen.“⁶

Hölderlin versucht „[s]ein[...] Werkchen“ als griechischen Roman zu gestalten, in dem jener Zauber liegt, den er in den platonischen Dialogen zu sehen meint. Im letzten Satz scheint das Griechische nicht nur als Formprinzip für den Roman dargestellt zu werden sondern für

⁶ Knaupp II, S. 499.

Hölderlins Dichten überhaupt. So sind es neben Platon vor allem die Dichter Homer und Pindar, die er zu seinen Vorbildern und Weggefährten stilisiert.

Im Lauf von Hölderlins Schreiben scheint sich eine bemerkenswerte Wendung zu vollziehen. Immer mehr sieht er sich als Gleichgestellter neben den griechischen Vorbildern. So ruft er dem antiken Dichter Pindar in der dritten Strophe der Elegie „Brod und Wein“ zu: „So komm! dass wir das Offene schauen/daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.“⁷ Die Stelle lässt sich auch so lesen, dass er Pindar in seine Gegenwart holen möchte, und noch mehr, dass sie gemeinsam eine Zukunft suchen – „..., so weit [sie] auch ist.“

Im *Hyperion* wird neben Platon noch ein zweiter griechischer Philosoph namentlich erwähnt: Heraklit. Diese exaltierte Stellung im Roman kann als Indiz für die große Bedeutung gelten, die Hölderlin der heraklitischen Philosophie beimisst. Er lässt Hyperion auch vom „großen Wort des Heraklit“ sprechen, das meines Erachtens in Hyperions ästhetischer Weltkonzeption neben der Bedingung für die Philosophie auch die Bedingung für Welt überhaupt ist.

Aber nicht nur auf der inhaltlichen Ebene des Romans lassen sich frappierende Ähnlichkeiten zu heraklitischen Gedanken finden; selbst die Gestaltung des Romans scheint davon beeinflusst zu sein.⁸ Als ein Beispiel kann eine Szene zwischen Adamas und Hyperion gelten, in der sie sich die Hände reichen und Adamas ausruft: „Sei wie dieser! [die Sonne, J.E.]“⁹ Zu bemerken ist jedoch, dass Hölderlin in den seltensten Fällen Gedanken Heraklits bloß übernimmt und in Hyperions Briefe eingliedert. Zumeist entwickelt er sie weiter und fügt sie in seine eigene philosophische Konzeption ein.

Bei all den Referenzen und Allusionen an das Griechische scheint man Hölderlin Unrecht zu tun, ihn als rückwärts gewandten Dichter zu verstehen. Wenn ich ihn richtig lese, geht es Hölderlin, auch im *Hyperion*, um eine Veränderung der Gegenwart, die Zukunft leuchtet als idealisiertes Hesperien, in dem sich griechische Vergangenheit und deutsche Gegenwart zu einer idealen Form des Zusammenlebens, des Lebens überhaupt, verbinden.

Hyperion lebt diesen Versuch der Veränderung seiner Generation, der neugriechischen Gesellschaft. Die Vergegenwärtigung des griechischen Ideals in der Gestalt von Adamas und der Besuch des „heiligen Pelopones“, zu der dieser Hyperion mitnimmt, können als Grundlage für Hyperions anklagende Frage „quo vadis nostrorum temporum?“ gelten.

⁷ Knaupp I, S. 374.

⁸ Gisela Wagner unterstreicht die enge Verwandtschaft von Hölderlin mit dem vorsokratischen Denken im Allgemeinen und mit Heraklit und auch Empedokles im Besonderen in der Arbeit „Hölderlin und die Vorsokratiker, Konrad Triltsch, Würzburg, 1937.

⁹ STA III, S. 16.

Vgl. Seite 36 ff. dieser Arbeit.

Aber Hyperion redet nicht der Wiederholung des ewig Gleichen das Wort. In Athen hält er, im Stile eines antiken Philosophen seinen Freunden, der ‚Gemeinschaft der Wenigen‘, eine Rede über die Grundlagen des griechischen Genius, über die Genealogie von Dichtung und Philosophie und über die mögliche Niederkunft einer „neuen Kirche.“¹⁰

Im Gespräch mit Alabanda entwertet Hyperion seine Zeit als „Koth“. Die Freundschaft zu Alabanda bedingt eine Dynamik, die für Hyperions Scheitern mitverantwortlich sein wird.¹¹ Selbst die Liebe zu Diotima und ihr Vorschlag „Erzieher des Volks“ zu werden, können ihn nicht von der Entscheidung gegen die türkische Fremdherrschaft in Neugriechenland in den Krieg zu ziehen, abhalten. Die Revolution schlägt fehl. Alabanda und Diotima sterben. Und Hyperion wird von seinem Vater verstoßen. Als an sich selbst gescheiterter Eremit, erreicht er die Insel Samos. Dort beginnt er die Briefe an Bellarmin zu schreiben, jene Briefe, in denen dem Leser der Roman präsentiert wird.

Wenn ich es richtig sehe, kann der *Hyperion* als Hölderlins Hauptwerk gelten, nicht zuletzt weil er in gros die Themen, die in den späten Gedichten behandelt werden, vorweg nimmt und Hölderlins umfangreichster vollendeter Text ist. Zur Zeit seines Erscheinens bekam der Roman nur wenig Aufmerksamkeit.¹² Zu Ruhm verhalf er dem Autor erst nach seinem Tod. Warum Hölderlins *Hyperion* stets lesenswert bleiben wird? – Hyperions Auseinandersetzung mit Umwelt und Geschichte, sein oft naives Suchen vom Gestalten-Wollen einen Weg zum Gestalten-Können zu finden, scheint den Roman in der Form der Parabel über jede literaturwissenschaftliche wie historische Epochengrenze hinweg als exemplarisch zu etablieren.

¹⁰ Die Konzeption der „neuen Kirche“ ist meines Erachtens an den Gesellschaftsentwurf „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ angelehnt, einer Schrift, von Hegel verfasst, die sich auf Gedanken von Schelling und Hölderlin zurückführen lässt. Vgl. das sogenannte „Erste Systemprogramm des deutschen Idealismus, FHA 14,15 f.

¹¹ Diese Dynamik ist meines Erachtens durch das Adamas-Wort „Sei wie dieser!“ begründet. Vgl. das entsprechende Adamas-Kapitel des ersten Hauptteils dieser Arbeit.

¹² Vgl. Knaupp III, S. 300 ff. Beide Bände werden insgesamt bloß vier mal rezensiert – und das nicht nur wohlwollend. Selbst als 1821 eine Neuauflage verhandelt wird, hat Hölderlins Verleger Cotta noch Exemplare der ersten Auflage, die für beide Bände 720 Stück umfasste, bei sich.

Einleitung

Diese Arbeit sucht nach Heraklit-Reminiszenzen in Hölderlins *Hyperion*. Sie ist in drei Hauptteile gegliedert, deren Strukturgesetz sich in der heraklitischen Philosophie wie auch in Hölderlins *Hyperion* finden lassen.

Der erste Hauptteil beschäftigt sich *prima vista* mit Heraklits Philosophie und mit der Entwicklung von *Hyperion* zu einer Form von Wissen, die ihm als Handlungsgrundlage dienen kann.

Ein Unterschied muss jedoch gemacht werden. Ist in Heraklits Fragmenten ein fixiertes Wissen, das heißt: jenes Wissen, dass er in seinem Buch „*de physis*“ niedergeschrieben hat, zugänglich, so ist in Hölderlins *Hyperion* die Entwicklung des Helden hin zu einem bestimmten Wissen dargestellt, dass ihm als Handlungsgrundlage dient.

Im Heraklit-Kapitel beschränke ich mich zunächst auf die Darlegung der Erkenntnismethode und der Logostheorie. Doch durch die Lektüre des *Hyperion* und die erneute Einsicht in Heraklits Fragmente musste eine Neubewertung seiner Philosophie durchgeführt werden. Daher wird in der Diskussion von *Hyperions* Entwicklung hin zu dem, von seinem Lehrer Adamas, ausgesetzten Telos seines Wirkens, eine Aufnahme von bis dahin nicht besprochenen Fragmenten notwendig sein. Das unternehme ich im Fließtext der *Hyperion*-Kapitel. So stellt sich im Verlauf der Arbeit auch eine umgekehrte Wirkung dieses Ansatzes dar. Stand anfangs die Näherung an Hölderlins Roman durch die Fragmente Heraklits im Focus, so wird es sich an bestimmten Passagen geradezu umdrehen – das heißt: die Lektüre des Romans dient zur Neubewertung der Fragmente Heraklits. Eine reziproke Klärung der Fragmente durch den Roman und des Romans durch die Fragmente scheint somit gegeben zu sein.

Das *Hyperion*-Kapitel des ersten Hauptteils lässt sich nicht als Präsentation eines fixierten Wissens darstellen, wie es im Heraklit-Kapitel geschieht. Es liegt in der Natur der literarischen Gattung des Romans, den Hölderlin zur Darstellung des Sujets wählte, dass die Entwicklung einer Figur dargestellt wird. So beginnt er mit *Hyperions* Lehrjahren unter Adamas, geht zur Freundschaft zu Alabanda in Smyrna über und kommt schließlich zur Liebesbeziehung mit Diotima, die als *Hyperions* Schlüsselerlebnis betrachtet werden darf. In diesen Beziehungen wird nach Heraklit-Reminiszenzen gesucht. Grosso modo scheint sich zu zeigen, dass eine Fülle von Bildern und Strukturmomenten des Romans frappierende Ähnlichkeiten zu Fragmenten Heraklits aufweisen. Darüber hinaus scheinen zentrale Termini

aus den Fragmenten - exemplarisch sei an dieser Stelle der Terminus „Feuer“ zu nennen - auf Hölderlins *Hyperion* beziehbar zu sein.

Es muss jedoch erwähnt werden, dass eine Gegenüberstellung der Fragmente Heraklits und von Hölderlins Roman sehr schwierig ist. Meine Interpretationen der Fragmente sind daher vorsichtige Annäherungen an eine Philosophie, die der Forschung zurzeit (neue Textfunde sind nicht auszuschließen) in nur geringem Ausmaß zugänglich ist. Allein das macht es problematisch, Heraklits Philosophie auf Hölderlins Roman zu beziehen. Ich werde daher auf meines Erachtens frappante Ähnlichkeiten zwischen den Fragmenten und Passagen des Romans hinweisen. Von einem tatsächlichen Rückgriff Hölderlins auf den Vorsokratiker, die Athener Rede sei hier ausgenommen, möchte ich daher nicht sprechen.

Der zweite Hauptteil hat die Kritik an den Zeitgenossen zum Thema. Sie steht in Heraklits Philosophie und auch in Hölderlins Roman an überaus prominenter Stelle. Im *Hyperion* ist sie eines jener Momente, die Hyperions Entwicklung besonders vorantreiben und so als Bedingung für das revolutionäre Handeln im zweiten Band angesehen werden kann.

Im Heraklit-Kapitel wird sich herausstellen, dass er zum Grund seiner Kritik an den Zeitgenossen ihre mangelnde Erkenntnisfähigkeit macht. Dieses Kapitel baut somit auf der im ersten Hauptteil besprochenen Logoslehre und der darauffolgenden Erkenntnismethode auf. Da, nach Heraklit, beinahe keiner seiner Zeitgenossen diese Erkenntnismethode beherrscht, wendet sich seine Kritik gegen die Gesellschaft seiner Zeit insgesamt. So kritisiert er das Volk, die Wissenschaft, die Politik, die Kunst und die Religion mit gleicher Vehemenz.

Im *Hyperion*-Kapitel folge ich wieder der romanimmanenten Entwicklung, die sich in den Beziehungen zu Adamas, Alabanda und Diotima zeigt. Ich beschränke mich also wieder auf den ersten Band, da die grundsätzlich geäußerte Kritik vor allem durch das Adamas-Wort „Sei wie dieser!“¹³ ausgelöst wird. Die Kritik an den Zeitgenossen scheint im Gespräch mit Alabanda seinen Höhepunkt zu erreichen. *Hyperion* bezeichnet an dieser Stelle sein Jahrhundert als „Koth“.¹⁴ Die Beziehung zu Diotima kann als diesbezügliche Entspannung gelten. Sie legt ihm nahe „Erzieher des Volks“¹⁵ zu werden. Erst am Anfang des zweiten Bandes, durch den neuerlichen Auftritt Alabandas, wendet er sich davon ab und kämpft mit seinem „Waffenbruder“¹⁶ gegen die türkische Gewaltherrschaft in Neugriechenland.

Ein eigenes Kapitel habe ich für die sogenannte Deutschenschelte vorgesehen. Sie scheint mir als Spitze von Hyperions Kritik an den Zeitgenossen zu gelten. In ihr zeigt sich ein

¹³ STA III, S. 16.

¹⁴ STA III, S. 28.

¹⁵ STA III, S. 89.

¹⁶ STA III, S. 28.

wesentlicher Unterschied zu Heraklits Form der Kritik an seiner Gegenwart. Kritisiert dieser Volk, Wissenschaft, Religion und Kunst, so sieht Hyperion in der Kunst, vor allem in der Poesie und seinen Vertretern jene die unter dem Joch der Deutschen besonders zu leiden hätten. „Es ist auch herzzerreißend, wenn man eure Dichter, eure Künstler sieht, und alle, die den Genius noch achten, ... Sie leben in der Welt, wie Fremdlinge im eigenen Hauße, ...“¹⁷

Im dritten Hauptteil werden die praktischen Konsequenzen behandelt, die sich möglicherweise aus Heraklits und Hyperions eigenem Wissen und der Kritik an den Zeitgenossen ergeben können. Im Heraklit-Kapitel referiere ich die spärlichen Überlieferungen von Heraklits Biographie, vor allem beziehe ich mich auf Diogenes Laertius Schrift „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“. Weiters versuche ich die gesellschaftlichen Gegebenheiten in Heraklits Heimatstadt nachzuzeichnen, um so Vermutungen anzustellen, wie es zu Heraklits eremitischen Lebenswandel, seinem Denken und seiner Kritik an den Zeitgenossen kommen konnte.

Im Hyperion-Kapitel des dritten Hauptteils widme ich mich der Lektüre des zweiten Bandes von Hölderlins Hyperion. Hyperion kämpft nun mit Alabanda gegen die türkische Fremdherrschaft. Entwickelte er in der sogenannten Athenerrede noch den Terminus „heilige Theokratie des Schönen“, so bedarf es nun eines Freistaates, um dieser einen irdischen Entfaltungsraum bereitzustellen. Hierfür hat er Neugriechenland auserkoren. Besonders werde ich mich mit dem heraklitischen Polemos, einer Erscheinungsweise des Logos, im Roman auseinandersetzen. Hölderlin verwendet den Terminus „Krieg“ und stattet ihn mit Merkmalen aus, die mich an Heraklits Polemos erinnern. Zu bemerken ist jedoch, dass dies nur durch einen Abfall von seiner eigenen Schönheitskonzeption geschehen kann. So erst schafft es Hyperion, den Krieg als Beschaffungsinstrument für den irdischen Realisierungsraum der „heiligen Theokratie des Schönen“ zu sehen. Dieser fatale Irrtum kann als Grund für das Scheitern der Revolution verstanden werden.

Daraufhin verstößt ihn sein Vater und Alabanda und Diotima sterben. Im Angesicht der Niederlage findet Hyperion wieder seine Neigung zur Kunst. Nach dem Exil in Deutschland, wohnt er auf Samos, der Insel des Ajax, und beginnt seine Lebensgeschichte in Form von Briefen an Bellarmin zu schreiben. Das Leiden an der Gegenwart, das Leiden an den eigenen Ambitionen, das Scheitern an den Ansprüchen und dennoch im Sinne des Ideals der „neuen Kirche“ weiter zu arbeiten, weiter zu leben – geht es nach Hyperion, scheint so erst Dichtung möglich zu sein.

¹⁷ STA III, S. 155.

Klosterschüler und Student - Hölderlins Zugang zu Heraklit

„Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre“¹⁸, schreibt Hölderlin am 10. Juli 1798 an seinen Studienfreund Hegel. Auch in einem Brief zum Pfingstfest 1794 an seinen Schwager Breunlin verweist er auf seine intensive Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie¹⁹.

Es gab also schon im 18. Jahrhundert reichhaltige Möglichkeiten Zugang zu den antiken Autoren zu finden. Der Aufwand dürfte jedoch ungleich größer als heute gewesen sein. Es gab, wenn überhaupt, keineswegs so ausführliche Fragmentsammlungen, wie sie Hermann Diels etwa hundert Jahre später besorgte und Walther Kranz edierte. Um vielleicht nur einen Bruchteil der Fragmente und biographischen Details über einen antiken Gelehrten herauszufinden, musste der am hellenischen Denken Interessierte ein breiteres Spektrum von Autoren und Werken durcharbeiten. Dass dies für Hölderlin, Absolvent der Nürtinger Lateinschule und den Klosterschulen in Denkendorf und Maulbronn und somit von frühster Jugend ausgebildet in Latein, Griechisch und Hebräisch²⁰, keine ungewohnte Arbeit war, zeigt seine Magisterarbeit am Tübinger Stift. Er schrieb über die „Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen“. Hölderlins Abschlusszeugnis hebt seine vorzügliche Beschäftigung mit der griechischen Literatur und der kantischen Philosophie ausdrücklich hervor: „Philologiae, inprimis graecae, et philosophiae, inprimis kantianae, et litterarum elegantiorum assidus cultor.“²¹

Der Zugang zu Autoren, die vor mehr als 2000 Jahren lebten, lässt sich meines Erachtens auf zwei Arten vollziehen: über direkte und indirekte Quellen. Als direkte Quelle ist eigentlich nur die originale Niederschrift von Heraklits „de physis“ zu verstehen. Das Original dürfte jedoch selbst Diogenes, der mehr als 700 Jahre nach Heraklit gelebt hatte, nicht zur Verfügung gestanden sein. Somit subsumiere ich unter dem Begriff „direkte Quellen“ Fragmentsammlungen jeglicher Art, die aus den Schriften antiker Autoren Heraklits Fragmente extrahierten - also jene Quellen, die Hölderlin Zugang zum vermutlich originalen Wortlaut der heraklitischen Gedanken ermöglichten.

¹⁸ STA VI,1, S. 128

¹⁹ STA VI,1, S. 120

²⁰ Vgl. Ulrich Gaier, Valerie Lawitschka, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel, Hölderlin Texturen, Band 1.1, Hölderlin Gesellschaft, Tübingen, 2003, S. 196 ff. und S. 242 ff und S. 285 ff.

Zusätzlich vgl. STA VII/1: „Die Zeugnisse (beim Abschied aus Maulbronn) spendeten ihm das nicht gemeine Lob eines „planen“ Lateins und fügten hinzu, dass er auch schöne deutsche Verse mache, unter seinen Mitschülern hatte er den Ruhm eines ausgezeichneten Hellenisten.“

²¹ STA VII,1 S. 479: „Er beschäftigte sich voller Eifer mit der Philologie, insbesondere der griechischen, mit der Philosophie, insbesondere der Kantischen und mit der schöngeistigen Literatur.“ Vgl. Hölderlin Texturen, Band 2, 1995, S. 21 ff.

Unter dem Begriff „indirekte Quellen“ verstehe ich Lehrbücher, Vorlesungsmitschriften und Autoren, die sich mit der Lehre Heraklits auseinander setzten.

Die umfangreichste Fragmentsammlung zu Hölderlins Zeit dürfte die bereits erwähnte ‚Poesis Philosophica‘ des französischen Druckers und Altphilologen Henri Estienne gewesen sein²². Das Werk ist eine kenntnisreiche Abhandlung der vorsokratischen Philosophie in Griechisch und Latein und stand Hölderlin vermutlich in der Tübinger Stiftsbibliothek zur Verfügung. Estienne extrahiert die heraklitischen Fragmente unter anderem aus den Schriften von Clemens von Alexandrien, Sextus Empiricus, Theodorus, des römischen Philosophen Heraklitus, Diogenes Laertius, Stobaius und Plutarch. So kam er zu der beachtlichen Menge von 40 Fragmenten.²³

Als zweite direkte Quelle kann die Schrift „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ von Diogenes Laertius gelten.²⁴ Sie stellt jedoch kein wissenschaftliches Werk im eigentlichen Sinn dar. Diogenes verfasste ein Lehrbuch mit den Lektionen der Vorsokratiker von Thales von Milet bis Sokrates, vermischt mit biographischen Anekdoten und den Meinungen der Zeitgenossen.

Dass Hölderlin Diogenes auf jeden Fall gekannt hat, bestätigt der folgende Auszug aus einem Brief an Sinclair. „Ich habe dieser Tage in Deinem Diogenes Laertius gelesen. Ich habe auch hier erfahren, was mir schon manchmal begegnet ist, dass mir nemlich das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer aufgefallen ist, als die Schiksaale, die man gewöhnlich allein die wirklichen nennt ...“²⁵

Platon muss zu Hölderlins maßgeblichsten indirekten Quellen für Heraklits Fragmente gezählt werden²⁶. Dass Hölderlin ab 1790 die Gesamtausgabe von Platons Werken besessen hat, gilt

²² Vgl. Uvo Hölscher, Gerhard Kurz (Hg.), Empedokles und Hölderlin, Edition Isele, Eggingen, 1998, S. 14. Hölscher beschäftigt sich in diesem Werk mit Hölderlins Beziehungen zu Empedokles, doch lassen sich seine quellengeschichtlichen Forschungen auch auf Heraklit anwenden, da die Vorsokratiker in der Philosophiegeschichte beinahe durchgehend gemeinsam abgehandelt werden.

Auch Hegel zitiert nach der Estienne-Sammlung Heraklits Fragmente in seiner ersten Hauptschrift „Die Phänomenologie des Geistes“ (1807).

²³ Folgende Fragmente archivierte Henri Estienne in der ‚Poesis Philosophica: B107, B1, B2 - A16 (Fragmente mit einem A davor, sind Zeugnisse (Testimonien) zu tatsächlichen Heraklit-Fragmenten, die mit B gekennzeichnet werden. In diesem Fall: Das Zeugnis 16, das sich auf das Heraklit-Fragment 2 bezieht.), B36, B30, B31, B5 (Das Fragment 5 kommt bei Henricus Stephanus nur teilweise vor; vollständig ist es bei DK. Der Grund: Stephanus zitiert nach Clemens von Alexandrien, DK nach Aristocritus.), B17, B18, B20, B21, B34, B25, B24, B27, B40, B41, B42, B43, B44, B121, B62 (Auch hier handelt es sich um einen unterschiedlichen Wortlaut des Fragments bei Stephanus und DK. Der Grund: Stephanus zitiert den römischen Philosophen Heraclitus, DK übersetzen Hippolitus.), B49a, B108, B110, B111, B112, B114, B107, B116, B76 (Auch hier lauten die Fragmente etwas anders. Der Grund jedoch ist mir schleierhaft, da beide Plutarch als Quelle angeben.), B88, B51, B92, B93, B99, B87, B97, B89, B53.

²⁴ Vgl. Uvo Hölscher, S. 11.

²⁵ Vgl. den Brief von Hölderlin an Isaak von Sinclair vom 24. Dez. 1798, Knaupp II, S., 722

²⁶ Vgl. Fußnote 433.

als gesichert²⁷. Im Tübinger Stift las und besprach er gemeinsam mit Hegel und anderen Studienkollegen neben Kant, Jacobi, Spinozas Briefen und Hippels Lebensläufen auch Platon.²⁸ Im Wintersemester 1790 hielt Johannes Friedrich Flatt eine Lehrveranstaltung am Stift unter anderem über die platonischen Dialoge. Aus dem Vorlesungsverzeichnis²⁹ ist leider nicht ersichtlich welche Dialoge kommentiert wurden. Es kann als gesichert gelten, dass der platoninteressierte Hölderlin möglicherweise diese, jedenfalls irgendwelche Lehrveranstaltungen von Flatt besuchte.³⁰ Im Sommersemester 1791 hält der selbe Vortragende eine Lehrveranstaltung über Platons Dialoge Kriton und Phaedon. Auch hier könnte Hölderlin durchaus teilgenommen haben. Zusätzlich lässt eine Vielzahl von expliziten Nennungen und impliziten Anspielungen in Hölderlins Gedichten und auch im *Hyperion* auf eine fundierte Kenntnis Platons schließen³¹.

Auch Aristoteles behandelt vor allem in seinen metaphysischen Arbeiten immer wieder Heraklit und seine Epigonen. Das in Relation zu Platon zahlenmäßig geringere Vorkommen von Aristoteles³² in Hölderlins Schriften lässt auf ein bloß marginales Interesse an ihm schließen.³³ Aristoteles also als eine indirekte Quelle Hölderlins zur Philosophie Heraklits zu sehen, ist meines Erachtens zu vernachlässigen.

Von einer anderen indirekten Quelle berichtet Uvo Hölscher.³⁴ Der Cambridger Theologe Ralph Cudworth widmete sich in seinem 1678 erschienen Werk ‚The True Intellectual System of the Universe‘ den antiken Philosophien, indem er sie auf die Lehren von Gott prüft. Cudworth bezieht sich an verschiedenen Stellen auf Heraklit³⁵ und betont die Schwierigkeiten, die ihm das fragmentarische Werk bereitet hat.³⁶

Größere Bedeutung bekam Cudworths Schrift im 18. Jahrhundert durch die Übersetzung ins Lateinische von Johannes Mosheim. Nun wurde es der breiten europäischen Gelehrtenkultur zugänglich und fand schließlich Eingang in Jacob Brucker’s ‚Historia critica philosophiae‘,

²⁷ Vgl. STA VI/1 S. 622.

²⁸ STA VII/1 S. 453.

²⁹ Vgl. Ordo praelectionum cum publicarum tum privatarum in Universitate, 1757-1800, Semestre Hibernum, MDCCCLXXX.

³⁰ In einem Brief an seine Schwester Rike vom 19/20. Juni 1792 (vgl. Knaupp II, S. 488.) schreibt Hölderlin: „Die Zeit, wenn ich meinen Kurmonat nehme, wird dadurch bestimmt, wann *Prof. Flatt* [Hervorhebung, J.E.] auf einen Monat zu lesen aufhört.“

³¹ Wegen Platon-Nennungen und Reminiszenzen vergleiche das Personenverzeichnis im Band VIII der STA. Und: Michael Franz, Platons frommer Garten – Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena, In: Bernhard Böchenstein, Ulrich Gaier (Hg.), Hölderlin-Jahrbuch, Stuttgart, Weimar, J.B. Metzler, 1992-1993, S. 111-128.

³² Vergleiche auch hier das Personenverzeichnis im Band VIII der STA.

³³ Dennoch muss erwähnt werden, dass Hölderlin in dem frühen Gedicht „die heilige Bahn“ Aristoteles mit Namen nennt.

³⁴ Vgl. Uvo Hölscher, S.19.

³⁵ Ralph Cudworth, The true intellectual system of the universe (Reproduction in three volumes of the 1845 edition), Thoemmes Press, Bristol, 1995, 1. Buch S. 194 – 199, S. 226 – 235 und 2. Buch S. 26 – 29.

³⁶ Ralph Cudworth, 2. Buch, S. 29.

dem maßgeblichsten philosophischen Kompendium des 18. Jahrhunderts.³⁷ Brucker zitiert in dem 1742 erstmals erschienen Werk die Heraklit-Fragmente nach Henri Estienne und nach Ralph Cudworth. Insofern Hölderlin Bruckers Lehrbuch kannte, was meines Erachtens angenommen werden darf, fand er so über die Arbeiten von Cudworth und Estienne, Zugang zu Heraklit.

³⁷ Vgl. Hölscher, S. 19.

I. Hauptteil. Heraklit - Die Phänomene durch ihren Logos erkennen

Die Grundlage meiner Auseinandersetzung mit Heraklit bilden jene Fragmente, die Hermann Diels sammelte und Walther Kranz in den „Fragmenten der Vorsokratiker“³⁸ edierte. Zuerst werde ich die Fragmente als Ganzes wiedergeben, um anschließend wichtige Begriffe und Sätze aufzuschlüsseln.

Bevor ich mich Heraklits Fragmenten nähere, möchte ich noch den antiken Logosbegriff behandeln. Heraklit geht vermutlich von der damals Alltagssprachlich gebräuchlichen Verwendung von „Logos“ aus, die sich durch eine diffizile Bedeutungsvielfalt auszeichnet. So steht der Begriff „Logos“ im engeren Sinn für Aufzählung, Berechnung, Rechenschaft und Rechtfertigung. Im weiteren Sinn bedeutet er Verhältnis, Proportion, Erklärung, Beweisführung, Vernunft, Bericht, Darlegung, Aussage, Wort, Ausdruck, Gegenstand der Unterredung³⁹. Das Historische Wörterbuch der Philosophie kennt 15 verschiedene Bedeutungen des Logosbegriffes. Davon scheinen mir vierzehn eindeutig dem Begriffskomplex der Sprache zuordenbar zu sein. Nur die Worte Berechnung und Verhältnis gehören offenbar zu einem anderen Bedeutungshorizont. Langenscheidt erweitert die Bedeutungsvielfalt des Logos um Erzählung, Vortrag, Beschreibung, Buch, Fabel, Gerücht, Prosa, Vorwand, Redeweise, Redeerlaubnis, Redefähigkeit, Beredsamkeit, Gespräch, Verhandlung, Beratung, Vorschlag, Wort, Vernunft, Ausspruch, Behauptung, Sprichwort, Lehrsatz, Definition, Denkkraft und Orakelspruch.⁴⁰ Auch hier ist die große Mehrheit, nämlich 23 Begriffe, dem Bedeutungszusammenhang der Sprache zuzuordnen. Nur die Begriffe „Vorwand“ und „Denkkraft“ sind nicht darunter einzuordnen. Es lässt sich nun sagen, dass ein sehr breites Begriffsspektrum abgedeckt wird, wobei der Großteil der Begriffe unter den Bedeutungshorizont der Sprache zu subsumieren ist. Dem Sinngehalt nach sind an dieser Stelle alle Bedeutungen des Terminus „Logos“ aufgezählt worden, in quantitativer Hinsicht lassen sich der „Logos“ noch weiter aufschlüsseln. Meines Wissens nach äußerst sich Karl Schenkl am detailliertesten und genauesten über den Begriffs-Gebrauch des „Logos“. Er fügt den bisher ausgewiesenen Bedeutungen unter anderem noch Geschichte, Ruf, Rechnung, Zahl, Klasse, Sinn und Rang hinzu.⁴¹

³⁸ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker – Griechisch und Deutsch, hg. von Walther Kranz, Weidmann, 1996.

³⁹ Vgl. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1980, S. 491 ff.

⁴⁰ Hermann Menge, Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Neubearbeitung von Karl-Heinz Schäfer und Bernhard Zimmermann, Berlin ua., 1993, S. 277.

⁴¹ Vgl. Karl Schenkl, Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch, 5. Band, Wien, Druck und Verlag von Carl Gerold's Sohn, 1875, S. 475 ff.

Es ist anzunehmen, dass Heraklits Zeit, die als die Geburtsstunde der europäischen Philosophie gilt⁴², noch keinen philosophisch bestimmten Begriff des Logos kannte. Heraklit gilt als der Begründer der philosophischen Logoslehre⁴³.

Nun zu den Fragmenten:

„Für der Lehre Sinn⁴⁴ aber ,wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun.“⁴⁵

Das hier vorliegende Fragment 22B1 wird in der Forschung gemeinhin als Prolog⁴⁶ bezeichnet. Schon hier bezieht sich Heraklit auf den Logos: „Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen.“

Diese Feststellung verbindet er mit einer ersten Kritik an den Zeitgenossen: „... gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn [den Logos J.E.] vernommen noch sobald sie ihn vernommen.“⁴⁷

Der 2. Satz stellt eine Präzisierung dieser Kritik dar: „Denn geschiehet auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält.“

Im ersten Satzteil hebt Heraklit offenbar den Sinn seiner Lehre in den Rang eines ontologischen Prinzips: „Denn geschiehet auch alles nach diesem Sinn, ...“ Durch die

⁴² Zu diesem Thema gibt es eine Vielzahl von Arbeiten, exemplarisch sei hier auf Constantin J. Vamvacas, Die Geburt der Philosophie- der vorsokratische Geist als Begründer von Philosophie und Naturwissenschaften, Patmos Verlag, 2006 verwiesen.

⁴³ Vgl. Wilhelm Kelber, Logoslehre – Von Heraklit bis Origines, Urachhaus, Stuttgart, 1958. Der Autor gibt einen guten Überblick über die frühe Entwicklung der Logoslehre, ausgehend von Heraklit über die Stoa, das Judentum, die Lehren des Christentums, Clemens von Alexandrien bis hin zu Origines.

⁴⁴ Diels übersetzt hier (anders als Langenscheidt und das Historische Wörterbuch der Philosophie) Logos mit Sinn; auch Carl Jaspers gibt dem Logos ua. die Bedeutung „Sinn“. Vgl. Karl Jaspers, Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, Band I, piper paperback, München, 1957, S. 24.

⁴⁵ Heraklit, 22B1.

⁴⁶ Vgl. etwa Kelber 1958, S. 24.

⁴⁷ Auch bei den folgenden Fragmenten verbindet Heraklit oft die Darstellung des Logos mit der Kritik an den Zeitgenossen. Da dieses Thema innerhalb der vorliegenden Arbeit eine bedeutende Stellung einnimmt, wird es in einem eigenen Kapitel (Heraklit-Kapitel des II. Hauptteils) erörtert. Hier also wird lediglich darauf hingewiesen.

folgende Kritik an den Zeitgenossen, kommt er zu einer Präzisierung des Prinzipiencharakters des Logos: „... Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält.“ Der Logos findet sich somit in „Worten und Werken“. Meines Erachtens ist der Terminus „Worte“ als Stellvertreter für die Sprache zu verstehen; „Werke“ kann als Synonym für das menschliche Handeln gesehen werden. Der Logos scheint also, geht es nach Heraklit, in Handlungen zu liegen, die unmittelbar dem Menschen zuordenbar sind. Anschließend formuliert er im Rahmen erkenntnistheoretischer Überlegungen seine Methode, den Logos zu erkennen: „nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält.“ Die Dinge sind offenbar zusammengesetzt, ansonsten würde die Zerlegung und die darauf folgende Erklärung keinen Sinn machen. Der Logos ist also versteckt und lässt sich durch Zergliederung der Dinge freilegen. Heraklit scheint erklären zu wollen, „wie es sich verhält“. Eine standardisierte Form der Analyse gibt es offenbar nicht. Denn die Formulierung „nach seiner Natur ...“ scheint mir den „Worten und Werken“ den Charakter des Besonderen, des je Einzelnen zu verleihen. Heraklit wendet also ein Verfahren an, das zwar nicht standardisiert und für alle Dinge gleich ist, aber in seiner uneingeschränkten Anwendungsmöglichkeit auf die endlichen Dinge ihre Erkenntnis bedingt. Heraklit hat eine Methode, den Logos der „Worte und Werke“ zu erkennen. Genauer gesagt: Heraklits Methode führt durch Zergliederung und Erklärung eines jeglichen zum Logos.⁴⁸

Auffällig ist, dass Heraklit schon hier im Prolog auf den Prinzipiencharakter des Logos hinweist: Als zugrundeliegendes ontologisches Prinzip („Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn...“) wirkt er im Menschen wie auch in der äußeren Wirklichkeit. Die Menschen sind grundsätzlich dazu befähigt, den Logos zu erkennen. Seinen Mitmenschen spricht er jedoch die Erkenntnisbereitschaft ab. Daran lassen sich einige Fragen bezüglich der Beschaffenheit des Logos anschließen: Auf welche Weise wirkt der Logos in der Wirklichkeit? Und auf welche im Menschen? Gibt es Unterschiede?

Heraklit antwortet im Fragment 22B10:

„Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang
Zwieklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.“⁴⁹

Auf den ersten Blick scheint das Fragment paradox. Heraklit führt divergierende Komplemente in Verbindungen zusammen. Er liefert keine Erklärung, wie die im Fragment

⁴⁸ Der letzte Satz des Fragments, der meines Erachtens eine Kritik an den Zeitgenossen darstellt, wird im Heraklit-Kapitel des II. Hauptteils diskutiert.

⁴⁹ Heraklit, 22B10.

angeführten Verbindungen zustande kommen, er sagt nur, dass sie zustande kommen. Jedenfalls schließt er daraus, dass „aus Allem Eins und aus Einem Alles“ folgt. Meines Erachtens ergibt sich der Zusammenhang mit 22B1 durch die Verbindung der Gegensätze in dem Begriff „Alles/Allem“, dem in beiden Fragmenten zentrale Bedeutung zu kommt.⁵⁰ So könnte sich durch den gleichen Gebrauch des Wortes „Alles/Allem“ der Logos nun genauer beschreiben lassen. Der Logos ist zwar nicht die Verbindung von Gegensätzen, jedoch scheint er durch seinen ontologischen Prinzipiencharakter dieser Verbindung zugrunde zu liegen. Bestätigt scheint mir diese Vermutung durch den Begriff „aus“, der auf das Entstehen aus etwas verweist. Durch das bisher Erörterte kann es sich nur um den zugrunde liegenden Logos handeln.

Auf diese Weise scheinen mir nun auch Heraklits erkenntnistheoretische Überlegungen besser nachvollziehbar zu sein – seine Methode des Zerlegens und Erklärens. Nun scheint sie legitimiert: Durch die Verbindung von Gegensätzen entsteht die phänomenale Wirklichkeit. Die Phänomene sind keine Einheit und auch nicht unteilbar.⁵¹ Nur durch die Verbindung von Komplementen entstehen sie. Also scheint es stimmig zu sein, den Umkehrschluss zu ziehen und durch Zerlegung den Phänomenen auf den Grund zu gehen, also sie zu erklären.

In diesem Fragment geht Heraklit nicht explizit auf die Art und Weise der Wirkung des Logos im Menschen ein, wobei durch das „Allem“ auch der Mensch mitgemeint ist. Für das Verständnis des Fragments im allgemeinen Sinn kann, der von Diels/Kranz beigefügte Aristoteles-Kommentar erhellend sein:

„Auch die Natur strebt wohl nach dem Entgegengesetzten und bringt hieraus und nicht aus dem Gleichen den Einklang hervor, wie sie z.B. das männliche mit dem weiblichen Geschlechte paarte und nicht etwa beide mit dem gleichen, und die erste Eintracht durch Vereinigung des Gegensätzlichen, nicht des Gleichartigen herstellte.
...“⁵²

Allem Anschein nach bedingen die Verbindungen von Verschiedenem das Entstehen der Dinge. Aristoteles sagt nichts über die Art und Weise des Wirkens des Logos im Menschen, sehr wohl aber veranschaulicht er die Bezogenheit des Menschen auf eben diesen. Durch das Fragment 22B8 scheint diese Vermutung noch weiter bestätigen zu werden:

⁵⁰ 22B1: „Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn ...“

⁵¹ So bestimmt sind etwa die platonischen Ideen.

⁵² Heraklit 22B10.

„Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“⁵³

Ich verstehe hier Fügung im gleichen Bedeutungshorizont wie Verbindung. Auch in diesem Fragment zeigt sich die Bedeutung der Komplementaritäten.

„Das widereinander Strebende zusammengehend...“ Also das, was gegeneinander strebt und sich somit voneinander abstoßt, geht zusammen. Besonders ist darauf zu achten, dass Heraklit hier die zeitliche Dimension nicht in seine Überlegungen aufnimmt. Die Gegensätze gehen also nicht zuerst auseinander, um sich darauf wieder miteinander zu verschränken. Das Auseinandergehen bedeutet gleichfalls ein zueinander Hinstreben, wie umgekehrt das zueinander Hinzustreben eben auch das Auseinandergehen mit einschließt. Der zweite Satzteil bildet syntaktisch den Gegensatz, so wie er ihn auch inhaltlich verkörpert: „aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“⁵⁴ Das also, was sich trennt, führt zur „schönste[n] Fügung.“ Die volle Bedeutung wird erst durch die Verbindung mit dem ersten Satzteil ersichtlich. Das im Fragment 22B10 Besprochene wird hier unter das Paradigma eines Wechsels⁵⁵ von Verbinden und Abstoßen gestellt. Durch den Prinzipiencharakter des Logos schließe ich, dass er diesem Wechsel zugrunde liegt, ihn also auf eine, mir bisher nicht einsehbare, Art und Weise steuert.

Auf die gleiche Weise wie in den zuvor erörterten Fragmenten nähert sich auch hier Heraklit indirekt der Wirkungsweise des Logos im Menschen: da er ja umfassend ist, scheint es folgerichtig, ihn nach den selben Kriterien, wie er in der Dingwelt wirkt, auch im Menschen wirken zu lassen.

Schon jetzt scheint ersichtlich, wie intensiv Heraklit sich mit den Menschen, dem Denken und dem Logos auseinander setzt. Bisher bekam der Logos ausschließlich den Charakter eines ontologischen Prinzips zu geschrieben und blieb dadurch in seiner Allgemeinheit eher unbestimmt. Im Fragment 22B41 unternimmt Heraklit eine Präzisierung des Begriffs „Logos“ und bezieht ihn nun direkt auf den Menschen:

⁵³ Heraklit, 22B08.

⁵⁴ Erwähnenswert scheint mir in diesem Zusammenhang, dass Heraklit von der „schönsten Fügung“ spricht, also den Begriff der Schönheit in sein Denken aufnimmt. Heraklit selbst als einen Philosophen zu verstehen, der auf ästhetische Züge seiner Lehre Wert legt, scheint mir aus den vorläufig besprochenen wie auch aus den folgenden Fragmenten nicht ableitbar zu sein. Darauf hinzuweisen scheint mir wichtig, da Hölderlin, wie mir scheint, aus Heraklits Denken ein explizit ästhetisch-ontologisches Theorem ableitet.

⁵⁵ Es handelt sich um einen von mir eingeführten Begriff, der so nicht in der Forschungsliteratur zu finden ist. Dennoch scheint er mir Heraklits Logos-Konzeption zu präzisieren, wobei mir meine Wortwahl durch die Fragmente 22B8 und 22B10 gerechtfertigt scheint.

Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.⁵⁶

Im ersten Satzteil dieses Fragments („Eins nur ist das Weise, ...“) scheint Heraklit eine neue Dimension seiner Logoskonzeption zu eröffnen: Im Vergleich zur Formulierung des „so wie er hier vorliegt“ aus 22B1 erklärt er nun, was das allein Weise ist, nämlich: „... sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“ Hier nun führt er einen neuen Begriff ein: den Gedanken. Wie wir bereits gesehen haben⁵⁷ ist unausdrücklich in der Alltagssprachlichen Bedeutung des Wortes Logos der Begriff Gedanke mitgemeint. Hier nun verwendet ihn Heraklit explizit und scheint ihn in den erweiterten Bedeutungshorizont des Logos einzuführen. Er präzisiert weiter: „..., als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“

In Kombination mit den vorher besprochenen Fragmenten, durch die der Logos als Prinzip erscheint, lässt sich nun sagen: der heraklitische Logos ist gedanklicher Natur. Denken aber ist ein spezifisch menschliches Vermögen. So nun ist die grundsätzliche Erkennbarkeit des Logos gewährleistet.

Diese Interpretation, d.h. dass der Logos gedanklicher, also immaterieller Natur ist, unterstützt das Fragment 22B54:

„Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.“⁵⁸

Hier muss besonders auf das Wort „Fügung“ geachtet werden. Wie aus der Untersuchung von Fragment 22B8 und 22B10 ersichtlich, liegt der Logos den Fügungen (Verbindungen) als das ordnende, Prinzip zugrunde. Daneben scheint mir der Ausdruck „Unsichtbare“ wichtig: Heraklit führt eine Hierarchie der Fügungen ein, wobei nahe zu liegen scheint, dass unsichtbar auch mit gedanklich und sichtbar mit materiell gleichzusetzen ist. Das Fragment besagt dadurch: materielle Fügung steht unter unsichtbarer, also gedanklicher Fügung. Heraklit gibt hier keine Kriterien an, weshalb unsichtbare Fügungen einen höheren Stellenwert haben, als sichtbare. Man kann nur aus dem Zusammenhang der Fragmente schließen, dass für den

⁵⁶ Heraklit, 22B41.

⁵⁷ Vgl. Seite 15 dieser Arbeit.

⁵⁸ Heraklit, 22B54. Dazu möchte ich sagen: Der Logos als Prinzip erscheint in der Welt als Krieg, als Feuer, als Zeus und als Erkenntnisweise. Nur so erscheint er. Der Logos als Prinzip ist für sich genommen nicht zu erkennen, sondern nur in den Erscheinungsweisen. Heraklit scheint hier ein Problem der Philosophie anzusprechen, dass von Platon bis Hegel immer wieder besprochen wurde: Gibt es Sein an sich und wie lässt sich aus ihm eine Welt der Phänomene deduzieren. Heraklit löst dies mit den Erscheinungsweisen des Logos. Vgl. hierzu exemplarisch Platons Dialog „Parmenides“, Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und Fichtes Wissenschaftslehren, vor allem jene von 1811.

Philosophen Heraklit das Denken (also auch die Reflexion auf sein Handwerk) grundsätzlich große Bedeutung hat⁵⁹ und so dem Unsichtbaren (ich verstehe unsichtbar also in diesem Zusammenhang als gedanklich) den Vorrang vor dem Sichtbaren einräumt. Führt man diese Argumentationsfigur weiter, scheint plausibel zu sein, dass der Logos selbst auch gedanklicher Natur ist.

Die Tatsache, dass der Logos als gedanklich anzusehen ist und dass der Mensch ihn denkend der Möglichkeit nach erfassen kann, wird noch einmal in Fragment 22B50 herausgestrichen:

„Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.“⁶⁰

Dadurch, dass Heraklit im ersten Satzteil von seiner Person abzusehen nahe legt und auf den Sinn (seiner Lehre – vgl. 22B1) verweist, scheint er den Anspruch auf eine ewige Wahrheit zu stellen. Das „so wie er hier vorliegt“ aus dem Fragment 22B1 wird nun zum zweiten Mal zurück genommen und durch den Anspruch auf Weisheit ersetzt. Eine Konsequenz davon scheint zu sein: Derjenige der eine objektive Wahrheit erkennt (wobei Erkennen im Sinne von 22B1 als „..., nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält.“ verstanden wird.) wird mit dem Attribut der Weisheit versehen. Die ewige Wahrheit, das heißt, „dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins“, ist nach Heraklit Grundlage der Weisheit. Mit anderen Worten: Die Fähigkeit den Logos zu erkennen ist nach Heraklit *sophōn*.

Bisher gibt Heraklit keine Erklärung über den Gebrauch der Methode des Zerlegens und Erklärens an. Nirgends äussert er sich, über die Erfahrungen, die er bei ihrer Anwendung gemacht hat. Nur im Fragment 22B101 gibt er kurz Auskunft über den Ort seines Forschens:

„Ich durchforschte mich selbst.“⁶¹

Durch das Erforschen seiner selbst erschließt Heraklit offenbar das Wissen, das er uns in den übrigen Fragmenten mitteilt. Obwohl Heraklit dies nicht ausdrücklich bestätigt, schließe ich darauf, da kein anderer Ort der Erkenntnis angeführt wird. Heraklit gibt dem Leser die Methode (22B1) und den Ort (22B101) seines Forschens bekannt. Die übrigen Fragmente handeln vom Ergebnis dieses Forschungsprozesses. Dennoch muss beachtet werden, dass

⁵⁹ Im Heraklit-Kapitel des II. Hauptteils wird das Problem des falschen Denkens im heraklitischen Sinn eingehender behandelt.

⁶⁰ Heraklit, 22B50.

⁶¹ Heraklit, 22B101.

Heraklit nicht im Sinne des Wahlspruches des Orakels zu Delphi⁶² von einem „Erkennen“ spricht, sondern nur zaghaft von einem Durchforschen. Meines Erachtens verweist er so auf die Schwierigkeit dieses Forschungsprozesses. Bestätigt scheint mir durch dieses Fragment auch die Identität zwischen dem Logos der Dingwelt und dem Logos der Seele zu sein. Ansonsten würde sich selbst zu durchforschen keinen Sinn machen, da die Möglichkeit das Prinzip der Dinge (den Logos) zu erkennen nicht gegeben wäre.

Durch dieses kurze Fragment akzentuiert Heraklit die Bedeutung des Denkens für die Erkenntnis des Logos. Und tatsächlich vertieft er in den folgenden Fragmenten die Bedeutung des Denkens in seiner Konzeption:

„Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund⁶³ zu denken.“⁶⁴

Heraklit gesteht allen Menschen Erkenntnisfähigkeit zu. Die Erkenntnisfähigkeit teilt er im zweiten Halbsatz in „sich selbst zu erkennen“ und in „gesund zu denken“.

Im ersten Teil spricht Heraklit also von der Selbsterkenntnis. In Verbindung gebracht mit dem Fragment 22B101 scheint auch hier die Möglichkeit der Erkenntnis der Dingwelt durch Selbsterkenntnis möglich zu sein. Zusätzlich ist auf die Gleichstellung aller Menschen hingewiesen, die in diesem Fragment, wie in der gesamten Logos-Konzeption, angelegt ist.⁶⁵

Der zweite Teil („gesund zu denken“) erscheint aus dem bisher Besprochenen mehrdeutig. Bisher nahm Heraklit in keiner Weise auf das Denken in Zusammenhang mit Gesundheit Stellung. Hierfür ist das Fragment 22B112 erhellend. Es zeigt, dass es sich im Zusammenhang mit Gesundheit um den gesunden Menschenverstand handeln könnte.

„Gesund Denken ist die größte Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend.“⁶⁶

⁶² „Erkenne dich selbst!“

⁶³ Diels übersetzt σωφρονεῖν mit „gesund zu denken“. Die Vorsilbe σω (von σῶος kommend bedeutet neben gesund auch heil, unversehrt und sicher). Ich beziehe die anderen Bedeutungen nicht direkt in die Interpretation ein und folge der Diel'schen Übersetzung, die den Akzent auf „gesund“ überbetont. Vgl. Langenscheidt, 1993.

⁶⁴ Heraklit, 22B116.

⁶⁵ Heraklit schränkt jedoch ein: Er spricht immer nur von der Möglichkeit, womit er den Unterschied zur Realität einführt. Bei der Analyse der Kritik an den Zeitgenossen werden wir sehen, dass Heraklit genau hier ansetzt. Jetzt nur soviel: Heraklit kritisiert den Unwillen das eigene Denken zu Nutzen. Aber immer nur dahingehend jene Wahrheit zu erkennen, die Heraklit selbst für die richtige hält (vgl. 22B1). Hölderlin wird die Kritik der Zeitgenossen nach dem gleichen Mustern strukturieren.

⁶⁶ Heraklit, 22B112.

Der erste Halbsatz besagt, „gesund Denken ist die größte Vollkommenheit“. Wie im Fragment 22B116 verbindet Heraklit auch hier Gesundheit und Denken. Daraus folgert er Vollkommenheit. Doch nun erklärt er: „...und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend.“

Bemerkenswert scheint mir die Affinität zu 22B1: „Worten und Werken [...] nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend,...“ In 22B1 geht es um die Erörterung von „Worten und Werken [...] nach seiner Natur“. Hier spricht Heraklit von „... sagen und [...] handeln nach der Natur, auf sie hinhörend.“ Es geht nicht um die Erkenntnis, sondern um das rechte Tun, also nach der Natur „Sagen“ und „Handeln“. Wobei ich „hinhörend“ und „zerlegend und erklärend“ zwar nicht synonym, so doch im selben Bedeutungshorizont verstehe. Also: Beides meint meines Erachtens eine Hinwendung zur Natur der Worte und Werke des Sagens und Handelns. Dass in der Natur der Dinge der Logos verborgen liegt, wurde bereits dargestellt. Der Logos bekommt nun eine handlungstheoretische Dimension. Denn hier geht es um Sagen und Handeln. Folgt in 22B1 Wissen noch aus der theoretischen Analyse der Worte und Werke, so sind in 22B112 Wahrheit und Weisheit durch das Sagen und Handeln gemäß dem Logos bedingt. Mit 22B50 verglichen bekommt Heraklits Konzeption von Wahrheit neben der erkenntnistheoretischen Dimension auch in diesem Punkt eine handlungstheoretische. In beiden Fällen bildet aber die Bezogenheit auf den Logos den Kern der Weisheit.

Nicht ganz passt der erste Teilsatz in diese handlungstheoretische Dimension, in dem Heraklit vom „Gesund[en] Denken [als] [der] größte[n] Vollkommenheit“ spricht. Auf der inhaltlichen Ebene scheint es keinen Zusammenhang zwischen den beiden Satzteilen zu geben. Der Erste spricht vom Denken, der zweite erklärt das Handeln. Meines Erachtens handelt es sich im ersten Satzteil von 22B112 um einen Gedanken, der an der Schnittstelle von 22B1, 22B50 und eben diesem Fragment zu sehen ist. Bespricht Heraklit in 22B1 erkenntnistheoretische Überlegungen, so nimmt er im ersten Satzteil von 22B112 diese auf und bewertet sie. Also: Seine Methode des „ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält“ wird als „Gesund Denken ist die größte Vollkommenheit“ bewertet. Darauf aufbauend entwickelt er im zweiten Satzteil das zuvor erörterte handlungstheoretische Konzept.

Auf welche Weise Heraklit dem, nach seiner Methode funktionierenden, Denken Gesundheit attestiert, das heißt auf welche Weise sich Gesundheit für Heraklit in diesem Zusammenhang äußert, wird in den Fragmenten nicht erörtert. Für die hier vorliegende Analyse scheint es mir auch nicht von Bedeutung zu sein, wie er diesen Zustand der Gesundheit definiert. Viel wichtiger ist, dass er ihn in Aussicht stellt, wenn die Menschen seinem philosophischen

Konzept in erkenntnis- wie auch in handlungstheoretischer Weise folgen. Die Voraussetzungen sind nach Heraklit allen Menschen in gleichem Maße gegeben:

Gemeinsam ist allen das Denken.⁶⁷

Die Möglichkeit von Erkenntnis, was bei Heraklit vor allem zu heißen scheint, seiner Methode folgend den Logos zu erkennen, ist allen Menschen grundsätzlich gegeben. Auch gesteht er ihnen prinzipiell die Möglichkeit zu „Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur“. Was aber auch bedeutet, dass man nicht zwingend der heraklitischen Lehre folgen muss.⁶⁸ Schon darin ist seine Kritik an den Zeitgenossen vorformuliert. Blickt man auf kommende Fragmente, zeigt sich, dass sie nicht seinen erkenntnis- sowie handlungstheoretischen Konzeptionen folgen.⁶⁹

⁶⁷ Heraklit, 22B113.

⁶⁸ Zur Erinnerung: Die entsprechende Stelle des Fragments B1 („Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, ...“) verweist auf den relativen Charakter der heraklitischen Konzeption. Auch wenn Heraklit später einen Allgemeinheitsanspruch seiner Lehre formuliert, macht er dies immer nur innerhalb seines Denkens (das heißt er relativiert sich bis auf 22B1 nie innerhalb der Fragmente). Von Außen betrachtet (in 22B1 spricht er von „der Lehre“) ist Heraklit klar, dass auch er „nur“ eine Lehre formuliert hat, die einen spezifischen, nicht jedoch einen absoluten Charakter hat. Das drückt sich meines Erachtens auch in dem Satzteil: „wie er hier vorliegt.“ aus.

⁶⁹ Viele Fragmente geben davon Zeugnis. Exemplarisch ist an dieser Stelle auf 22B121 hingewiesen. Darin wendet sich Heraklit gegen die Gesamtheit seiner unmittelbaren Zeitgenossen (die Ephesier).

I. Hauptteil. Hyperion – Wege und Irrwege einer Entwicklung

Heraklit ist neben Platon der einzige namentlich erwähnte Philosoph in Hölderlins *Hyperion*. Zusätzlich wird ein rhetorische Figur (das Hen diapheron eauto – das Eine in sich unterschiedene⁷⁰) zweimal genannt, das in enger Beziehung zu Heraklits Philosophie steht. Daraus lässt sich auf eine mögliche Bedeutung Heraklits für die Konzeption des Hyperion schließen, die über die ohnehin zentrale Stelle der Athener Rede hinausgeht.

Dieses Kapitel widmet sich dem ersten Band des Romans, in dem Hyperion in den Beziehungen zu Alabanda und Diotima den Auftrag von Adamas („Sei wie dieser!“⁷¹) zu erfüllen versucht. Strukturiert wird das Kapitel durch einen Dreischritt, nämlich nach den Beziehungen zu jenen Personen, die für Hyperions Entwicklung entscheidend sind: Adamas, Alabanda und Diotima. Jede dieser Beziehungen ermöglicht meines Erachtens einen Fortschritt in Hyperions Entwicklung.⁷² In jedem Unterkapitel werden die Briefe besprochen, die Hyperions Beziehung zu einem der drei Freunde darstellen. Affinitäten zu Heraklit-Fragmenten werden an den ihnen entsprechenden Stellen diskutiert. Diese Struktur wird gegebenenfalls durch genauere Betrachtungen der heraklitischen Gedanken unterbrochen.

Die Zitate aus Hölderlins Roman beziehe ich zur Gänze aus dem dritten Band der Großen Stuttgarter Ausgabe. Der Grund liegt in dem Anspruch, den ich an diese Arbeit stelle. Sie soll nach Spuren Heraklits in dem bei Cotta in zwei Bänden 1797 und 1799 veröffentlichten Version suchen. Hierfür scheint mir die klare Struktur und die übersichtliche Darstellung des Fließtextes in der Großen Stuttgarter Ausgabe am besten dafür geeignet zu sein. Suchte man nach Spuren Heraklits in der Textgenese, würde ich die Frankfurter Ausgabe empfehlen, da auch die Handschriften dem Fließtext beigelegt werden.

⁷⁰ Zu Hölderlins Übersetzung des Heraklit-Wortes vgl. Gisela Wagner, Hölderlin und die Vorsokratiker, Verlag Konrad Triltsch, Würzburg, 1937, S. 43 f. Und die Darstellung dieser Romanpassage auf S. 66 f. dieser Arbeit.

⁷¹ vgl. STA III, S. 16.

⁷² Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass ich „Fortschritt“ in diesem Zusammenhang nicht als qualitativ beurteilt verstehe. Das heißt: Ich meine mit dem Terminus, eine Veränderung von Hyperion, die sich jedoch nicht durch moralische Kategorien bestimmen lässt.

Adamas –eine verhängnisvolle Bildung:

Die ersten beiden Briefe des Romans stellen Kommentare des reflektierenden Eremiten⁷³ dar. Die eigentliche Handlung beginnt im dritten Brief. Hyperion bedankt sich bei Bellarmin, seine Lebensgeschichte erzählen zu dürfen.

„Ich danke dir, daß du mich bittest, dir von mir zu erzählen, daß du die vorigen Zeiten mir in's Gedächtnis bringst.“⁷⁴

Der Eremit beginnt seine Erzählung chronologisch, also mit der Kindheit auf der Insel Tina. Dem geht jedoch eine allgemeine Reflexion im dritten und im vierten Brief über die Idealität der Kindheit voraus.

„Da ich noch ein stilles Kind war und von dem allem, was uns umgiebt nichts wusste, war ich da nicht mehr, als jezt, nach all den Mühen des Herzens und all dem Sinnen und Ringen?“⁷⁵

Die Kindheit erscheint als zu bevorzugendes Lebensstadium gegenüber dem Ist-Zustand des Eremiten. Die Kindheit ist jedoch durch einen Mangel gekennzeichnet: „und von dem allem, was uns umgiebt, nichts wusste, war ich da nicht mehr,...“. Das Nichtwissen entpuppt sich als jene Eigenschaft, die die Göttlichkeit der Kindheit gewährleistet.

„Ja! ein göttlich Wesen ist das Kind, solange es nicht in die Chamäleonsfarbe der Menschen getaucht wurde.
Es ist ganz was es ist, und darum ist es so schön.“⁷⁶

Dem Kind wird der Charakter der Ganzheit, des Eins-Seins mit sich und der Umwelt zu gestanden, dadurch bekommt es den Charakter des Göttlichen. Hyperion verbindet das Göttlich-Sein mit der ästhetischen Kategorie der Schönheit. Hier scheint mir einer der zentralen Gedankenfiguren des Romans eingeführt zu werden. Ob und in wie weit dieser

⁷³ Damit keine Missverständnisse auftreten: Mit dem reflektierenden Eremiten ist der Briefe schreibende Hyperion gemeint. Beim erlebenden Hyperion handelt es sich um den in der Erinnerung des Eremiten agierenden, jungen Hyperion. Mithin wird stets von ein und der selben Person gesprochen. Die Zweiteilung in eine Handlungs- und in eine Reflexionsebene stellt ein Charakteristikum dieses Romans dar, das durch Hölderlins Wahl der Darstellung – der Briefform - ermöglicht wird. Vgl. ua. Gideon Stiening, *Epistolare Subjektivität*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2005, S. 1-45.

⁷⁴ STA III, S. 10.

⁷⁵ STA III, S. 10.

⁷⁶ STA III, S. 10.

Charakter der Göttlichkeit der Schönheit auf Heraklit zurückzuführen ist, wird in der Diskussion der folgenden Briefe dargestellt.

Den jungen Hyperion treibt es hinaus aus der paradiesischen Kindheit auf der Insel Tina. Der Grund dafür ist sein Streben nach Bildung und Selbstentfaltung.

„Aber schön ist auch die Zeit des Erwachens, wenn man nur zur Unzeit uns nicht weckt.

O es sind heilige Tage, wo unser Herz zum erstenmale die Schwingen übt, wo wir voll schnellen feurigen Wachstums dastehn in der herrlichen Welt, wie die junge Pflanze, wenn sie der Morgensonne sich aufschließt, und die kleinen Arme dem unendlichen Himmel entgegenstrekt.“⁷⁷

„Schön ist auch die Zeit des Erwachens“ – zwar bekommt diese Zeit nicht das Attribut des Göttlichen, es sind dennoch „heilige Tage“. Hyperion tritt nun aus der Ruhe und Stille der Kindheit in einen dynamischen Lebensprozess. Die Qualität dieses Prozesses wird klar benannt: es ist ein Wachstums-Prozess. Hier nun beginnt Hyperions Bildung und Entwicklung zum Mann.

Die Attribute dieses Wachstumsprozesses scheinen auf Heraklit zu verweisen: „voll schnellen feurigen Wachstums“. Das Feuer ist meines Erachtens einer der zentralen Begriffe der heraklitischen Fragmente. Es ist die physikalische Erscheinungsweise des Logos⁷⁸. Es hat also Prinzipiencharakter:

„Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“⁷⁹

Dieses Fragment lässt sich mit 22B53 und 22B80 kombinieren. Das ist meines Erachtens zulässig, da in beiden Fragmenten dem Krieg ein Absolutheitsanspruch zu gestanden wird. So wird auch er zu einer Erscheinungsweise des Logos, wie ich es beim Terminus „Feuer“ der Fall ist.

„Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“⁸⁰

⁷⁷ STA III, S. 10.

⁷⁸ Vgl. ua. Constantin J. Vamvacas, S. 163 f. Hinsichtlich des Logosbegriff vergleiche das Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit.

⁷⁹ Heraklit, 22B30.

⁸⁰ Heraklit, 22B53.

und 22B80:

„Man soll aber wissen, dass der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und dass alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.“⁸¹

Liest man 22B53 und 22B80 aufeinander bezogen, so scheint sich ein Begriff des Werdens zu ergeben. Aufgrund der kriegerischen Dynamik, dem Vollzug des Polemos, „erweist er [die einen] als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Denkt man die Erscheinungsweisen des Logos zusammen, bekommt er einen dynamischen Charakter, der für die Menschen wie für alle anderen Phänomene gilt. Festhalten muss ich jedoch, dass sich mir aus den vorliegenden Fragmenten kein Telos dieser Dynamik ergibt. Physikalisch scheint Heraklit diesen Umstand im Bild des Feuers auszudrücken: „...erglimmend nach Maßen, erlöschend nach Maßen.“

Was hat dies nun mit Hölderlins Begriff des „schnellen feurigen Wachstums“ zu tun? Blickt man auf den Roman, fällt schon bei einer oberflächlichen Lektüre auf, dass der Begriff des Feuers mit großer Bedeutung versehen ist und stets im Umfeld des Geistes zu stehen scheint. An dieser Stelle des Romans wird mit dem Attribut „feurig“ ein spezifisches Charakteristikum des Wachstums ausgedrückt, das Hyperion offensichtlich als positiv wahrnimmt. Bei Heraklit scheint es anders zu sein. Das Feuer wird nicht bewertet. Es ist die physikalische Erscheinungsweise des Logos, das heißt, jenes ontologischen Prinzips, dass die Verfasstheit der Wirklichkeit begründet. In Kombination mit 22B53 und 22B80 scheint ein zielloses Werden⁸² dargestellt zu sein, in dem eine Dynamik steckt, die den Charakter des Polemos trägt – „Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Und das alles scheint wie oben dargestellt teleologielos vonstatten zu gehen.

Bei Hölderlin dagegen impliziert allein der Begriff des Wachstums ein erstrebenswertes Telos. Darüber hinaus wird er explizit mit einem solchen versehen: „...wie die junge Pflanze, wenn sie der Morgensonne sich aufschließt, und die kleinen Arme dem unendlichen Himmel entgegenstreckt.“ Im Bild der jungen Pflanze zeigt Hyperion das Bestreben als Erwachender sich dem angestrebten Ziel, der Sonne, also der Quelle von Feuer schlechthin, entgegen zu

⁸¹ Heraklit 22B80

⁸² Damit meine ich, dass kein Ziel der Bewegung vorliegt, kein Gott, kein Plan, demgemäss sich dieses Werden vollzieht.

strecken, also zu wachsen.⁸³ In Hölderlins Metaphorik scheint dies zu bedeuten, dass der junge Hyperion zu einer bisher nicht näher bestimmten Form von Geist hinstreben möchte. Dass dieser Prozess nur in Kämpfen mit sich selbst und mit seiner Umwelt vollzogen werden kann, wird der Roman exemplifizieren. Diese Dynamik scheint auch im Attribut des Feurigen zu stecken, wenn man es vor dem Hintergrund der heraklitischen Fragmente liest.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sowohl für Heraklit als auch für Hölderlin der Terminus des Feuers von zentraler Bedeutung ist. Bei beiden drückt er eine Dynamik aus, die aber einen unterschiedlichen Status innerhalb ihrer philosophischen Konzeption hat. Ist sie bei Heraklit Ausdruck des Logos, des ontologischen Prinzips, so stellt es in der vorliegenden Romanpassage des *Hyperions* eine positive Qualität eines Wachstumsprozesses dar, hin zu einer bisher unbestimmt gebliebenen Form des Geistes.

Nach einem reflexiven Einschub des Eremiten über die Sehnsucht nach Größe des jungen Hyperion, wie er sich wünscht endlich den Wachstumsprozess abgeschlossen zu haben und der Erkenntnis, dass dieser wohl nie sein Ende finden wird, konkretisiert der Eremit den Ort zu dem die „junge Pflanze“ hinstrebt.

„[O]der wenn der Abendstern vollfriedlichen Verlangens heraufkam mit den alten Jünglingen, den übrigen Helden des Himmels, und ich so sah, wie das Leben in ihnen in ewiger müheloser Ordnung durch den Aether sich fortbewegte, und die Ruhe der Welt mich umgab und erfreute, daß ich aufmerkte und lauschte, ohne zu wissen, wie mir geschah – hast du mich lieb, guter Vater im Himmel! fragt’ ich dann leise, und fühlte seine Antwort so sicher und seelig am Herzen.

O du, zu dem ich rief, als wärst du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, freundlich Idol meiner Kindheit ...“⁸⁴

War zuvor die „Morgensonne“ das Ziel des Wachstumsprozesses des jungen Hyperions, so sind es jetzt „der Abendstern“ und die „übrigen Helden des Himmels“. Hierin offenbart sich Hyperion „das Leben in [...] ewiger müheloser Ordnung“. Dieser Ordnung liegt jedoch ein externes Drittes zu Grunde. Hyperion spricht hier vom „gute[n] Vater im Himmel“, also von einer scheinbaren transzendenten Gottheit. Denn nur in seiner Kindheit erfuhr er den Himmel, also den Sitz des Vaters, als einen Ort, der von der Welt abgetrennt ist. Dem nun sich entwickelnden Jüngling erscheinen Erde und Himmel als ein pantheistisches Ganzes

⁸³ Das Bild der Sonne als Hyperions Entwicklungsziel wird später noch einmal aufgegriffen.

⁸⁴ STA III, S. 11.

spinozistischer Provenienz.⁸⁵: „O du, zu dem ich rief, als wärest du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, ...“

Dennoch muss meines Erachtens auf Affinitäten zu Heraklit-Fragmenten hingewiesen werden. Der Begriff der „ewigen mühelosen Ordnung“ für sich betrachtet, kann auch theistischer Herkunft sein. Doch aus der Kombination des „guten Vater[s] im Himmel[...]“, „...den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde“, „...zu dem ich rief, als wärest du über den Sternen,...“ ergeben sich Implikationen, die so auch bei Heraklit zu finden sind. „Ewige mühelose[...] Ordnung“ lässt auf ein geregeltes Erscheinen der phänomenalen Dinge, in diesem Fall sind es der Abendstern und „die übrigen Helden des Himmels“, schließen. Durch das Inne-Sein dieser Ordnung wird Hyperion auf den „guten Vater im Himmel“ verwiesen, dessen Sitz er nun, also nach dem Austritt aus der Kindheit, mit „als wärest du über den Sternen“ benennt. Durch den Konjunktiv „wärest“ wird der „gute Vater im Himmel“ aus der Transzendenz gelöst und in die diesseitige Welt, die aus dem Himmel und der Erde besteht, hereingeholt.

Die selben Attribute hat Heraklits Logos. Er ist immanent, also keine von allem abgesonderte Gottheit, sondern ein ewiges Ordnungsprinzip in der phänomenalen Welt.⁸⁶ Und neben den bereits besprochenen Erscheinungsformen des heraklitischen Logos gibt es noch eine weitere in die sich – wenn ich es richtig lese - Hyperions Formulierung vom „guten Vater im Himmel“, der jedoch nach seinem Austritt aus der Kindheit nicht mehr über den Sternen zu finden ist, einfügt.

Heraklit benennt die mythische Seite des Logos im Fragment 22B32.

„Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“⁸⁷

„[W]ill nicht und will doch“ bedeutet meines Erachtens, dass neben dem Zeus noch mehr Bezeichnungen für „das allein Weise“, also den Logos, möglich sind: also der Polemos und das Feuer, die neben Zeus alle Erscheinungsweisen des selben Ordnungsprinzips sind. Durch das Oszillieren der verschiedenen Manifestationen des Logos wird Zeus zur mythischen Ausdrucksform des Logos, also des Prinzips, das in allen phänomenalen Dingen wirkt, des

⁸⁵ Vgl. Margarete Wegenast, Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des „Hyperion“, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1990.

Und bezüglich einer Rückführung des Hen Kai Pan in das Denken der Vorsokratiker vgl.: Max L. Bäuml, Hölderlin und das Hen Kai Pan, In: Monatshefte – A Journal Devoted to the Study of German Language and Literature, University of Wisconsin Press, 1967, S. 131-148.

⁸⁶ Vgl. das Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit.

⁸⁷ Heraklit, 22B32.

Feuers, dass das stetige ziellose Werden versinnbildlicht und des Polemos, der das Gegeneinander- und das Zusammenwirken der phänomenalen Dinge symbolisiert. Zu bemerken scheint mir jedoch, dass das Attribut „weise“ sich gleichermaßen auf den Logos und seine Erscheinungsweisen bezieht. Denn die Erscheinungsweisen sind der Logos in einer anderen Form.

Die Gedanken des unter dem Sternenhimmel liegenden Hyperion scheinen mehr als eine bloße Affinität des Begriffsgebrauchs und der –struktur darzustellen. Er verweist auf eine Wirkungsweise des „guten Vaters im Himmels“, der aus der Transzendenz gelöst, als „ewige mühelose Ordnung“, also prinzipienhaft, erscheint.

Im vierten Brief tritt nun Adamas auf. Der Eremit erinnert sich an die schöne Zeit. „O ich war ein glücklicher Knabe!“ Und findet eine Allegorie, um die Zuwendungen seines Erziehers zu würdigen, die heraklitischer Provenienz zu sein scheint.

„Ein freundlich Wort aus eines tapfern Mannes Herzen, ein Lächeln, worinn die verzehrende Herrlichkeit des Geistes sich verbirgt, ist wenig und viel, wie ein zauberisch Loosungswort, das Tod und Leben in seiner einfältigen Sylbe verbirgt, ...“⁸⁸

Bei einer „einfältigen Silbe“, die „Tod und Leben ...verbirgt“ ist an das Fragment 22B48 zu denken.

Des Bogens Name also ist Leben (βίος;βίος) sein Werk aber Tod.⁸⁹

Es scheint sich hier um eine Parallele zwischen dem Hyperion-Wort und dem Heraklit-Fragment zu handeln. Bei genauerer Betrachtung des Originalzitats, dass der Diels/Kranz-Ausgabe beigelegt ist, muss festgestellt werden, dass nur eine Bedeutung des Wortes βίος im Fragment vorkommt, nämlich die mit der Betonung auf der ersten Silbe (βίος), die Leben heißt. Die Gegenüberstellung der beiden Formen von βίος (Die zweite Bedeutung, bei der die Betonung auf der zweiten Silbe liegt, heißt „des Bogens“.), wie sie in der oben zitierten Übersetzung vorliegt, wurde nachträglich von Diels/Kranz hinzugefügt.

Heraklit stand die Darstellung dieser Doppelstruktur vor Augen, aber die seinerzeit gebräuchliche Majuskelschrift, die ohne Akzente auskommt⁹⁰, konnte dies noch nicht

⁸⁸ STA III, S. 12.

⁸⁹ Heraklit, 22B48.

ausdrücken. Erst die alexandrinischen Grammatiker, die zwischen dreihundert vor und dreihundert nach Christus wirkten, führten diesen Wortakzent in die Schriftsprache ein.⁹¹ Hölderlin könnte dieses Fragment durchaus in jenem Doppelsinne verstanden haben, den Heraklit darzustellen versuchte. Insofern kann diese Stelle am Beginn des vierten Briefes als ausdrückliche Bezugnahme auf 22B48 gesehen werden.

Sodann folgt eine Kritik an „[den] Barbaren, die sich einbilden, sie seyen weise, weil sie kein Herz mehr haben, ...“⁹² Sie stellen den unmittelbaren Gegensatz zu Adamas dar. Hyperion schreibt:

„Verzeih mir, Geist meines Adamas! Daß ich dieser gedenke vor dir. Das ist der Gewinn, den uns Erfahrung giebt, daß wir nichts treffliches uns denken, ohne sein ungestaltes Gegenteil.“⁹³

Die „Barbaren, die sich einbilden, sie seyen weise,...“ verkörpern gegenüber Adamas – er verkörpert das „[T]reffliche“ – das „ungestalte[...]“ Gegenteil. Dass das „Treffliche“, also das positiv Konnotierte, nicht zu denken ist ohne sein „ungestaltetes Gegenteil“, also dem negativ Besetzten, scheint zu bedeuten, dass die beiden Gegensätze durch ihre Opposition immer nur gemeinsam zu sehen sind und sich so gegenseitig bestimmen. Die Dynamik dieser gegenseitigen Bestimmung geht von ihnen selbst aus. Sie erfolgt also nicht durch ein Drittes, sondern durch sie selbst, als Gegensätze.⁹⁴ Bei der Lektüre von Heraklits Philosophie finden sich eine Reihe von Fragmenten, die das Wirken von Gegensätzen zum Inhalt haben. Exemplarisch ist hier das Fragment 22B111 zu nennen:

„Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sattheit, Mühe Ruhe.“⁹⁵

⁹⁰ In der Majuskelschrift sieht das Schriftbild folgendermaßen aus: Leben – BIOΣ, des Bogens – BIOΥ.

⁹¹ Eine Interpretation dieser Hyperion-Stelle bezugnehmend auf 22B48, sowie meines Wissens nach die erste Publikation, die sich ausschließlich mit den Heraklit-Bezügen in Hölderlins *Hyperion* beschäftigt, liefert Dieter Bremer, Versöhnung ist mitten im Streit – Hölderlins Entdeckung Heraklits, In: Hölderlin Jahrbuch 1996/97, 30. Band, J.B. Metzler, Stuttgart u.a., 1998, S. 177 f.

⁹² STA III, S. 12. Die Kritik an den Zeitgenossen wird im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils diskutiert. Deshalb wird sie an dieser Stelle ausgespart.

⁹³ STA III, S. 12.

⁹⁴ Diese literarische Figur leitet sich von Fichtes Theorie der Wechselbestimmung ab. Fichte bestimmt das endliche Ich und das Nicht-Ich im zu Grunde liegenden absoluten Ich. Dass Hölderlin bei der Arbeit am *Hyperion* auf Fichte zurückgegriffen hat, scheint durch die geistige wie historische Nähe zwischen den beiden gewährleistet zu sein. Darüber hinaus besuchte Hölderlin Fichtes Vorlesungen, was für seine intensive Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre spricht. Vgl. Hölderlin Texturen, Band 2, S. 100-127. Und: Violetta L. Waibel, Hölderlin und Fichte – 1794 bis 1800, Schöningh, Paderborn u.a., 2000. va. S. 117-199.

⁹⁵ Heraklit, 22B111.

Und das Fragment 22B126:

„Das Kalte erwärmt sich, warmes kühlt sich, Feuchtes trocknet sich, Dürres netzt sich.“⁹⁶

Heraklit stellt in den beiden Fragmenten Gegensätze vor, die durch ihre Oppositionalität die Bedeutung des Gegenübers festlegen. So wird etwa erst durch die „Krankheit [...] Gesundheit angenehm und gut, ...“ Die prioritäre Bedeutung der Gegensätzlichkeit für die Bestimmung der Begriffe wird im folgenden Teil des Fragments 22B111 durch das Weglassen des prädikativen Ausdruck noch weiter verstärkt. Nun stehen nur mehr die Elemente des Gegensatzpaares einander gegenüber: „... Hunger Sättigkeit, Mühe Ruhe.“

Ein Auszug aus 22B126 – „Das Kalte wärmt sich, ...“ – zeigt, dass in dem einen Gegensatz der zweite schon angelegt ist. In diesem Fall scheint dies zu heißen, dass nicht die Wärme, als ein dem Kalten Äußerliches, dafür verantwortlich ist, dass das Kalte warm wird, sondern das Kalte selbst „wärmt sich“. Das heißt, im Kalten selbst scheint die Wärme der Möglichkeit nach angelegt zu sein. Das Gleiche gilt vice versa.

Bei der Bewertung der beiden Fragmente ist, wie bereits gezeigt, der allem zu Grunde liegende Logos mitzudenken.⁹⁷ Also der Logos ist es, der die Dynamik in die gegenseitige Begriffsbestimmung hineinlegt. Durch den die Dynamik auslösenden Moment – also den Logos – wird die wechselweise Bestimmung der Gegensätze durch sich selbst verursacht. Dadurch zeigt sich ein fundamentaler Unterschied zu Hölderlins Konzeption der Gegensätze. In keinem von Heraklits Fragmenten wird eine Synthese der Gegensätze gedacht. Sie stehen als Gegensätze einander gegenüber. Zusätzlich ist darauf zu verweisen, dass Heraklit stets mit Beispielen arbeitet. So spricht er etwa von „Krankheit und Gesundheit“, von „Mühe und Ruhe“. Er scheint die „Kategorie“ Gegensatz als Gegensatz noch nicht zu kennen, was einen weiteren Unterschied zu Hölderlin markiert. In den folgenden Romanpassagen werden wir sehen wie Hölderlin zunächst in heraklitischer Manier Gegensätze einander gegenüberstellt („...dass wir nichts treffliches uns denken, ohne sein ungestaltetes Gegenteil.“⁹⁸), um sie sodann der idealistischen Verfahrensweise folgend zu synthetisieren. In diesem Sinne ist Adamas' Einführung und die nun folgenden Charakterisierung des jungen Hyperion im Gegensatz zur Charakterisierung seines Lehrers Adamas zu sehen. Der Eremit schreibt:

⁹⁶ Heraklit, 22B126.

⁹⁷ Vgl. 22B41. „Eins nur ist das Weis, sich auf den Gedanken zu verstehen, *als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß*. [Hervorhebung, J. E.]“

⁹⁸ STA III, S. 12.

„Ich war aufgewachsen, wie eine Rebe ohne Stab, und die wilden Ranken breiteten richtungslos über dem Boden sich aus. Du weist ja, wie so manche edle Kraft bei uns zu Grunde geht, weil sie nicht genützt wird. Ich schweifft herum, wie ein Irrlicht, griff alles an, wurde von allem ergriffen, aber auch nur für den Moment, und die unbehülflichen Kräfte matteten vergebens sich ab. Ich fühlte, daß mir's überall fehlte, und konnte doch mein Ziel nicht finden. So fand er mich.“⁹⁹

Über Adamas schreibt er:

„Er hatt' an seinem Stoffe, der sogenannten kultivirten Welt, lange genug Geduld und Kunst geübt, aber sein Stoff war Stein und Holz gewesen und geblieben, nahm wohl zur Noth die edle Menschenform von außen an, aber um diß war's meinem Adamas nicht zu thun; er wollte Menschen, und, um diese zu schaffen, hatt' er seine Kunst zu arm gefunden. Sie waren einmal da gewesen, die er suchte, die zu schaffen, seine Kunst zu arm war, das erkannt' er deutlich. Wo sie da gewesen, wußt' er auch. 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.“¹⁰⁰

Die beiden Romanfiguren werden als Gegensätze beschrieben. Hölderlin stellt in diesem Bild das Unbegrenzte, das Ungeformte, aber auch Formbare am Charakter des jungen Hyperion szenisch dar: „Ich war aufgewachsen, wie eine Rebe ohne Stab, und die wilden Ranken breiteten richtungslos über dem Boden sich aus.“ Zuvor hatte er es reflexiv angekündigt: „dass wir nichts treffliches uns denken [können], ohne sein ungestaltetes Gegentheil.“ Adamas, der das „Treffliche“ verkörpert, wird als Künstler dargestellt, der den Stoff formen kann. Er wird dem formbaren Schüler Hyperion als der zum Formen fähige Lehrer gegenübergestellt.¹⁰¹

Betrachtet man die Passage für sich, scheint es sich um eine Gegenüberstellung von Gegensätzen zu handeln, die sich grundsätzlich im Sinne der oben dargestellten heraklitischen Fragmente sehen lassen. Es ist jedoch darauf zu verweisen, dass in der Romanpassage nirgends auf ein zu Grunde liegendes Drittes verwiesen wird, das die Wirkdynamik der Gegensätze bestimmt. Wie im Fragment 22B111 sind Adamas und Hyperion, der Lehrer und der Schüler, einander gegenübergestellt.

Bevor Hölderlin die oben erwähnte Synthese der Gegensätze durchführt, lässt er den schreibenden Eremiten die Lehrjahre unter Adamas' Fittichen darstellen. Adamas führte den

⁹⁹ STA III, S. 13.

¹⁰⁰ STA III, S. 13.

¹⁰¹ In aristotelischen Termini lässt sich von Adamas als der Wirkursache (causa efficiens) und von Hyperion, also der Bildung Hyperions, als der Zweckursache (causa finalis) sprechen.

jungen Hyperion „in die Heroenwelt des Plutarch“¹⁰², also „in das Zauberland der griechischen Götter“¹⁰³ ein, darüber hinaus „beruhigt’ er mit Zahl und Maas das jugendliche Treiben, bald stieg er auf die Berge mit mir“. Der Unterricht wird sogar in der Nacht fortgesetzt, „um über uns die heiligen Sterne zu schauen, und nach menschlicher Weise zu verstehen.“¹⁰⁴

Adamas unterrichtet Hyperion im griechischen Mythos, in der Mathematik, in Naturwissenschaften und in der Astrologie. Das Entscheidende, das Hyperion von Adamas mit auf den Lebensweg bekommt, wird von Hölderlin im Zuge einer Bootsreise „wenn da die Sehnsucht über die Küsten hinein uns trieb, in’s düstere Herz des alten Pelopones,...“ dargestellt.¹⁰⁵

Nun greift Hyperion das bereits verwendete Sonnenmotiv erneut auf:

„Jetzt kam er herauf in seiner ewigen Jugend, der alte Sonnengott, zufrieden, wie immer, flog der unsterbliche Titan mit seinen tausend eignen Freuden herauf und lächelt herab auf sein verödet Land, ...“¹⁰⁶

War die Sonne zuvor noch das Ziel des „schnellen feurigen Wachstums“ der „junge[n] Pflanze“, und dadurch auch der Auslöser von Hyperions Schritt aus der Kindheit in den Reifungsprozess der Jugend, so tritt sie nun mit einer differenzierteren Bedeutungsdimension auf:

„Sei wie dieser! [der Sonnengott.] rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen, und mir war als trügen uns die Morgenwinde mit sich fort, und brächten uns in’s Geleite des heiligen Wesens, das nun hinaufstieg auf den Gipfel des Himmels,...“¹⁰⁷

Durch das Reichen der Hände wird die Synthese des zuvor beschriebenen Gegensatzpaares Lehrer-Schüler symbolisiert. Gemeinsam strecken sie sodann dem „Sonnengott“ die Hände entgegen, der sich als die externe Versinnbildlichung dieser Synthese sehen lässt. Gleichzeitig steht die Sonne für das Fruchtbarmachende schlechthin. Sie ermöglicht etwa das Wachsen

¹⁰² STA III, S. 14.

¹⁰³ STA III, S. 14.

¹⁰⁴ STA III, S. 14

¹⁰⁵ STA III, S. 14.

¹⁰⁶ STA III, S. 15.

¹⁰⁷ STA III, S. 16.

von Pflanzen, die den Menschen als Nahrung dienen. Und in Hölderlins Metaphorik, in der sie auch als Bild für den Geist zu sehen ist, stellt sie das Kulturbedingende schlechthin dar.

Durch die Aufforderung von Adamas – „Sei wie dieser!“ – wird Hyperions Lebensweg mit einem eindeutigen Telos versehen. Er soll den Menschen Kultur bringen – in den Briefen, die der Eremit an Bellarmin schreibt, wird er über den Weg im Zeichen dieses Telos Rechenschaft ablegen.

In wie weit lässt sich diese literarische Figur auf Heraklits Gegensatzfragmente beziehen? Dadurch, dass Hölderlin über die bloße einander Gegenüberstellung der Komplementaritäten im Bild des Händereichens hinaus geht, scheint die Übereinstimmung nicht allzu groß zu sein. Darauf hinweisen möchte ich, dass die Sonne, als Versinnbildlichung der Synthese, eben dieser nicht zu Grunde liegt, mithin nicht im Sinne der heraklitischen Logos-Fragmente, das die Dynamik der Verbindung der Gegensätze Auslösende ist. Die Dynamik geht von den Gegensätzen selbst aus, in diesem Fall von Adamas, und findet ihren Höhepunkt in der Aufforderung: „Sei wie dieser!“

Im fünften Brief verlässt Adamas den jungen Hyperion. Noch im vierten Brief schreibt der Eremit: Es zieht ihn nach Asien, „... [in dessen Tiefe] soll ein Volk von seltner Trefflichkeit verborgen seyn; dahin trieb ihn seine Hoffnung weiter.“¹⁰⁸

Der fünfte Brief beginnt mit einer Reflexion des Eremiten über jene Zeit nach dem der junge Hyperion von Adamas verlassen wurde.

„Alles altert und verjüngt sich wieder. Warum sind wir ausgenommen vom schönen Kreislauf der Natur? Oder gilt er auch für uns?

Ich wollt' es glauben, wenn Eines nicht in uns wäre, das ungeheure Streben, Alles zu seyn, das, wie der Titan des Aetna, heraufzürnt aus den Tiefen unsers Wesens.“¹⁰⁹

Diese Stelle möchte ich nur kurz erläutern, da sie bereits von Dieter Bremer umfassend gedeutet wurde.¹¹⁰ Nur soviel: Auch hier bewegt sich Hölderlin in Gegensatzfiguren. In der Formulierung „alles altert und verjüngt sich wieder“ drückt sich, anders als im zuvor dargestellten Wachstumsprozess, ein fortlaufendes Werden aus, das Heraklit in den bereits behandelten Fragmenten 22B53 und 22B80 bespricht. Zur anschaulicheren Darstellung kann man die Begriffe Altern und Verjüngen durch Vergehen und Entstehen ersetzen. So sind sie

¹⁰⁸ STA III, S. 17.

¹⁰⁹ STA III, S. 17.

¹¹⁰ Vgl. Dieter Bremer, S. 178, besonders zur Passage: „Ich wollt' es glauben, wenn Eines nicht in uns wäre, das ungeheure Streben, Alles zu seyn, das, wie der Titan des Aetna, heraufzürnt aus den Tiefen unsers Wesens.“

leichter als nahestehend zu den beiden genannten Fragmenten, in denen Heraklit den Polemos als allgemeines Prinzip behandelt, zu dechiffrieren. Bemerkenswert scheint mir, dass kein Ziel des Alterns und Verjüngens genannt wird. Genauso scheint mir auch Heraklits Werden konzipiert zu sein.

Im sechsten Brief verlässt Hyperion seine Heimatinsel Tina. „Ich wollt in die Welt.“¹¹¹ Er geht zunächst nach Smyrna, wo er sich weiter bilden soll. „... [L]erne da die Künste der See und des Kriegs, lerne die Sprachen gebildeter Völker und ihre Verfassungen und Meinungen und Sitten und Gebräuche, prüfe alles und wähle das Beste!“, sagt sein leiblicher Vater. Neben der Übung in jenen Bereichen, in die ihn Adamas bereits einführte, wird Hyperions Stundenplan um die Techniken der Seefahrt, der Kriegskunst, Sprachen, Rechtslehre, und Moral gebildeter Völker erweitert. Ließ Hyperion zuvor die Kindheit hinter sich, so scheint die Trennung vom Lehrer und die Abreise von Tina das Ende seiner Jugend zu markieren. „Es ist entzückend, den ersten Schritt aus der Schranke der Jugend zu tun...“¹¹² Damit zeigt sich meines Erachtens eine Dynamik des Erwachsenwerdens. Hyperion verlor seinen Gegensatz. Nun begibt er sich, Adamas’ Auftrag folgend, in die Welt, um wieder eine Synthese eines Gegensatzpaares anzustreben. Zu bestätigen scheint mir diese Dynamik eine Reflexion des Eremiten aus dem fünften Brief: „Ich wollt’ es glauben, wenn Eines nicht in uns wäre, das ungeheure Streben, Alles zu seyn, das, wie der Titan des Aetna, heraufzürnt aus den Tiefen unsers Wesens.“¹¹³ Das „Eines“ und „Alles“ scheint mir hier die Synthese der Gegensätze darzustellen, dazu hat er auch den Auftrag von Adamas bekommen: „Sei, wie dieser!“ Hyperion fühlt sich zunächst in Smyrna durchaus wohl. „Die lebendige Thätigkeit, womit ich nun [...] meine Bildung besorgte, und der eilende Fortschritt besänftigte mein Herz nicht wenig.“¹¹⁴ In ausgiebigen Wanderungen überwindet Hyperion den Schmerz, den ihm Adamas’ Abschied bescherte. Auf einer dieser Wanderungen macht er eine Naturbeobachtung der besonderen Art.

„..., aber ihren Donner hört’ ich, wie man die Stimme der Zukunft hört, und ihre
Flammen sah ich, wie das ferne Licht der geahneten Gottheit.“¹¹⁵

¹¹¹ STA III, S. 19.

¹¹² STA III, S. 20.

¹¹³ Exemplarisch möchte ich erwähnen, dass die Denkfigur, alles sein zu können, was heißt, auch sein Gegenteil, soweit man aus Heraklits Fragmenten ersehen kann, nicht denkmöglich ist. Insofern kann Hölderlin hier keinen Rückgriff auf ihn gemacht haben.

¹¹⁴ STA III, S. 20.

¹¹⁵ STA III, S. 21.

Die Diskussion des Feuers und seines Gebrauchs im *Hyperion* habe ich bereits anhand des dritten Briefes versucht darzustellen.¹¹⁶ Hier verhält es sich ähnlich. Eine exaktere Ausdifferenzierung des Terminus „Feuer“ zeigt sich jedoch in der Formulierung „... wie das ferne Licht der geahneten Gottheit.“ Im Zuge eines Gewitters kann das „ferne Licht“ durchaus als Blitz gedeutet werden. In Verbindung mit der „Gottheit“, die sich durch den Blitz als Zeus¹¹⁷ deuten lässt, scheint Hölderlins *Hyperion* sich in ähnlichen Bahnen zu bewegen, wie Heraklit in seiner Logos-Konzeption.

Auch in einem Fragment Heraklits bekommt der Blitz eine tragende Rolle.

„Das Weltall aber steuert der Blitz.“¹¹⁸

Dass der Blitz mit dem Attribut, das Weltall zu steuern, ausgestattet wird, stellt ihn in einen Rang mit den bereits besprochenen Erscheinungsformen des Logos. Erwähnenswert scheint mir der Terminus „Blitz“ durch seine doppelte Struktur: Er stellt zugleich eine Erscheinungsform des Feuers und ein Attribut des mythischen Zeus dar. Meines Erachtens rückt Heraklit so die verschiedenen Ausdrucksformen des Logos noch näher aneinander und zeigt somit, dass sie alle Erscheinungsweisen des Logos sind.

Bisher hatte Hyperion keinen Kontakt mit den Bewohnern von Smyrna. Doch nun „[zogen] die geselligen Städter [...] mich an.“¹¹⁹ Es ist das erste Mal, dass der Eremit über das Zusammentreffen mit fremden Menschen schreibt. Zuvor pflegte Hyperion nur Kontakt mit seinen Eltern und mit Adamas. Zunächst zeigt er sich über den Alltag der Städter belustigt und interessiert sich nur der Form halber an ihrem Tun: „... und weil ich von Natur hinaus war über all’ die eingeführten Formen und Bräuche, spielt’ ich mit allen, und legte sie an und zog sie aus, wie Fastnachtskleider.“¹²⁰ Bei intensiverer Beschäftigung mit den Einwohnern von Smyrna wächst Hyperions Ablehnung. Ihr Materialismus, ihr mangelnder Geschmackssinn, ihre Gottlosigkeit sind für Hyperion Ausdruck der „Unheilbarkeit des Jahrhunderts“.¹²¹

¹¹⁶ Vgl. Seite 27 ff. dieser Arbeit.

¹¹⁷ Eines der auffälligsten Attribute des Zeus ist die Waffe, mit der er Blitze schleudern kann. Vgl. Hesiod, *Theogonie*, S. 617 ff. (Schilderung des Kampfes mit den Titanen) u. 820 ff. (Schilderung des Kampfes mit Typhoeus).

¹¹⁸ Heraklit, 22B64.

¹¹⁹ STA III, S. 22.

¹²⁰ STA III, S. 22.

¹²¹ STA III, S.23. Hyperions Kritik an den Zeitgenossen wird im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils dieser Arbeit eingehend beschrieben. Hier wird sie bloß aus inhaltlichen Gründen genannt.

In der bereits beschriebenen Denkfigur des Gegensatzpaares entwickelt Hyperion als Opposition zu den Bewohnern von Smyrna den Gedanken „einer besseren Zeit“¹²², der für sein späteres Handeln maßgeblich sein wird. Diesen Gedanken illustriert der Eremit wie folgt:

„Schon damals kannt’ ich dich, schon damals bliktest du, wie ein Genius, aus
Wolken mich an, du, die mir einst, im Frieden der Schönheit, aus der trüben Wooge
der Welt stieg! Da kämpfte, da glüht’ es nimmer, diß Herz.“¹²³

Die Synthetisierung von Gegensätzen bekommt hier eine historische Wirkdimension. In einer reflexiven Schau des Kommenden führt Hyperion den Begriff der Schönheit ein: „Frieden der Schönheit“. Dieser Terminus realisiert sich in einem angesprochenen Du, dass durch die grammatische Satzstruktur, als Femininum dargestellt wird: „... du, die mir einst, im Frieden der Schönheit,...“. Es handelt sich vermutlich um eine Ankündigung der Beziehung zu Diotima. Durch die Verschmelzung mit diesem Du – mit gutem Recht darf hier meines Erachtens die Synthese von Gegensätzen angenommen werden –, wird Hyperions Kämpfen und Glühen im „Frieden der Schönheit“ ausgesetzt: „Da kämpfte, da glüht’ es nimmer, diß Herz.“

Kämpfen und Glühen sind Termini, die im Bedeutungshorizont von Heraklits Polemos- und Feuer-, also Logos-Fragmenten, stehen.¹²⁴

Die Beschreibung des Einheitsmoments der Gegensätze, also des „Frieden[s] der Schönheit“, der die Synthese der Gegensätze darstellt und in dem das Kämpfen und Glühen aufgehoben wird, bestimmt der Eremit jedoch um eine Nuance anders als es bei Heraklit der Fall ist. Heraklits Drittes, also der Logos, ist das allen Gegensätzen zu Grunde liegende Movens. In Hölderlins Schönheit ist die Vereinigung der Gegensätze möglich. Nach dem bisher Beschriebenen lässt sich meines Erachtens nicht sagen, ob sie auch das zu Grunde liegende Movens ist.

Der Eremit stellt diese Eigenschaft der Schönheit in den Bildern „Da kämpfte, da glüht’ es nimmer, diß Herz.“ und „im Frieden der Schönheit“ dar. Es stellt sich also, wie im Bild der Morgensonne, die in Bezug gesetzt wurde zu Adamas’ Auftrag, die neuerliche Similarität der Wirkursache und der Finalursache heraus.¹²⁵

Hölderlin scheint auch hier über Heraklits Gegensatzfigur hinauszugehen und sie zu einer eigenen Konzeption der Schönheit weiterzuentwickeln.¹²⁶

¹²² STA III, S. 23.

¹²³ STA III, S. 23.

¹²⁴ Vgl. die Fragmente 22B53, 22B80, 22B63, 22B30.

¹²⁵ Mit aristotelischen Termini lässt sich sagen, dass die causa finalis immer schon die Dynamik auslösende Kraft ist.

¹²⁶ Eine detailliertere Analyse des Terminus „Schönheit“ wird im Diotima-Kapitels dieses Hauptteils versucht.

Alabanda - Der Schwärmer und der Revolutionär

Im siebenten Brief beschreibt der Eremit den Grund für seinen fortgesetzten Aufenthalt in Smyrna: Es „war das geheime Verlangen, einen Menschen zu sehn, der seit einiger Zeit vor dem Thore unter den Bäumen, wo ich vorbei kam, mir alle Tage begegnet war.“¹²⁷ Er spricht von Alabanda. Mit dieser Bekanntschaft setzt eine neue Dynamik im Roman ein. Es handelt sich um den Krieg. Im Zug seiner Beschreibung wird Bezug auf die heraklitischen Polemos-Fragmente genommen.

Schon am Beginn des Briefes schreibt Hyperion von dem Verlangen „in den ersten besten Krieg zu gehen“¹²⁸. Als Alternative kann er sich nur Adamas vorstellen, um „... in seinem Feuer meinen Mismuth auszubrennen...“¹²⁹. Adamas ist jedoch in Asien und für Hyperion nicht zu erreichen.

Schon die Art ihres Kennenlernens zeigt das kriegerische Paradigma unter dem Hyperions und Alabandas Verhältnis zu stehen scheint. Sie werden unabhängig voneinander von „Karabornische[n] Räuber[n]“¹³⁰ überfallen; beide schlagen sie in die Flucht. Alabanda verliert sein Pferd. So lernen sie einander kennen. Sie verfallen sofort in ein inniges Gespräch¹³¹ und nach einer enthusiastischen Schilderung der Leiden, die die beiden durch die „Unheilbarkeit des Jahrhunderts“ erfuhren, schaltet sich der Eremit in einer Erinnerung ein, die im Erzählverlauf als Vorausschau erscheint: „O du, mein Freund und Kampfgenosse, mein Alabanda, wo bist du?“¹³² Das Motiv des Krieges wird hier als beziehungskonstitutive Anrede verwendet. Es mündet in eine Anklage der Gegenwart¹³³, in der Hyperion „... die Donnerworte der unerbittlichen Gerechtigkeit über die Zunge [rollen]“.¹³⁴

¹²⁷ STA III, S. 24.

¹²⁸ STA III, S. 24.

¹²⁹ STA III, S. 24.

¹³⁰ STA III, S. 25.

¹³¹ Im Zuge dieses Gesprächs verwendet der erzählende Eremit das Bild von zwei Gebirgsbächen, die sich den Weg zu einander bahnen und gemeinsam den Weg ins weite Meer suchen. Auch hierauf lässt sich das bereits besprochene Motiv der Synthese von Gegensätzen anwenden. Im weiteren Verlauf werden noch weitere Passagen folgen. Sollte sich kein interpretatorischer Mehrwert daraus ergeben, werde ich aus textökonomischen Gründen bloß auf sie verweisen. Vgl. hierzu die Hymne „Der Rhein“.

¹³² STA III, S. 27.

¹³³ Diese Passage wird eingehend im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils im Rahmen der Analyse der Kritik an den Zeitgenossen besprochen. Die hier vorliegenden Passagen dieser Kritik scheinen das Verhältnis zu Alabanda zu bestimmen.

¹³⁴ STA III, S. 27. Die „unerbittliche Gerechtigkeit“, Hyperion verwendet auch den Terminus „Nemesis“, wendet sich später gegen ihn selbst. Diese Wendung im Roman lässt sich vermutlich auf heraklitische Motive zurückführen. Vgl. dazu das Hyperion-Kapitel des III. Hauptteils dieser Arbeit.

Bezeichnend für Hyperions Entwicklung ist die nun einsetzende Entwertung der Beziehung zu Adamas¹³⁵. „...; nicht als hätten wir, unmännlich, unsere Welt, wie durch ein Zauberwort, geschaffen, und kindisch unerfahren keinen Widerstand berechnet, dazu war Alabanda zu verständig und zu tapfer.“¹³⁶ Zuvor war das „zauberisch Loosungswort“ noch Ausdruck der enthusiastischen Beschreibung von Adamas Zuwendung zum jungen Hyperion. Nun ist es „unmännlich“. Da durch seine Verwendung Hyperion „kindisch unerfahren keinen Widerstand berechnet...“ Der Grund für diese Neubewertung der Beziehung zu Adamas, liegt in Alabandas Einfluss. „... dazu war Alabanda zu verständig und zu tapfer.“ Die Konfrontation mit Alabandas Wesen ist für Hyperions Abkehr vom „zauberisch Loosungswort“ verantwortlich.

Hyperion erreicht so eine neue Entwicklungsstufe innerhalb des Romanverlaufs. Der Jüngling scheint erwachsen zu werden. Diese Veränderung Hyperions ist jedoch eine von Außen bedingte. Die bloße Anwesenheit des neuen Freundes lässt Hyperion von seiner Vergangenheit mit Adamas Abstand nehmen.

Die Schilderung ihrer Beziehung beginnt der Eremit mit einer Platonreferenz.

„... und sahn zusammen in unsern Plato, wo er so wunderbar erhaben vom Altern und Verjüngen spricht...“¹³⁷

Diese Szene liest Hyperion in einem platonischen Dialog. Aber das Begriffspaar Altern und Verjüngen lässt sich auch dem heraklitischen Bedeutungshorizont zu ordnen.¹³⁸ Grundlage hierfür sind die Fragmente 22B53 und 22B80, die, so scheint mir, ein fortlaufendes Werden ausdrücken. Dazu passen die Naturbeobachtungen, die Hyperion und Alabanda während der Platon-Lektüre machen: „... und ruhten hin und wieder aus auf der stummen entblättern Landschaft, wo der Himmel schöner, als je, mit Wolken und Sonnenschein um die herbstlich

¹³⁵ Vgl. S. 32 dieser Arbeit: „Ein freundlich Wort aus eines tapferen Mannes Herzen, ein Lächeln, worinn die verzehrende Herrlichkeit des Geistes sich verbirgt, ist wenig und viel wie ein zauberisch Loosungswort, das Tod und Leben in seiner einfältigen Sylbe verbirgt.“

¹³⁶ STA III, S. 27.

¹³⁷ STA III, S. 27.

¹³⁸ Vgl. S. 36 dieser Arbeit.

Meines Erachtens handelt es sich um den Dialog Menon, 81 b. Platon schreibt an dieser Stelle: „Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so dass sie jetzt zwar ende, was man sterben nennt, und jetzt wieder werde, untergehe aber niemals.“ Mir scheint dieser Teil von Platons Seelenlehre strukturelle Ähnlichkeiten zu Heraklits Theorie des Weltenbrandes aufzuweisen. Heraklit schreibt in 22B30: „Diese Weltordnung, dieselbige für alles Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“ Bei beiden Textpassagen wird ein dauerndes Dasein des zugrunde liegenden Stoffes dargestellt - bei Platon handelt es sich um die Seele, bei Heraklit um das Feuer. Nur eine Änderung des Zustandes dieses Stoffes wird zugelassen. In beiden Fällen lässt sich von Altern und Verjüngen sprechen. Meines Erachtens lässt sich so durch Hyperions und Alabandas Lektüre von Platons Menon eine Referenz zu Heraklit herstellen.

schlafenden Bäume spielte.“ Die Natur steht im Herbst, der Höhepunkt ihrer jährlich wiederkehrenden Entwicklung ist erreicht. Dieser Höhepunkt weist jedoch schon über sich hinaus. Aus dem Herbst wird Winter werden, aus dem Winter der Frühling und der Kreislauf wird von Neuem beginnen, also die Natur wird sich wieder „Verjüngen“, worin das „Altern“ wieder mit gedacht werden muss. Prima vista scheint diese Naturbeobachtung banal zu sein. Durch eine genauere Lektüre lässt sie sich auch heraklitisch deuten.

Nun sprechen Hyperion und Alabanda „...manches vom jetzigen Griechenland, beede mit blutendem Herzen, denn der entwürdigte Boden war auch Alabanda's Vaterland.“¹³⁹ Auch die Geschichte wird in einen Prozess verwandelt, dem die Struktur des Alterns und Verjüngens zu Grunde liegt. Das antike Griechenland wird durch den Begriff „entwürdigte[r] Boden“ ex negativo als positiv dargestellt. Zugleich kann die Gegenwart als das eine Ende des Prozesses, das zu Hyperions Zeit den vorläufigen Endpunkt markiert, also als „Gealtert“ angesehen werden, somit wird der bisher vollzogene Prozess zu einem Alterungsprozess. Das Positive am antiken Griechenland ist somit die Jugendlichkeit. Durch die Termini „Altern und Verjüngen“ ist jedoch ein Prozess festgelegt – wir haben ihn heraklitisch als ein Werden bezeichnet -, der zwischen diesen beiden Extrempunkten oszilliert und so einen Fortlauf der Geschichte bewirkt, ähnlich dem eben zitierten Kreislauf der Natur. Mit dem Begriff „entwürdigte[r] Boden“ ist nur die eine Richtung des Werdens gemeint. Es muss also von der leidlichen Gegenwart auch ein Werden zur Jugend geben. Wie dieses Werden herbeizuführen oder zu beschleunigen ist, thematisiert dieses Gespräch der beiden „Kampfgenossen“.¹⁴⁰ Hyperion gibt eine klare Antwort. „Ich will, sagt' ich, die Schaufel nehmen und den Koth¹⁴¹ in eine Grube werfen.“¹⁴² Alabanda antwortet:

„Waffenbruder ... lieber Waffenbruder! O nun hab' ich hundert Arme!“¹⁴³

Die Kriegsmetaphorik ist weder zufällig noch bloß auf Alabandas Emotionalität zurückzuführen. Wie schon gezeigt, verwendet Heraklit den Polemos in den Fragmenten 22B53 und 22B80 um den Auslöser der Dynamik des Werdens zu beschreiben. Hyperion und Alabanda wollen den Prozess des „Altern[s] und Verjüngen[s]“, also des Werdens, weiterführen, das heißt in ihrem Fall, wieder die Dynamik in Richtung „Verjüngen“ leiten,

¹³⁹ STA III, S. 28.

¹⁴⁰ Dieses Gespräch ist meines Erachtens als Anklage der Gegenwart zu betrachten. Es wird daher größtenteils in Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils behandelt. Nur jene Teile, die nicht zu dieser Anklage zu rechnen sind, dennoch einen Fortschritt im Roman darstellen und Bezüge zu Heraklit aufweisen, werden hier besprochen.

¹⁴¹ Dieser Begriff wird im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils besprochen.

¹⁴² STA III, S. 28.

¹⁴³ STA III, S. 28.

dazu wollen sie - den heraklitischen Polemos-Fragmenten folgend – mit kriegerischen Mitteln die Bewegung hin zum positiv konnotierten Extrempunkt des Geschichtsverlaufs initialisieren. Das heißt jedoch nicht, dass sie zurück in die Vergangenheit wollen. Sie wollen die Zukunft im Sinne der ideal vorgestellten Vergangenheit gestalten.

Nach Beendung des Gesprächs bekommt die Freundschaft zwischen Hyperion und Alabanda eine neue Qualität. Schien sie zuvor durch Wutausbrüche und zügellose Antiphatie gegen das eigene Jahrhundert bestimmt zu sein, so „wurden wir uns [nun] immer heiliger und lieber. Tiefer unbeschreiblicher Ernst war unter uns gekommen.“¹⁴⁴ Der Auftrag von Adamas, sich einen Wirkungskreis, also einen Stoff zu suchen, scheint nun konkretisiert worden zu sein. Die Ruhe, die nun zwischen Alabanda und Hyperion und in Hyperion selbst herrscht, darf hierfür als Indiz gesehen werden. Beim Stoff, den Hyperion gefunden hat, handelt es sich um die Menschen seiner Zeit. Er stellt den Anspruch, sie zu formen. Somit verhält er sich dem Auftrag gemäß, mit der sich seinerzeit Adamas von ihm verabschiedete: „Sei, wie dieser!“¹⁴⁵ Hyperion antwortet auf Alabandas Frage, warum er so wortarm geworden ist: „In den heißen Zonen, [...], näher der Sonne, singen ja auch die Vögel nicht.“¹⁴⁶

Noch ist er nicht geworden „... wie dieser“, aber eine Annäherung hat stattgefunden. Hyperion kennt den Stoff, auf den er nun einwirken möchte. Diese Kenntnis seines Wirkungskreises wird meines Erachtens durch die Annäherung an die Sonne symbolisiert. Erst durch die tatsächliche Ausführung des Formens wird er „Sei[n], wie dieser!“, da als wesentliches Charakteristikum der Sonne das aktive Einwirken auf den Stoff, also die zu bescheinende Erde, gelten kann.

Hyperions und Alabandas Beziehung wird nicht als Synthetisierung von Gegensätzen beschrieben. Im Vergleich zu der Beziehung zu Adamas handelt es sich auf der theoretischen Ebene um einen Rückfall auf ein heraklitisches Theorem. Die Gegensätze – idealisierte Antike und verhasste Gegenwart – stehen einander gegenüber und nur das vom heraklitischen Polemos durchwirkte Werden kann diesen Geschichtsprozess verändern. Hyperion und Alabanda wollen mit kriegerischen Mitteln auf diesen Prozess einwirken. Von irgendeiner Form von Synthese scheint keine Spur zu sein.

Doch Alabanda hat Bedenken über die Nähe zwischen den Freunden.

¹⁴⁴ STA III, S. 29.

¹⁴⁵ STA III, S. 16.

¹⁴⁶ STA III, S. 30.

„Um alle Kronen möcht’ ich von dir mich nicht befreien, aber es ängstiget denn doch mich oft, daß du mir so unentbehrlich seyn sollst, daß ich so gefesselt bin an dich; ...“¹⁴⁷

Alabanda äußert seine Besorgnis über die Nähe und die mögliche Trennung im Sinne des kriegerischen Akzents. Einerseits „möcht’ ich von dir mich nicht befreien...“, andererseits, „... aber ängstiget [es] denn doch mich oft, daß du mir so unentbehrlich seyn sollst, ...“.

Die Beiden beginnen ein Gespräch über die Theorie des Staates. Hyperion polemisiert gegen Alabandas Sympathie für eine autoritäre Staatsform. „Du räumst dem Staat denn doch zu viel Gewalt ein.“¹⁴⁸ Hyperion dagegen spricht von der „... rauhe[n] Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen.“¹⁴⁹

Hyperion nimmt im weiteren Gesprächsverlauf das Thema des Alterns und Verjüngens wieder auf und prophezeit, ganz im Sinne der zuvor aufgestellten Interpretation, einen neuen „Frühling der Völker“.¹⁵⁰ Des Menschen neue Jugend wird sich in einer „neuen Kirche“¹⁵¹ realisieren. Das zuvor mit dem Status des Gealterten charakterisierte gegenwärtige Jahrhundert wird durch eine Umkehr der Dynamik von einer neuen, jugendlichen Zukunft abgelöst. „Der Tod ist ein Bote des Lebens, und daß wir jetzt schlafen in unsern Krankenhäusern, diß zeugt vom nahen gesunden Erwachen.“¹⁵² Der zuvor aufgezeigte Prozess, mit Heraklit als Werden dechiffriert, schlägt nun in sich um in eine Dynamik, die zum anderen positiv konnotierten Extrempunkt, also der Jugend, hinführt. Die Dynamik selbst ist in Hyperions Begrifflichkeit als „Verjüngen“ zu bezeichnen.

Doch Alabanda kann Hyperions Begeisterung nicht teilen. Als Hyperion ihn an der Hand nehmen möchte, übrigens das gleiche Motiv mit dem Hölderlin das Motiv der Synthese von Adamas und Hyperion dargestellt hat, verweigert ihm Alabanda die Gefolgschaft und unterbindet so den Syntheseprozess. Grund für Hyperions Streben, sich mit Alabanda zu vereinigen, scheint die verjüngte Zukunft zu sein, die durch ein Werden, das durch den Krieg vorangetrieben wird, erreicht werden soll. Dass der Krieg hier als Movens des Werdens erscheint, erinnert meines Erachtens an Heraklits Polemos-Konzeption.¹⁵³

¹⁴⁷ STA III, S. 31.

¹⁴⁸ STA III, S. 31.

¹⁴⁹ STA III, S. 32.

¹⁵⁰ STA III, S. 32.

¹⁵¹ STA III, S. 32.

¹⁵² STA III, S. 32.

¹⁵³ Vgl. S. 27 ff. dieser Arbeit.

Daraufhin nennt Alabanda Hyperion einen Schwärmer¹⁵⁴. Zugleich treten dunkle Gestalten auf, die sich als Freunde von Alabanda zu erkennen geben – der Bund der Nemesis.

In der Vorstellung von Alabandas Freundeskreis lässt sich nichts finden, was einen Bezug zu Heraklit herstellen lässt. Hyperion identifiziert die Bundesgenossen sofort als „... Betrüger ...“¹⁵⁵. Der Riss, der eben in ihrer Beziehung entstanden ist, bricht nun weiter auf, da Hyperion an Alabandas moralischer Integrität zweifelt. „Er ist schlecht, rief ich, ja, er ist schlecht. Er heuchelt gränzenlos Vertrauen und lebt mit solchen – und verbirgt es dir.“¹⁵⁶ Hier wird nun die zuvor versuchte Synthese der Gegensätze, vollends gestoppt. Hyperion bezeichnet Alabanda als „schlecht“. Die Trennung, der beiden einstigen „Waffenbrüder“ steht unmittelbar bevor.

Ein gemeinsamer Spaziergang auf die Akropolis mündet in einen Streit. „Wir ruhten nicht, bis eine Rückkehr fast unmöglich war. Wir zerstörten mit Gewalt den Garten unserer Liebe.“¹⁵⁷ Daraufhin besiegeln sie ihre Trennung. „Leb wohl, rief ich endlich, und stürzte fort.“¹⁵⁸ Hyperion plagen nun Selbstmordgedanken. „Ich wankte sinnlos weiter, stand nun am Meer’ und sahe die Wellen an – ach! da hinunter strebte mein Herz, da hinunter und meine Arme flogen der freien Fluth entgegen;...“¹⁵⁹ Hyperions erneuter Fall aus einer zwischenmenschlichen Beziehung, die zumindest als Versuche einer Synthetisierung von Gegensätzen gesehen werden kann, mündet in die regressive Sehnsucht nach dem Urzustand der Kindheit. „...“, fand überall dumpfen oder schreienden Mislaut, nur in kindlicher einfältiger Beschränkung fand ich noch die reinen Melodien – es ist besser, sagt’ ich mir, zur Biene zu werden und sein Haus zu bauen in Unschuld, als zu herrschen mit den Herren der Welt, und wie mit Wölfen, zu heulen mit ihnen, als Völker zu meistern, und an dem unreinen Stoffe sich die Hände zu befleken; ich wollte nach Tina zurück, um meinen Gärten und Feldern zu leben.“¹⁶⁰ Die Welt erscheint Hyperion als ein einziger „dumpfe[r] oder schreiende[r] Mislaut, ...“. Die als erwachsener Mensch angestrebte Synthese mit seinem Gegensatz ist nicht erreicht worden. Hyperion sehnt sich zurück in jene Einheit mit der Welt, die das Kindesalter ausmacht. Er ist sogar dazu bereit, seine politischen Ziele einer „Beschränkung“

¹⁵⁴ STA III, S. 32. Hölderlins Terminus „Schwärmer“ wird hier ohne der negativen Konnotation des „direkt in die Sonne sehen wollens“ begriffen – vgl. hierzu die Hymne „Der Rhein“.

¹⁵⁵ STA III, S. 35.

¹⁵⁶ STA III, S. 35.

¹⁵⁷ STA III, S. 37.

¹⁵⁸ STA III, S. 37.

¹⁵⁹ STA III, S. 37.

¹⁶⁰ STA III, S. 38.

zu opfern, da er in dieser „die reinen Melodien“ zu finden vermeint.¹⁶¹ Nun distanziert er sich von Adamas einstiger Aufforderung sich dem Sonnengott gemäß als formgebend zu verhalten: „[A]n dem unreinen Stoffe sich die Hände zu befleken“, will er nun nicht mehr. Die Rückkehr nach Tina scheint also die nächstliegende Konsequenz zu sein.

Der Eremit unterbricht den Erzählfluss und rechtfertigt seinen damaligen Schritt.

„Lächle nur! Mir war es sehr Ernst. Besteht 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?“

Er greift noch einmal das Argumentationsschema aus dem Gespräch zwischen dem jungen Hyperion und Alabanda auf. Er ersetzt die Termini Altern und Verjüngen, die die beiden auf den Geschichtsprozess angewendet haben, durch Entfalten und Verschließen und rechtfertigt so die Rückkehr in den Zustand der Kindheit. Er übersetzt also die Dynamik des geschichtsmächtigen heraklitischen Werdens von einem allgemein gültigen Prinzip auf die persönliche Ebene des Individuums. Dass diese neue Entwicklung schon dem jungen Hyperion bewusst war, zeigt der Eremit in einer späteren Reflexion: „Freilich gieng die neue Lehre mir hart ein, freilich schied ich ungern von dem stolzen Irrtum meiner Jugend ...“¹⁶²

Im achten Brief schildert der Eremit die Zeit auf seiner Heimatinsel Tina. „Kannst du es hören, wirst du es begreifen, wenn ich dir von meiner langen kranken Trauer sage?“¹⁶³ Eine Rückkehr in ein früheres Entwicklungsstadium scheint also nicht möglich zu sein. Die angestrebte Idealität der Kindheit, hat seinen Zauber verloren und wird als Leiden erfahren. „Ja, ja! es ist recht sehr leicht, glücklich, ruhig zu seyn mit seichtem Herzen und eingeschränktem Geiste.“¹⁶⁴ Hyperion ergeht sich nun in einer Anklage an seine Zeitgenossen.¹⁶⁵

Er hat den Willen verloren, einen Stoff zu bilden. Der daraus resultierende Sinnverlust und die Untätigkeit scheinen der Grund für seinen Schmerz zu sein. „Was ist's denn, daß der Mensch so viel will? fragt ich oft; was soll denn die Unendlichkeit in seiner Brust? [...] Mehr

¹⁶¹ Auch Heraklit verwendet im Fragment 22B51 Termini und Bilder der Musik, um die Einheit der Gegensätze in einem Dritten darzustellen: „Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.“ Zur Musikalität und zum Gebrauch von Termini der Musik in Hölderlins Dichtung vgl. Lawrence J. Ryan, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne. Stuttgart 1960.

¹⁶² STA III, S. 38.

¹⁶³ STA III, S. 39.

¹⁶⁴ STA III, S. 40.

¹⁶⁵ Sie wird eingehender im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils dieser Arbeit besprochen.

will er als er kann! das möchte wahr sein! O! das hast du oft genug erfahren.“¹⁶⁶ Hyperion fragt sich in elegischen Klagen nach der Sinnhaftigkeit des Strebens „Alles zu seyn“.

Im neunten Brief spricht er von einem „Vergessen alle[n] Daseyns, ein Verstummen unsers Wesens, wo uns ist, als hätten wir alles verloren, eine Nacht unsrer Seele, wo kein Schimmer eines Sterns, wo nicht einmal ein faules Holz uns leuchtet.“¹⁶⁷ Hyperions Unglück geht so weit, dass er „... nun still und einsam vor [s]ich hin [sah] und schweift in die Vergangenheit und in die Zukunft mit dem Auge nicht.“¹⁶⁸ Sein Zustand scheint einer totalen Ausgrenzung gleichzukommen. Hyperion hat keinen Bezug mehr zur äußeren Welt. Er hat jedes Interesse an ihr verloren. „Nun sprach ich nimmer zu der Blume, du bist meine Schwester! und zu den Quellen wir sind Eines Geschlechts! ... Wie ein Strom an dürrn Ufern, wo kein Weidenblatt im Wasser sich spiegelt, lief unverschönert vorüber an mir die Welt.“¹⁶⁹

Im zehnten Brief kündigt sich ein zaghaftes Erwachen aus der „Nacht des Abgrunds“¹⁷⁰ an. Der Grund wird Hyperion wieder von Außen gegeben. „O es war ein himmlisch Ahnen, womit ich jezt den kommenden Frühling wieder begrüßte.“¹⁷¹ Hyperions Stimmung ändert sich nun und er „sehnt sich [...] nach Freuden der Liebe und großen Thaten, ...“¹⁷². Er tritt damit aus seiner Isolation heraus und beginnt sich wieder für seine Umwelt zu interessieren. „Es that nun wirklich einmal wieder mein Auge sich auf, freilich, nicht mehr, wie sonst, gerüstet und erfüllt mit eigner Kraft, es war bittender geworden, es fleht’ um Leben, aber es war mir im Innersten doch, als könnt’ es wieder werden mit mir, ...“¹⁷³ Im Zuge dessen spricht Hyperion erstmals von der „...Spur eines Kusses auf der Wange der Geliebten“¹⁷⁴ – was als verklausulierte Ankündigung der Liebesbeziehung zu Diotima gelten kann. Hyperion beschwört in Briefen an Alabanda die gemeinsame Vergangenheit und ihre hehren Ziele.¹⁷⁵ Doch Alabanda gibt keine Antwort. Hyperion fällt erneut in eine tiefe Depression.

¹⁶⁶ STA III, S. 41.

¹⁶⁷ STA III, S. 42.

¹⁶⁸ STA III, S. 42.

¹⁶⁹ STA III, S. 42.

¹⁷⁰ STA III, S. 43.

¹⁷¹ STA III, S. 43.

¹⁷² STA III, S. 43.

¹⁷³ STA III, S. 43.

¹⁷⁴ STA III, S. 43.

¹⁷⁵ STA III, S. 44.

„Was ist der Mensch? konnt' ich beginnen; wie kommt es, daß so etwas in der Welt ist, das, wie ein Chaos, gährt, oder modert, wie ein fauler Baum, und nie zu einer Reife gedeiht?“¹⁷⁶

So beginnt der elfte Brief. Hyperion führt das Begriffspaar „Gähren“¹⁷⁷ - „Modern“ ein. Beide zeigen einen Prozess, in dem scheinbar die heraklitische Gegensatzlehre, die durch ein Drittes, den Logos, bedingt ist, dargestellt wird. Folgende Dynamik scheint den beiden Begriffen zu Grunde zu liegen: Mehrere, sich in Bewegung befindliche Stoffe verbinden sich nach Ablauf einer bestimmten Zeitdauer zu einem Dritten – Heraklit exemplifiziert diesen Prozess am Bild des Gerstensaftes. Es handelt sich hier um ein antikes Getränk, das erst nach einer Gärungsphase seinen eigentümlichen Geschmack entwickelt.¹⁷⁸ Ist das Dritte positiv konnotiert, lässt sich also von „Gähren“ sprechen.

Der Terminus „Modern“ ist das negative Äquivalent. Das Dritte, in dem sich in seinem Fall die Elemente verbinden, ist ein Verfallsprodukt. Festgehalten muss jedoch werden, dass im Fragment 22B125 der Gerstensaft nicht das Auslösende dieser Vermengung von Gegensätzen ist, sondern ein externes Drittes – in 22B125 schreibt Heraklit „wenn man ihn nicht umrührt.“ Diese Formulierung ist als Bild zu verstehen. Es lässt sich übersetzen, in den Dynamik auslösenden Moment - des Logos. Mithin ist der Logos verantwortlich für das Verbinden von Gegensätzen.

Die Dynamik, in der beide Abläufe stehen, scheint ebenfalls gewisse Parallelen zu heraklitischen Gedanken aufzuweisen. Dem Terminus „Gähren“ ist der Begriff „Verjüngen“ als Ausdruck eines prozessualen Werdens als Synonym beizufügen, dessen Extrempunkt positiv akzentuiert ist. „Modern“ und „Altern“ bilden sinngemäß das antipodische Begriffspaar.

Ein Hinweis auf die Nähe der Begriffe „Gähren“ und „Modern“ zu heraklitischen Fragmenten, ist, dass ihnen kein Telos zu Grunde liegt: „... und nie zu einer Reife gedeiht?“ Ebenso verhält sich Heraklits Werden, in dem der Polemos der Dynamik des Verbindens und Trennens der Stoffe zu Grunde liegt. Hyperion wird den Begriff des „Gährens“ noch einige Male verwenden – etwa im Gespräch mit Diotima, das der Athener Rede folgt.

Letztendlich muss aber darauf hingewiesen werden, dass ich im Roman an keiner Stelle ein Indiz gefunden habe, das ein externes Drittes, also ein Logos-Äquivalent, als die Verbindung

¹⁷⁶ STA III, S. 45

¹⁷⁷ Gunter Martens, „Das Eine in sich selber unterschiedne“, In: Uwe Beyer (Hrsg.), Neue Wege zu Hölderlin, Königshausen & Neumann, 1994, S. 185-199. Martens liefert auch ein beachtenswerte Interpretation von Hyperions Athen-Erlebnis, mit besonderer Rücksicht auf Heraklit.

¹⁷⁸ Vgl. Heraklit 22B125: „Auch der Gerstentrank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt.“

von Gegensätzen Bedingendes deuten lässt. Bei Hölderlin geht diese Synthetisierung immer von den Gegensätzen selbst aus. Das ist der entscheidende Unterschied. Dennoch finde ich die frappante Übereinstimmung in der Terminologie und die Ähnlichkeit im Gedanken bemerkenswert.

Diotima – und der vermeintliche „Erzieher des Volks“

Das zweite Buch des ersten Bandes beginnt mit einem Einschub des Eremiten, der den ganzen ersten Brief einnimmt. Der Eremit lebt nun auf der Insel Salamis und beginnt seine Rückblende mit allgemeinen Reflexionen, in denen er sein jugendliches Handeln interpretiert. Erst im zweiten Brief widmet er sich der fortlaufenden Erzählung.

Hyperion wird „[m]itten in [s]einen finsternen Tagen ...“¹⁷⁹ von einem Bekannten nach Kalaurea eingeladen. Schon während der Überfahrt verbessert sich seine Stimmung sukzessive. Verantwortlich dafür ist die Luft.

„O Schwester des Geistes, der feurigmächtig in uns waltet und lebt, heilige Luft! wie schön ist's, daß du, wohin ich wandre, mich geleitest, Allgegenwärtige, Unsterbliche!“¹⁸⁰

Hyperion setzt hier die Luft in ein Verwandtschaftsverhältnis mit dem Geist, „der feurigmächtig in uns waltet und lebt, ...“ Zu bemerken ist, dass Hölderlin hier den Geist mit dem Attribut „feurigmächtig“ versieht, was seiner bereits dargestellten Metaphorik von Geist und Feuer entspricht.¹⁸¹ Und wenn man es vor den Fragmenten Heraklits deuten möchte, den Geist als Prinzip dechiffriert, das mit dem Attribut des Feuers versehen wird.

In Heraklits Fragmenten ist eine Elementenlehre zu finden, die ebenfalls die Luft in ein Naheverhältnis zum Feuer stellt.

„Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Gluthauch. Das bedeutet, dass das Feuer durch den das Weltall regierenden Sinn oder Gott durch die Luft hindurch in Wasser verwandelt wird als den Keim der Weltbildung, den er Meer nennt. Daraus entsteht wiederum Erde, Himmel und das dazwischen Liegende. Wie dann die Welt wieder ins Ursein zurückkehrt und der Weltbrand entsteht, spricht er klar im folgenden aus: Die Erde zerfließt als Meer und dieses erhält sein Maß nach demselben Sinn (Verhältnis) wie er galt, ehe denn es Erde ward.“¹⁸²

¹⁷⁹ STA III, S. 48.

¹⁸⁰ STA III, S. 50.

¹⁸¹ Vgl. S. 27 dieser Arbeit.

¹⁸² Heraklit, 22B31.

Dieses Fragment ist mit einem Kommentar versehen, den vermutlich Clemens von Alexandrien beigefügt hat. Erst in diesem wird die Luft als Zwischenstation in der Umwandlung von Feuer zu Wasser dargestellt. Wie Heraklits Elementenlehre im Detail aussieht, hat uns hier nicht zu interessieren, wichtig scheint mir die Verbindung von Luft und Feuer, also der Erscheinungsweise des Logos.

Meines Erachtens handelt sich um eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen dem Fragment 22B31 und der oben zitierten Romanpassage, dass die Luft in beiden Fällen eine Art Zwischenstation zwischen dem Feuer und – in Heraklits Fall – des Wassers ist; im Fall von Hölderlins Roman wird dem jungen Hyperion über die Luft der Geist, „der feurigmächtig in uns waltet und lebt“ zugänglich.

Durch dieses Attribut („... waltet und lebt...“) scheint der Geist mit einer Eigenschaft versehen zu werden, die für die Menschen von großer Bedeutung ist. Er erscheint als ein Regulativ, das offenbar die Fähigkeit zu einer nicht näher bezeichneten Tätigkeit im Menschen inne hat. Darin lässt sich meines Erachtens die nahende Bekanntschaft mit Diotima erkennen, die das menschliche Symbol dieses Prinzips darstellt.

Als Hyperion auf Kalaurea ankommt, zeigt sich ihm eine Form von synthetisierten Gegensätzen, die er als schön empfindet. Diese Unmittelbarkeit des von ihm Angestrebten, verleitet Hyperion zum Ausruf:

„Friede der Schönheit! göttlicher Friede! wer einmal an dir das tobende Leben und den zweifelnden Geist besänftigt, wie kann dem anderes helfen?“¹⁸³

Das Prinzip wird hier noch einmal mit samt seinen Erscheinungsweisen benannt. Hyperion bezeichnet es als „Schönheit“. Der Terminus scheint die wahrnehmbare Manifestation der Synthese der Gegensätze zu sein. Diese Synthese zeigt sich ihm als „Friede der Schönheit“, das heißt als Aussetzen des Wirkens der Gegensätze. Durch die Göttlichkeit der Schönheit, Heraklit verwendet den Terminus „Zeus“, bekommt es auch bei Hyperion ein ideal-ontologisches Attribut, das sie als Begründungszusammenhang dechiffriert. Denn durch den „Frieden“ scheint mir das Aussetzen des Wirkens der Gegensätze – in heraklitischen Termini: des Polemos – dargestellt zu sein. Diese Interpretation wird meines Erachtens durch den der Schönheit beigefügten Relativsatz bestätigt, dass es „das tobende Leben und den zweifelnden Geist besänftig[en]“ kann. Dieser Gedanke Hyperions stellt – wenn ich es richtig lese - als allgemeine Einführung, eingeleitet durch die Allgegenwart der Luft, eine Präambel für die

¹⁸³ STA III, S. 51.

Bekanntheit mit der individualisierten Erscheinungsweise des Prinzips „Schönheit“ dar – Diotimas Auftritt steht unmittelbar bevor.

Durch dieses Innesein des göttlichen Prinzips distanziert sich Hyperion erneut vom regressiven Schritt zurück in die Kindheit und greift seinen, mithilfe von Alabanda, gefundenen Stoff auf. „Ist der Mensch nicht veraltet, verwelkt, ist er nicht, wie ein abgefallen Blatt, das seinen Stamm nicht wieder findet und nun umhergescheucht wird von Winden, bis es der Sand begräbt? Und dennoch kehrt sein Frühling wieder! Weint nicht, wenn das Treflichste verblüht! Bald wird es sich verjüngen! Trauert nicht, wenn eures Herzens Melodie verstummt! Bald findet eine Hand sich wieder, es zu stimmen!“¹⁸⁴ Hyperion greift nun das Begriffspaar Altern-Verjüngen erneut auf. Wie zuvor schon im Rahmen der Alabanda-Diskussion dargestellt, verkörpert Hyperions unmittelbare historische Gegenwart den Extrempunkt des Gealterten und stellt somit den Ausgangspunkt für die neue Dynamik dar. Sie ist das zu Ändernde. Die Dynamik ist nun zur Gänze auf die Zukunft gerichtet, womit Hyperion selbstbewusst die Bedeutung seines eigenen Handelns herausstreicht. „Und dennoch kehrt sein Frühling wieder! [...] Bald findet eine Hand sich wieder, es zu stimmen.“ Hyperion spricht von seinem Stoff – von den Menschen seiner Zeit; sie werden sich verändern und er wird diese Bewegung mit gestalten. „Weint nicht, wenn das Treflichste verblüht! Bald wird es sich verjüngen!“

Hyperion erinnert sich an die schwermütige Phase nach der Trennung von Alabanda. „Wie war denn ich?“¹⁸⁵ Er antwortet:

„war ich nicht wie ein zerrissen Saitenspiel?“¹⁸⁶

Hyperion verwendet den Vergleich mit einem Musikinstrument, um seine eben überwundene Sinnkrise darzustellen. Unausgesprochen scheint er hier mitzumeinen, dass das Aufeinander Wirken der unterschiedlichen Töne – in anderen Termini lässt sich auch von Gegensätzen sprechen – ein einheitliches Ganzes ergibt: die Harmonie – dieser Begriff kann als Äquivalenzterminus zur wahrnehmbaren Manifestation der Synthese gesehen werden. Ein „zerrissenes Saitenspiel“ vermag die Gegensätze nicht zu synthetisieren. Bemerkenswert finde ich, dass auch Heraklit das Wirken der Gegensätze und wie dadurch Einheit entsteht durch musikalische Vorgänge darstellt. So schreibt er im Fragment 22B51: „Sie verstehen

¹⁸⁴ STA III, S. 51.

¹⁸⁵ STA III, S. 52.

¹⁸⁶ STA III, S. 52.

nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.“

In diesem Zusammenhang möchte ich erneut auf einen Unterschied zwischen Heraklits und Hölderlins Konzeption hinweisen. Ist bei Heraklit der Logos das zugrunde liegende Prinzip, das dieses harmonische Ganze organisiert, so scheint bei Hölderlin die Schönheit die wahrnehmbare Manifestation des Syntheseprozesses zu sein. Frappierend finde ich dennoch die Ähnlichkeiten zwischen den beiden so unterschiedlichen Prinzipien.

Hyperions zeitweiliges Unvermögen die Gegensätze zu synthetisieren, erklärt meines Erachtens seine schwermütige Phase. Seine Rückkehr auf die Insel Tina erscheint so als regressiver Versuch eine vergangene, harmonische Lebensphase wiederzuerwecken.

Im dritten Brief tritt Diotima auf. Bemerkenswert ist, dass der Eremit wieder mit einer Referenz auf das allgemeine Prinzip beginnt und sich sukzessive während der reflexiven Erinnerung zum Besonderen, also zum Symbol der Schönheit, zur Person Diotima „vorschreibt“.

„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!“¹⁸⁷

Dass es sich hier um die Schönheit handelt, also um die wahrnehmbare Manifestation der Synthese der Gegensätze, sollte aus den bisherigen Ausführungen hervorgegangen sein. Die Immanenz dieses Prinzips zeigt sich in der nächsten Passage: „... 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“ – und in der Tatsache, dass es in Diotima für Hyperion erfahrbar wurde. Diotimas Symbolcharakter zeigt sich an der Art, wie sie für ihn die Schönheit vergegenwärtigt: Durch die Beziehung zu ihr, hat er die Schönheit „gefühlt“. Das heißt, Diotimas Gegenwart lässt Hyperion auf ein „dahinter Liegendes“ schließen. Er scheint dieses Dahinterliegende nicht aus dem Denken deduziert zu haben. Für Hyperion ist es durch seine Sensibilität und Sensitivität erfahrbar gewesen.¹⁸⁸ Hyperion hat die Schönheit nicht denkend erschlossen; Diotima hat sie ihm fühlbar gemacht. Diese Form des Fühlens scheint mir nicht

¹⁸⁷ STA III, S. 52.

¹⁸⁸ In wieweit Hölderlin dem Empfinden und den Gefühlen Erkenntnisfähigkeit zuspricht, scheint mir eine interessante Frage zu sein. Sie kann aber an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

sinnlich, sondern eher als Gefühl des Geistes zu sehen. Denn er hat sie nicht sinnlich wahrgenommen, das heißt: visuell, auditiv oder taktil. Hätte er sie auf diese Art und Weise wahrgenommen, so wäre Diotima mit der Schönheit gleichzusetzen, sie wäre das Prinzip Schönheit. Durch das „gefühlte“ scheint Diotima das unausdrückliche Attribut eines induktiven Verweises zu erhalten.

Darauf folgt ein Einschub des Eremiten. „...; es war in der Welt, es kann wieder kehren in ihr, ...“. Er verweist in einer Rückblende vage auf den tragischen Ausgang der Diotima-Erzählung. Aber der Eremit behält sich eine positive Dynamik für die eigene Zukunft vor, da „es in der Welt [war], es kann wieder kehren in ihr, ...“. Nun qualifiziert er explizit die Schönheit mit Termini, die sich meines Erachtens auch auf Heraklit beziehen lassen.

„O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! wißt ihr seinen Namen? den Namen deß, das Eins ist und Alles? Sein Name ist Schönheit.“¹⁸⁹

Der Eremit antwortet jenen, die ein *summum bonum* in der Theorie, in der Praxis, in der Geschichte, oder in der Transzendenz suchen, dass die Schönheit der Name dessen ist, „das Eins ist und Alles“. Sie stellt also einen fundamental-ontologischen Begründungszusammenhang dar und ist durch Immanenz gekennzeichnet. Die Denkfigur des „Eins und Alles“ ist Hölderlin möglicherweise auch aus Heraklits Fragmenten 22B10 und 22B41 bekannt.¹⁹⁰

„Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwieklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.“¹⁹¹

Das Fragment zeigt die immanente Erscheinungsweise des ontologischen Prinzips in der phänomenalen Wirklichkeit, da es auch mit dem Wirken von endlichen Gegensatzpaaren verbunden wird. Bezieht man es auf das Fragment 22B41, so wird zugleich sein regulativer Prinzipien-Charakter verdeutlicht.

¹⁸⁹ STA III, S. 53.

¹⁹⁰ Vgl. Hierzu auch die „Jacobi und Spinoza“-Debatte: Max L. Bäuml, Hölderlin und das Hen Kai Pan, In: Monatshefte – A Journal Devoted to the Study of German Language and Literature, University of Wisconsin Press, 1967.

¹⁹¹ Heraklit, 22B10.

„Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“¹⁹²

Die Beschaffenheit, vor allem die erkenntnistheoretische Dimension, von Heraklits ontologischem Prinzip wurde im Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dargestellt. Hier nur soviel: „als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß“ verdeutlicht den organisatorischen Prinzipiencharakter von Heraklits Logos. Die Fragmente 22B10, 22B41 waren Hölderlin prinzipiell zugänglich¹⁹³. Obwohl seine „Schönheit“ im Menschen „... waltet und lebt ...“, scheint er ihr diese organisatorische Eigenschaft nicht zu gestehen.¹⁹⁴

In Anschluss rekurriert der Eremit in einer Erinnerung auf die einst versuchte politische Revolution, die seiner Meinung nach im Geiste der „Schönheit“ stattgefunden haben soll. „... , doch ahn’ ich es, der neuen Gottheit neues Reich, und eil’ ihm zu und ergreiffe die andern und führe sie mit mir, wie der Strom der Ströme in den Ocean.“¹⁹⁵ Den Glauben, die Umsetzung schaffen zu können, offenbar noch einmal schaffen zu können, hat er von Diotima: „Und du, du hast mir den Weg gewiesen! Mit dir begann ich. Sie sind der Worte nicht werth, die Tage, da ich noch dich nicht kannte – O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“¹⁹⁶

Hyperion ist nun beim Besonderen, beim Symbol der „Schönheit“ angelangt: bei Diotima. Das zeigt sich dadurch, dass sie ihm „den Weg gewiesen“ hat. Sie hat Hyperion offenbar den „Nahmen des, das Eins ist und Alles[...]“ näher gebracht. Das lässt sich durch die bisherigen Nennungen des Terminus „Schönheit“ bestätigen, die alle reflexive Einschübe des schreibenden Eremiten gewesen sind. Diotima selbst wird durch das Attribut „himmlisch“ selbst in den Rang des Göttlichen gehoben, was eher in Hyperions schwärmerischem Charakter begründet liegt, als in Diotimas genuiner Göttlichkeit. Diotima ist menschlich, durch diesen Mangel erst kann sie zum Symbol des göttlichen Prinzips der Schönheit werden.

Im vierten Brief schildert der Eremit die Annäherung an Diotima: „Was sind Jahrhunderte gegen den Augenblick, wo zwei Wesen so sich ahnen und nahn?“¹⁹⁷

Notara führt Hyperion zu Diotimas Heim. Diotima erscheint als Mittelpunkt ihrer Familie und als Mittelpunkt in der Erinnerung des Eremiten. „Ihre Mutter war ein denkend zärtlich Wesen, ein schlichter fröhlicher Junge der Bruder, und beede gestanden herzlich in allem Thun und

¹⁹² Heraklit, 22B41.

¹⁹³ Vgl. die Darstellung von Hölderlins Heraklit-Quellen Heraklit-Kapitel des III. Hauptteils dieser Arbeit.

¹⁹⁴ Vgl. STA III, S. 48 und die Diskussion dieser Romanpassage auf S. 50 dieser Arbeit.

¹⁹⁵ STA III, S. 53.

¹⁹⁶ STA III, S. 53.

¹⁹⁷ STA III, S. 53.

Lassen, dass Diotima die Königin des Hauses war.“¹⁹⁸ In der Beschreibung der Person Diotima wird ihre hervorragende Bedeutung dargestellt. Sie stellt im Haushalt die „Königin“ dar. Schon alleine durch ihre Gegenwart bekommt der profane Alltag einen majestätischen, mithin göttlichen, Anstrich: „Ach! es war alles geheiligt, verschönert durch ihre Gegenwart.“¹⁹⁹ In Diotima wird die wahrnehmbare Manifestation der Synthese der Gegensätze vermenschlicht. So wird alles „verschönert“ durch „ihre Gegenwart“. Und dass die Verfasstheit der phänomenalen Wirklichkeit durch das Wirken der Gegensätze und die daraus entstehende Synthese organisiert ist, zeigt Hyperion in einem Bild: „Wohin ich sah, was ich berührte, ihr Fußteppich, ihr Polster, ihr Tischchen, alles war in geheimen Bunde mit ihr.“²⁰⁰ Erst durch „ihre Gegenwart“ werden die Gebrauchsgegenstände, die Hyperion berührt, „... geheiligt, verschönert ...“ Der Bund in dem sie mit Diotima stehen, kann als die Verfasstheit der phänomenalen Wirklichkeit gelten – alles ist Wirken und Synthetisieren von Gegensätzen.

Hyperion fehlen die Worte. „Man schämt sich seiner Sprache. Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmelsgesang.“²⁰¹ Wie bereits dargestellt, verwendet auch Heraklit musikalische Termini, um sein Denken zu verbildlichen.²⁰² Schließlich ringen sich die beiden doch durch, miteinander zu reden. Sie sprechen „vom Leben der Erde...“²⁰³

In dieser Diskussion zeigt sich erneut wie überraschend ähnlich Hölderlins Roman und Heraklits Philosophie in manchen Passagen konzipiert sind. Hölderlin benützt erneut eine Gegensatzfigur und wendet sie auf die Entstehung des Kosmos überhaupt an. Die Erde erscheint so als ...

„... die immer treuer liebende Hälfte des Sonnengotts, ursprünglich vielleicht inniger mit ihm vereint, dann aber durch ein allwaltend Schiksaal geschieden von ihm, damit sie ihn suche, sich nähere, sich entferne und unter Lust und Trauer zur höchsten Schönheit reife.“²⁰⁴

Die Romanpassage scheint eine frappante Nähe zu heraklitischen Termini aufzuweisen. So lässt sich das „allwaltend Schiksaal“ als ein nicht näher benanntes Regulativ sehen, das ähnlich konzipiert zu sein scheint wie Heraklits Logos. Aus der Dynamik des Polemos scheint

¹⁹⁸ STA III, S. 53.

¹⁹⁹ STA III, S. 53.

²⁰⁰ STA III, S. 53.

²⁰¹ STA III, S. 53.

²⁰² Vgl. Heraklit 22B8, 22B51.

²⁰³ STA III, S. 53.

²⁰⁴ STA III, S. 54.

das Wechselspiel von „Lust und Trauer“ zu werden und – wie bereits dargestellt – wird dieses heraklitische Wirken von Gegensätzen in der „höchsten Schönheit“ sichtbar.

In den Briefen fünf bis zehn wird Hyperions Liebe zu Diotima dargestellt. Die vorkommenden Bilder und Gedanken, die Heraklit-Affinitäten aufweisen, stellen keine neuen dar, sondern bewegen sich in den bereits beschriebenen Denkfiguren.

Am Ende des zehnten Briefes zerstört der Eremit das zuvor aufgebaute Bild der Liebe. Er spricht von Diotimas nahenden Tod und den daraus entstehenden Konsequenzen für sein Leben. Diese Klage dauert bis zum fünfzehnten Brief, in dem der Eremit wieder von der reflexiven Erinnerung in die Erzählung der Geschehnisse wechselt und von der gemeinsamen Zeit mit Diotima, Notara und seinen Freunden berichtet. Hier beginnen Hyperions Reden an „die Gemeinschaft der Wenigen“. Die Diskussion dieses Terminus, der eng mit Hyperions politischen Ambitionen verknüpft ist, erfolgt im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils. Seine erste Rede ist eben diesen politischen Ambitionen, die sich an der Kritik an den Zeitgenossen entzündet, geschuldet und wird daher auch im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils dargestellt. Das Motiv dieser Rede möchte ich dennoch an dieser Stelle nennen: „...; aber die Schönheit flüchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist; Ideal wird was Natur war, ...“²⁰⁵ Hyperion erreicht dadurch und durch Diotimas bewundernde Zustimmung ein Hochgefühl, das offensichtlich nicht zu übertreffen ist. „Ja, ja! ich bin vorausgezahlt, ich habe gelebt. Mehr Freude konnt’ ein Gott ertragen, aber ich nicht.“²⁰⁶

Am Anfang des sechzehnten Briefes schildert Hyperion, wie er sich in der Beziehung zu Diotima fühlt. Auch sie erscheint – wie bei Adamas – als eine Synthese von Gegensätzen.

„...; wunderbar! es war mir oft, als läuterten sich und schmelzten die Dinge der Erde, wie Gold, in meinem Feuer zusammen, und ein Göttliches würde aus ihnen und mir, so tobte in mir die Freude;...“²⁰⁷

Wie bei den Beziehungen zu Adamas und Alabanda, so ist Hyperion auch jetzt glücklich und das ganze Leben erscheint ihm nun als göttlich. Auch in diesem Zitat arbeitet Hölderlin mit Begriffen, die an Heraklit erinnern. „Die Dinge der Erde“, also die endlichen Gegenstände, die durch ihre Gegensätzlichkeit aufeinander wirken²⁰⁸ und im Symbol des „Feuer[s]“ in einer

²⁰⁵ STA III, S. 63.

²⁰⁶ STA III, S. 63.

²⁰⁷ STA III, S. 64.

²⁰⁸ Vgl. Heraklit 22B111, 22B126.

Synthese sich verbinden, münden in die Göttlichkeit der Immanenz. Als Konsequenz dieser Göttlichkeit führt Hyperion „das Toben der Freude“ an, dass als Referenz auf den heraklitischen Polemos gelesen werden kann. „Die Dinge der Erde“ schmelzen in Hyperions „Feuer“. Dem bereits Beschriebenen folgend handelt es sich beim Terminus „Feuer“ um einen Äquivalenzbegriff zu „Geist“.

Hyperion spricht von „ein[em] Göttlich[en]“, das aus dem Wirken der Gegensätze entsteht. Folgt man dem bisher Dargestellten ist dieses Göttliche etwas Schönes, mithin ein Verweis auf die Schönheit. Bemerkenswert erscheint mir, dass Hölderlin einen aggressiv gefärbten Begriff, nämlich Toben, verwendet um dieses Wirken zu zeigen.²⁰⁹ Auf die selbe Weise geht Heraklit in den Fragmenten 22B53 und 22B80 vor. Er macht jedoch den Polemos zu einer Erscheinungsweise des Logos, was auf den daseinsorganisierenden Charakter des zugrunde liegenden Logos zurück zu führen ist. Bei Hölderlin fällt dieser Charakterzug weg, dennoch bewegt er sich in ähnlichen Denkfiguren wie Heraklit wenn er das Wirken der Gegensätze mit Termini wie Toben darstellt.

Die Daseinsfreude empfindet Hyperion nur in der Gegenwart von Diotima. Ist er von ihr getrennt, so leidet er. „Aber endlich brach denn doch der Stolz in Thränen aus, und das Leiden, das ich gerne verläugnet hätte, wurde mir lieb, und ich legt’ es, wie ein Kind, mir an die Brust.“²¹⁰ Dadurch beflügelt ruft Hyperion aus:

„Nein, [...], nein, meine Diotima, es schmerzt nicht. Bewahre du dir deinen Frieden
und laß mich meine Gang gehen. Laß dich in deiner Ruhe nicht stören, holder Stern!
wenn es unter dir gährt und trüb ist.“²¹¹

Nach Hyperions Ansicht ist Diotima ein höheres Wesen, was in ihrer Verkörperung des Prinzips Schönheit liegt. Deshalb steht sie wie ein „holder Stern“ über dem heraklitischen Werden der Welt, das, wie bereits dargestellt, in Hyperions Terminologie auch mit „gähren“ bezeichnet wird.²¹² Durch Diotimas Über-der-Welt-Stehen wird sie eines Friedens teil, den Hyperion einst als „Frieden der Schönheit“ angesprochen hat.²¹³ Zugleich überhebt er Diotima in einen, ihm nicht zu erreichenden, Gemütszustand, den er als „Ruhe“ klassifiziert.

²⁰⁹ Das macht er auch an anderen Stellen im Roman. Exemplarisch sei hier auf. STA III, S. 47 verwiesen: „Oder les’ ich auch auf meiner Höhe droben vom alten herrlichen Seekrieg, der an Salamis einst im wilden klugbeherrschten Getümmel verbobte, ...“

²¹⁰ STA III, S. 65.

²¹¹ STA III, S. 65.

²¹² Vgl. S. 49 dieser Arbeit.

²¹³ Vgl. STA III, S. 51 und die Diskussion dieser Passage auf S. 51 dieser Arbeit.

Als Grund hierfür kann meines Erachtens seine Verzweiflung gelten, denn er müsste es eigentlich besser wissen, ist er doch selbst diesem „Frieden“ teilhaftig gewesen.

Durch die Anwesenheit von Diotima, fühlt er sich wieder besser. Er scheint sich an den Adamas-Auftrag zu erinnern und sorgt sich um seine Fähigkeiten ihn auszuführen. „..., man hat oft seine Mühe, man kann den Stoff nicht finden, die Gedanken daran festzuhalten.“ Diotima benennt nun das grundsätzliche Problem und den Auslöser, weshalb Hyperion überhaupt einen Stoff sucht. „Reißen sie [die Gedanken] wieder aus in die Luft? erwiderte meine Diotima.“²¹⁴ Daraufhin beginnt Hyperion eine Rückblende, in der er die Beziehungen zu Adamas und Alabanda und ihr Scheitern erzählt. In ihrer Antwort nimmt Diotima den Stoff auf, den Adamas in ihn pflanzte und den er mit Alabanda ausformulierte. „Es ist eine bessere Zeit, die suchst du, eine schönere Welt. Nur diese Welt umarmtest du in deinen Freunden, du warst mit ihnen diese Welt.“ Diotimas Antwort zeigt, dass die Beziehungen zu Adamas und Alabanda als romanimmanente Entwicklungsschritte von Hyperion zu verstehen sind. Durch sie lernte er stufenweise diese „schönere Welt“ kennen, durch sie wuchs in ihm der Wunsch „diese Welt“ zu verwirklichen. Alabandas folgender Spott („Wohin, mein Schwärmer,...“²¹⁵) kann als Grund für Hyperions Phase der Niedergeschlagenheit gelten.

Diotima löst diesen Wunsch vom Schwärmertum ab und macht ihn so zu einem realisierbaren Lebensentwurf. Durch seine Geliebte findet Hyperion zum altbekannten Stoff zurück. Nun nimmt er erneut das Motiv des „Loosungswortes“ auf.

„...; ich wollte, die Menschheit machte Diotima zum Loosungswort und mahlte in ihre Paniere dein Bild, und spräche: heute soll das Göttliche siegen! Engel des Himmels! das müßt' ein Tag seyn!“²¹⁶

Pflanzte Adamas in Hyperion den Gedanken des „Loosungswort[es]“, der in seiner unklaren Allgemeinheit dem jugendlichen Schüler gefallen hatte, und lehnte Hyperion später durch Alabandas Einfluss ein „Loosungswort“ als „kindisch“ ab, so bekommt es nun einen

²¹⁴ STA III, S. 66.

²¹⁵ STA III, S. 32.

Vgl. hierzu den fünften, der nach Knaupp um 1799, entstandenen Frankfurter Aphorismen. „... Übrigens ist auch Schwärmerei und Leidenschaft gut, Andacht, die das Leben nicht berühren, nicht erkennen mag und dann Verzweiflung, wenn das Leben selber aus seiner Unendlichkeit hervorgeht. Das tiefe Gefühl der Sterblichkeit, des Veränderns, seiner zeitlichen Beschränkungen entflammt den Menschen, daß er viel versucht, übt alle seine Kräfte, und läßt ihn nicht in Müßiggang gerathen, und man ringt so lange um Chimären, bis sich endlich wieder etwas Wahres und Reelles findet zur Erkenntniß und Beschäftigung. In guten Zeiten giebt es selten Schwärmer. Aber wenns dem Menschen an großen reinen Gegenständen fehlt, dann schafft er irgend ein Phantom aus dem und jenem, und drückt die Augen zu, daß er dafür sich interessiren kann, und dafür leben.“

Der Aphorismus scheint mir Hyperions Stellung in seiner Gegenwart und seine schwärmerische Hinwendung zum Altertum auf wunderbare Art und Weise theoretisch darzustellen.

²¹⁶ STA III, S. 68.

konkreten Inhalt: nämlich jenes allgemeine Prinzip, für das Diotima als Symbol steht, - die Schönheit.

Diotima scheint mit Hyperions unvermitteltem Gefühlsausbruch überfordert zu sein und bezeichnet ihn indirekt als Schwärmer. „... , geh, und zeige dem Himmel deine Verklärung! Mir darf sie nicht so nahe seyn.“²¹⁷ Aber sie schwächt ab: „Nicht wahr, du gehest, lieber Hyperion?“²¹⁸

Hyperion ist von dem neuen Blickwinkel auf seinen Stoff angetan, den ihm das sinngefüllte „Loosungswort“ ermöglicht. Nicht nur er hat nun ein Telos durch den Stoff, sondern die Dynamik des Stoffes selbst ist teleologisch. Er hat ein zu erreichendes Ziel in der Zukunft: „... heute soll das Göttliche siegen! Engel des Himmels! das müßt’ ein Tag seyn!“ Diesen Tag herbeizuführen, wird nun Hyperions Aufgabe werden. Im Gespräch mit Alabanda sah er nur die negativen Seiten seines Stoffes, den „Koth“. Nun weiß er, zu welchem Ziel er seine Zeitgenossen führen will. Das verdankt er dem sinngefüllten „Loosungswort“.

Der siebzehnte Brief beginnt mit einer Klage des Eremiten, dass er stets unter der Trennung von Diotima zu leiden hatte. Für den Schmerz macht er

„... das eiserne unbittliche Gesez geschieden zu seyn, nicht Eine Seele zu seyn mit seiner lebenswürdigen Hälfte.“²¹⁹

Nach dem bereits Dargestellten scheint offensichtlich, dass es sich hier um eine Gegensatzfigur handelt. Dieses Geschieden-Sein von „seiner lebenswürdigen Hälfte“, weckt in Hyperion den Wunsch zu Dichten: „Da übte das Herz sein Recht, zu dichten, aus.“²²⁰ Im Dichten äußert Hyperion den Wunsch sich mit „seiner lebenswürdigen Hälfte“ zu vereinen. Das Dichten kann somit als bestimmte Form des Synthetisierungsprozesses von Gegensätzen gesehen werden.

Schließlich begegnet Hyperion seiner Diotima. Ihre Beziehung bekommt durch eine neue Art der Vereinigung eine andere Qualität. „Es ist eine Lücke in meinem Daseyn. Ich starb, und wie ich erwachte, lag ich am Herzen des himmlischen Mädchens. O Leben der Liebe! wie warst du an ihr aufgegangen in voller holdseeliger Blüthe! wie in leichten Schlummer gesungen von seeligen Genien, lag das reizende Köpfchen mir auf der Schulter, lächelte süßen Frieden, und

²¹⁷ STA III, S. 68.

²¹⁸ STA III; S. 68.

²¹⁹ STA III, S. 70.

²²⁰ STA III, S. 70.

schlug sein ätherisch Auge nach mir auf in fröhlichem unerfahrenem Staunen, als blickt' es eben jetzt zum erstenmal in die Welt.“²²¹

Die neue Qualität ihrer Beziehung scheint sexueller Natur zu sein. Hölderlins verklausulierte Darstellung ist der zeitgenössischen Moral und Bigotterie geschuldet.²²² Als die beiden nebeneinander liegen, sagt Diotima: „ja, ja, [...], dein Nahmenbruder, der herrliche Hyperion des Himmels ist in dir.“²²³ Diotima greift hier das Adamas-Wort „Sei wie dieser!“ auf.²²⁴ Hyperion hat es nun auf der privaten Ebene geschafft, so wie die Sonne zu sein, also befruchtend zu wirken. Aber durch das anhaltende Ringen um einen Stoff, der schon bei Adamas angedeutet wurde und durch Alabanda und Diotima sich als die Menschen seiner Gegenwart konkretisierte, wird Hyperion im weiteren Romanverlauf die Verwirklichung des Imperativs „Sei wie dieser!“ auch auf allgemeiner Ebene anstreben.

Im achtzehnten Brief beschränkt sich der Eremit auf die Beschreibung der Liebe zwischen dem jugendlichen Hyperion und Diotima. Erneut nimmt er das katastrophale Ende ihrer Beziehung vorweg.

Im neunzehnten Brief hält Hyperion die sogenannte Athener Rede. Ich werde nicht die ganze Rede beschreiben, nur der Erzählfluss wird schematisch wiedergegeben und jene Teile werden von mir kommentiert, die meines Erachtens auf Heraklit zu beziehen sind. Bei der Überfahrt nach Athen bekennt Hyperion:

„Schon lange war unter Diotima's Einfluß mehr Gleichgewicht in meine Seele gekommen; heute fühlt' ich es dreifach rein, und die zerstreuten schwärmenden Kräfte waren all' in Eine goldne Mitte versammelt.“²²⁵

Hyperions „zerstreute[...] schwärmende[...] Kräfte waren all' in Eine goldne Mitte versammelt.“ Die „goldne Mitte“ kann als Hyperions Äquivalenz-Terminus zur heraklitischen Harmonie angesehen werden.²²⁶ In Hyperion sind durch Diotimas Wirkung die Gegensätze²²⁷

²²¹ STA III, S. 72.

²²² Ich folge hier der Interpretation von Gideon Stiening, *Epistolare Subjektivität – Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, S. 336 f.

²²³ STA III, S. 73.

²²⁴ Vgl. S. 35 dieser Arbeit.

²²⁵ STA III, S. 77.

²²⁶ Vgl. Heraklit 22B51.

²²⁷ Vgl. STA III, S. 58. Der Eremit nennt dort die Gegensätze in ihm: „... ein Gemüth voll wilder Widersprüche, ...“

in ein harmonisches Zusammenwirken gebracht worden. Fern sind die Zeiten, in denen er sich wie „ein zerrissenes Saitenspiel“ gefühlt hat.²²⁸

Das Thema der Athener Rede ist die „Treflichkeit des alten Athenervolks, woher sie komme, worinn sie bestehe.“²²⁹ Nach ersten Überlegungen der Reisegefährten, die Hyperion alle verwirft, äußert sich nun er über die Menschen des antiken Athens. Am Ende sagt er: „Also noch einmal! daß die Athener so frei von gewaltsamen Einfluß aller Art, so recht bei mittelmäßiger Kost aufwuchsen, das hat sie so vortreflich gemacht, und diß nur konnt' es!“²³⁰ Hyperion präzisiert: „... , läßt den Menschen spät erst wissen, daß es Menschen, daß es irgend etwas außer ihm giebt, denn so nur wird er Mensch. Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.“²³¹ Klar ist jetzt, warum Hyperion mit Alabanda über dessen Staatstheorie in Streit geraten musste. Die Freiheit „... von gewaltsamen Einfluß aller Art“ ist ihm Bedingung für die hervorragende Qualität der Athener. Dazu kommt noch ein naturalistisches Argument: Mittelmäßigkeit der Kost. Kost, so glaube ich, ist nicht bloß auf die Nahrung zu beziehen, sondern auf Sinneseindrücke überhaupt. Mittelmäßigkeit lässt sich meines Erachtens auch hier als Terminus sehen, der im heraklitischen Horizont steht und gleichbedeutend mit der oben beschriebenen Harmonie ist. Es scheint, als würde Hyperion in diesem Fall die Athener als „gemeinschaftgewordene“ Manifestation der Synthese von Gegensätzen sehen. Daher stellt er sie in unmittelbare Nähe zum Prinzip der Schönheit.

Ausgewogenheit (von Gegensätzen) scheint nach Hyperion die Athener „so vortreflich gemacht“ zu haben. Die Vortrefflichkeit charakterisiert Hyperion weiter: Neben der Freiheit von fremder Gewalt und der Mittelmäßigkeit der Kost, ist das Unwissen davon „... , daß es Menschen, daß es irgend etwas außer ihm giebt, denn so nur wird er Mensch. Der Mensch aber ist ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.“²³² Von Heraklit ist keine explizit ausformulierte Erziehungstheorie überliefert, Hölderlin kann sie daher seinem Hyperion nicht in den Mund gelegt haben. Seine Erziehungstheorie ist also nicht heraklitisch motiviert und daher hier wegzulassen.²³³

²²⁸ Vgl. S. 52 dieser Arbeit.

²²⁹ STA III, S. 77.

²³⁰ STA III, S. 79.

²³¹ STA III, S. 79.

²³² STA III, S. 79.

²³³ Es kann als Common Sense der Hyperion-Forschung gelten, dass Hölderlin sein Erziehungskonzept von Rousseau und Kants Ethik hergeleitet hat. In vielen Romanpassagen ist sein Entwurf als unmittelbare literarische Umsetzung dieser Theorien zu verstehen. Vgl. ua. Gideon Stiening, *Epistolare Subjektivität – Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, va. S. 297-307. Stiening bezieht meines Erachtens Hyperions Erziehung wie sein gesamtes Handlungskonzept zu sehr auf Kants Sittengesetz. Stiening postuliert somit, dass Hyperion bei allem seinem Tun

Dass der Mensch durch die Möglichkeit der Entfaltung zur uneingeschränkten Ganzheit²³⁴ göttlich wird und somit „schön“, kann meines Erachtens als eine der zentralen Aussagen der Athener Rede gelten. Die In-Eins-Setzung von Gott und Schönheit übernimmt Hyperion von seiner Charakterisierung Diotimas. Das bestätigt das Geständnis vor seiner beeindruckten Geliebten: „Ich hab’ es von dir, erwiedert’ ich.“²³⁵

Seine Bestimmung von Menschsein, also Schönsein, macht Hyperion zur Grundlage der Stellung des Menschen in der Welt. Sie ist ihm die Voraussetzung für die Definition von Kunst und Religion, die den Rahmen des Selbst- und Fremdbezugs des Menschen vorgeben. Die Philosophie jedoch hat eine andere Daseinsbedingung.

„Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter.“²³⁶ Der Mensch macht sich selbst zum Objekt. Grund dafür ist das Bedürfnis „sich selber zu fühlen“, also seine Schönheit, so entstanden die Götter - der Mythos. Die Kunst, Hyperion meint damit in erster Linie die Dichtung, wie sich später zeigen wird, verkörpert den aktiven Moment des Menschseins. Hyperion leitet dadurch eine Hierarchie des Vergegenwärtigens der Schönheit ab. Die Kunst ist „das erste Kind“ des Menschen. Die Pointe dieser Reflexion scheint mir zu sein, dass der so sehr um den Stoff seines Handelns ringende und immer wieder in die Passivität zurückfallende Hyperion, dem schaffenden Moment den Vorrang gibt, vor dem passiven Anschauen der Schönheit – der Religion. In diesem selbstgewählten Vorzug der Kunst scheint auch Hyperions Leiden begründet zu liegen.

„Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit.“²³⁷ Die hierarchisch nachfolgende Position nimmt die Religion in Hyperions ästhetischer Metaphysik ein. Denn: Liebe braucht immer ein zu liebendes Objekt. Daher muss sich der Mensch zuerst ein Objekt der Liebe suchen. Das ist die ein wenig allgemeine Aufgabe der Kunst. Durch sie

den moralischen Imperativ Kants vor Augen hat. Hyperions Begriff vom „Koth“, den er während des Gesprächs mit Alabanda verwendet, um seine Zeitgenossen zu charakterisieren, zeigt dass dies nicht immer der Fall ist. Eine Interpretation von Hyperions Erziehung, die sich mehr auf Rousseaus Erziehungskonzept, dargestellt im Roman „Emile“ liefert Hansjörg Bay, Ohne Rückkehr – utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins „Hyperion“, Fink, Paderborn, 2003.

Besonders erwähnenswert erscheint mir der originelle Ansatz von Sabine Doering zu sein, die ihre Hyperion-Interpretation an der Verwendung des „Frage-Satzes“ innerhalb des Romans gestaltet. Auch die Erziehungstheorien werden diesem Gestaltungsprinzip folgend interpretiert. Vgl. Sabine Doering, Aber was ist diß? – Formen und Funktionen der Frage in Hölderlins dichterischem Werk, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, S 184-190.

²³⁴ Diese uneingeschränkte Ganzheit lässt sich auch als individuelle wie gemeinschaftliche Manifestation der Synthese der Gegensätze verstehen.

²³⁵ STA III, S. 79.

²³⁶ STA III, S. 79.

²³⁷ STA III, S. 79.

stellt sich der Mensch sich selbst gegenüber. Erst durch sie hat die Religion ihre Projektionsfläche bekommen.

Hyperion führt auch negative Gegenbeispiele an: den Ägypter und den Goten. Auch hier verwendet er das möglicherweise von Heraklit inspirierte Harmonie-Modell im terminologischen Mantel der „schönen Mitte“²³⁸. Der Athener verkörpert diese Mittelmäßigkeit. Der Ägypter verlor sich zu schnell in einer leeren Transzendenz.²³⁹ Anders „der Sohn des Nordens“: Nach Hyperion ist er der Sklave von Gesetz und Wissenschaft.²⁴⁰

Die meines Erachtens eigentliche Quintessenz von Hyperion Rede steht jedoch noch bevor. Ein Reisegefährte fragt: „Gut! [...] das begreif’ ich, aber, wie diß dichterische religiöse Volk nun auch ein philosophisch’ Volk seyn soll, das seh’ ich nicht.“²⁴¹

Hyperion antwortet: „Sie [die Athener] wären sogar, [...], ohne Dichtung nie ein philosophisch Volk gewesen!“²⁴²

Denn die Philosophie bedarf nach Hyperion eines Ganzen, dass sie zergliedern kann: „Eins und Alles“. Dieses Ganze liefert die Dichtung. Denn die Philosophie

„entspringt [...] aus der Dichtung eines unendlich göttlichen Seyns.“²⁴³

Dieses „unendlich göttliche[...] Seyn[...]“ ist Ursprung und Ziel des Philosophierens. „Und so läuft am End’ auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnißvollen Quelle der Dichtung zusammen.“²⁴⁴ Bemerkenswert ist der Begriff „Unvereinbare“. Wie kann Unvereinbares ein Ganzes ergeben? Eine mögliche Antwort, kann Hölderlins Modell der Synthese von Gegensätzen sein, das er Hyperion als Schönheit ansprechen lässt. Die Dichtung scheint ein Weg zu sein, den Menschen die Manifestation der Synthese der Gegensätze vor Augen zu stellen.

Dann unternimmt Hyperion eine Konkretisierung dieser Theorie. En passant bestimmt er den philosophischen Zweifler.

„Der Mensch, ..., der nicht wenigstens im Leben Einmal voll laute Schönheit in sich fühlte, ..., wird nicht einmal ein philosophischer Zweifler werden, Denn glaubt es mir, der Zweifler findet darum nur in allem, was gedacht wird,

²³⁸ Vgl. STA III, S. 80.

²³⁹ STA III, S. 80. „...; denn der Aegyptier hat von Mutterleib an einen Huldigungs- und Vergötterungstrieb;...“

²⁴⁰ STA III, S. 80 „...; im Norden glaubt man an das reine Leben der Natur zu wenig, um nicht mir Aberglauben am Gesezlichen zu hängen.“

²⁴¹ STA III, S. 81.

²⁴² STA III, S. 81.

²⁴³ STA III, S. 81.

²⁴⁴ STA III, S. 81.

Widerspruch und Mangel, weil er die Harmonie der mangellosen Schönheit kennt,
die nie gedacht wird.“²⁴⁵

Der „philosophische Zweifler“ kennt das Ganze, und das Ganze ist „die Harmonie der mangellosen Schönheit.“²⁴⁶ „[I]n allem, was gedacht wird“ erkennt er den „Widerspruch und Mangel“, weil er dem „nie [G]edachten“ also dem durch Sensibilität Aufgenommenen – dem Gefühlten – inne ist. Zugleich wird der Sensitivität ein erkenntnistheoretischer Vorrang vor dem Denken eingeräumt. Nur durch sie lässt sich die Manifestation der Synthese der Gegensätze wahrnehmen; dem allein Denkenden ist sie nicht zugänglich. So lässt sich auch der Vorrang der Dichtung gegenüber der Philosophie erklären.

Der Terminus „[...] Harmonie der mangellosen Schönheit“ ist von früheren Überlegungen bereits bekannt. Nun legt Hyperion ihm eine fundiertere Bedeutung zu Grunde.

„Das große Wort, das ἐν διαφερὸν αὐτῷ (das Eine in sich unterschiedene) des Heraklit, das konnte nur eine Griechin finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie.“²⁴⁷

Neben Platon ist Heraklit der einzige Philosoph der namentlich im Roman erwähnt wird – noch dazu an einer so prominenten Stelle, in der Athener Rede am Ende des ersten Bandes. Heraklit wird hier als Urheber der Möglichkeit zu philosophieren dargestellt, da er den Begriff des „unendlich göttliche[n] Seyn[s]“ und zu gleich des „Wesen[s] der Schönheit“ liefert. Die Philosophie entspringt aus der Dichtung dieses „unendlich göttliche[n] Seyn[s]“. Aber so wie Hyperion die Formulierung wählt – „das Eine in sich unterschiedene“ – liegt der Focus auf dem „Einen“. Das lässt sich meines Erachtens so bei Heraklit nicht finden. Als Textgrundlage für diese Übersetzung scheint Hölderlin das Fragment 22B8 gewählt zu haben. Heraklit schreibt hier vom „διαφερόντων“. Das ist ein Genitivplural, der rein von den Gegensätzen spricht. Das Verbindende fehlt hier zur Gänze. Schon näher an Hölderlins Version ist Platons Heraklit-Diskussion im „Symposion“.²⁴⁸ Platon schreibt vom „ἐν ... διαφερόμενον ... αὐτῷ“. Hier handelt es sich um eine mediale bzw. passive Partizipkonstruktion; sie heißt „das Eine unterschiedene in sich selbst.“, wobei diese Übersetzung so zu verstehen ist, dass zwar das Eine *in sich* unterschieden ist, aber von einem Äußeren dazu gebracht wurde. Hölderlin aber spricht vom „ἐν διαφερὸν αὐτῷ“. Bei dieser

²⁴⁵ STA III, S. 81.

²⁴⁶ In Hyperions eigener Diktion müsste man meines Erachtens von der „Mittelmäßigkeit der mangellosen Schönheit sprechen.“

²⁴⁷ STA III, S. 81.

²⁴⁸ Vgl. Platon, Symposion, 187a.

Konstruktion handelt es sich um ein Neutrum singular. Erst diese Form drückt das „Eine in sich unterschiedene“ adäquat aus. Es scheint sich um einen Parallelkonstruktion zum heraklit'schen „συμφέρον“ zu handeln. Dieser Gedanke liegt meines Erachtens nahe, da es sich bei „diapheron“ um kein gebräuchliches, altgriechisches Wort handelt. Es findet sich in keinem gängigen Griechisch-Wörterbuch.²⁴⁹ Hölderlin bedient sich dieses Gräzismus, um eine Denkfigur, die wir so bei Heraklit nicht finden, in Heraklits Denken zu integrieren.

Heraklit legt also den Blickwinkel eher auf „das unterschiedene“. Hölderlin macht dagegen eine fundamentale Neubewertung des Fragments 22B8, um es in seine eigene Konzeption einzugliedern. Er scheint Heraklits Einheit im Sinne einer inneren Einheit zu interpretieren („Versöhnung ist mitten im Streit.“), während Heraklit unter Einheit eine äußere Einheit in einem Dritten versteht. Somit lässt sich sagen, dass Hölderlin auf Heraklits wenngleich rudimentärer Gegensatztheorie aufbaut, um sie sodann für seinen syntheseorientierten Ansatz, der im Terminus „Einen“ kulminiert, zu adaptieren.

Bemerkenswert scheint mir, dass Hölderlin den Denker des Polemos²⁵⁰ zum Gewährsmann seines Prinzips der Schönheit macht. Möglich ist dies durch den anders gelegten Focus. Heraklit sieht den Polemos als Erscheinungsweise des Logos. Hölderlin macht diese Verbindung nicht. Er skizziert eine Verfasstheit der Wirklichkeit, die mich an das heraklitische Werden erinnert, und vom Polemos organisiert wird. Anders als Heraklit sieht er in seinem Prinzip, eine Form des Aussetzens dieses Werdens. Daher lässt er Hyperion auch vom „Frieden der Schönheit“ sprechen. Das ist die Manifestation der Synthese der Gegensätze.

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass auch Heraklit von Harmonie spricht, ja selbst von Schönheit.²⁵¹ Es handelt sich hier um eine andere Akzentuierung des Harmonie-/Schönheitsmodells, als bei Hölderlin. Bei Heraklit scheint das Wirken der Gegensätze selbst harmonisch zu sein. Bei Hölderlin wird erst der Synthese der Gegensätze das Attribut „schön“ zu gestanden.

Als Hyperion die Rede beendet, wundert er sich selbst über „die Art meiner Äußerungen.“²⁵²

²⁴⁹ Exemplarisch sei hier auf das Griechisch-Wörterbuch von Henry George Liddell, Scott Robert und Henry Stuart Jones verwiesen.

Zu Hölderlins Art und Weise der Übersetzung des „Einen in sich unterschiedenen“ vom Griechischen ins Deutsche vgl. va. Gisela Wagner, Hölderlin und die Vorsokratiker, Verlag Konrad Triltsch, Würzburg, 1937, S. 43 f.

²⁵⁰ Vgl. 22B53 und 22B80.

²⁵¹ Vgl. 22B8: „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“ Und 22B51: „Sie verstehen nicht ,wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.“

²⁵² STA III, S. 84.

„Wie bin ich doch, rief ich, auf die trocknen Berggipfel gerathen, worauf ihr mich saht?“²⁵³

Hyperion ist über den Inhalt seiner Rede überrascht, was positiv zu verstehen ist. Dass er die Zufriedenheit mit dem Gesagten mit „trocknen Berggipfel[n]“ vergleicht, ist ein Bild, das auch bei Heraklit zu finden ist.

„Trockener Glast: weiseste und beste Seele oder vielmehr Trockene Seele weiseste und beste.“²⁵⁴

Argumentativ ist bei Heraklit dieses Fragment über die Bedeutung des Feuers herzuleiten. Die Nähe zum Feuer führt zu Trockenheit. Und durch diese Nähe ist zugleich eine Nähe zum Logos gemeint, da das Feuer eine Erscheinungsweise des Logos darstellt. Verbindet man diesen Gedanken mit Hölderlins eigener Feuer-Geist-Metaphorik, ist damit gesagt, dass sich Hyperion offenbar in unmittelbarer Nähe zu jenem Zustand des Geistes befindet, den er im Zustand des „schnellen feurigen Wachstums“ angestrebt hat.

Nach der Rede gehen Hyperion und Diotima in den athenischen Gärten spazieren. Sie mussten die Ruinen des antiken Athens verlassen, da ihr Anblick Hyperion zu sehr schmerzte. Als sie Rast machen sagt Diotima: „Es giebt eine Zeit der Liebe, [...], wie es eine Zeit giebt, in der glücklichen Wiege zu leben. Aber das Leben selber treibt uns heraus. ... Hyperion mich deucht, du bist zu höhern Dingen geboren. Verkenne dich nicht.“²⁵⁵ Von Hyperions theoretischen Ausführungen beeindruckt, versucht Diotima ihn nun den letzten Anstoß zum Handeln zu geben. Als Grund gibt sie eine grundsätzliche Dynamik des Lebens an: „Aber das Leben selber treibt uns heraus.“ Sie konkretisiert, was sie unter Hyperions angemessener Tätigkeit versteht: „Du mußt, wie der Lichtstral, herab, wie der allerfrischende Regen, mußt du nieder in's Land der Sterblichkeit, du mußt erleuchten, wie Apoll, erschüttern, beleben, wie Jupiter, sonst bist du deines Himmels nicht werth.“²⁵⁶ Einige der bereits besprochenen Termini sind hier auf engstem Raum zu finden und lassen sich heraklitisch deuten. „[D]er Lichtstral“ ist der zur Erde kommende Teil der Sonne und daher möglicherweise im Sinne des bereits mehrfach besprochenen Adamas-Wortes zu verstehen: Hyperion soll den jetzt

²⁵³ STA III, S. 84.

²⁵⁴ Heraklit, 22B118.

²⁵⁵ STA III, S. 87.

²⁵⁶ STA III, S. 88.

gefundenen Stoff zu formen beginnen. Das soll er im Sinne „Apoll[s]“ machen, nämlich „erleuchten“, was sich im Sinne der dichterischen Dimension Apollos verstehen lässt.

Hyperion lässt sich nicht lange bitten. „Es werde von Grund aus anders! Aus der Wurzel der Menschheit sprosse die neue Welt. Eine neue Gottheit walte über ihnen, eine neue Zukunft kläre vor ihnen sich auf.“²⁵⁷ Hyperion sieht sich als den, den Stoff formenden, Künstler: „Ich bin ein Künstler.“²⁵⁸ Dass Hyperion mit Künstler in erster Linie den Dichter meint, scheint auf der Hand zu liegen, war doch im Romanverlauf und vor allem in der Athener-Rede die Dichtung mit einer ungeheuren Aufgabe betraut worden, nämlich die „Dichtung des unendlich göttlichen Seyns.“ zu gewährleisten. Aber Diotima traut es ihm zu. Sie meint: „Du wirst Erzieher unsers Volks.“²⁵⁹

Anstatt als Dichter und Lehrer in diesem Sinne zu wirken, wird Hyperion im zweiten Band mit Alabanda in den Krieg gegen die Neugriechenland belagernden Türken ziehen. Für dieses entgegengesetzte Verhalten zum jetzt erreichten Status eines friedvollen Erziehertums, ist eine Dynamik verantwortlich, die sich parallel zu Hyperions Entwicklungsgang im ersten Band vollzieht. Es handelt sich um die Kritik an den Zeitgenossen in Verbindung mit dem Ideal einer elitären Gemeinschaft.

²⁵⁷ STA III, S. 89.

²⁵⁸ STA III, S. 89.

²⁵⁹ STA III, S. 89.

II. Hauptteil. Heraklit - Als hätte jeder eine eigene Welt

In Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils wurde Heraklits Auffassung des Logos Schritt für Schritt dargestellt. Neben dem Prinzipiencharakter des Logos stellte sich heraus, dass er auch gedanklicher Natur und somit für den Menschen als kognitiver Modus erfahrbar ist. Auch Heraklits Erkenntnisverfahren, um den Logos zu vergegenwärtigen (die Methode des Zerlegens und Erklärens), wurde beschrieben. Daraus ergab sich eine handlungstheoretische Dimension, die dem Tun der Menschen durch die Bezogenheit auf den Logos Wahrhaftigkeit verleiht.

Aber Heraklit ist sich der Relativität der Wirkung seiner Gedanken bewusst. Die Menschen können sich seiner Lehre gemäß verhalten und so den Logos erkennen. Sie müssen es jedoch nicht. Die Differenz zwischen tatsächlichem Verhalten der Menschen und seiner Lehre, die nun auf die Gesellschaft bezogen als Hinführung zu einem idealen Zustand²⁶⁰ anzusehen ist, begründet Heraklits heftige Kritik an den Zeitgenossen. Dabei nimmt die Methode des Zerlegens und Erklärens eine bedeutende Stellung ein. Nur sie ermöglicht das richtige Erkennen der Dinge und darauf basierend das richtige Handeln.

In diesem Kapitel wird nun in einem ersten Schritt zu zeigen versucht, nach welchen Kriterien Heraklit die Menschen in zwei Gruppen einteilt. Nämlich in jene, die den Logos erkennen und jene, denen er verborgen bleibt. Dafür verwendet er die Denkfigur des Gegensatzes „Bewusst“ und „Bewusstlos“, andern Orts spricht er auch von „Wach-sein“ und „Schlafen“. Die Bewussten bzw. Wachen sind der Logos-Erkentnis fähig. Die Bewusstlosen bzw. Schlafenden verhalten sich „als hätten sie eine eigene Einsicht“, „obschon der Sinn gemeinsam ist.“²⁶¹

Obwohl nicht jeder den Logos erkennen kann, hat er als allgemeines Prinzip für alle Menschen Gültigkeit. Heraklit gründet darauf eine normative Dimension des Logos, der in diesem Kapitel ebenfalls nachgegangen wird. Die Analyse von Heraklits Unterscheidung der Zeitgenossen und des normativen Charakters des Logos sind als Vorbesprechungen von Heraklits eigentlicher Kritik an den Zeitgenossen zu betrachten. Sie wird in der von Heraklit vorgegebene Unterscheidung von Kritik an der zeitgenössischen Wissenschaft, Religion und Dichtung erfolgen.

²⁶⁰ Heraklit äussert sich über den idealen Zustand nur dahingehend, dass er behauptet seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen folgend könne man das Wesen der Dinge erkennen, vgl. das Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit.

²⁶¹ Heraklit, 22B2.

Die hervorragende Bedeutung von Heraklits Kritik an den Umständen seiner Gegenwart zeigt sich schon in 22B1. Denn schon im bekanntlich als Prolog seiner Schrift ‚Über die Natur‘ bezeichneten Fragment entwickelt er seine Lehre als Opposition zu den zeitgenössischen Deutungen der Welt:

„Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schläfe tun.“²⁶²

Dieses Fragment steht bereits im Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils im Zentrum der Erörterung der erkenntnistheoretischen Überlegungen. Hier nun werden andere Elemente des Fragments akzentuiert.

Schon im ersten Satz zeigt Heraklit den Unwillen der Menschen seine Lehre zu verstehen: „...gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn [den Sinn, J. E.] vernommen noch sobald sie ihn vernommen.“ Wie im Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils bereits erörtert, spricht Heraklit nicht von einer absoluten Unmöglichkeit, als ob die Menschen schlechthin nicht fähig wären, diesen Sinn zu erkennen, sondern von einem Unverständnis. Ich verwende den Terminus „Verständnis“ in diesem Zusammenhang mit „...weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen“ dahingehend, dass die Menschen zwar die wahrgenommenen Dinge identifizieren können, den Sinn (Logos) davon jedoch nicht verstehen. Der Grund dafür liegt in der mangelnden Kenntnis der heraklitischen Methode. Dies scheint mir im folgenden Satz der Terminus „Unerprobte“ zu bestätigen. Denn unerprobt ist jemand, der mit einer Methode (im Falle Heraklits des Erkennens) nicht vertraut ist. Außerdem verweist Unerprobt-Sein auf die Möglichkeit, diesen Zustand durch Übung zu verändern.

Hier jedoch scheint sich erstmals Heraklits spezifische Stellung zu seinen Zeitgenossen zu zeigen: Er spricht ihnen selbst nach der dauernden Auseinandersetzung mit den „Worten und Werken“ die Möglichkeit ab, den Logos zu erkennen, da sie es auf eine inadäquate Art und Weise versuchen: „Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken...“ So werden sie den

²⁶² Heraklit, 22B1.

Sinn der Dinge nie erkennen. Die Konsequenz davon ist: „Den anderen Menschen aber bleibt unbewusst, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schläfe tun.“ Heraklit wirft seinen Zeitgenossen vor, ihrem Handeln „nach dem Erwachen“ nicht bewusst zu sein. Dieser Zustand scheint auf der gleichen Stufe von Erkenntnisfähigkeit zu stehen, wie das Verlieren des Bewusstseins „für das, was sie im Schläfe tun.“ Das Tun im Schläfe hat meines Erachtens zwei Seiten: Einerseits die körperlichen Bewegungen, die der Schlafende weder kontrolliert noch überhaupt weiß, dass er sie vollzieht. Und andererseits die bloße Möglichkeit des teilnehmenden Beobachtens an einem Traum. Ein Eingreifen ist dem Schlafenden nicht möglich.

Dieser doppelten Unfähigkeit des Schlafenden folgend attestiert Heraklit seinen Zeitgenossen, kein Wissen von ihrem Tun zu haben. Daran anschließend bescheinigt er ihnen eine prinzipielle Unfähigkeit, in die Geschehnisse einzugreifen, die sich vor ihnen vollziehen. Schon in diesem Fragment baut Heraklit den Gegensatz des Wach-Seins und Schlafens auf, wobei Wach-Sein als der Zustand des Erkennens zu verstehen ist: „...Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält....“. „Die anderen Menschen aber ...“ handeln nach dem Erwachen, es bleibt ihnen jedoch unbewusst, also unerkannt, was sie tun. Ich verstehe diesen Gedanken dahingehend, dass die Menschen zwar ihre Handlungen bedenken, jedoch nicht nach Heraklits Methode und so den Logos ihrer Handlungen und Wahrnehmungen nicht einsehen. Er nennt dies „Einbilden“.²⁶³

Heraklit teilt im Fragment 22B1 die Menschen in zwei Gruppen. Diese Zweiteilung ist jetzt noch nicht explizit mit einer Wertung versehen. Implizit ist das Wach-Sein positiv konnotiert und das Schlafen negativ, da Heraklit es mit der Abwesenheit der Fähigkeit, den Logos zu erkennen, gleichsetzt. Wie er die Unterscheidung der Menschen noch weiter präzisiert, wird bei der Analyse der entsprechenden Fragmente behandelt. Meines Erachtens ist in dieser Denkfigur aber der Grund für seine überaus harte Kritik an den Zeitgenossen schon angelegt. Diese Auslegung sehe ich im Fragment 22B17 bestätigt:

„(Denn) es verstehen solches viele nicht, soviele auch darauf stoßen, noch erkennen sie es, wenn sie es lernen; aber sie bilden es sich ein.“²⁶⁴

Heraklit scheint – wenn ich es richtig sehe - hier unmittelbar an 22B1 anzuknüpfen. Die Menschen sind unfähig „es“ zu erkennen. Zwar können sie „darauf stoßen“, dennoch werden

²⁶³ Vgl. Heraklit, 22B17.

²⁶⁴ Heraklit, 22B17.

sie „es“ nicht erkennen. Wichtig scheint mir der nächste Satzteil: „...aber sie bilden es sich ein.“ Die Menschen kommen zu einem Ergebnis des Prozesses des „darauf stoßen[s]“, den Heraklit als Einbilden bezeichnet. Die sie umgebenden einzelnen Dinge können sie dadurch aber nicht erkennen.

Zu Erwähnen ist noch der Terminus „viele“. Heraklit sieht sich offenbar in Opposition zu der Mehrheit seiner Zeitgenossen²⁶⁵. Er kritisiert in weiterer Folge zumeist die Gesamtheit der Menschen. Nur die Bekanntesten und am meisten Bewunderten greift er heraus, um an ihnen die Unwissenheit aller zu exemplifizieren.²⁶⁶ Denn ihnen allen „...bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schläfe tun.“ Sowie die tatsächlich Schlafenden handeln und geistig aktiv sind (träumen), so gesteht Heraklit denjenigen, denen die Logos-Erkenntnis unmöglich ist, also nach seiner Konzeption auch Schlafende sind, ein Tätig-Sein in der Welt zu:

„Die Schlafenden nennt, glaube ich, Heraklit Werker und Mitwirker an den Geschehnissen in der Welt.“²⁶⁷

Hier nun führt Heraklit erstmals den Terminus „Schlafende“ ein. Er sieht sie als „Werker und Mitwirker an den Geschehnissen der Welt.“ Er beurteilt jedoch in diesem Fragment ihr Handeln nicht. Was für die Relativität seiner Logoskonzeption wichtig scheint, ist, dass „Werken“ und „Mitwirken“ also Handeln auch nach anderen Prinzipien, als seiner Logos-Konzeption, möglich ist.²⁶⁸ Festhalten muss man jedoch, dass Heraklit selbst nicht von Handeln spricht - die Termini „Werken“ und „Mitwirken“ stehen zwar im gleichen Bedeutungsraum, scheinen jedoch negativ konnotiert zu sein. Auf den ersten Blick zu widersprechen scheint das Fragment 22B73:

„Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende. Denn auch im Schlaf glauben wir zu handeln und zu reden.“²⁶⁹

Im ersten Satz gesteht er ex negativo den Schlafenden zu, zu handeln (Werken und Mitwirken) und zu reden. Ihr Handeln und Reden beruht jedoch nur auf einem Glauben. Die

²⁶⁵ Heraklit spricht in den Fragmenten abgesehen von sich selbst nur von Bias, des Teutames Sohn, (Heraklit, 22B39) und von Hermodoros (Heraklit, 22B121) positiv.

²⁶⁶ Umgekehrt zu bestätigen scheint mir diese Überlegung das Fragment 22B49: „*Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist.*“

²⁶⁷ Heraklit, 22B75.

²⁶⁸ Dieses Handeln ist meines Erachtens ähnlich dem Erkennen, so wie es Heraklit in 22B17 versteht (als Einbilden), zu sehen. Er führt jedoch keinen dem Einbilden äquivalenten Terminus ein.

²⁶⁹ Heraklit, 22B73.

Termini „handeln“ und „reden“ werden mit der Erkenntnis des Logos in Verbindung gebracht. Glauben scheint mir konträr zur Logos-Erkennntnis zu verstehen zu sein, da der Begriff „Erkennen“ innerhalb des heraklitischen Denkens bereits mit der Methode des Zerlegens und Erklärens belegt ist. Wird der Logos erkannt, so „handelt“ und „redet“ der Erkennende. Fehlt dieses Wissen vom Logos, diesen Zustand versteht Heraklit als Schlaf, so beruht das „[H]andeln“ und „[R]eden“ bloß auf dem Glauben. So lässt sich die im Fragment 22B75 eingeführte Terminologie von „Werken“ und „Mitwirken“ weiter erklären: Beruht das Tun der Menschen nicht auf der Erkenntnis des Logos, sondern auf einer geglaubten bzw. eingebildeten Form davon, so gesteht Heraklit ihnen bloß ein assistierendes (Mitwirken) und ein zielloses Tun (Werken) zu. Er spricht den Schlafenden nicht von vorne herein richtiges Handeln und Reden ab. Es kann durchaus richtig sein, was der Schlafende tut, jedoch kann es genauso falsch sein. Richtiges „Handeln“ und „Reden“ erscheint für den Schlafenden als bloßer Zufall, da er keine adäquate Methode hat den Sinn (Logos) der Dinge zu erkennen. So gibt es nur eine richtige Erkenntnis des Logos, die dem jeweiligen Objekt des Erkennens zugrunde liegt. Im Zustand des Glaubens gibt es der Möglichkeit nach so viele Einbildungen wie es Schlafende gibt. Hierzu sagt Heraklit:

„Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene.“²⁷⁰

In diesem Fragment stellt Heraklit die beiden Begriffe Wachsein und Schlafen einander gegenüber. Daraus ergibt sich eine Erkenntnis- und eine Handlungskritik an seinen Zeitgenossen. Die Erkenntniskritik ist jedoch die Grundlegendere, da ohne adäquates Erkennen des Logos kein richtiges Handeln möglich ist.

Dass „die Wachenden [...] eine einzige und gemeinsame Welt [haben]“ hat weitreichende Konsequenzen: Die Fähigkeit, die Dinge auf eine objektiv gültige Art und Weise zu erkennen, ist Voraussetzung für jede Form von Kommunikation. Gemeinschaft scheint bei Heraklit auf Basis eines logosgemäßen Erkennens der Welt überhaupt erst möglich zu sein. „Doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser [der gemeinsamen Welt] ab in seine eigene.“ Die Gemeinschaft zerfällt, wenn die Menschen wie Schlafende „werken und mitwirken“. Jeder lebt in seiner eigenen Welt und „reden und handeln“ scheint es nicht zu geben.²⁷¹ Dennoch

²⁷⁰ Heraklit, 22B89.

²⁷¹ Nicht zu vergessen ist, dass auch die Schlafenden miteinander kommunizieren und ihre Umwelt formen. Aber nicht in dem Sinne, wie es Heraklit versteht.

hat der Logos durch seinen ontologischen Prinzipiencharakter eine alles durchwaltende Wirkungsweise. Daraus folgert Heraklit den Imperativ-Charakter des Logos:

„Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“²⁷²

Dieses Fragment versammelt noch einmal all jene Punkte, auf denen Heraklits Kritik an den Zeitgenossen basiert. „Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“ Der Sinn, der Logos, ist das allen Gemeinsame, dennoch leben die Vielen wie Schlafende – nämlich so „als hätten sie eine eigene Einsicht“, also ein eigenes, vom allgemeinen Sinn unabhängiges Wissen von der Welt. Stellt der zweite Satz eine Raffung des bisher Erörterten dar, so formuliert Heraklit im ersten Satz die darausfolgende Konsequenz: „Drum ist es Pflicht dem Gemeinsamen zu folgen. ...“ Dadurch, dass Heraklit „dem Gemeinsamen zu folgen“ zur Pflicht erhebt, zeigt er ein weiteres Mal die eingeschränkte Gültigkeit seiner Konzeption. Denn jede Pflicht trägt die Möglichkeit des Nicht-Erfüllens in sich, gleichgültig wie plausibel es scheint, diese Pflicht zu erfüllen.

Heraklits erkenntnis- wie auch handlungstheoretische Überlegungen sollen den Menschen zu einem autonomen, selbstbestimmten Leben führen. Heraklit scheint sagen zu wollen: Es gibt keine alles überspannenden Wahrheiten. Jedes Ding trägt seinen eigenen, einzigartigen Sinn in sich selbst, den es zu erkennen gilt. Diesen zu erkennen, soll die Methode des Zerlegens und Erklärens gewährleisten. Dass die Menschen der von ihm gefundenen Methode jedoch nicht folgen, zeigt die Heftigkeit und Ausführlichkeit seiner konkreten Kritik an den Zeitgenossen. Heraklit konzentriert sich dabei auf die Protagonisten der Religion, der Dichtung, und der Wissenschaft. Er äußert sich auch abfällig über das Volk, dem er vorwirft, diesen Eliten fraglos zu folgen. In einem Gedankengang werden die Dichtung und die Wissenschaft behandelt, da sie Heraklit zumeist gemeinsam bespricht. Folgt man den Fragmenten numerisch, so trifft die Religion als erste Heraklits Tadel:

„Wem prophezeit Heraklit? Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden und Mysten. Diesen droht er mit der Strafe nach dem Tode, diesen prophezeit er das Feuer. Denn die Weihung in die Mysterienweihen, wie sie bei den Menschen im Schwange sind, ist unheilig.“²⁷³

²⁷² Heraklit, 22B2.

²⁷³ Heraklit, 22B14.

Das Fragment ist sehr unklar und gibt wahrscheinlich nur unvollständig Heraklits Gedanken über die kultischen Riten²⁷⁴ wieder. Kritisiert werden die Gefolgsleute des Gottes Dionysos: „Mänaden“ oder „Bakchen“ genannt.²⁷⁵ Weiters jene, die im Umkreis des mythischen Ritus stehen: die „Magier“ und die „Mysten“. Auch jener Teil des Volkes, der als Schaulustige den Riten beiwohnt, wird von Heraklit getadelt: „die Nachtschwärmer“. Heraklit droht ihnen mit der Bestrafung nach dem Tod. Wesentlich interessanter für diese Untersuchung scheint mir der letzte Satz zu sein: „Denn die Weihung in die Mysterienweihen, wie sie bei den Menschen im Schwange sind, ist unheilig.“ Heraklit sieht offenbar in den kultischen Riten grundsätzlich nichts Verwerfliches. Aber der Relativsatz „wie sie bei den Menschen im Schwange sind, ...“ zeigt offenbar eine spezifische Art der Ausführung jener Riten, die zu Heraklits Zeit übliche Praxis gewesen ist - diese Praxis kritisiert er.

Heraklit verwendet hier jene Denkfigur, die er schon im Zuge der Kritik der Erkenntnisfähigkeit seiner Zeitgenossen angewendet hat. Die Menschen üben den mythischen Ritus auf eine Art aus, die nicht in ihm selbst angelegt ist. Folgt man dem bisher Besprochenen, so basiert Heraklits Kritik („wie sie bei den Menschen im Schwange sind, ist unheilig“) darauf, dass er dieses Tun bloß als „Werken“ und „Mitwirken“ ansieht. Das heißt: die Menschen glauben zu erkennen und zu handeln, jedoch als Schlafende ist ihr Erkennen ein Einbilden. Den zugrundeliegenden Logos, also den Sinn, der mystischen Riten verstehen sie nicht.²⁷⁶

Heraklit lehnt also die religiösen Praktiken nicht grundsätzlich ab. Auch sein eigenes Philosophieren - glaubt man der Sekundärliteratur, ist Heraklit historisch wie methodisch an der Schnittstelle von Logos und Mythos²⁷⁷ anzusiedeln - ist von mythologischem Gedankengut stark beeinflusst. Erhellend scheint mir für diese Interpretation das Fragment 22B68:

„'Heilmittel' nannte er die schimpflichen Bräuche der Mysterienkulte.“²⁷⁸

Bemerkenswert scheinen mir die beiden Termine „Heilmittel“ und „schimpfliche Bräuche“. Sie stellen offensichtlich eine oppositionelle Charakterisierung des gleichen Objekts

²⁷⁴ Vgl. Martin P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, B.G. Teubner, Leipzig, 1906.

²⁷⁵ Vgl. Josef Schmitzbichler, Dionysos und die Bakchen – eine religionshistorische und religionspsychologische Studie, Uni. Diss. Wien, 1937.

²⁷⁶ Nach dem selben Muster ist das ebenfalls religionskritische Fragment 22B15 zu interpretieren. Eine Erwähnung im Fließtext scheint mir daher nicht notwendig.

²⁷⁷ Vgl. Uvo Hölscher, Anfängliches Fragen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968; Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos – Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens, Alfred Körner Verlag, Stuttgart, 1940, va. S. 21-105.

²⁷⁸ Heraklit, 22B68.

(„Mysterienkulte“) dar. Folgt man dem Wortlaut des Fragments, so scheint Heraklit die eigentlich „schimpflichen Bräuche der Mysterienkulte“ dennoch als „Heilmittel“ anzusehen. Begründungen nennt Heraklit keine.

Eine Interpretation, die sich vom Wortlaut des Fragmentes ein wenig entfernt, es jedoch in den Sinnzusammenhang mit Heraklits übrigen religionskritischen Gedanken stellt, scheint mir nun sinnvoll zu sein. Folgt man den oben dargelegten Erörterungen, so ließe sich eine terminologische Hierarchie hinsichtlich der Erkenntnisqualität einführen. Sind die „Mysterienkulte als „Heilmittel“ zu verstehen, muss ihnen eine Erkenntnis des Logos vorausgehen, da sonst die Ausübung jenes Kultes auf bloßem Einbilden basierte. Da sie so nicht richtig angewendet würden, bliebe ihre heilende Wirkung aus. Dies aber ist der Fall, wenn Heraklit die tatsächliche Art der Ausübung des Kultes als „schimpfliche Bräuche“ charakterisiert. So lässt sich meines Erachtens dieses Fragment in Heraklits Dichotomie von „Erkennen“ und „Einbilden“ einfügen.

Anders als bei den nun folgenden dichtungs- und wissenschaftskritischen Fragmenten spricht Heraklit hier keine konkreten Personen an. Er bezieht sich auf die allgemeingültige jedoch falsche Praxis der mythischen Riten seiner Zeit. Nun aber wendet sich Heraklit direkt gegen die Eliten seiner Epoche. Er erwähnt sie namentlich, was seine Kritik radikalisiert und seinen eigenen Wissensanspruch verabsolutiert.

Hierzu 22B40 (und zur Erklärung 22B41):

„Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt, und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios. (Denn:)“²⁷⁹

„Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“²⁸⁰

Den Terminus „Vielwisserei“ scheint mir im Bedeutungshorizont zu „Werker“ und „Mitwirker“ zu stehen, nicht nur weil er offenbar abwertend gemeint ist. Demnach gewährleistet „Viel-Wissen“ keineswegs die Erkenntnis des Logos der Dinge, was dazu führt, dass der „Viel-Wissende“ keineswegs „Verstand“ haben muss. So ist zu erklären, dass Hesiod

²⁷⁹ Heraklit, 22B40.

²⁸⁰ Heraklit, 22B41. Das Fragment wird ohne Kommentar an 22B40 angefügt, da es bereits im Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils (S. 16) besprochen wurde. Als kurze Erklärung sei hier nur angemerkt, dass unter „...als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“ der Logos gemeint ist. In Verbindung mit 22B40 stellt es also eine Erklärung dessen dar, was den zeitgenössischen Eliten fehlt.

(Epiker)²⁸¹, Pythagoras (Philosoph und Mathematiker)²⁸², Xenophanes (Philosoph und Dichter)²⁸³ und Hekataios (Geschichtsschreiber)²⁸⁴, offenbar „Viel-Wissende“, von Heraklit der Erkenntnisunfähigkeit bezichtigt werden. In der prosperierenden griechischen Kultur bilden sie - freilich neben anderen - die Elite des Geistes. Als Basis für ihre Stellung dient ihnen offenbar ihr außergewöhnlich breites Wissen. Heraklit führt hier einen Primat des Gehalts gegenüber der Menge des Wissens ein: Keiner von ihnen erkannte also den Sinn der Dinge – den Logos. Auf Basis dieser Argumentation greift Heraklit noch weitere bekannte Persönlichkeiten seiner Epoche an - unter ihnen Homer und Archilochos.²⁸⁵

Heraklits Kritik an den Zeitgenossen ist damit noch nicht zu Ende. Bisher beschränkte er sich auf die Eliten, auf die Besten. Nun greift er auch das Volk an, also jene, die fraglos übernehmen, was ihnen von diesen dargeboten wird:

„Denn was ist ihr Geist oder Verstand? Volkssängern glauben sie und zum Lehrer haben sie den Haufen, denn das wissen sie nicht: die Vielen sich schlecht, wenige nur gut.“²⁸⁶

Im ersten Satz stellt Heraklit eine rhetorische Frage. Er fragt nach der Beschaffenheit „ihr[es] Geist[es] oder Verstand[es]“, nicht ohne die Antwort bereits zu wissen: „Volkssängern glauben sie und zum Lehrer haben sie den Haufen....“ Er unterstellt „ihnen“ den Volkssängern zu glauben und als „Lehrer [...] den Haufen zu [haben].“ Heraklit rekurriert hier auf die Eliten-Kritik. Wie aus dem zuvor Erörterten ersichtlich, bildet die Elite eine Gruppe von intellektuell Herausragenden, denen Heraklit den Anspruch auf Wissen jedoch aberkennt und ihn durch bloßes Einbilden ersetzt. Dennoch treten sie als die „Lehrer“ des Volkes auf, jedoch nichts wissend von der tatsächlichen Ordnung der Dinge. In Analogie zu dem ungeordneten Wissen, das sie produzieren, bezeichnet Heraklit sie selbst als „Haufen“.²⁸⁷ Und das Volk nimmt es an, „denn das wissen sie nicht: „die Vielen sind schlecht, wenige nur gut.“ Die Art von Heraklits Kritik erlaubt einen Einblick in die Verfasstheit der damaligen gesellschaftlichen Ordnung. Zwar entwickelten sich erste demokratische Strukturen, jedoch

²⁸¹ Theodor Gomperz, Griechische Denker – Eine Geschichte der antiken Philosophie, 4. Auflage, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin und Leipzig, 1922, Band 1, S. 32-36.

²⁸² Theodor Gomperz, Griechische Denker, 1922, Band 1, S. 82-126.

²⁸³ Theodor Gomperz, Griechische Denker, 1922, Band 1, S. 129-136.

²⁸⁴ Theodor Gomperz, Griechische Denker, 1922, Band 1, S. 210-213.

²⁸⁵ Da für unsere Analyse dadurch kein Mehrwert erwächst, werden diese Fragmente im Fließtext nicht erwähnt. Zu finden sind sie in DK: 22B42 (S. 160), 22B56 (S. 163), 22B57 (S. 163) und 22B81 (S. 169).

²⁸⁶ Heraklit, 22B104.

²⁸⁷ Duden – Bedeutungswörterbuch (Band 10), Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG, Mannheim u.a., 2002, S. 459 – Haufen: Menge übereinander liegender Dinge; ...

ist das aristokratische Modell vorherrschend.²⁸⁸ Das veranschaulicht dieses Fragment: eine vergleichsweise kleine Elite belehrt die Gesamtbevölkerung. Unbedeutend ist hier, dass die Elite nach Heraklit falsch liegt. Sogar er selbst zeigt sich ganz als Kind seiner Zeit und lehnt das aristokratische Gesellschaftsmodell keineswegs ab.²⁸⁹ Ganz im Gegenteil: Er radikalisiert es und behauptet, dass noch „wenige[re] gut [sind]“ als bisher angenommen.²⁹⁰ Zur Grundlage seiner Wissens-Aristokratie macht er – in diesem Fragment noch unausdrücklich – die Erkenntnis des Logos.

Tatsächlich benennt Heraklit in den erhaltenen Fragmenten auch jene „Wenigen“, die Teil der „klügeren“ Elite sein sollen:

„In Priene lebte Bias, des Teutames Sohn, dessen Ruf (Geltung) größer ist als der der andern.“²⁹¹

Bias gehört zu den sieben Weisen²⁹² Griechenlands und war Heraklits Zeitgenosse (590 v.Chr. bis 530 v.Chr.²⁹³). Er wirkte als Politiker und Richter und war berühmt für seine Redekunst. Es wurde zum geflügelten Wort, von jemandem zu behaupten, er wäre „stärker im Plädoyer in seinem Fall als Bias von Priene.“²⁹⁴

Das Fragment ist sehr arm an expliziten Informationen. Heraklit erklärt nicht, weshalb Bias den übrigen Eliten vorzuziehen sei und wie er diesen Vorzug erlangte. Heraklit stellt bloß fest, dass Bias’ „Ruf (Geltung) größer ist als der der andern.“

Bemerkenswert scheint mir jedoch die Übersetzung von Diels, da er mit „Ruf (Geltung)“ das griechische Wort „λόγος“, also „Logos“, wiedergibt. Ruf gehört zu der überaus breiten Wortvielfalt des Logos²⁹⁵. Das heißt, bei jeder Übersetzung schimmern durch das eine gewählte Wort alle anderen hindurch. Und da Bias gerade durch den Gebrauch des „Logos“ einen so weitreichenden „Ruf“ erlangte, erscheint mir eine Interpretation mit Rücksicht auf andere für Heraklit wesentlichere Bedeutungen des Wortes „Logos“ naheliegend zu sein.

²⁸⁸ Vgl. W. G. Forrest, Wege zur hellenischen Demokratie – Staatsdenken und politische Wirklichkeit von 800-400 v. Chr., hg. von Hans-Geert Falkenberg und Kurt Fassmann, Kindler Verlag, 1966, va. S. 9-67.

²⁸⁹ Dabei ist anzumerken, dass Heraklits Denken auf die Autonomie des selbstständig denkenden Subjekts abzielt. Also sind schon in seiner Philosophie Splitter des beginnenden Demokratisierungsprozesses wirksam.

²⁹⁰ Heraklit, 22B49: „Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist.“

²⁹¹ Heraklit, 22B39.

²⁹² Vgl. Jochen Althoff und Dieter Zeller, Die Worte der Sieben Weisen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006; Einblicke in die Biographien der Sieben Weisen gibt Bruno Snell, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, Ernst Heimeran Verlag, München, 1938.

²⁹³ Zur Zeit der Niederschrift des Fragments ist Bias offensichtlich schon gestorben, da Heraklit die Vergangenheitsform verwendet („lebte“).

²⁹⁴ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Bias_von_Priene;

²⁹⁵ Vgl. das Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit, S. 15.

Hierzu ist 22B1 heranzuziehen²⁹⁶. Diels übersetzt hier „Logos“ mit „Sinn“ seiner Lehre, mit der die Methode des Zerlegens und Erklärens in Zusammenhang steht („..., nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält.“). Werden die beiden Übersetzungen des Wortes „Logos“ (22B1 und 22B39) verbunden und somit auch die beiden Bedeutungsebenen in eins gesetzt, so wird der Grund für Bias’ Berühmtheit freigelegt: Er nähert sich offenbar dem Logos der Dinge jener Methode folgend, die Heraklit als das richtige Erkenntnisinstrument herausstreicht. Da er sich von Berufswegen ständig mit dem „Logos“, verstanden nun als „Sinn“ von „Worten“ und „Handlungen“ auseinandersetzt, scheint es möglich, dass Bias Heraklits Methode gebrauchte.²⁹⁷ Geht es nach Heraklit, so ist sie der Grund für Bias’ außerordentliche Bekanntschaft in der ionischen Welt.

Der Zweite, dem Heraklit wohlwollend gegenüber steht, ist Hermodoros.

Hierzu 22B121:

„Recht taten die Ephesier, sich Mann für Mann aufzuhängen allesamt und den Nicht-Mannbaren ihre Stadt zu hinterlassen, sie, die Hermodoros, ihren wertvollsten Mann, hinausgeworfen haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wertvollste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern.“²⁹⁸

Heraklit rät den Ephesiern den Freitod. Der Grund: Sie haben „Hermodoros²⁹⁹, ihren wertvollsten Mann“ hinausgeworfen. Der Auslöser von Heraklits Zorn scheint vor allem die Begründung seiner Landsleute zu sein: „Von uns soll keiner der wertvollste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern.“ Das aufkommende demokratische Bewusstsein scheint der Grund für diese Entscheidung der Ephesier gewesen zu sein, dennoch klingt sie ein wenig undurchdacht. Heraklit erklärt nirgends ausdrücklich, weshalb er Hermodoros so überaus hoch einschätzt. Die ablehnende Haltung gegenüber der Begründung und seine eigene Konzeption der Logos-Erkenntnis, deren Methode nur von Wenigen verstanden wird, erlaubt meines Erachtens den Schluss: Hermodoros steht in einer Reihe mit Bias und Heraklit selbst. Er ist also Teil jener ausdrücklich genannten Elite, die der Logos-Erkenntnis mächtig und daher dem Wesen der Dinge gemäßen Handeln und Reden fähig ist.

Im vorletzten Fragment äußert Heraklit noch einmal seine Meinung über die Ephesier:

²⁹⁶ Vgl. das Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit, S. 16.

²⁹⁷ Eine Bekanntschaft der Beiden ist nicht überliefert. Sie scheint jedoch möglich, da Priene und Ephesos an der Kleinasiatischen Küste, in der heutigen Türkei, liegen.

²⁹⁸ Heraklit, 22B121.

²⁹⁹ Vgl. Pierers Universal Lexikon, <http://www.zeno.org/Pierer-1857/A/Hermodoros>: Hermodoros, ein Grieche aus Ephesus; aus seiner Vaterstadt vertrieben, ging er [sic!] nach Rom u. begleitete um 452 v. Chr. die römischen Gesandten, welche zur Sammlung von Materialien zu einem Gesetzbuch nach Großgriechenland gingen, als Dolmetscher.

Möge euch nie der Reichtum ausgehen, Ephesier, damit eure Schlechtigkeit an den Tag kommen kann.³⁰⁰

Heraklit macht den „Reichtum“ zu einer Bedingung für die „Schlechtigkeit“ der Ephesier. Der materielle Überfluss als Ausdruck von wirtschaftlichem Erfolg wird also zur Bedingung für das Erscheinen von „Schlechtigkeit“. Der Umkehrschluss scheint legitim: Entsagung führt zur guten, auf der Erkenntnis des Logos basierenden, Lebensweise. Ist Heraklit also ein Asket? Eine Antwort versucht das Heraklit-Kapitel des III. Hauptteils zu geben.

³⁰⁰ Heraklit, 22B125a.

II. Hauptteil. Hyperion - die Unheilbarkeit des Jahrhunderts

Hyperions Kritik an den Zeitgenossen ist nicht bloß als von Anfang an klar umrissenes Faktum zu verstehen, sondern obliegt selbst einem Entwicklungsprozess, der im Romanverlauf stetig weiter ausgebreitet wird. Diese Kritik wird Hyperion von außen vermittelt und wächst und verändert sich in ihm durch die Konfrontation mit seiner Umwelt. Daher scheint es mir schlüssig, auch dieses Kapitel anhand von Hyperions Beziehungen zu strukturieren. Zusätzlich muss auf die Kritik an den Zeitgenossen im zweiten Band eingegangen werden, besonders auf jene des zweiten Buches.

Adamas: Zwischen Wirklichkeit und Ideal

Die beiden ersten Briefe sind Reflexionen des Eremiten. Sie sind im Romanverlauf, auch hinsichtlich der Kritik an den Zeitgenossen, als dem Ende zurechenbar anzusehen. Die eigentliche Erzählung beginnt mit dem dritten Brief, als der Eremit Bellarmin dafür dankt, ihm seine Lebensgeschichte erzählen zu dürfen.

Ich werde mit Hyperions Kindheit beginnen. Alle zeitkritischen Passagen sind reflexive Einschübe des Eremiten. Sie sind die Konsequenz der Lebensgeschichte, die sich Hyperion nun anschickt zu erzählen. Es scheint mir daher folgerichtig zu sein, wenn ich erneut mit der Beziehung zu seinem Lehrer Adamas beginne. In dem Wissen, das Adamas Hyperion vermittelt, nimmt die Kritik an der unmittelbaren Gegenwart eine prominente Stellung ein. Es wird sich zeigen, dass sie neben anderen Einsichten, die er Hyperion auf den Lebensweg mitgibt („Sei wie dieser!“), die entscheidende Dynamik für Hyperions Lebensverlauf darstellt. Der entscheidende Moment in der Erziehung Hyperions, für seine Stellung zu den Zeitgenossen, ist im vierten Brief die Bootsfahrt „in's düstre Herz des alten Pelopones, ...“³⁰¹

In den Ruinen und am Fuße der verfallenen Götterstatuen offenbart sich Hyperion eine Vergangenheit, die in ihrer Schönheit als ideal erscheint. Diese ideale Vergangenheit kann sich jedoch nur im Mangel der gegenwärtigen Landschaft zeigen. So lässt sich Hyperions Schmerz erklären, den er beim Anblick der Ruinen empfindet: „... - da saß ich traurig spielend neben ihm [Adamas], und pflückte das Moos von eines Halbgotts Piedestal, grub eine marmorne Heldenschulter aus dem Schutt, und schnitt den Dornbusch und das Haidekraut von den halbbegrabnen Architraven, indeß mein Adamas die Landschaft zeichnete, wie sie

³⁰¹ STA III, S. 14.

freundlich tröstend den Ruin umgab, ...“³⁰² Wie im Diotima-Abschnitt des Hyperion-Kapitels des I. Hauptteils zeigt sich die Göttlichkeit des Abwesenden in der Anwesenheit des Mangelhaften. War es dort das menschliche Symbol Diotima, das für die göttliche Schönheit stand, so ist es nun der „Ruin“ der Gegenwart, in der sich die ideale Vergangenheit zeigt.³⁰³ Hölderlin illustriert Hyperions beginnende Aneignung der Vergangenheit durch die profane Tätigkeit des Pflückens des „Moos[es] von eines Halbgotts Piedestal...“ Hyperion legt die Relikte der Vergangenheit frei, die vom „Moos“, also einem Gewächs, dass ihm unmittelbar gegenwärtig ist, überwuchert wird. Hyperion entdeckt im wahrsten Sinne des Wortes eine Zeit, die durch ihre Idealität die Mangelhaftigkeit der Gegenwart mitbestimmt. Dieses Zeitalter ist vergangen, die Gegenwart überwuchert sie, aber Hyperion gräbt sie aus. Sie existiert also noch, unter der Oberfläche, die die Gegenwart in Form des „Moos[es]“ darstellt. Hyperion erfährt in dieser Romanpassage von der idealen Vergangenheit. Gegenwart und Vergangenheit zeigen sich als zwei Gegensätze. Noch denkt Hyperion nicht an ein Einwirken auf die Gegenwart, um am Entstehen einer Zukunft mitzuwirken.

Hyperion intensiviert seine Suche nach dieser idealisierten Zeit. Er zieht durch die ruinierte „Vergangenheit, wie ein Ährenleser über die Stoppeläker, wenn der Herr des Lands geerntet hat; da liest man jeden Strohalm auf.“³⁰⁴ Die Gegenwart erscheint Hyperion als „Fluch, der über uns lastet. Wie ein heulender Nordwind fährt die Gegenwart über die Blüten unsers Geistes und versengt sie im Entstehen.“³⁰⁵

Hyperion wird den Terminus „Nordwind“ oder ähnliche Begriffe, die einen Einfluss des geographischen Nordens auf ihn oder seine Heimat erkennen lassen, mehrmals verwenden. Mit dem Norden scheint zuallererst Deutschland gemeint zu sein, da der nördlichste Ort an dem Hyperion innerhalb des Romanverlaufs gelangt eben Deutschland ist. Darüber hinaus stellen die Deutschen für den Autor Hölderlin das gegenwärtige Publikum dar. Eine Bestimmung des Nordens lieferte Hyperion im Rahmen der Athener Rede³⁰⁶ und in den ersten beiden Briefen des Romans.³⁰⁷

Nun folgt die Passage in der Adamas seinem Schüler zuruft: „Sei wie dieser!“ und sich mit ihm, als ein Teil des Gegensatzpaares, synthetisiert.³⁰⁸ Aber dieser Prozess ist nicht bloß menschlicher Natur, sondern hat schlechthin ontologischen Charakter. Stellte das Auftauchen

³⁰² STA III, S. 15.

³⁰³ Zu Hölderlins Griechenbild vgl. ua. Karin Theile, Historizität und Utopie – Quellenkritische und konzeptionell-strukturelle Aspekte des Griechenbildes in Hölderlins Hyperion, Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main ua. 1997.

³⁰⁴ STA III, S. 15.

³⁰⁵ STA III, S. 15.

³⁰⁶ STA III, S. 80.

³⁰⁷ STA III, S. 7-10.

³⁰⁸ Vgl. das Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit, S. 35.

des „alte[n] Sonnengott[es]“, den, die Dynamik von Hyperions Handeln, auslösenden Moment dar, so vereinigt sich in der Sonne auch das Gegensatzpaar Gegenwart und Vergangenheit. „... wie immer flog der unsterbliche Titan mit seinen tausend eignen Freuden herauf, und lächelt’ herab auf sein verödet Land, auf seine Tempel, seine Säulen, die das Schiksaal vor ihn hingeworfen hatte, wie die dürrn Rosenblätter, die im Vorübergehen ein Kind gedankenlos vom Strauche riß, und auf die Erde säete.“³⁰⁹ Die Gegenwart stellt „sein verödet Land“ dar, die Vergangenheit wird durch „seine Tempel, seine Säulen“ symbolisiert. Zu Beachten ist, dass „seine Tempel, seine Säulen“ in ihrem ruinösen Zustand auch Versinnbildlichung der Gegenwart sind, jedoch weisen sie über ihre bloße Faktizität hinaus auf einen idealisierten Zustand. Für Hyperion sind diese Relikte das, was sie waren und somit nicht das, was sie unmittelbar sind. So lässt sich meines Erachtens erklären, dass sie Hyperion als ideal attribuiert.

Neben der im Hyperion-Kapitels des I. Hauptteils an dieser Stelle besprochenen Synthese von Gegensätzen, lässt sich hier eine zweite finden. Sie hat für den weiteren Romanverlauf einen entscheidenden Charakter.

Der zugrunde liegende Moment dieser Synthese ist das Auftreten und Handeln des Sonnengottes.

„Jetzt kam er herauf in seiner ewigen Jugend, der alte Sonnengott, ..., und lächelt’
herab auf sein verödet Land, ...“³¹⁰

Der Sonnengott tritt meines Erachtens durch das Lächeln in Verbindung mit den Phänomenen. So entsteht in ihm und durch ihn eine Synthese von Faktizität und Ideal – von Gegenwart und Vergangenheit. Der „Sonnengott“ kann meines Erachtens als Symbol für die Zukunft gelesen werden, da Adamas die Verbindung zu ihm über das „Sei wie dieser!“ herstellt. Das Adamas-Wort ist als Imperativ formuliert. „Sei...“ ist somit als Handlungsauftrag zu sehen, der in der Zukunft von Hyperion realisiert werden soll.

Der „Sonnengott“ ist die zugrunde liegende Manifestation der Synthese des Gegensatzpaares, also von Adamas und Hyperion und von der Vergangenheit und der Gegenwart. So scheint es mir gerechtfertigt, beide Gegensatzpaare aufeinander zu beziehen.

Der Sonnengott kann als das Befruchtende schlechthin gelesen werden.³¹¹ Er lässt sich so in zweierlei Hinsicht interpretieren. Erstens als Handlungsauftrag auf der persönlichen Ebene.

³⁰⁹ STA III, S. 15.

³¹⁰ STA III, S. 15.

³¹¹ Vgl. das Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit, S. 35 f.

Dem wird Hyperion im Beischlaf mit Diotima auf körperlicher und in der Art der Gesprächsführung der Athener Rede auf geistiger Ebene³¹² gerecht. Zweitens kann der Sonnengott als Manifestation der Synthese des Gegensatzpaares von Vergangenheit und Gegenwart, also als Handlungsauftrag für die Zukunft, der zukünftiges Handeln auslöst, mithin als Symbol für die Zukunft interpretiert werden. Die Vergangenheit kann durch ihre Idealität als imperativische gelesen werden.³¹³ Auch darauf lässt sich das „Sei wie dieser!“ beziehen. Es löst die zukünftige Handlung mit dem Ideal „Vergangenheit“ aus.³¹⁴ Hyperion wird somit von Adamas beauftragt, die Gegenwart in Bezug auf die ideale Vergangenheit im zukünftigen Handeln zu gestalten. Das kann zweitens als Handlungsauftrag auf der allgemeinen Ebene des „Sei wie dieser!“ angesehen werden. Diotima wird hierfür nach der Athener Rede einen friedlichen Weg vorschlagen: „Du wirst Erzieher unsers Volks.“³¹⁵ Aber gleichfalls ist – im Alabanda-Teil tritt sie in Kraft – eine kriegerische Dynamik mit gemeint. Schon in dem Bild „... grub eine marmorne Heldenschulter aus dem Schutt...“ ist die Gegenwart als „Schutt“ entwertet und durch diese Entwertung einer kriegerischen Lösung implizit das Wort geredet.

Auch diese Passage bewegt sich in gedanklichen Bahnen, die auf Heraklit verweisen. So wird die Gegenwart negativ konnotiert, um ihr ein persönliches Wissen vorzuziehen. In Hyperions Fall handelt es sich um eine idealisierte Vergangenheit, die zum Handlungsmaßstab für die Zukunft wird. Auch Heraklit diffamiert die unmittelbare Gegenwart. Der Grund für diese Entwertung liegt darin, dass auch er die eigne Philosophie dem Wissen seiner Zeitgenossen vorzieht.³¹⁶

Diese Struktur bedingt meines Erachtens jede Form von Kritik und ist daher zu wenig, um daraus eine Heraklit-Affinität Hölderlins herauszustreichen. Es bedarf also mehrerer Indizien, um auch hier mögliche Berührungspunkte zwischen Heraklits Denken und Hölderlins Roman aufzudecken.

Der fünfte Brief behandelt die Zeit zwischen Adamas' Abreise und der Bekanntschaft mit Alabanda. Es zeigt sich hier die Bedeutung, die Hyperion dem Adamas-Wort beimisst. In gewisser Weise lässt sich sagen, dass Adamas die Hauptschuld, am Scheitern von Hyperions Zukunft, trifft. „Wer hält das aus, wen reißt die schröckende Herrlichkeit des Altertums nicht

³¹² STA III; S. 76 ff.

³¹³ Vgl. STA III, S. 16. Der Eremit sagt hierzu: „Gieb mir meinen Adamas wieder, und komm mit allen, die mir angehören, daß *die alte schöne Welt sich unter uns erneuere* [Hervorhebung von J.E.], daß wir uns versammeln und vereinen in den Armen unserer Gottheit, der Natur, ...“

³¹⁴ Vgl. STA III, S. 63. Hyperion wird an dieser Stelle sagen: „Ideal ist, was Natur war, ...“

³¹⁵ STA III, S. 89.

³¹⁶ Vgl. die Heraklit-Kapitel des I. sowie des II. Hauptteils dieser Arbeit.

um, ...“³¹⁷ Im Angesicht des Ideals und der offenbar großen Last, die das Handeln gemäß dem Ideal mit sich bringt, kommen Hyperion erste Zweifel. Bemerkenswert ist, dass die Zweifel kommen, wenn er alleine ist. „O mir, mir beugte die Größe der Alten, wie ein Sturm, das Haupt, mir raffte sie die Blüthe vom Gesicht, und oftmals lag ich, wo kein Auge mich bemerkte, unter tausend Thränen da, ...“³¹⁸ Hyperion droht zu scheitern noch bevor er überhaupt zu handeln begonnen hat. Er braucht Unterstützung von außen, weshalb er sich „gern [...] einen Augenblick aus eines großen Mannes Leben mit Blut erkauft [hätte]“³¹⁹ Vor der Größe des Ideals und der Aufgabe wünscht sich Hyperion Unterstützung von außen. In seiner Vorstellung sind dies die Kräfte „eines großen Mannes“, was meines Erachtens als Vorwegnahme der Bekanntschaft mit Alabanda gelesen werden kann.

Aber noch ist Hyperion alleine. In den dunkelsten Stunden ist er sogar bereit, der verloren geglaubten Vergangenheit in den Tod zu folgen. „... ich möchte’ euch folgen, möchte von mir schütteln, was mein Jahrhundert mir gab, und aufbrechen in’s freiere Schattenreich.“³²⁰

Hyperion weiß jedoch, dass die Passivität der Jugendjahre vorbei ist und, dass er zu eigenmächtigem Handeln angehalten ist. Adamas hat es ihm aufgetragen. So verlässt er seine Heimatinsel Tina und fährt nach Smyrna, wovon der sechste Brief handelt.

Zuerst scheint es Hyperion besser zu gehen. Er vertieft sich in sein Studium und genießt bei ausgedehnten Spaziergängen die Landschaft der Umgebung.³²¹ Beim Anblick der Bewohner von Smyrna zeigt sich ihm jedoch die Verdorbenheit der Gegenwart. An dieser Stelle äußert er erstmals Kritik an seinen Zeitgenossen.

„Es war wirklich hie und da, als hätte sich die Menschennatur in die Mannigfaltigkeiten des Thierreichs aufgelöst, wenn ich umher gieng unter diesen Gebildeten. Wie überall, so waren auch hier die Männer besonders verwahrlost und verwest.“³²²

Bemerkenswert scheint mir, dass Hyperion von seinen Zeitgenossen als „Gebildete[...]“ spricht. Aus dem Zusammenhang der zitierten Passage lässt sich aber erkennen, dass Bildung in diesem Fall negativ besetzt ist. Es stellt einen Rückschritt „in die Mannigfaltigkeiten des

³¹⁷ STA III, S. 18.

³¹⁸ STA III, S. 18.

³¹⁹ STA III, S. 18.

³²⁰ STA III, S. 19.

³²¹ Vgl. STA III, S. 19-22.

³²² STA III, S. 22.

Thierreichs“ dar. Auch Heraklit äußert sich in vergleichbarer Weise über den Wissensbegriff seiner Zeitgenossen.

„Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.“³²³

Heraklit kritisiert an den geistigen Eliten seiner Zeit, dass die bloße Quantität von Wissens-Eindrücken noch nicht zum „Verstand haben“ führt.³²⁴ Er sagt damit, dass eine bestimmte Art von Bildung – seiner Einsicht nach handelt es sich um eine falsche, also nicht nach seiner Erkenntnismethode funktionierenden Bildung – noch nicht zur wahrhaftigen Erkenntnisfähigkeit führt. Nach diesem Argumentationsmuster scheint mir auch die Kritik von Hyperion an seinen Zeitgenossen lesbar zu sein. Der abwertende Ton, mit dem er den Terminus „Gebildete“ ausstattet, wird durch das „unter diesen“ ausgelöst. Ähnlich wie Heraklit, der seinen Zeitgenossen bei aller „Vielwisserei“ die Erkenntnisfähigkeit abspricht, verhält sich Hyperion seinen Mitmenschen gegenüber: Er verwendet das Bild eines Regresses auf der evolutionären Stufenleiter. Es lässt sich sogar sagen, dass er einen Biologismus des Wissens einsetzt, um die Menschen zu hierarchisieren, was zweifelsfrei bedenklich ist. Das führt zum Rückfall seiner Zeitgenossen „in die Mannigfaltigkeiten des Thierreichs...“. Noch bleibt aber unbestimmt, was diese negative Bildung ausmacht.

Die Analogien zu Heraklit sind noch weitreichender als bisher dargestellt. Heraklit unterteilt seine Zeitgenossen in Gelehrte und in das Volk.³²⁵ Die Gelehrten vermitteln dieses negative Wissen und das Volk nimmt es fraglos auf. Beidem liegt eine falsche Methode des Erkennens zu Grunde.³²⁶ Also die Menschen, Gelehrte sowie das Volk, können die Phänomene der Wirklichkeit nicht erkennen, weil ihnen das intellektuelle Rüstzeug³²⁷ dazu fehlt.

Ähnlich argumentiert Hyperion.

„Meine bessergezogenen Leute hingegen lachten, wenn von Geistesschönheit die Rede war und von Jugend des Herzens. ... Sahn jene einen Funken Vernunft, so kehrten, sie wie Diebe, den Rücken.“³²⁸

³²³ Heraklit 22B40.

³²⁴ Vgl. die Interpretation dieses Fragments auf Seite 76 f. dieser Arbeit.

³²⁵ Vgl. etwa Heraklit, 22B40 und 22B104.

³²⁶ Vgl. die Heraklit-Kapitel des I. sowie des II. Hauptteils dieser Arbeit.

³²⁷ Vgl. Heraklit 22B1.

³²⁸ STA III, S. 22.

Hyperion verwendet hier nicht die Unterteilung Gelehrte und Volk. Gleichwohl spricht er von „bessergezogenen Leuten“, was meines Erachtens Gelehrte wie das Bildungsbürgertum überhaupt mit einschließt. Er echauffiert sich über die offenbar allgemeine Missachtung der „Geistesschönheit“.³²⁹ Heraklit dagegen beschwert sich, dass seine Zeitgenossen nicht nach der Erkenntnismethode des Logos sich den Phänomenen der Wirklichkeit nähern.³³⁰ Ein Unterschied von Hölderlins Schönheit zu Heraklits Logos ist, dass sich aus Hyperions „Schönheit“ keine erkenntnistheoretische Dimension ableiten lässt. Hyperion meint aber:

„Sahn jene Menschen einen Funken Vernunft, so kehrten sie ,wie Diebe, den Rücken.
Sprach ich vom alten Griechenland ein warmes Wort, so gähnten sie, und meinten,
man hätte doch auch zu leben in der jezigen Zeit; und es wäre der gute Geschmack
noch immer nicht verloren gegangen, fiel ein anderer bedeutend ein.“³³¹

Der Terminus „Vernunft“ bleibt sehr allgemein. Er wird nur dahingehend bestimmt, dass er in seiner Bezugnahme auf die unmittelbare Wirklichkeit die Vergangenheit mitberücksichtigt. „Vernunft“ lässt sich hier, als „vom alten Griechenland“ zu sprechen, deuten. Und in weiterer Folge: Nach dem Prinzip der Schönheit lebend, da die Griechen eben dies taten, wie Hyperion in der Athener Rede unterstrichen hat. Dass die Smyrner kein Interesse am „alten Griechenland“ haben, scheint der Kern von Hyperions Kritik zu sein. „Sahn jene Menschen einen Funken Vernunft, „so kehrten sie, wie Diebe, den Rücken.“ Hyperion charakterisiert sie deshalb als „Diebe“³³², da sie, der ersten Bedeutung des Wortes folgend, vor ihrer Vergangenheit sich niederkauern. Kauern³³³ kann als „sich ducken“ gelesen werden, was als ein Verstecken, sich Entziehen verstanden werden kann. Das heißt, Hyperion verwendet an dieser Stelle den Terminus „Diebe“ um aufzuzeigen, dass sich seine Zeitgenossen ihrer Vergangenheit entziehen. Der Begriff „Diebe“ lässt sich weiterhin als Reaktion auf die „schröckende Herrlichkeit des Altertums“³³⁴ interpretieren, der sich wahrscheinlich auch die Smyrner ausgeliefert sehen. Hyperion erhebt zumindest in der gegenwärtigen Romanphase den Anspruch, sich dieser „schröckenden Herrlichkeit“ zu stellen. Die Smyrner jedoch

³²⁹ Hyperions Kritik lässt sich meines Erachtens direkt mit dem Fragment 22B72 äußern: „Mit dem Sinn [der Eremit würde hier Schönheit schreiben, J.E.], mit dem sie doch am meisten beständig verkehren, dem Verwalter des Alls, mit dem entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, die schienen ihnen fremd.“

³³⁰ Vgl. Heraklit, 22B2: „Drum ist es Pflicht dem Gemeinsam zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“

³³¹ STA III, S. 22.

³³² Vgl. Duden, Das Herkunftswörterbuch, Band 7, S. 145. Dem Duden folgend hat das Wort „Dieb“ unter anderen zwei mögliche Wortetymologien: 1. Sichniederkauernder, 2. Stehlender.

³³³ Vgl. Duden, Das Herkunftswörterbuch, Band 7, S. 389. Eine der Bedeutungen von „kauern“ ist „sich ducken“.

³³⁴ STA III, S. 18.

„kehrten [...], wie Diebe, den Rücken.“ Meines Erachtens muss beim Terminus „Diebe“ an dieser Stelle³³⁵ der Focus mehr auf die zweite Wortbedeutung des Stehlenden gerichtet werden, der letztendlich auch immer ein Flüchtender ist. Hyperions Zeitgenossen verkörpern das Gegenteil der zuvor besprochenen Gegensätze von Vergangenheit und Gegenwart, die eine Synthese in der Zukunft finden. Sie bilden eben nicht diese Synthese, sondern befinden sich in Opposition zu ihrer Vergangenheit. Das kann als Grund für ihre Flucht gelesen werden.

Die Smyrner wehren sich gegen Hyperions Anschuldigungen. Sie beziehen sich darauf, dass „der gute Geschmack noch immer nicht verloren gegangen“ ist, was Hyperion in den folgenden Passagen zu widerlegen versucht.

„Der eine wizelte, wie ein Bootsknecht, der andere blies die Baken und predigte Sentenzen.

Es gebärdet' auch wohl einer sich aufgeklärt, machte dem Himmel ein Schnippchen und rief: um die Vögel auf dem Dache hab' er nie sich bekümmert, die Vögel in der Hand, die seyen ihm lieber. Doch wenn man ihm vom Tode sprach, so legt' er straks die Hände zusammen, und kam so nach und nach im Gespräche darauf, wie es gefährlich sey, dass unsere Priester nichts mehr gelten.“³³⁶

Hyperion kritisiert hier jene, die ihr Wissen dazu verwenden anderen zu Gefallen zu sein. Er zeigt dies in den Bildern „... blies die Baken“ und „... predigte Sentenzen.“ Der polemische Gebrauch des Terminus „predigte“ lässt sich als eine Kritik am Dogmatismus des eigenen Wissens lesen. In diesem Fall scheint es sich um einen Dogmatismus zu handeln, weil das Wissen der Smyrner nach Hyperion falsch ist. Von seinem eigenen Wissen ist Hyperion dagegen überzeugt, dass es richtig ist. Hier spricht er keinesfalls von einem Dogmatismus. Der Grund kann meines Erachtens in der Richtigkeit ausgemacht werden. Das heißt: An einem falschen Wissen festzuhalten (Ob die Smyrner wissen, dass ihr Wissen falsch ist, erwähnt Hyperion an keiner Stelle.), ist nach Hyperion dogmatisch.

Dazu in Bezug setzt er seine Kritik an einer oberflächlichen Säkularisierung – „..., machte dem Himmel ein Schnippchen ...“. Beides – die Verabsolutierung des eigenen Wissens und die Verendlichung der Welt – bestimmt Hyperion als eine Haltung scheinbarer Aufklärung: „Es gebärdet' auch wohl einer sich aufgeklärt...“

³³⁵ Im Rahmen des Athenbesuches von Hyperion, Diotima und ihren Freunden werden die westlichen Gelehrten implizit als Diebe bezeichnet, die die Ruinen des alten Griechenlands ausbeuten. Vgl. STA III, S. 85.

³³⁶ STA III, S. 23.

Auch Heraklit kritisiert den Dogmatismus des subjektiven Wissensanspruchs seiner Zeitgenossen.

„Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“³³⁷

Heraklit wendet sich gegen eine Verabsolutierung der Subjektivität. Setzt man dieses Fragment in Bezug auf 22B1, das die Verfahrensweise von Heraklits logischer Erkenntnismethode behandelt, scheint diese Interpretation noch weiter gefestigt zu werden.³³⁸

Heraklit fordert daher im Fragment 22B43: „Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst.“ Er wendet sich scharf gegen die *υβρις* des Einzelnen über die allgemeingültigen, logischen Erkenntnisweisen. Meines Erachtens kann dieses Fragment auch als Grund für Heraklits heftige Kritik an den, vom Volk für ihr Wissen besonders verehrten, Gelehrten gelesen werden.³³⁹

Den Mangel an Religiosität macht Hyperion für eine ausschließlich monetäre Bewertung der Wirklichkeit verantwortlich – „...., die Vögel in der Hand, die seyen ihm lieber.“ Aber es zeigen sich schnell die Mängel dieser Weltsicht, da sie kein Erklärungspotential für alle Lebensbereiche bietet - „....,und kam so nach und nach im Gespräche darauf, wie es gefährlich sey, dass unsere Priester nichts mehr gelten.“

Prima vista liegt ein feiner Unterschied zu Heraklits Kritik an den Zeitgenossen vor. Heraklit kritisiert zwar nicht ein vollkommenes Fehlen der Religion, jedoch die Art und Weise, wie sie von seinen Zeitgenossen praktiziert wird.³⁴⁰ Hyperion dagegen beanstandet ihr gänzlich Fehlen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass beide Sichtweisen näher aneinander liegen, als zunächst vermutet. Heraklit beanstandet die falsche Ausübung der Riten, was zu einer anderen Erscheinungsweise der Religion führt. Es handelt sich also um ein Fehlen der Religion, wie sie Heraklit durch die richtige Ausübung der Riten ermöglicht sieht. Wie bei Hyperion handelt es sich bei ihm ebenfalls um ein Fehlen der Religion. Hyperion beklagt das Fehlen überhaupt; Heraklit wendet sich gegen das Fehlen der, von ihm als ideal vorgestellten, Religion.

In Hölderlins *Hyperion* und in den Fragmenten Heraklits wurden bisher die gleichen Phänomene kritisiert. Beide wenden sich gegen die Wissenschaft und die Religion. In der

³³⁷ Heraklit, 22B2.

³³⁸ Im Heraklit-Kapitel des II. Hauptteils dieser Arbeit wird dieses In-Beziehung-Setzen diskutiert.

³³⁹ Vgl. unter anderem die Fragmente 22B40, 22B42, 22B56, 22B57.

³⁴⁰ Vgl. unter anderem die Fragmente 22B5, 22B14, 22B15 und die Diskussion von Heraklits Religionskritik im Heraklit-Kapitel des II. Hauptteils.

Akzentuierung waren Unterschiede zu finden. Eine weitere nuancierte Abweichung ist Heraklits direkter Bezug auf die Protagonisten seiner Zeit, was erklärt, dass er Wissenschaftler und Dichter mit Namen anspricht. Hyperion wendet sich eher gegen den Zeitgeist, was sich in einer allgemeineren Darstellungsweise und in der Kritik an der Bevölkerung, etwa der Deutschen oder der Smyrner, ausdrückt. Auch Heraklit wendet sich ans Volk. Es sind jedoch weit weniger Fragmente, in denen Heraklit die Ephesier anspricht, überliefert als jene in denen er sich der Wissenschaft und Religion widmet.

Hyperion bezieht sich im Zuge der Kritik an den Smyrnern auch auf die Kunst, den dritten Aspekt, den Heraklit an seiner Zeit kritisiert. „Die Einzigen, deren zuweilen ich mich bediente, waren die Erzähler, die lebendigen Namensregister von fremden Städten und Länder, die redenden Bilderkasten, wo man Potentaten auf Rossen und Kirchthürme und Märkte seh’n kann.“ Es gibt meines Erachtens geeignetere Passagen im Roman an denen sich Hyperions Stellung zur Erscheinungsweise der Kunst seiner Zeit darstellen lässt. Ich werde sie daher dort darstellen, auch deshalb, weil sie bemerkenswerte Parallelen und Abweichungen von Heraklits Kunstkritik aufweist. Nur soviel: Hyperions Beziehung zur Kunst ist von Ambivalenz geprägt. Einerseits stellen „die Erzähler“, die einzigen dar, „deren zuweilen ich mich bediente“. Doch sind Termini wie „Namensregister“ und „redende Bilderkasten“ eher negativ zu interpretieren. Hyperion dürfte offenbar der beschreibenden Dichtung kritisch gegenüber gestanden sein.³⁴¹ Andererseits bekommt die Kunst, vor allem die Dichtung, im Rahmen der Athener Rede eine herausragende Bedeutung zu gewiesen.³⁴²

Abschließend veranlasst die Auseinandersetzung mit den Smyrnern Hyperion zu einem vernichtenden Urteil: „Die Unheilbarkeit des Jahrhunderts war mir aus so manchem, was ich erzähle und nicht erzähle, sichtbar geworden, ...“³⁴³ Die einzige Hoffnung die Hyperion bleibt ist die Hoffnung selbst. „Lieber, was wäre das Leben ohne Hoffnung?“³⁴⁴

³⁴¹ Vgl. hierzu Hölderlins Gedicht „Die beschreibende Poesie.“ In Knaupp, Band 1, S. 185: „Wißt! Apoll ist der Gott der Zeitungsschreiber geworden/ Und sein Mann ist, wer ihm treulich das Factum erzählt.“

³⁴² Vgl. die Besprechung der Athener Rede im Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit, S. 61.

³⁴³ STA III, S. 23.

³⁴⁴ STA III, S. 23.

Alabanda - Koth und Unkraut

Im siebten Brief lernt Hyperion Alabanda kennen. Ihre Freundschaft scheint vor allem durch die gemeinsame Antiphatie gegen ihr Jahrhundert gekennzeichnet zu sein.³⁴⁵ Und dadurch, dass beide das Ideal in der Vergangenheit, im antiken Griechenland, ansiedeln. Hölderlin illustriert dies in einem erinnernden Einschub des Eremiten über den verstorbenen Freund: „..., ganz, wie er einst dastand, ein feurig strenger furchtbarer Kläger, wenn er die Sünden des Jahrhunderts nannte. Wie erwachte da in seine Tiefen mein Geist, wie rollten mir die Donnerworte der unerbittlichen Gerechtigkeit über die Zunge!“³⁴⁶ Die ganze Dynamik der Beziehung scheint hier vorweg genommen zu sein. Auch die Neigung zur kriegerischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Jahrhundert lässt sich aus dem Begriff der „unerbittlichen Gerechtigkeit“ herauslesen.

Aber: Der Enthusiasmus der beiden macht selbst vor der Vergangenheit keinen Halt: „Auch die Vergangenheit riefen wir vor unsern Richterstuhl, das stolze Rom erschrockte uns nicht mit seiner Herrlichkeit, Athen bestach uns nicht mit seiner jugendlichen Blüthe.“³⁴⁷ Trotz der Kritik bleibt der ideale Charakter der Antike erhalten. Die Bilder des „stolze[n] Rom“ und Athens „jugendliche Blüthe“ können dafür als Beleg gelten.

Hyperion und Alabanda stellen so die Gegensätze Gegenwart („Sünden des Jahrhunderts“) und Vergangenheit (Athens „jugendliche Blüthe“) einander gegenüber. Auch hier ist der Moment der Synthese die Zukunft. „Wie Stürme, wenn sie frohlokend, unaufhörlich fort durch Wälder über Berge fahren, so drangen unsre Seelen in kolossalischen Entwürfen hinaus;...“³⁴⁸ Die beiden wollen wie „Stürme“ über ihre Gegenwart hinwegfegen. Noch verstärkend wirkt der Terminus „die kolossalischen Entwürfe[...]“. Die Semantik dieses Begriffs und der Begriff „Stürme“ legt meines Erachtens den Gedanken nahe, dass die beiden ihr zukünftiges Handeln, mithin die Zukunft von Neugriechenland, als Zerstörung und Veränderung der Gegenwart verstehen.

Hyperion und Alabanda vertiefen nun ihr Gespräch über das antike Griechenland, „denn der entwürdigte Boden war auch Alabanda's Vaterland.“

Ich will nur zwei kürzere Auszüge aus dem Gespräch zitieren, die meines Erachtens paradigmatisch für die Stellung von Alabanda und Hyperion zu ihren Zeitgenossen sind.

³⁴⁵ Bay bespricht an dieser Stelle Hyperions und Alabandas sogenannten Titanismus, der sich an Fichtes Tatphilosophie orientiert. In diesem Zusammenhang ist auch auf Rainer Nägeles Interpretation der Rheinymne zu verweisen. Vgl. Bay, S. 164 ff. und S. 195 ff.

³⁴⁶ STA III, S. 27.

³⁴⁷ STA III, S. 27.

³⁴⁸ STA III, S. 27.

Alabanda sagt:

„Wenn ich ein Kind ansehe, [...], und denke, wie schmächtig und verderbend das Joch ist, das es tragen wird, und daß es darben wird, wie wir, daß es Menschen suchen wird, wie wir, fragen wird, wie wir, nach Schönerm und Wahrer, daß es unfruchtbar vergehen wird, weil es allein seyn wird, wie wir, daß es – o nehmt doch eure Söhne aus der Wiege, und werft sie in den Strom, um wenigstens vor eurer Schande sie zu retten!“³⁴⁹

Die Gegenwart erscheint in Alabandas Rede als „Joch“, in der alles Schöne und Wahre fehlt. Den Nachkommenden der gegenwärtigen Generation prophezeit er das „[A]llein seyn“. Und den einzigen Rat, den er zu geben weiß, ist die Kinder in den Tod zu schicken. In Alabandas Worten scheint sich eine Verzweiflung auszudrücken, die Hyperions Geisteszustand nach der Trennung ähnlich ist. Er sieht offenbar keine Möglichkeit handelnd die Gegenwart zu verändern. Nur der Freitod scheint die einzige, sinnvolle Tätigkeit zu sein. Ganz anders klingen Hyperions Worte.

„Ich will, [...], die Schaufel nehmen und den Koth in eine Grube werfen. Ein Volk, wo Geist und Größe keinen Geist und keine Größe mehr erzeugt, hat nichts mehr gemein, mit andern, die noch Menschen sind, hat keine Rechte mehr, und es ist ein leeres Possenspiel, ein Aberglauben, wenn man solche willenslose Leichname noch ehren will, [...]. Weg mit ihnen! Er darf nicht stehen, wo er steht, der dürre faule Baum, er stiehlt ja Licht und Luft dem jungen Leben, das für eine neue Welt heranreift.“³⁵⁰

Wie Alabanda ist Hyperion keinesfalls zurückhaltend bei der Beurteilung seiner Zeitgenossen. Der „Koth“ wird zum Synonym für die Zeitgenossen. Sie haben keine Existenzberechtigung, da sie keinen „Geist und keine Größe“ mehr hervorbringen. Sie sind schlechthin unfruchtbar. Ist Alabanda jedoch zu nichts mehr fähig, als zur bloßen Feststellung der Nichtswürdigkeit der Gegenwart, so geht Hyperion – es sei an das Adamas-Wort „Sei wie dieser!“ erinnert – weiter und eröffnet den beiden Freunden so eine neue Dimension des Handelns. Ausrufe wie „Ich will, [...], die Schaufel nehmen und den Koth in eine Grube werfen.“ und „Weg mit ihnen!“ können als handlungsermöglichend betrachtet werden. Hyperion dreht Alabandas Argumentation um: War bei jenem der einzige gangbare Weg die absolute Selbstaufgabe, so scheint für diesen nichts anderes übrig zu bleiben als „den Koth in eine

³⁴⁹ STA III, S. 28.

³⁵⁰ STA III, S. 28.

Grube zu werfen.“ War es bei Alabanda noch der Freitod, der unausweichlich schien, so ist es bei Hyperion der Tod der Anderen, um für die erträumte Zukunft Platz zu machen. Die Beseitigung der Gegenwart legitimiert Hyperion dadurch, dass sie schon selbst auf den Tod zu steuert. „Er darf nicht stehen, wo er steht, der dürre faule Baum...“ Das Zitat besagt zwar nicht ausdrücklich, dass die Gegenwart schon Tod sei, aber Dürreheit und Fäulnis scheinen darauf hinzuweisen. Die Gebärfähigkeit von Geist und Größe verstärkt meines Erachtens dieses Indiz.

Ähnlich beurteilt Heraklit seine Zeitgenossen. Vor allem die Vehemenz, mit der Hyperion und Alabanda die Kritik vortragen, erinnert an die folgenden Fragmente.

„Recht täten Ephesier, sich Mann für Mann aufzuhängen allesamt und den Nicht-Mannbaren ihre Stadt zu hinterlassen, sie, die Hermodoros, ihren wertvollsten Mann, hinausgeworfen haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wertvollste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern.“³⁵¹

„Möge euch nie der Reichtum ausgehen, Ephesier, damit eure Schlechtigkeit an den Tag kommen kann.“³⁵²

Heraklit rät seinen Zeitgenossen den Freitod.³⁵³ Die Attribute, die er ihnen beifügt sind in ihrer Schärfe ähnlich wie in Hölderlins *Hyperion*. Heraklit spricht von der „Schlechtigkeit“, davon, dass die Ephesier sich aufhängen, und „den Nicht-Mannbaren die Stadt hinterlassen ...“ sollen. Wie Hölderlins Hyperion schreckt auch Heraklit nicht vor ihrer Vernichtung zurück.³⁵⁴

Alabanda ergreifen Hyperions Worte.

„Waffenbruder, ..., lieber Waffenbruder! ... Das ist endlich einmal meine Melodie, ..., mit einer Stimme, die wie ein Schlachtruf, mir das Herz bewegte, ...“³⁵⁵

Auch hier scheint mir, ist auf eine mögliche Analogie zu Heraklit hinzuweisen. Unumwunden spricht Alabanda seinen Freund als „Waffenbruder“ an. Dabei fällt auf, dass Hyperions Worte

³⁵¹ Heraklit 22B121.

³⁵² Heraklit 22B125a.

³⁵³ Im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils wird eine Deutung der beiden Fragmente versucht, vgl. S. 74 f.

³⁵⁴ Bei Hölderlins Hyperion wie bei Heraklit zeigt sich meines Erachtens eine Auswirkung des Lebens auf die philosophischen Konzeptionen, was zur Kritik an den Zeitgenossen führt. Als mögliche Bedingung dafür kann die Differenz zwischen dem Denken und Handeln ihrer Gegenwart und ihren philosophischen Konzeptionen gesehen werden. Bei Hölderlin wie bei Heraklit wird meines Erachtens ausdrücklich wie auch im Kontext der Schriften auf diese Differenz hingewiesen.

³⁵⁵ STA III, S. 28.

als „Melodie“ wahrgenommen werden, die Alabanda „das Herz bewegte“. Zuvor schon habe ich das heraklitische Werden als ein Wirken von Gegensätzen dargestellt. Für Heraklit ist schon dieses Wirken der Gegensätze harmonisch, was im Fragment 22B8 thematisiert wird.³⁵⁶

Im Rahmen der Darstellung von Hyperions Beziehung zu Diotima habe ich versucht zu zeigen, dass Hyperion über Heraklit hinausgeht und erst den Syntheseprozess, dessen Manifestation er als „Schönheit“ wahrnimmt, als harmonisch bezeichnet.

Das Aussetzen des heraklitischen Werdens ist für Hyperion durch den „Frieden der Schönheit“ erfahrbar geworden. Diese übergeordnete Ebene wird nun von den beiden Waffenbrüdern verlassen. Es handelt sich für Hyperion um einen Rückfall aus der mit Diotima erreichten Erkenntnisstufe auf eine darunterliegende, heraklitische. Hyperion und Alabanda wollen ja den Geschichtsprozess von der als „Koth“ wahrgenommenen Gegenwart weiter zu einer Zukunft führen, die im Sinne einer ideal vorgestellten Vergangenheit organisiert ist. Daher trennen sie sich von dem kontemplativen Zustand eines „Friedens der Schönheit“. Sie müssen handeln, das heißt, sich auf das heraklitische Werden, das auch bei Hölderlins als Wirken von Gegensätzen erscheint, einlassen. Sie wollen noch viel mehr, sie wollen dieses Werden organisieren und da – mit heraklitischen Termini gesprochen – der Logos in der Erscheinungsweise des Polemos das Ordnungsprinzip dieses Werdens ist, scheinen sie kriegerische Mittel anwenden zu müssen, um den Lauf der Geschichte zu beeinflussen.

So wird nun die Ausdrucksweise der beiden Waffenbrüder noch martialischer. „Euch will man ja nicht bessern, denn es ist umsonst! man will nur dafür sorgen, daß ihr dem Siegeslauf der Menschheit aus dem Wege geht. O zünde mir einer die Fackel an, daß ich das Unkraut von der Haide brenne! die Mine bereite mir einer, daß ich die trägen Klöße aus der Erde spreng!“³⁵⁷ Nun scheint Alabanda vollends von Hyperions zweifelhaftem Enthusiasmus angesteckt zu sein. Das „Unkraut“ und „die Klöße“ können meines Erachtens durch den entwertenden Charakter und die, den Zeitgenossen das Mensch-Sein absprechende, Art und Weise des Gebrauchs als Äquivalenzbegriffe zu Hyperions „Koth“ angesehen werden. „[B]renne“ und „spreng“ können so als Synonyme zu Hyperions „... in die Grube werfen“ gedeutet werden. Alabanda scheint also seinem Freund in abwertenden Bemerkungen über seine Zeitgenossen in nichts nach zu stehen. Der Gesamtzusammenhang lässt sich – wenn ich es richtig lese - dahingehend interpretieren, dass Hyperion und Alabanda die heraklitische Polemos-Dynamik auf die Sozietät ihrer Zeit umlegen und so für eine kriegerische Veränderung eintreten. Mit dieser kriegerischen Veränderung wollen sie Platz für Neues

³⁵⁶ „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“

³⁵⁷ STA III, S. 29.

schaffen. Dieses Neue ist nicht irgendein Neues, sondern die weltliche Realisationsbedingung für die heilige Theokratie des Schönen.

Folgende Aussage Hyperions wurde in der Sekundärliteratur oft beurteilt und zur Relativierung von Hyperions Fanatismus benützt.³⁵⁸ „Wo möglich, lehnt man sanft sie auf die Seite, ...“³⁵⁹ Schon Hyperions mangelnde Konsequenz in der weiteren Behandlung dieses Gedankens, lässt sich als Indiz dafür sehen, dass er ihn selbst nicht allzu Ernst genommen hat. Ferner plädiert er mit dem Terminus „auf die Seite lehnen“ auch hier für eine Beseitigung seiner Zeitgenossen. Wie Hyperion es sich vorstellt, das Vorhaben „sanft“ auszuführen, bleibt er jedoch schuldig zu erklären. (Meines Erachtens ist anzunehmen, dass sich die Zeitgenossen nicht allzu gerne „auf die Seite lehnen lassen“, auch nicht wenn es „sanft“ durchgeführt wird.) Alabanda hat nun wieder einen Sinn in seinem Leben gefunden. „Ich habe meine Lust an der Zukunft ...“³⁶⁰ Noch einmal äußert er Kritik. „Glücklich seyn, heißt schläfrig seyn im Munde der Knechte.“³⁶¹ Als „Knechte“ sind wohl die Zeitgenossen zu sehen. Der Terminus „schläfrig seyn“ ist von Heraklit her bekannt. Er verwendet den Begriff explizit in drei Fragmenten. Exemplarisch nenne ich 22B73:

„Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende. *Denn auch im Schlaf glauben wir zu handeln und zu reden.*“³⁶²

Der Terminus „Schlaf“ gilt bei Heraklit als logosferne Lebensweise. Also jene Menschen, die ihr Wissen durch Methoden beziehen, die nicht seiner logoskonformen Art und Weise des Erkennens entsprechen, nennt er Schlafende.³⁶³ In weiterer Folge ergibt sich daraus ein Defizit für die Handlungen, die auf der falschen Erkenntnismethode beruhen. Auf eine falsche Erkenntnis folgt falsches Handeln, was meines Erachtens durch den Terminus „glauben“ ausgedrückt wird. Handeln beruht so nicht auf einem verifizierten Wissen, sondern bloß auf einem „glauben“ an die Richtigkeit des eigenen Wissens. Meines Erachtens lässt sich so im heraklitischen Sinn auch von einem Nicht-Handeln sprechen. Der „Schlaf“ hat also auch eine handlungstheoretische Dimension.

³⁵⁸ Vgl. Stiening, S. 311 ff.

³⁵⁹ STA III, S. 29.

³⁶⁰ STA III, S. 29.

³⁶¹ STA III, S. 29.

³⁶² Die beiden anderen Fragmente in denen der Terminus „Schlaf“ oder artverwandte Termini (etwa Schlummer) ausdrücklich genannt werden, sind 22B75 und 22B89.

³⁶³ Vgl. die Diskussion des Begriffs „Schlaf“ auf den Seiten 72 ff. dieser Arbeit.

Alabandas Spruch vom „Glücklich seyn heißt schläfrig seyn im Munde der Knechte“ scheint mir in erster Linie das Nicht Handeln der Zeitgenossen zu meinen.³⁶⁴ Nicht Handeln bedeutet wahrscheinlich die Unfähigkeit zur Zeugung von „Geist und Größe“. Ob es sich um ein Unvermögen, im heraklitischen Sinne, also um eine falsche erkenntnistheoretische Basis handelt, oder um Trägheit, was meines Erachtens zumindest mit gedacht werden muss, lässt der Eremit offen. Er bespricht an späterer Stelle zwar die Deutschen, den Norden und die Ägyptier, aber die unmittelbaren Zeitgenossen, also die Neugriechen, von denen Hyperions und Alabandas Diskussion handelt, bleiben vage dargestellt. Es lässt sich nur auf Hyperions Kritik einer allzu einfach vorgestellten Aufklärung verweisen, die sich in einer Absolutsetzung des subjektiven Wissensanspruches (das scheint auch Heraklit mit seinem Begriff „Schlaf“ zu meinen) und einer Verendlichung der Welt ausdrückt.³⁶⁵

In der nun folgenden Rede Alabandas wird erstmals ein Motiv angesprochen, das für die weitere Entfaltung des Romansujets bedeutend sein wird. Alabanda spricht von den „Söhne[n] der Sonne“, die sich „von ihren [der Sonne] Thaten nähren.“³⁶⁶ Er nimmt das Motiv der, in die Zukunft gerichteten, Handlungsaufforderung auf, die durch die Sonne symbolisiert wird, und macht es zum Konstitutionsmoment einer Gemeinschaft – in anderen Termini könnte auch von einem Synthesemoment gesprochen werden. Die „Söhne der Sonne“ sind diese Gemeinschaft dadurch, dass die Sonne offenbar ihr Vater ist. Das befruchtende Element der Sonne kommt hier wieder zu tragen. Alabanda geht jedoch ganz dem Adamas-Wort folgend einen Schritt weiter. Von den fruchtbaren „Thaten“ der Sonne „nähren“ sich die „Söhne der Sonne.“ Der Grund dieses Nährens könnte meines Erachtens das eigene Tätigwerden sein („Sei wie dieser!“). Das neu aufgeworfene Sujet ist hier, dass der Adamas-Spruch gemeinschaftsstiftenden Charakter bekommt. Vorerst scheint es sich bei den „Söhnen der Sonne“ eher um ein unausweichliches Verwandtschaftsverhältnis zu handeln. Es lässt sich annehmen, dass unter den „Söhne[n] der Sonne“ zu aller erst Hyperion und Alabanda zu verstehen sind. Später wird daraus die „Gemeinschaft der Wenigen“ werden, also ein freiwilliger Zusammenschluss von Individuen. In der Diskussion der „Gemeinschaft der Wenigen“ werde ich versuchen Bezüge zu Heraklit herzustellen.³⁶⁷

³⁶⁴ Dieses Fragment lässt sich auch auf eine andere Art und Weise interpretieren, nämlich als Kritik an der Beschränkung von Glück und Glücklichkeit auf eine Befriedigung körperlicher Genüsse. Ein Fragment Heraklits, das zwar andere Termini verwendet, aber ebenfalls diese Form von Glück und Glücklichkeit thematisiert, ist 22B29: „(Denn) eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen; die Vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.“

³⁶⁵ Vgl. STA III, S. 22 f. und die Diskussion dieser Romanpassage auf S. 88 ff. dieser Arbeit.

³⁶⁶ STA III, S. 29.

³⁶⁷ Jetzt schon möchte ich auf eine Frage verweisen, die zusehends an Bedeutung (auch für den zweiten Band) gewinnt. Welche Bedeutung wird das kriegerische Element für diese Gemeinschaften haben? Eine Antwort wird in Rahmen der Diskussion des Terminus „die Gemeinschaft der Wenigen“ versucht zu geben.

Hyperion lässt sich von Alabandas Begeisterung anstecken. Das Praktisch-Werden seines Handelns nimmt immer konkretere Züge an und drückt sich in einem Imperativ aus: „Du wirst mit mir das Vaterland erretten.“³⁶⁸

Die folgenden Szenen möchte ich gerafft wiedergeben, da ich sie bereits im Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils beschrieben habe. Es folgt die Diskussion von Alabandas Staatstheorie, der Hyperion skeptisch gegenübersteht.³⁶⁹ Im Zuge dieser bespricht Hyperion „die neue Kirche“³⁷⁰. Er „kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kömmt gewiß, gewiß. Der Tod ist ein Bote des Lebens, und daß wir jetzt schlafen in unsern Krankenhäusern, diß zeugt vom nahen Erwachen. Dann, dann erst sind wir, dann ist das Element der Geister gefunden.“ Hyperion ist selbst noch nicht sicher, daher „kann [er] sie nicht künden, ...“³⁷¹

Diese Ahnung dürfte möglicherweise in den enthusiastischen Gesprächen mit Alabanda entstanden sein. Die „neue Kirche“ scheint die neue Verfassung darzustellen, nachdem der „Koth“ in die Grube geworfen wurde. Diese Verfassung ist in der toten Gegenwart schon angekündigt, da für Hyperion „der Tod ein Bote des Lebens [ist]“, was sich meines Erachtens auf die Synthetisierung der Gegensätze von Vergangenheit und Gegenwart, die sich in der Zukunft verbinden, beziehen lässt. Die „neue Kirche“ wird als „Element der Geister“ beschrieben. Sie stellt anscheinend ein Zeitalter dar, in dem dem Geist wieder Wertschätzung entgegen gebracht wird, was nach dem „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ heißt, dass die philosophischen Ideen mythologisch, also dichterisch, dargestellt werden - ein Umstand, der jetzt offenbar nicht der Fall ist. Besonders an Hyperions Kritik an den Smyrnern, die als Statthalter des aufgeklärten Menschen fungieren, sei erinnert.

Alabanda teilt nicht Hyperions Meinung. Er bezeichnet ihn als „Schwärmer“³⁷². Darauf beginnt der sich langsam vollziehende Bruch zwischen den beiden Freunden.

Ein Moment dieses Bruchs sind Alabandas Gefährten, die Mitglieder des Bundes der Nemesis. Sie können meines Erachtens als negativer Äquivalenzbegriff zu den „Söhne[n] der Sonne“ betrachtet werden. Auch, dass sie in der Nacht auftreten, kann dahingehend interpretiert werden. Sie sind „auffallende Gestalten, meist hager und blaß, so viel ich im

³⁶⁸ STA III, S. 29.

³⁶⁹ STA III, S. 31.

³⁷⁰ STA III, S. 32. Der Terminus „neue Kirche“ stammt wahrscheinlich aus dem ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus (Vgl. FHA 14,15 f.) – einem Text, der in Hegels Handschrift vorliegt, und der vermutlich unter Einfluss von Hölderlin und Schelling etwa 1796 entstanden ist. Darin steht: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dis ists, was wir bedürfen! [...] Ehe wir die Ideen ästhetisch d.h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen [...]. Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, wie wird das lezte, größte Werk der Menschheit seyn.“

³⁷¹ STA III, S. 32.

³⁷² STA III, S. 32.

Mondlicht sehen konnte, ...“³⁷³ Hyperion beschreibt die Gesichtszüge des einen, als „die Stille seiner Züge war die Stille eines Schlachtfelds.“³⁷⁴ Die negative Beschreibung setzt sich bei den übrigen zwei Mitgliedern des Bundes fort. Seine Einschätzung bestätigt sich in der nachfolgenden Beschreibung ihres Tätigkeitsbereiches.

„..., daß wir da sind, aufzuräumen auf Erden, daß wir die Steine vom Aker lesen, und die harten Erdenklöse mit dem Karst zerschlagen, und Furchen graben mit dem Pflug, und das Unkraut an der Wurzel fassen, an der Wurzel es durchschneiden, samt der Wurzel es ausreißen, daß es verdorre im Sonnenbrande.“³⁷⁵

In der Vehemenz ihrer Kritik an den Zeitgenossen stehen sie Hyperion und Alabanda (und auch Heraklit) um nichts nach. Sie verwenden das Bild der Feldarbeit. Die Zeitgenossen werden als „Unkraut“ bezeichnet, das sie „samt der Wurzel [...] ausreißen“ wollen, um es „im Sonnenbrande“ verwelken zu lassen.

Dennoch steht ihnen Hyperion skeptisch gegenüber. Der Grund liegt im Fehlen des Telos, – des Ideals der „neuen Kirche.“ - bzw. im Fehlen der Manifestation des Syntheseprozesses von Gegensätzen. Der Bund der Nemesis scheint eine Gruppierung von bloßen Heraklitianern zu sein, die sich die Fragmente 22B53 und 22B80 auf ihre Banner geschrieben hat. Auch sie nehmen die Gegenwart als negativ wahr und versuchen, sie mit kriegerischen Mitteln zu ändern. Aber ihnen fehlt das Ideal und das Telos, das heißt, der Anspruch dieses Ideal zu verwirklichen, das Hyperion in der antiken Vergangenheit sieht.

Somit kommt Hyperion zu dem Urteil: „Das sind Betrüger!“³⁷⁶ Der Bund der Nemesis stellt eher eine terroristische Vereinigung dar, als eine revolutionäre Gemeinschaft, wie es die „Söhne der Sonne“ sind. Sie scheinen bloß auf die Zerstörung des Gegenwärtigen aus zu sein. Sie fragen jedoch nicht nach einer besseren Art des Zusammenlebens oder des Lebens überhaupt. Kurz: Sie wollen nicht, im Sinne der Sonne, befruchtend wirken.

Bei aller Vehemenz von Hyperions Kritik an den Zeitgenossen zeigt sich stets ein Wille zur Veränderung hin zum Ideal. Bei ihm erscheint der revolutionäre Kampf als notwendiges Mittel, um den Weg zu einer schöneren Zukunft zu ebnen. Anders ist es beim Bund der Nemesis. Ihnen fällt die Manifestation eines Syntheseprozesses. Ihr Kampf scheint bloßer Ausdruck von Ablehnung der Gegenwart zu sein. Was danach geschieht, wenn die Manifestationen der Gegenwart ausgelöscht worden sind, bleiben Alabandas Gefährten

³⁷³ STA III, S. 32.

³⁷⁴ STA III, S. 33.

³⁷⁵ STA III, S. 33.

³⁷⁶ STA III, S. 35.

schuldig darzulegen. An Alabandas autoritärer Staatstheorie³⁷⁷ scheint der Einfluss des Bundes auf ihn erkennbar zu sein. Spricht Hyperion von einer Art Umerziehung im Sinne des Ideals der Schönheit, so scheint für Alabanda die ständige Gefahr des Regresses in die bekämpfte zeitgenössische Lebensauffassung zu drohen. So scheint sich notwendig ein diktatorisches Staatswesen zu ergeben, das die Menschen durch Zwang von diesem Regress abhalten soll. Dieser Pessimismus kann – wenn ich es richtig lese - als Grund gelten, weshalb Alabanda Hyperion als „Schwärmer“ bezeichnet hat. Der Gedanke von der Umerziehung der Menschen und von der bloßen „Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen.“, als zukünftige Staatsform, erschienen ihm so mehr als bedenkenswert. Darauf folgt der vorläufige Bruch zwischen den beiden Freunden.

Im achten Brief reist Hyperion zurück nach Tina. Er ist desillusioniert. Mit dem Verlust des Ideals („die neue Kirche“) verlor er auch den Glauben an seine Realisierbarkeit. Die Ablehnung seiner Zeitgenossen, nun sind es die Tinioten, wird jedoch nicht geringer. Jetzt aber passt er sich an seine Umgebung an. Sein Leiden wird so keinesfalls gelindert. „Oft ließ ich sogar mir gefallen, mitzumachen...“³⁷⁸ Die Kritik an den Zeitgenossen, von der der Eremit nun erzählt ist meines Erachtens allgemeiner Natur. Sie scheint eher als Wehklage zu verstehen zu sein. „Ich ließ nun jedem gerne seine Meinung, seine Unart. Ich war bekehrt, ich wollte niemand mehr bekehren, nur war mir traurig, wenn ich sah, daß die Menschen glaubten, ich lasse darum ihr Possenspiel unangetastet, weil ich es so hoch und theuer achte, wie sie.“³⁷⁹ Dieser Form von Kritik scheint meines Erachtens der theoretische Bedingung zu fehlen. Es kann als wehmütige Feststellung der „Unheilbarkeit des Jahrhunderts“ gelesen werden. Hyperion ist alleine. Somit fehlt ihm auch der Vereinigungspunkt und der Vereinigungsmoment – beide sind dargestellt in der Sonne, die das Symbol für die Zukunft darstellt. Aber auch den Blick auf die beiden in ihr verbundenen Gegensätze verliert er. „Ich sah nun still und einsam vor mich hin, und schweift’ in die Vergangenheit und die Zukunft mit dem Auge nicht. Nun drängte Fernes und Nahes sich in meinem Sinne nicht mehr; die Menschen, wenn sie mich nicht zwangen, sie zu sehen, sah ich nicht.“³⁸⁰

Hyperion fehlt das Ideal, dass er der Lebensart seiner Zeitgenossen gegenüberstellen kann. Somit scheint Hyperion nur mehr die bloße Benennung der „Unheilbarkeit“ übrig zu bleiben,

³⁷⁷ Vgl. STA III, S. 31 f. Alabandas Staatstheorie wird nicht explizit ausgesprochen. Hyperion antwortet ihm jedoch: „Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein.“ Hyperion selbst spricht vom Staat, als der „Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen.“

³⁷⁸ STA III, S. 40.

³⁷⁹ STA III, S. 40.

³⁸⁰ Vgl. STA III, S. 42.

um seinen Kummer auszudrücken. Ein Indiz dafür kann die Kritik bei gleichzeitiger Beteiligung am „Possenspiel“ sein. Die übrigen Briefe des ersten Bandes sind hinsichtlich der Kritik an den Zeitgenossen durch diese Dualität gekennzeichnet. Somit scheint auch ein Bezug zu Heraklit nicht möglich zu sein, da ein reflektiertes Wissen fehlt, dass sich auf ein anderes reflektiertes Wissen beziehen ließe. Nur die Benennung der „Unheilbarkeit des Jahrhunderts“ ist zu wenig um eine Verbindung zu Heraklit herzustellen.

Diotima - Die Initiation der Gemeinschaft der Wenigen

In den ersten zwei Briefen des zweiten Buches schildert Hyperion die Reise zu Notaras Insel. Der Inhalt dieser Passage wurde bereits im Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils besprochen. Ich gehe daher nicht näher darauf ein. Nur soviel: Hyperions Stimmung verbessert sich schlagartig. Verantwortlich dafür macht er zunächst, die „Schwester des Geistes“³⁸¹, die Luft, und in weiterer Folge das Prinzip – die Schönheit - und seine personale Erscheinungsweise - Diotima. „Friede der Schönheit! göttlicher Friede! wer einmal an dir das tobende Leben und den zweifelnden Geist besänftigt, wie kann dem anderes helfen?“

Die Schönheit der Natur macht Hyperion für die Besserung seiner Stimmung verantwortlich. Darauf bezugnehmend kommentiert er das Verhalten seiner Zeitgenossen.

„Daß die Menschen manchmal sagen möchten: sie freueten sich! O glaubt, ihr habt von Freude noch nichts geahnet! Euch ist der Schatten ihres Schattens noch nicht erschienen! O geht, und sprecht vom blauen Aether nicht, ihr Blinden!“³⁸²

Hyperion spricht den Menschen die Möglichkeit ab, Freude überhaupt zu empfinden, wenn sie nicht des Prinzips der Schönheit inne sind. Er potenziert ein Bild aus Platons Höhlengleichnis³⁸³ um ihren Wissensstand bezüglich des ontologischen Prinzips darzustellen. „Euch ist der Schatten ihres Schattens noch nicht erschienen!“ Hyperion behauptet, dass ein Fehlen von Wissen verantwortlich ist, keine Freude zu empfinden. Die Menschen sind daher von der Synthese der Gegensätze ausgeschlossen. So charakterisiert er seine Gegenwart. Er macht hier die Rationalität zur Bedingung einer positiven Affektion. Es handelt sich jedoch nicht um irgendein Wissen, sondern um jenes vom ontologischen Begründungszusammenhang überhaupt.

Ein entgegengesetztes Argumentationsschema verwendet Heraklit, um das Gleiche auszusagen.

„Bestände das Glück in körperlichen Genüssen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden.“³⁸⁴

³⁸¹ STA III, S. 48.

³⁸² STA III, S. 51.

³⁸³ Vgl. Platon, Sämtliche Werke, Band 2, Übersetzt von F. Schleiermacher, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 31. Auflage, 2006, 514a-519d.

³⁸⁴ Heraklit, 22B4.

Heraklit schreibt in der Möglichkeitsform. Würde Glück nur darin bestehen, die körperlichen Genüsse zu befriedigen, so könnten schon die Tiere, in seinem Fall die „Ochsen“, als glücklich gelten. Im Subtext meint Heraklit das genaue Gegenteil. Da eben das Glück nicht bloß in der Befriedigung körperlicher Genüsse liegt, bedarf es jenes Moments des menschlichen Lebens, den er hier nicht angesprochen hat, sonst aber in seinen Fragmenten allgegenwärtig ist: des Logos, Heraklits ontologisches Prinzip.

Heraklit wie Hölderlins Hyperion behaupten also, dass es des Wissens von ihrem ontologischen Prinzip bedarf, um ein glückliches Leben zu führen. Bei Heraklit bleibt jedoch zu sagen, dass dieses Fragment, das Einzige ist, in dem er ausdrücklich von einem glücklichen Leben spricht. Es scheint ihm also nicht primär um die glückliche Lebensführung gegangen zu sein, als um eine adäquate Aneignung der äußeren Welt.³⁸⁵ Meines Erachtens lässt sich vermuten, dass Heraklit implizit ein adäquates Wissen von den Phänomenen als zentralen Moment eines glücklichen Lebens gesehen hat.

Hyperions Reflexionen scheinen jedoch auch nicht primär den Weg zum persönlichen Glück als Ziel zu haben. Doch zeigt sich aus dem tiefen Leiden nach der Trennung von Alabanda wie wichtig, zumindest für ihn selbst das Wissen um einen Begründungszusammenhang ist. Es hat die Kraft, ihn von seiner Depression zu befreien.

Durch das Inne-sein des ontologischen Prinzips lassen sich bei Hyperion sowie bei Heraklit gruppenstrukturierende Momente ableiten. Beide teilen meines Erachtens sehr plakativ zwischen jenen, die das Prinzip kennen und jenen, die es nicht kennen, was die Majorität ihrer Zeitgenossen ausmacht. Die kleine Gruppe, die Heraklits Lehre entsprechend denkt und handelt, nennt er „Weise“³⁸⁶ und „Wertvollste“.³⁸⁷ Hyperion spricht von der „Gemeinschaft der Wenigen“. Denn:

„Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!“³⁸⁸

Diese Passage steht zu Beginn des dritten Briefes des zweiten Buches und markiert zugleich die Einführung von Diotima. Der Ende des Briefes bezieht sich direkt auf seine Geliebte: „O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“³⁸⁹ Wie im Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils bereits besprochen, scheint es sich hier um eine Hinführung vom Allgemeinen zum Besonderen zu

³⁸⁵ Vgl. das Kapitel Heraklit-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit.

³⁸⁶ Heraklit, 22B39.

³⁸⁷ Heraklit, 22B121.

³⁸⁸ STA III, S. 52.

³⁸⁹ STA III, S. 53.

handeln. Und das auch auf gesellschaftlicher Ebene. Hyperion geht vom „Kreise der Menschennatur und der Dinge“ aus, was meines Erachtens als Äquivalenzterminus zur „Gemeinschaft der Wenigen“ gelten kann, um am Ende des Briefes bei Diotima, dem menschlichen Symbol der Schönheit, anzugelangen. Außerdem liefert er eine erste Bestimmung der „Gemeinschaft der Wenigen“. Sie gehen mit den „Dingen“ eine Verbindung ein, die Hyperion als „Kreis“ bezeichnet.

Hyperion wählt dieses Bild, um die Verbindung zwischen jenen, die von der Schönheit als dem Prinzip wissen, anzuzeigen.³⁹⁰ „... [I]n diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da.“ Der Konstitutionsmoment dieses Kreises ist das Wissen um die Schönheit, die ihm nun in Gestalt von Diotima vor Augen tritt.

Auch auf diese Romanpassage scheint sich die Denkfigur der Bewegung vom Allgemeinen zum Besonderen anwenden zu lassen. Hier jedoch tritt sie meines Erachtens in entgegengesetzter Richtung auf. Hyperion beginnt beim Besonderen, also bei einer von den übrigen Zeitgenossen klar abgegrenzten Gruppe. In diesem hermetisch abgeriegelten Raum, der als Notaras Insel auch geographisch abgegrenzt ist, probt Hyperion die Umbildung des Menschen en miniature.

Er wird seinen Freunden das alte Athen bei einer Besichtigungsreise vergegenwärtigen. Er wird die Athener Rede vortragen. Und durch die Deutung Diotimas als das Symbol der Schönheit wird er ihnen das ontologische Prinzip „Schönheit“ als immanent und realexistierend vorstellen. Er probt all das, was er später auf die gesamte Gesellschaft der Neugriechen anwenden möchte, anhand der „Gemeinschaft der Wenigen“. Der Übungscharakter zeigt sich meines Erachtens auch dadurch, dass es Hyperion unter den Freunden einfacher gemacht wird, das heißt: Hyperion bekehrt sie nicht zu seiner Weltsicht, sondern alle sind in verschiedenen Graden darin eingeweiht. Bei den übrigen Neugriechen wird es sich meines Erachtens tatsächlich um eine Bekehrung handeln müssen, da, wie aus der bereits besprochenen Kritik an den Zeitgenossen ersichtlich sein sollte, sie keinesfalls nach dem Prinzip leben, dass Hyperion als ideal vorstellt.

Der Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen wird zweifach ausgelöst. Erstens fordert ihn Diotima auf „Erzieher des Volks“ zu werden. Zweitens stellt die Insel, die Ruinen und die Gärten Athens ein idealtypisches Biotop dar, das so in Wirklichkeit nicht existiert. Dass die Reise nach Athen auch als Verbindungsglied zwischen dem Inselbiotop, das durch totale Abgeschlossenheit gekennzeichnet ist, und den Menschen Neugriechenlands gesehen werden

³⁹⁰ Vgl. STA III, S. 53 f. Im vierten Brief reden Hyperion und Diotima „vom Leben der Erde ...“. Dieses Gespräch lässt sich meines Erachtens als erste Realisation dieses „Kreises“ deuten.

kann, zeigt meines Erachtens, dass zwei „britische Gelehrte“³⁹¹ auftauchen, also eine erste Berührung des übenden Hyperion mit den Zeitgenossen stattfindet. Demzufolge scheint es nicht zu überraschen, dass Hyperion ihnen sehr negativ begegnet.³⁹²

Vom vierten bis zum vierzehnten Brief beschreibt Hyperion die Liebe zu Diotima. Kritik an den Zeitgenossen kommt keine vor. Daher steige ich im fünfzehnten Brief bei einem Gespräch zwischen Hyperion, Diotima, Notara und den übrigen Freunden wieder ein. Der Ausgangspunkt ist die Freundschaft zwischen Harmodius und Aristogiton.³⁹³ Die Beiden gelten als Symbolfiguren der griechischen Demokratie, da sie den Tyrannen Peisistratos bekämpften.³⁹⁴ Hyperion drückt seine Hoffnung aus, dass solch eine Freundschaft wieder kommen würde. Die Freundschaft der beiden Athener setzt er in Verbindung zur athenischen Demokratie überhaupt.

„Das ist auch meine Hoffnung, meine Lust in einsamen Stunden, daß solche große Töne und größere einst wiederkehren müssen in der Symphonie des Weltlaufs. Die Liebe gebahr Jahrtausende voll lebendiger Menschen; die Freundschaft wird sie wiedergebären. Von Kinderharmonie sind einst die Völker ausgegangen, die Harmonie der Geister wird der Anfang einer neuen Weltgeschichte seyn. Von Pflanzenglük begannen die Menschen und wuchsen auf, und wuchsen, bis sie reiften; von nun an gährten sie unaufhörlich fort, von innen und außen, bis jezt das Menschengeschlecht, unendlich aufgelöst, wie ein Chaos daliegt, daß alle, die noch fühlen und sehen, Schwindel ergreift; aber die Schönheit flüchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist; Ideal wird, was Natur war, ...“³⁹⁵

Hyperion greift hier bereits dargestellte heraklitische Bilder auf. „...., daß solche große Töne und größere einst wiederkehren müssen in der Symphonie des Weltlauf.“ lässt sich auf das Fragment 22B8 beziehen und auf die Gegensätze Vergangenheit und Gegenwart, die ihre Synthese in der Zukunft finden.

„Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“³⁹⁶

³⁹¹ STA III, S. 86.

³⁹² Vgl. STA III, S. 85 f.

³⁹³ Vgl. STA III, S. 63.

³⁹⁴ Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Harmodius_and_Aristogeiton.

³⁹⁵ STA III, S. 63.

³⁹⁶ Heraklit, 22B8.

Die gesamte Wirklichkeit wird bei Hyperion als „Symphonie“ dargestellt, wobei er – wie bereits dargestellt – den Weltenlauf als Synthese von Gegensätzen begreift, der in der Manifestation dieses Syntheseprozesses, der Schönheit, kulminiert. Bei Heraklit gilt schon das Wirken der Gegensätze (in Hyperions Termini „der Weltenlauf“) als „schönste Fügung.“ Eine Verbindung wird nicht gedacht. Dieser Unterschied ist stets zu berücksichtigen.

Das Bild der Synthese von Gegensätzen legt Hyperion auf den „Weltlauf“ um. Harmodius und Aristogiton sind dabei Stellvertreter einer Vergangenheit, die die „große[n] Töne“ darstellt. Hyperion wünscht sich jedoch noch „größere einst“. Die Dynamik ist also ganz im Sinne des bisher besprochenen auf die Zukunft gerichtet.

Er stellt durch den Vergleich mit Harmodius und Aristogiton eine Verbindung zur athenischen Demokratie her. Kritisiert wird die gegenwärtige türkische Gewaltherrschaft in Neugriechenland. Noch einmal zeigen sich hier die Unterschiede zu Alabanda, der einem autoritären Staat das Wort redet. Der Grund weshalb Alabanda dennoch Neugriechenland befreien möchte, ist dass es sich unter einer Fremdherrschaft befindet.

Der Kampf gegen eine Tyrannis wird so zu einem Ideal, das es nun aufs Neue zu realisieren gilt. Hyperions späterer Einzug in den Krieg ist in diesem Gespräch schon angelegt. Die Gegensätze der Vergangenheit und Gegenwart sollen so die Zukunft hervorbringen. Der heraklitische Terminus „Polemos“ kann als das diese Dynamik Auslösende gesehen werden. Den geschichtlichen Fortlauf stellt Hyperion in Begriff „gähren“ dar, der ebenfalls an Heraklits Polemos angelehnt ist.³⁹⁷

Der Terminus „Schönheit“ lässt sich so auf die ideal vorgestellte athenische Demokratie beziehen. Hyperions Prinzip scheint nun auch eine politische Dimension zu bekommen. Das heißt durch die Stellung der Menschen zu Hyperions Schönheit müsste sich auch eine Differenzierung der Gemeinschaft ableiten lassen. Und genau das macht Hyperion. Er unterscheidet zwischen den übrigen Zeitgenossen, namentlich den Smyrnern und den Deutschen, und der Gemeinschaft der Wenigen, der er vorsteht.

„Daran, an diesem Ideal, dieser verjüngten Gottheit, erkennen die Wenigen sich und Eins sind sie denn es ist Eines in ihnen, und von diesen, diesen beginnt das zweite Lebensalter der Welt ...“³⁹⁸

An der politischen Seite der Schönheit, also der athenischen Demokratie, „erkennen sich die Wenigen“. Sie ist ihr Ideal. Und sie trachten danach, es zu realisieren. Hyperion gibt den

³⁹⁷ Vgl. die Diskussion des Begriffs auf S. 48 f. dieser Arbeit.

³⁹⁸ STA III, S. 63.

„Wenigen“ eine überproportionale geschichtsmächtige Bedeutung, da sie nichts weniger schaffen, als das „Lebensalter der Welt“ in zwei Hälften zu teilen.³⁹⁹ Hyperion scheint voreilig von einem Sieg auszugehen. Denn allein durch die idealische Vorstellung der athenischen Demokratie dürfte den „Wenigen“ noch nicht diese außerordentliche Stellung in der Historie zu kommen. Die Gemeinschaft der Wenigen lässt sich als Elite fassen mit gesellschaftsveränderndem Potential, das auf einer als ideal vorgestellten Art von Wissen, anders formuliert, auf einer Bezugnahme auf eine ideal vorgestellte vergangene Gesellschaftsform, basiert.

Auch Heraklit kennt eine ähnlich strukturierte Elite. Die Fragmente geben darüber wenig Auskunft. Aber es lassen sich neben Heraklit zwei weitere Personen identifizieren, die Teil dieser Elite sind: Bias und Hermodoros.⁴⁰⁰ Beide werden entweder mit einem „Ruf [versehen], der größer ist als der der andern“, oder als der „wertvollste Mann“ unter den Ephesiern bezeichnet. Der Grund dafür kann sein, dass nach Heraklit beide seine logische Erkenntnismethode anwenden. Heraklit bildet also eine Elite, die sich auf seine Lehre bezieht. Da Bias und Hermodoros in der Politik tätig sind, lässt sich eine Analogie zur Konzeption von Hölderlins *Hyperion* ziehen. Auch Heraklits ontologisches Prinzip hat eine gesellschaftsstrukturierende Dimension. Heraklit stellt den hervorragenden Ruf der beiden, der auch auf ihren politischen Fähigkeiten beruht, in unmittelbare Verbindung zu seiner Logoskonzeption.⁴⁰¹ Da sie also nach seiner logischen Methode die Phänomene der Wirklichkeit wahrhaftig erkennen können, ist ihnen ein besseres politisches Handeln möglich, als jenen, die eine falsche Erkenntnismethode praktizieren. Es muss jedoch festgestellt werden, dass aus den Fragmenten nicht hervor geht, ob Heraklit den Anspruch stellt, die Gesellschaft überhaupt verändern zu wollen. Aus dem Duktus der Fragmente lässt sich eher das Gegenteil schließen. Er scheint sich auf das Aufzeigen der falschen Erkenntnisform und der rigorosen Kritik an den Zeitgenossen zu beschränken.⁴⁰²

Vom sechzehnten bis zum achtzehnten Brief äußert Hyperion keine explizite Kritik an den Zeitgenossen, die sich als Fortschritt gegenüber dem bisher Besprochenen begreifen ließe.

³⁹⁹ Ich möchte an dieser Stelle auf die Analogien zwischen Hölderlins Gemeinschaft der Wenigen und Nietzsches Übermenschen hinweisen, die sich meines Erachtens keinesfalls in der Geschichtsmächtigkeit erschöpfen.

⁴⁰⁰ Vgl. Heraklit 22B39 und 22B121.

⁴⁰¹ Es ist jedoch zu bemerken, dass Bias' hervorragender Ruf auch von seinen unmittelbaren Zeitgenossen bestätigt wird. Hermodoros wird meines Wissens nach nur von Heraklit und nicht von den übrigen Ephesiern, als der „wertvollste Mann“ unter ihnen angesehen. Erst als Hermodoros in Rom bei der Verfassung der 12 Tafeln mit wirkt, scheinen auch von anderen seine Fähigkeiten erkannt und gewürdigt worden zu sein.

⁴⁰² Genauso scheint der Bund der Nemesis vorzugehen.

Spricht er vom Leiden handelt es sich entweder um Leiden der Liebe⁴⁰³, oder um den Schmerz, der sich aus der Differenz der idealisierten Antike zu seinen Gegenwart, ergibt.⁴⁰⁴ Da die Vergangenheit nur als Ideal zugänglich ist, empfindet er sie als Mangel. Dieses Bild lässt sich auch auf den erzählenden Eremiten anwenden. Auch er erinnert sich an die schönen Momente mit Diotima. Denn: „... es war ein heilig Geheimniß zwischen mir und Diotima.“⁴⁰⁵ Die Erzählung, mithin das Verfertigen der Erzählung, das Handwerk des Dichters, wird selbst ideal und stellt so den Gegensatz zu der Gegenwart des gescheiterten Eremiten dar, der auf der Insel Salamis eben diese Briefe schreibt.⁴⁰⁶

Im neunzehnten Brief besucht die Gemeinschaft der Wenigen die Ruinen Athens. Während der Bootsfahrt ans Festland hält Hyperion die Athener Rede, die im Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils beschrieben wurde. Nach der Ankunft gehen Hyperion, Diotima, Notara und die namenlosen Freunde durch das alte Athen. Beim Anblick der Ruinen diskutieren Hyperion und ein Freund über die Sinnhaftigkeit die antiken Kunstgegenstände in den europäischen Museen auszustellen. „...aber wer gewann denn? Ganz Europa, erwiedert einer von den Freunden. O, ja, rief ich, sie haben die Säulen und Statuen weggeschleift und an einander verkauft, haben die edlen Gestalten nicht wenig geschätzt, der Seltenheit wegen, wie man Papagayen und Affen schätzt. Sage das nicht! erwiedert derselbe; und mangelt’ auch wirklich ihnen der Geist von all’ dem Schönen, so wär’ es, weil der nicht weggetragen werden konnte und nicht gekauft. Ja wohl, rief ich. Dieser Geist war auch untergegangen noch ehe die Zerstörer über Attika kamen. Erst, wenn die Häuser und Tempel ausgestorben, wagen sich die wilden Thiere in die Thore und Gassen.“⁴⁰⁷

Hyperion kritisiert die Ausbeutung der antiken Kunstgegenstände durch die Europäer. Er meint, es habe keinen Sinn die Gegenstände zu bestaunen, wenn der Geist für den sie stehen tot ist. Hyperion greift hier implizit den Terminus „Diebe“ erneut auf und verwendet nun die zweite Bedeutung des Begriffs⁴⁰⁸, nämlich die des Stehlenden, um seine Zeitgenossen zu maßregeln. Dass sie bloß die Objekte bestaunen und aneinander verkaufen ohne den athenischen Geist zu kennen, kann als ironische Spitze interpretiert werden, die Hyperions Stellung zu seiner Zeit einmal mehr offen legt. „Erst, wenn die Häuser und Tempel ausgestorben, wagen sich die wilden Thiere in die Thore und Gassen.“ Der Ausdruck „... die

⁴⁰³ Vgl. etwa STA III, S. 70 und S. 74.

⁴⁰⁴ Vgl. STA III, S. 67.

⁴⁰⁵ STA III, S. 69.

⁴⁰⁶ Vgl. den Anfang des siebzehnten Briefes des zweiten Buches des ersten Bandes. STA III, S. 69.

⁴⁰⁷ STA III, S. 85.

⁴⁰⁸ Vgl. die Fußnote 332 dieser Arbeit.

wilden Thiere ...“ kann als Hyperions Diffamierung der europäischen Wissenschaft, exemplarisch sind hier die „brittischen Gelehrten“⁴⁰⁹ genannt, gelten.

Hyperion trennt sich von seinen Freunden und geht mit Diotima in einen nahen Garten. Dort bekommt er den Auftrag „Erzieher unsers Volks“ zu werden. Anfangs weigert er sich. Schließlich gibt er nach.

„Zwar steh’ ich alleine und trete ruhmlos unter sie. Doch Einer, der ein Mensch ist,
kann er nicht mehr, denn Hunderte, die nur Theile sind des Menschen?“⁴¹⁰

Hyperion beansprucht ex negativo ein ganzer Mensch zu sein. Im Rahmen der Athener Rede hat er erklärt: „..., denn so nur wird er Mensch. Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.“⁴¹¹ Durch Hyperions Selbstcharakterisierung als „Mensch“ scheint zugleich mit gemeint zu sein, dass er durch diese Ganzheit beanspruchen darf ein Gott und zugleich der Schönheit teilhaftig zu sein. Die Gegenwart wird als zersplittert charakterisiert. Die Zeitgenossen nennt er „Theile des Menschen.“

Im Rahmen der Athener Rede hat er die Entstehung seines Menschenideals dargestellt. Er selbst wurde von Adamas nach diesem Ideal erzogen. Durch den Bezug zur Vergangenheit und dem nach ihr gestalteten Leben, in ihm wie in seinem Umfeld, rechtfertigt sich das Attribut „schön“. Den Zeitgenossen fehlt dieser Bezug zur Vergangenheit, daher dürfen sie keinesfalls Ganzheit beanspruchen. So werden sie zu „Theilen des Menschen“, die nicht als schön gelten.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht charakterisiert auch Heraklit seine Zeitgenossen als Bruchstücke eines Ganzen.

„Dum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn
gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“⁴¹²

Bei Heraklit lässt sich nur durch die logische Erkenntnismethode die Wirklichkeit vollständig erkennen. Die logische Erkenntnismethode ist der Möglichkeit nach das allen Gemeinsame. „... dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, ...“ Im Fragment 22B113 heißt es: „Gemeinsam ist allen das Denken.“ Der logischen Erkenntnismethode zu folgen, wird von Heraklit als „das Denken“ ausgewiesen. Wenden sich die Menschen vom,

⁴⁰⁹ STA III, S. 86.

⁴¹⁰ STA III, S. 88.

⁴¹¹ STA III, S. 79.

⁴¹² Heraklit, 22B2.

der Möglichkeit nach, Gemeinsamen ab, so denken sie nicht. Sie machen also etwas anderes als zu denken. Heraklit drückt das andere Tun, als zu denken, als die „eigene Einsicht“ aus. Nach dem selben Muster geht er beim Denken vor, dem er den Begriff des „Gemeinsamen“ zu teilt. Die eigene Einsicht beruht auf dem Einzelnen. Das Gemeinsame, wenngleich nur der Möglichkeit nach, beruht auf der Fähigkeit, der logischen Erkenntnismethode folgend, die Phänomene zu erkennen. Es scheint also ein Attribut zu sein, das der Gemeinschaft zukommt. Wendet jemand Heraklits Erkenntnismethode an, so ist er dadurch Teil dieses Gemeinsamen und kann somit aufgrund einer - den Sinn der Phänomene erfassenden - Erkenntnis in Verbindung mit den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft treten. Dem Einzelnen, der nach „eigener Einsicht“ urteilt, ist dies nicht möglich.⁴¹³

In ständiger Rücksicht auf die unterschiedlichen Prinzipien von Hölderlins *Hyperion* und Heraklit, also der Schönheit und dem Logos, die letztendlich grundverschiedene Prinzipien sind, vermute ich dennoch, dass beide in diesem Fall die selben Parameter annehmen, um ihrem Prinzip gemäß, die Menschen einzuteilen. Es gibt nach ihnen jene, die sich ihrem Prinzipium gemäß verhalten. Bei Hyperion sind dies die ganzen Menschen, bei Heraklit, jene die dem „Gemeinsamen“ folgen. Die Zeitgenossen jedoch, die nicht der Schönheit gemäß leben, nennt Hyperion „Theile des Menschen“; Heraklit nennt die den Logos der Dinge nicht kennen „die Vielen“, die urteilen, „als hätten sie eine eigene Einsicht.“ Bei beiden erscheinen jene, die nicht ihrem Prinzipium gemäß leben, als nicht vollständig. In Heraklits Fragmenten sind sie ausgeschlossen von der Gemeinschaft der Weisen, die die Wirklichkeit wahrhaftig erkennen kann. Hyperion spricht ihnen gar das Menschsein ab. Sie sind bloß Teile des Menschen.

Bemerkenswert finde ich, dass beide ihre Zeitgenossen wegen ihrer Stellung zur äußeren Umwelt kritisieren. Heraklit spricht ihnen die Erkenntnisfähigkeit der Phänomene ab, insofern sie nicht den Logos der Dinge erkennen können. Hyperion verneint überhaupt das Menschsein seiner Zeitgenossen, da ihnen der Bezug zum Prinzip der Schönheit fehlt.

Heraklit verharrt in der bloßen Aufzählung der Fehler seiner Zeitgenossen. Hyperion geht darüber hinaus und will, in dieser Romanpassage noch als „Erzieher des Volks“, seine Zeitgenossen zu ganzen Menschen zusammenfügen. Folglich ist es möglich aus den „Theilen des Menschen“ einen ganzen Menschen herzustellen. Hyperion glaubt dies, durch Vermittlung des Ideals der Schönheit, das in der Vergangenheit noch Natur war, tun zu können.

⁴¹³ Vgl. Heraklit 22B72. „Mit dem Sinn, mit dem sie doch am meisten beständig verkehren, *dem Verwalter des Alls*, mit dem entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, die scheinen ihnen fremd.“

Die Anklage der Deutschen:

Ich übergehe das erste Buch des zweiten Bandes und weite Teile des zweiten Buches des zweiten Bandes, da sie keine explizite Kritik an den Zeitgenossen enthalten. Im Hyperion-Kapitel des III. Hauptteils werde ich die ausgelassenen Bücher besprechen.

Im siebten Brief des zweiten Buches des zweiten Bandes bespricht der Eremit seinen Aufenthalt in Deutschland. Die scharfe Kritik an seinen jetzt deutschen Zeitgenossen rechtfertigt meines Erachtens den Brief an dieser Stelle zu besprechen.

Nach dem Scheitern von Hyperions revolutionären Bestrebungen, dem Verlust von Diotima und Alabanda, der Verbannung durch den Vater und der Flucht vor dem türkischen Sultan, schlägt es ihn nach Deutschland. Hyperion eröffnet den Brief mit der resignativen Aussage: „Ich foderte nicht viel und war gefasst, noch weniger zu finden.“ Hyperion dürfte offenbar schon vor der Einreise keine hohe Meinung von den Deutschen gehabt haben. Er spricht vor allem in der Athener Rede vom „Nordwind“, was man als Einfluss des geographischen Nordens auf seine neugriechische Heimat sehen kann. Aus der Darstellung des Begriffs in der Athener Rede zeigt sich, dass „Nordwind“ innerhalb Hyperions Vokabular negativ behaftet ist.⁴¹⁴ Deutschland stellt innerhalb des Romans den nördlichsten Punkt dar, den Hyperion bereist. Somit scheint mir gerechtfertigt zu sein, dass der „Nordwind“ vor allem von Deutschland herkommend zu sehen ist.

Hyperion sieht die Deutschen als

„Barbaren von Alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, ..., dumpf und harmonielos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes - ...“⁴¹⁵

Die Deutschen sind seit jeher Barbaren. Selbst Eigenschaften und Verrichtungen, die Hyperion grundsätzlich positiv bestimmt, vergrößerten ihr Barbarentum. „..., durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion, barbarischer geworden, ...“.

Hyperion hat schon einmal den Modus seiner Zeitgenossen, wie sie Wissenschaft und Religion betreiben, kritisiert. Er fand den Grund in einer oberflächlichen Aufklärung, die sich in einer Verdinglichung des Wissens und einer verkürzten Säkularisierung ausdrückt. Ich

⁴¹⁴ Vgl. STA III, S.76 ff.

⁴¹⁵ STA III, S. 153.

versuchte an dieser Stelle mögliche Parallelen zwischen Hyperion und Heraklit in Form und Ausdruck ihrer Kritik nachzuzeichnen.

Hier nimmt Hyperion diese Kritik wieder auf. Aber anstatt wie bei den Neugriechen, den Grund dieser Veränderung in der Gegenwart zu finden und ihr eine ideale Vergangenheit gegenüber zu stellen, sind die Deutschen „Barbaren von Alters her, ...“, also nie etwas anderes gewesen, als „Barbaren“.

Meines Erachtens hätte Hyperion in dieser Umgebung nie eine Revolution für möglich gehalten, da den Deutschen das Gegensatzpaar ideale Vergangenheit und zu verwerfende Gegenwart fehlt, das sich in der Zukunft zur Einheit der „neuen Kirche“⁴¹⁶ verbinden hätte lassen. Haben die Griechen, vor allem die Athener, bereits bewiesen, dass sie wenigstens der Möglichkeit nach zu einer „bessern Zeit“ begabt sind, so spricht Hyperion den Deutschen grundsätzlich die Fähigkeit dazu ab. Er bezeichnet sie daher als „..., dumpf und harmonielos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes.“ Die Aggressivität mit der er die Deutschen kritisiert, erinnert an die „Koth“-Metapher, die er im Gespräch mit Alabanda gebrauchte. Ihre „Harmonielosigkeit“ lässt sich, basierend auf Heraklits Gegensatzlehre, als das Fehlen von Hölderlins Theorie, also der Manifestation der Synthese der Gegensätze, beschreiben. Daher sind sie durch diese Unfähigkeit zur Synthese „..., wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes.“ deutbar. Mit Hyperions Vokabular ließe sich meines Erachtens als Synonym für die Scherben des Gefäßes der Begriff „Abfall“ auf die Deutschen anwenden.

Die Felder, die Hyperion herausgreift, um die Deutschen zu kritisieren, unterscheiden sich von denen der Kritik an den Neugriechen. „..., durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion, barbarischer geworden, ...“ Bei den Neugriechen waren es eine oberflächliche Aufklärung im Allgemeinen, das heißt eine Verabsolutierung des eigenen Wissens und eine platte Säkularisierung im Besonderen, die er kritisierte. Im Rahmen der Deutschenschelte behauptet er, dass Fleiß, Wissenschaft und selbst Religion, also Phänomene, die er, vor allem die Religion, positiv bestimmt, das Barbarentum der Deutschen vergrößerten. Als Grund kann die Zerrissenheit der Deutschen (vgl. „Scherben eines weggeworfenen Gefäßes“) angesehen werden. Auch Heraklit entzündet an den Verfahrensweisen der Wissenschaft und der Religion die Kritik an seinen Zeitgenossen. Als Grund für die falsche Ausübung dieser Disziplinen, nennt er:

„Drum ist es Pflicht dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn
gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“⁴¹⁷

⁴¹⁶ Vgl. STA III, S. 32.

⁴¹⁷ Heraklit, 22B2.

In Bezug auf Hyperions Terminus „Zerrissenheit“ scheint mir in Heraklits Fragment besonders der Halbsatz „... leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht“ wichtig zu sein. Das heißt, „die Vielen“ leben abseits des „Gemeinsamen“ also des Logos, und verlassen sich statt seiner auf ihre „eigene Einsicht“. So werden sie zu Vereinzelten. In Hyperions Termini ließe sich auch von Heraklits zeitgenössischer Gesellschaft von einer „zerrissenen“ Gesellschaft sprechen.

Beide bestimmen die „Zerrissenheit“ als innerhalb der Menschen liegend. Bei Heraklit haben sie dadurch die verkehrte Erkenntnismethode, also ein falsches Denken. Bei Hyperion sind sie so keine Menschen, das heißt: sie sind nicht als göttlich, mithin als schön, zu bezeichnen.

Bei Heraklit können die Menschen die Phänomene der Wirklichkeit nicht erkennen. Bei Hyperion fallen die „Theile des Menschen“ also seine Zeitgenossen aus der Synthese der Gegensätze heraus, die sie mit ihrer Umwelt und Vergangenheit darstellen sollten.

Einen Unterschied bezüglich der Kritik an den Zeitgenossen glaube ich zwischen Heraklit und Hölderlins *Hyperion* im Zugang zur Kunst zu finden. Heraklit greift die Dichter seiner Zeit an. Hyperion dagegen bezeichnet sie als jene, „die das Schöne lieben und es pflegen.“⁴¹⁸ und die „wie Fremdlinge im eigenen Hauße“⁴¹⁹ leben müssen. Dieser Unterschied ergibt sich aus den verschiedenen Prinzipien, die Heraklit und Hyperion als seinsbestimmend annehmen. Bei Heraklit handelt es sich um den Logos, der keinen genuine Bezug zur Kunst aufweist, was sich in der Kritik an eben dieser zeigt. Bei Hölderlins *Hyperion* handelt es sich um das Prinzip der Schönheit für das, wie in der Athener Rede beschriebenen, die Kunst eine zentrale Stellung einnimmt.

Durch die erkenntnistheoretische Dimension des Logos spricht Heraklit seinen Zeitgenossen die richtige Erkenntnis der Phänomene ab. Bisher habe ich mich im Hyperion-Kapitel des II. Hauptteils auf die Wissenschaftler und das Volk beschränkt⁴²⁰. Da jedoch Heraklits Ansicht nach auch die Dichter die logische Erkenntnismethode nicht benützen, sind sie ebenfalls seiner Kritik unterworfen. Namentlich nennt er Homer, Archilochos und Hesiod.⁴²¹

In Hölderlins *Hyperion* scheint mir genau das Gegenteil der Fall zu sein. Dies deshalb, weil die Künstler nach seinem Prinzip leben. Die Deutschen selbst erscheinen Hyperion ex negativo als „Mislaut“⁴²², weil sie „fühllos [sind] für alles schöne Leben,...“⁴²³ Aber jenen,

⁴¹⁸ STA III, S. 155.

⁴¹⁹ STA III, S. 155.

⁴²⁰ Vgl. Heraklit, 22B2, 22B17, 22B40, 22B57 und die Besprechung dieser Fragmente sowie Heraklits gesamter, überlieferter Kritik an den Zeitgenossen im Heraklit-Kapitel des II. Hauptteils dieser Arbeit.

⁴²¹ Vgl. Heraklit 22B42, 22B56 und 22B57.

⁴²² STA III, S. 154.

die die Schönheit ehren, ist dadurch kein angenehmes Leben bescheinigt. „... herzerreißend...[findet es Hyperion] wenn man eure Dichter, eure Künstler sieht, und alle, die den Genius noch achten, ...“⁴²⁴ Meines Erachtens lassen sich innerhalb Deutschlands „alle, die den Genius noch achten“ als eine unterdrückte „Gemeinschaft der Wenigen“ begreifen. Sie verehren die Schönheit und somit ihren konstitutiven Charakter für die Wirklichkeit überhaupt. Ex negativo, so glaube ich, behauptet dies Hyperion, wenn er sagt, dass in Deutschland „... überall der Fluch der Unnatur ...“⁴²⁵ lastet. Wenn die Schönheit die Einheit der Wirklichkeit begründet, und Hyperion dies als Natur bezeichnet⁴²⁶, so kann der Terminus „Unnatur“ als das Fehlen des Prinzips der „Schönheit“ verstanden werden. Hyperion schreibt daher:

„...: ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen.
Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester,
aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesezte Leute, aber keine
Menschen - ...“⁴²⁷

In der Athener Rede sagt Hyperion: „Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.“⁴²⁸ Der Mensch bekommt nach ihm das Attribut der Göttlichkeit und Schönheit zu gesprochen, „so bald er Mensch ist.“ An anderer Stelle setzt sich Hyperion, er sieht sich als solch einen „schönen Menschen“, in Opposition zu den „Theilen des Menschen“⁴²⁹, die er als seine Zeitgenossen charakterisiert. Denkt man an das zuvor dargestellte Bild des „zerbrochenen Gefäßes“, mit dem er die Deutschen beschreibt, so spricht er so den Ganzheitscharakter an, den man durch das tatsächliche Menschsein erlangt. Die Ganzheit wird zur Göttlichkeit und präzisiert sich durch das Adjektiv „schön“, was als durch die Schönheit als Ganzes konstituierter Mensch gelesen werden kann.

Das scheint zu heißen, dass der Mensch erst durch den Bezug zur Schönheit, als ganzer Mensch gesehen werden kann. Wie ist dieser Bezug auf die Schönheit vorzustellen? Hyperion nimmt die Dichter, die Künstler und alle, die den Genius noch achten, von der Zerrissenheit der Deutschen aus. Sie sind offenbar jene, die „schöne Menschen“ sind, also durch die

⁴²³ STA III, S. 154.

⁴²⁴ STA III, S. 155. Hölderlin scheint wohl sein eigenes Schicksal als Dichter und Hofmeister wider Willen in diese Passage miteingeflochten zu haben.

⁴²⁵ STA III, S. 154.

⁴²⁶ Vgl. STA III, S. 58. „Wir glauben, dass wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur. Sie ist ein Stükwerk, ist die Göttliche, die Vollendete nicht, wenn jemals du [Hyperion meint Diotima, die hier für die Schönheit steht, J.E.] in ihr vermisst wirst.“

⁴²⁷ STA III, S. 153.

⁴²⁸ STA III, S. 79.

⁴²⁹ STA III, S. 88. Vgl. die Diskussion dieser Romanpassage auf S. 108 dieser Arbeit.

Schönheit bestimmt werden. Sie sind aber auch jene, die in der Ausübung ihrer Kunst Schönheit erzeugen. Es scheint, dass man von einer Wechselbeziehung ausgehen kann. Erst durch die Erschaffung von Schönheit wird man durch die Schönheit bestimmt. Auch Heraklits Logos ist kein autoritäres Prinzip, dem man ausweglos unterworfen ist. Dass es das nicht ist, ermöglicht erst die Kritik an den Zeitgenossen, die eben dem Logos, bei Hyperion der Schönheit, nicht gemäß leben.

Hyperion beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Künstler und Dichter. „... und alle, die den Genius noch achten“. Er lässt grundsätzlich dem gesamten Volk die Möglichkeit offen, sich zur Schönheit in Bezug zu setzen. Der Terminus „achten“ bietet einen weiten Spielraum zur Interpretation. Vor allem scheint es mir eine moralische Dimension zu haben – den Wert von etwas anerkennen. Auch hier scheint es mir sinnvoll zu sein, Hölderlins Theorie von der Synthese der Gegensätze heranzuziehen. Durch den Bezug zur Schönheit entsteht eine Verbindung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt⁴³⁰, da auch sie durch das Prinzip Schönheit bedingt ist. So kann man den Begriff „achten“ als den Wert der Schönheit anzuerkennen deuten, was meines Erachtens auch heißt, den Wert von allem in dem die Schönheit als Prinzip wirksam ist anzuerkennen, also auch in der Natur, in den Künstlern und Dichtern und in der idealen Vergangenheit⁴³¹.

Hölderlins Hyperion scheint den Mensch als ganzheitliches Wesen zu verstehen. Fehlt ihm jedoch der Bezug zum Prinzip, also auch zu allem anderen in dem die Schönheit wirksam ist, ist er kein Mensch. Das trifft nach Hyperion auf die Deutschen zu. Er schreibt: „ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen.“ Die Deutschen sind also kein homogenes Ganzes. Das gilt für die Einzelnen wie für das Volk insgesamt. Von den Deutschen, wie von seinem Jahrhundert überhaupt, wird nach Hyperion die Schönheit nicht geschätzt. Als ontologisches Prinzip ist sie dennoch wirksam. Mit Heraklit lässt sich sagen: „Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen.“⁴³²

⁴³⁰ Vgl. STA III, S. 84. „... und der Mensch war da der Mittelpunkt der Natur.“

⁴³¹ Hyperion kritisiert im Rahmen des Athenbesuchs, die Art und Weise wie moderne Gelehrte mit den Kulturgütern der Antike umgehen. Vgl. STA III, S. 85.

⁴³² Heraklit, 22B123. Anzumerken ist, dass Heraklit den Terminus „Natur“ anders verwendet als Hyperion. Für Heraklit ist sie das „Wesen“ also der Logos der Phänomene. Hyperion dagegen meint mit „Natur“ die Welt, in der die Menschen leben. Bezieht man Heraklits Naturbegriff auf das Fehlen der Schönheit in Hyperions Jahrhundert, so erscheint es mir stimmig, das Fragment 22B123 in diesem Zusammenhang zu verwenden.

III. Hauptteil. Heraklit - Weltabkehr

Von Heraklits Biographie ist wenig überliefert. In erhaltenen Schriften⁴³³ griechischer, römischer und alexandrinischer Autoren⁴³⁴ wird zumeist nicht auf Heraklits Lebenswandel eingegangen. Im Mittelalter bezogen sich vereinzelt Autoren auf Fragmente von Heraklit,⁴³⁵ von seiner Biographie wurde auch hier nicht gesprochen.

Erst im 16. Jahrhundert legte der französische Drucker Henri Estienne (lat. Henricus Stephanus) dem Kapitel „Heraklit“ seiner Fragment-Sammlung antiker Autoren („Poesis Philosophica“) neben einem Brief von Dareios I⁴³⁶ auch die Antwort Heraklits bei. Dareios I forderte in dem Schreiben Heraklit auf, an seinen Hof zu kommen, um ihm, dem Perserkönig, sein Buch „De physis“ darzulegen. Heraklit antwortet:

„Ich aber übe strenge Entsagung gegenüber jeder Schlechtigkeit, meide die Befriedigung jedes Neides, der sich bei mir geltend machen will, und gehe jeder Überhebung aus dem Wege; darum kann ich mich nicht entschließen, nach dem Perserland zu kommen, denn ich bin mit wenigem zufrieden, wie es meinem Wunsche entspricht.“⁴³⁷

Heraklit drückt hier seine Abkehr von der Welt aus, die er besonders durch ihre „Schlechtigkeit“ charakterisiert sieht. Auch Heraklit ist nicht vor „Neid“ und „Überhebung“ sicher, so „entschließt“ er sich, fernab der Menschen zu leben.

Es scheint also eine mögliche Konsequenz zu geben, zwischen Heraklits Lehre, der Kritik der Zeitgenossen und seinem eigenen Lebenswandel. Diese Vermutung beruht auf dem Briefausschnitt „darum kann ich mich nicht entschließen, nach dem Perserland zu kommen,

⁴³³ Einen umfassenden und detaillierten Überblick über die Entwicklungs- und Rezeptionsgeschichte der heraklitischen Lehre liefert Serge N. Mouraviev, Heraclitus, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2003. Im Band III.1 widmet sich der Autor im Kapitel a, „La vie et la Legende d' Heraclite“, intensiv der Quellenanalyse von Heraklits Biographie.

⁴³⁴ Griechische Autoren: Platon darf meines Erachtens als zentraler Rezipient der heraklitischen Philosophie gelten. Er bezieht sich in vielen seiner Dialoge auf Heraklit: 1. Staat 498a, Fußnote 56, 2. Kratylos 401d, 440d, 3. Theaitethos 152e, 156a-160d, 179e-180b, 4. Symposion 187a, 5. Sophistes 242d-e, 6. Hippias I 289b. Auch Aristoteles setzt sich mit Heraklit intensiv auseinander - Metaphysik: 984a, 987a, 1005b, 1010a, 1012a, 1058a, 1062a, 1063b, 1078b. Weitere Fragmente finden sich bei Theodoros, Heraklides Ponticus, Plutarch, und Diogenes Laertius

Römische Autoren: Sextus Empiricus, Johannes Stobaios, und der Stoiker Seneca und Autoren der kynischen Schule, die durch fingierte heraklitische Briefe, den ephesischen Philosophen, als Ahnherr ihrer Lehre darzustellen versuchten.

Alexandrinische Autoren: Clemens von Alexandrien

⁴³⁵ Vor allem sind hier Albertus Magnus, Nikolaus Cusanus und Thomas von Aquin zu nennen

⁴³⁶ Vgl. Peter Julius Junge, Dareios I – König der Perser, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1944

⁴³⁷ Die Übersetzung des Briefes zitiert nach: Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 3. Auflage, 1990, 9. Buch, S. 165 f.

..., wie es meinem Wunsche entspricht“, das offenbar am Ende eines Entscheidungsprozesses steht. Nach dem bisher Erörterten scheint es mir widersinnig zu sein, Heraklit habe diesen Prozess nicht nach seiner logoskonformen Methode durchgeführt. Anzumerken ist, dass es grundsätzlich problematisch ist, Leben und Werk eines Menschen so aneinander zu binden. Jeder Mensch ist frei, so war es auch Heraklit, und durch dieses Freisein ist ein syllogistischer Schluss nicht zu rechtfertigen. Ich möchte hier auch nicht behaupten, dass Heraklits Lebenswandel sich aus seiner Lehre deduzieren lässt. Aber eine kritische Gegenüberstellung der Kritik an den Zeitgenossen, die auf der Logoslehre basiert, und der oben zitierten Briefstelle scheint mir vertretbar zu sein. Das Aufzeigen möglicher Konsequenzen aus dem Denken auf das Leben des Denkenden finde ich sinnvoll. Zumal Philosopheme von nicht wenigen Gruppen als gemeinschaftskonstitutive Paradigmen genützt wurden und werden - zu nennen sind hier etwa die Stoiker.

Dasselbe werde ich im Hyperion-Kapitel dieses Hauptteils versuchen. Schon aus dem zweiten Hauptteil, in dem ich die Kritik an den Zeitgenossen dargestellt habe, scheint irgendeine Form von praktischer Konsequenz nahe zu liegen. Dass Hyperion schon von der Befreiung der Neugriechen vom türkischen Joch gesprochen hat und die Form des Krieges, wenn schon nicht dezidiert vorgeschlagen, so doch als mögliche Lösung des Problems in den Raum gestellt hat, kann hierfür als Indiz gelten.

Die umfangreichste Beschreibung von Heraklits Biographie findet sich in „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ von Diogenes Laertius⁴³⁸. Seine Darstellungen scheinen Heraklits Antwort auf Dareios' Brief zu bestätigen. Heraklit wird als einer, der „mit Verachtung auf die ihn umgebende Welt“⁴³⁹ blickt und der für seine „Schwarzgalligkeit“⁴⁴⁰ bekannt war, geschildert. Selbst das ererbte Recht, den Rang eines Basileus (Erbpriesters) einzunehmen, lehnte Heraklit zugunsten einer Eremitage ab.⁴⁴¹ Im ephesischen Artemistempel soll er sein Buch „De physis“ verfasst haben.⁴⁴² Diogenes' Schrift ist grundsätzlich mit Vorsicht zu benützen. Er selbst verweist auf seine manchmal widersprechenden Quellen.⁴⁴³

⁴³⁸ Die biographischen Schilderungen zitiert Diogenes aus Werken von Xenophanes, Timon, Theophrast, Hermippos, Neanthes von Kyzikos, Antisthenes, Ariston und Diodotos.

⁴³⁹ Diogenes Laertios, S. 159.

⁴⁴⁰ Diogenes Laertios, S. 161.

⁴⁴¹ Diogenes Laertios, S. 161.

⁴⁴² Diogenes Laertios, S. 161.

Diogenes' Werk hat anekdotischen Charakter und ist zumeist im „Plauderton“ verfasst. Zur Arbeitsweise und den Quellen von Diogenes Laertios vgl. vor allem das Kapitel „The question of sources“ in: Jorgen Mejer, Diogenes Laertius and his Hellenistic Background, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978.

⁴⁴³ Vgl. Diogenes Laertius, S. 159.

Soviel zur spärlichen Überlieferungsdichte von Heraklits Biographie. Vielmehr jedoch hat uns zu interessieren, wie es zu diesem Lebenswandel kam. Und ob sich aus den erhaltenen Fragmenten Heraklits die oben geäußerte Vermutung beweisen lässt, dass Rückschlüsse von der Lehre des Vorsokratikers auf sein Leben zu ziehen sind.

Mythos und Logos: Heraklit – Philosoph der Schwellenzeit

Nimmt man die Überlieferungen des Diogenes Laertius über Heraklits eremitischen Lebenswandel in den Blick, so scheinen mir vor allem folgende Fragen virulent zu sein: Unter welchen kulturellen und politischen Bedingen lebte Heraklit? Welche Stellung hatte darin seine philosophische Konzeption?

Heraklit lebte wahrscheinlich in der 69. Olympiade,⁴⁴⁴ also von 540 bis 475 v. Chr., in der ionischen Stadt Ephesos. Sie gehörte zu den östlichsten der griechischen Kolonien und lag an der Grenze zum Perserreich. Diese Lage bescherte ihr eine reiche Kriegsgeschichte, wobei Ephesos sich stets aus den Kämpfen zwischen den Persern und den griechischen Städtebünden herauszuhalten wusste. Dies gelang, da Ephesos besonderes Geschick zeigte, sich an den jeweiligen Machthaber anzupassen.

Zur Zeit Heraklits regierte der Lyderkönig Kroisos, der für seine freigiebige Art sprichwörtlich wurde. 499 v. Chr., Heraklit war etwa vierzig Jahre alt, kam es dennoch zum Aufstand. In Ephesos versammelten sich die Verbündeten und kämpften gemeinsam mit Soldaten der griechischen Poleis gegen die persischen Heere. Die Rebellen wurden niedergeschlagen. Sie versammelten sich erneut in Ephesos. Vor den Stadttoren kam es zu einer Schlacht, die Kroisos gewann. Ephesos lieferte jedoch nur den Schauplatz. Für keine der beiden Seiten hatte die Stadt Partei ergriffen. In der Folge musste Ephesos am wenigsten unter dem härter werdenden Druck der Perser leiden.⁴⁴⁵

Die Grenzstadt Ephesos, ausgestattet mit einem großen Hafen, galt auch als Handelsknoten zwischen dem Orient und den griechischen Stadtstaaten. Neben dem zentralen Handelsgut Getreide gehörten künstlerische und intellektuelle Produkte zu jenen Waren, die durch den Schiffsverkehr nach Ephesos gelangten.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Diogenes Laertios, S. 159

⁴⁴⁵ Vgl. Friedmund Hueber, Ephesos – Gebaute Geschichte, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1997, S. 34 ff.

⁴⁴⁶ Vgl. Wilfried Elliger, Ephesos – Geschichte einer antiken Weltstadt, Kohlhammer, Stuttgart, 1985, va. S. 33 ff.

Die politisch, wirtschaftlich und kulturell exponierte Stellung von Ephesos galt auch für viele andere Städte der kleinasiatischen Küste. In der philosophie-geschichtlichen Literatur wird dieser Umstand als einer der zentralen Gründe für den Übergang vom Mythos zum Logos genannt.⁴⁴⁷ Diese vielfach gebrauchte Terminologie scheint mir ungenau zu sein: Die Entwicklung des Denkens, die etwa um 500 v. Chr. begann, ist freilich nicht als sauberer Schnitt an einem geographisch genau definierten Ort zu betrachten, der ein klar definiertes Vorher von einem eindeutigen Nachher trennt. Etwa 250 Jahre zuvor sind in den Epen Homers und in Hesiods Theogonie logische Strukturen realisiert. Ihre Werke wiederum stellen den Gipfel einer mündlichen Dichtung dar, die sich in den Jahrhunderten zuvor entwickelte. Von den Vorläufern ist meines Wissens nach auch in Niederschriften späterer Autoren nichts erhalten geblieben.⁴⁴⁸

Schon nach dieser kurzen Darstellung lässt sich auf eine Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins des Logos verweisen, die viele Jahrhunderte alt ist und die nicht an der sogenannten „Schwellenzeit“ des sechsten und fünften Jahrhunderts v. Chr. festzumachen ist. Vor allem diese Frage scheint mir legitim zu sein: Warum sollen Logos und Mythos einander ausschließen?

Dennoch kommt es in Griechenland und Kleinasien zu dieser Zeit zu einem ungemein dichten Aufkommen von Gelehrten, die abseits von mythischen Deutungsmustern praktische und theoretische Fragen zu beantworten versuchen.⁴⁴⁹

Welche Bedeutungen ergeben sich daraus für Heraklits Denken?

Heraklit liefert eine neue Methode des Erkennens und stellt sie in Opposition zu der Erkenntnisart seiner Zeitgenossen.⁴⁵⁰ Vor allem die Fragmente, die sich der Kritik an den Zeitgenossen widmen, zeigen seine Stellung innerhalb der Schwellenzeit besonders deutlich: Er sieht sich als vollkommen vereinzelt. Der Grund liegt in der Exklusivität seiner Erkenntnismethode, die nur die wenigsten kennen und anzuwenden wissen.⁴⁵¹ Heraklit

Schleiermacher warf in seiner Schrift „Herakleitos, der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten“ die Frage auf, „ob irgend Persische Weisheit einigen Einfluss auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt“ hat. Schleiermacher sprach vor allem von Einflüssen des Religionsstifters Zoroaster (lat. Zarathustra).

⁴⁴⁷ Exemplarisch vergleiche hierzu: Christoph Helferich, *Geschichte der Philosophie – Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*, dtv, München, 2002, S. 1-13.

⁴⁴⁸ Vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos – Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1940, S. 21 ff. Meines Erachtens handelt es sich bei Nestles Arbeit um eine umfassende und klare Darstellung der Geistesgeschichte in der griechischen Antike. Es ist mir jedoch ein Anliegen auf Nestles mancherorts unappetitlich nazistische Terminologie hinzuweisen.

⁴⁴⁹ Vgl. Wilhelm Nestle, S. 81 ff.

⁴⁵⁰ Vgl. die Heraklit-Kapitel des I. und II. Hauptteils.

⁴⁵¹ Heraklit 22B39, 22B121.

kritisiert Homer und Hesiod und Dichter und Gelehrte seiner Zeit, also jene, die den sogenannten Übergang vom Mythos zum Logos eingeleitet haben sollen.

Die Gelehrten des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. werden in philosophiehistorischen Arbeiten als ionische Naturphilosophen bezeichnet.⁴⁵² Der Grund: Sie versuchten Naturphänomene kausal aus sich heraus zu erklären. So berechnete etwa Thales Sonnenfinsternisse. Zum grundlegenden Prinzip erklärte er das Wasser, was möglicherweise auf Hesiods Okeanos-Begriff zurückzuführen ist. Anaximander verfasste ein Buch über den Ursprung der Dinge. Anaximenes erklärte die Luft zum Grundstoff der Welt. Charakteristisch für ihre sogenannte Schwellenfunktion war auch, dass zusätzlich Begriffe und Bilder des Mythos in ihre Arbeiten einfließen.⁴⁵³ Was ist also der Unterschied zwischen ihrer und Heraklits Konzeption?

Heraklit stellt meines Erachtens als erster Philosoph explizit den Menschen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er fragt, was der Mensch auf welche Weise wissen kann. Als Antwort liefert er eine neue Methode des Erkennens, mit dem Ziel die Erkenntnisfähigkeit zu optimieren. Heraklit scheint sich so zur Spitze der damals gegenwärtigen wissenschaftlichen Avantgarde zu machen. Ist Heraklit somit ein Verächter des mythischen Weltbildes und ein Dogmatiker des wissenschaftlichen Logos? Keinesfalls.

In einigen Fragmenten macht Heraklit „Zeus“ zu einer Erscheinungsweise des Logos. Auch die „Mysterienkulte“ lehnt er nicht grundsätzlich ab, sondern bloß die Art und Weise „wie sie bei den Menschen im Schwange sind“ Heraklit bleibt also, wie die ionischen Naturphilosophen, in der Überschreitung des mythischen Weltbildes ihm dennoch verhaftet, worin er nicht der Letzte sein sollte: Auch Platon behandelte manche Themen in mythischen Bildern bei denen er philosophisch nur mehr Schweigen konnte⁴⁵⁴. Erst Aristoteles, der die Vorsokratiker, also auch Heraklit, wegen ihres Rückbezugs auf den Mythos als „stammelnde“⁴⁵⁵ Philosophen bezeichnet, scheint meines Erachtens durch die Entwicklung der Syllogistik und einer exakten Terminologie eine vorläufig endgültige Trennung von Mythos und Logos vorzunehmen.

Heraklits Kritik an der wissenschaftlichen Avantgarde seiner Epoche entzündet sich an der falschen Art und Weise, wie sie die Phänomene zu erkennen versucht. Nach Heraklit fehlt ihr die richtige Methode. Pythagoras etwa erscheint so als Schwindler.⁴⁵⁶ Homer als einer, der

⁴⁵² Vgl. Christoph Helferich 2002, S. 1 ff.

⁴⁵³ Vgl. Nestle S. 81 ff.

⁴⁵⁴ Vgl. etwa Platons Politeia.

⁴⁵⁵ Aristoteles, Metaphysik, Buch A, 993a.

⁴⁵⁶ Heraklit 22B40, 22B81.

von Kindern getäuscht wurde.⁴⁵⁷ Hesiod bezeichnet Heraklit im übertragenen Sinn als Ahnungslosen.⁴⁵⁸ Die Kritik an den Vertretern der geistigen Elite fällt meines Erachtens auch deswegen so hart aus, weil sie die hauptsächliche Wissensquelle für das Volk darstellt. So potenziert sich dieses falsche Wissen und wird durch den reziproken Zuspruch zu einem scheinbar wahren Wissen. So wirft Heraklit dem Volk die fraglose Hörigkeit gegenüber den ahnungslosen Autoritäten vor.

Hier setzt Heraklits neue Erkenntnismethode an. Jeder Mensch ist prinzipiell fähig sie anzuwenden⁴⁵⁹. Bei richtigem Gebrauch ermöglicht sie dem Anwender eine selbständige Erkenntnis der Phänomene. Hierin liegt die Dynamik zur Selbstbestimmung in der Philosophie des aristokratischen Denkers Heraklit.⁴⁶⁰ In gewisser Weise lässt sich von einer antiken Form der Aufklärung sprechen, wie sie in Europa im 17. und 18. Jahrhunderts n. Chr. eingesetzt hat.

Die grundsätzliche Ausrichtung der heraklitischen Philosophie auf den praktischen Vollzug und das Ziel, die Menschen zu gesteigerter Selbstbestimmung des eigenen Denkens zu führen, birgt meines Erachtens eine große Gefahr: Die Enttäuschung.

Im Inhalt wie auch im Duktus der kritischen Fragmente scheint mir Heraklits Unzufriedenheit mit seinen Zeitgenossen offensichtlich.⁴⁶¹ Sein Bedürfnis, überhaupt eine neue Methode des Erkennens zu entwickeln, zeigt eine grundsätzliche Missbilligung des intellektuellen Rüstzeugs, das in Wissenschaft, Kunst und Politik seinerzeit angewendet wurde.

Nach Diogenes Laertius⁴⁶² schrieb Heraklit sein Buch in der Einsamkeit des Artemis-Tempels. Folglich muss ihn möglicherweise irgendeine Gemütsstimmung schon zuvor in die Eremitage getrieben haben oder zumindest der Auslöser für den Gang in den Artemistempel gewesen sein. Diese Vermutung deckt sich mit Textausschnitten seiner Fragmente.⁴⁶³ Heraklit dürfte wohl schon vor Niederlegung der Schrift seine neue Erkenntnismethode erarbeitet haben. Also muss ihm auch die Kritik an den bisherigen Erkenntnisinstrumenten und den Zeitgenossen vor Augen gestanden sein.

⁴⁵⁷ Heraklit, 22B56.

⁴⁵⁸ Heraklit, 22B57.

⁴⁵⁹ Heraklit, 22B2.

⁴⁶⁰ Heraklit engagierte sich zeitweise in der zeitgenössischen Politik. Er war ein Gegner der Demokratie und Verfechter eines aristokratischen Gesellschaftssystems. (vgl. 22B49, 22B121) Heraklit identifiziert also keineswegs selbstbestimmtes Denken mit Demokratie.

⁴⁶¹ Heraklit, 22B121, 22B125.

⁴⁶² Diogenes Laertius, S. 161.

⁴⁶³ Heraklit, 22B1.

III. Hauptteil. Hyperion - „Der Vulkan bricht los.“

Das erste Buch des zweiten Bandes lässt sich meines Erachtens wie folgt strukturieren: Zuerst erreicht Hyperion der Brief von Alabanda, über die beginnende Revolution gegen den türkischen Sultan in Neugriechenland, auf den die Trennung von Diotima und seinen Freunden folgt. Diesen Teil nenne ich: „Abschied und Aufbruch“.

Es folgt der Eintritt in die Kriegshandlungen. Hyperion kämpft gegen die türkischen Besatzer und scheitert. Er schreibt Diotima Briefe in denen er die Liebesbeziehung beendet und seinen Freitod ankündigt. Das ist der Teil, den ich „Krieg und die Rache der Nemesis“ nennen werde.

Im zweiten Band scheint mir der schreibende Eremit selbst eine mögliche Struktur vorzugeben. „... und führe dich hinab, hinab bis in die tiefste Tiefe meiner Laiden, und dann, du letzter meiner Lieben! komm mit mir heraus zur Stelle, wo ein neuer Tag uns anglänzt.“⁴⁶⁴ Diesem Zitat folgend möchte ich das zweite Buch des zweiten Bandes in die Unterkapitel „Hinab in die tiefste Tiefe meiner Laiden“ und „Mehr Licht! Hyperions neuer Tag“ nennen.

Abschied und Aufbruch:

Schon der erste Satz des ersten Briefes scheint im Duktus des Abschieds geschrieben zu sein. „Wir lebten in den letzten schönen Momenten des Jahrs, ...“⁴⁶⁵ Mit „Wir“ meint Hyperion sich selbst und Diotima. Und der Verweis auf das Ende des Jahres, dass im Frühling mit der Bekanntschaft von Diotima begann und jetzt im Herbst steht, lässt sich als eine Parallelität zwischen dem Jahresverlauf und der Beziehung zu Diotima sehen. So gesehen scheint nun auch ihre Beziehung „... in den letzten schönen Momenten...“ zu liegen. Wie Hyperion diese Verbindung zwischen dem Jahresverlauf und der Beziehung zu Diotima herstellt, lässt sich schwer sagen. Meines Erachtens kann es als Auftritt des Erzählers, also des schreibenden Eremiten, gelesen werden. Aber dadurch rechtfertigt sich noch nicht das in Beziehung setzen. Das macht, so glaube ich, die Beziehung der Natur sowie der Menschen zum sie durchwirkenden Prinzip der Schönheit.

Auch dadurch scheint der, am Ende des Hyperion-Kapitels des II. Hauptteils dargestellte, Ganzheitscharakters des Menschen und der Welt insgesamt gewährleistet zu sein.

⁴⁶⁴ STA III, S. 124.

⁴⁶⁵ STA III, S. 93.

Im zweiten Brief trifft die Nachricht von Alabanda ein, dass sich etwas „regt“.⁴⁶⁶ Alabanda gibt schon das Ziel der Dynamik vor, die durch den Aufstand gegen die türkische Besatzungsmacht ausgelöst werden soll. „Die Griechen werden frei seyn ...“⁴⁶⁷

Hyperion fühlt sich von diesen Worten sofort angesprochen und verwirft die als Konsequenz der Athener Rede angestrebte friedliche Erziehung des Volks.⁴⁶⁸

„Ich bin zu müßig geworden, ..., zu friedenslustig, zu himmlisch, zu träg! – Alabanda sieht die Welt, wie ein edler Pilot, Alabanda ist fleißig und sucht in der Wooge nach Beute; und dir schlafen die Hände im Schoos’? und mit Worten möchtest du ausreichen, und mit Zauberformeln beschwörst du die Welt?“⁴⁶⁹

Die kriegerische Dynamik, die sich im Alabanda-Teil des I. Hauptteils angekündigt hat, wird nun erneut aufgenommen und in weiterer Folge radikalisiert, also: tatsächlich umgesetzt. Zu zeigen, dass sich auch dieser Teil des Romans als in heraklitischen Denkfiguren bewegend sehen lässt, wird Aufgabe dieses Kapitels sein. Zugleich versuche ich eine vorsichtige Annäherung an den Gedanken aus dem theoretischen Wissen, das in den ersten beiden Hauptteilen dargelegt wurde, mögliche praktische Konsequenzen zu ziehen. Dass Hyperion nun in den Krieg ziehen wird, ist, wenngleich er von seiner Theorie der Schönheit ein wenig abweicht, als solcher Schritt zu sehen.

Nun aber hat Hyperion Angst, Alabanda könnte alleine tun, was er selber tun möchte. Er entschließt sich daher mit ihm gegen die Türken vorzugehen. Hyperions Weltwahrnehmung drückt sich nun in kriegerischen Termini und Bahnen aus. So nimmt er den Begriff „Zauberformel“ auf, der, so meine ich, im Bedeutungshorizont von Adamas’ „zauberischen Loosungswort“⁴⁷⁰ steht, und das er durch die Auseinandersetzung mit dem eher pragmatischen Alabanda verwirft und durch die Bekanntschaft mit Diotima erneut aufnimmt und mit Bedeutung, also dem Prinzip „Schönheit“,⁴⁷¹ auflädt. Aber auch das Versehen mit Bedeutung und dem daraus folgenden Handlungsmuster, der Erziehung des Volks, beruhigt Hyperion nicht. Er verwirft „die Zauberformeln“ erneut und wendet sich der kriegerischen Praxis zu.

⁴⁶⁶ STA III, S. 94.

⁴⁶⁷ STA III, S. 94.

⁴⁶⁸ Vgl. STA III, S. 89.

⁴⁶⁹ STA III, S. 95.

⁴⁷⁰ Vgl. die Diskussion dieses Begriffs auf den Seiten 31, 41 f., 59 ff. dieser Arbeit.

⁴⁷¹ Vgl. Seite 53 ff. dieser Arbeit und STA III, S. 68. „...; ich wollte, die Menschheit machte Diotima zum Loosungswort...“

Hyperion greift wieder das Freundespaar Harmodius und Aristogiton auf. Erstmals hat er die beiden während der Überfahrt nach Athen erwähnt. Damals richtete er sein Augenmerk auf die bedingungslose Freundschaft der beiden zueinander und schuf damit ein Ideal für die „Gemeinschaft der Wenigen“. Nun aber streicht er den zweiten, kriegerischen Grund ihrer Bekanntheit hervor. Harmodius und Aristogiton zeichneten sich für das Attentat auf den athenischen Tyrannen Peisistratos verantwortlich und wurden so zu Wegbereitern und Galionsfiguren der athenischen Demokratie.⁴⁷² „Aber Harmodius! deiner Myrthe will ich gleichen, deiner Myrthe, worinn das Schwert sich verbarg.“⁴⁷³

Im dritten Brief versucht Diotima Hyperion seine Kriegsfantasien auszureden. Aber vergebens. Diotima verweist auf die „Nemesis“. Genauso könnte sie aus Heraklits Fragmenten zitieren.

„Überhebung [υβρις, J.E.] soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst.“⁴⁷⁴

Die Göttin, die die υβρις bestraft, ist Nemesis⁴⁷⁵. Diotima warnt Hyperion also vor Selbstüberhebung. Sie sieht ihn als den „Erzieher des Volks“ nicht als einen Kriegshelden. So sagt sie: „... du bist dazu nicht geboren.“ Er jedoch nimmt sie nicht ernst und nennt sie im Scherz eine „[l]iebe Sophistin!“, da sie ihn an seine, seiner Meinung nach aus dem Kontext gerissenen, Worte im athenischen Garten erinnert.⁴⁷⁶ Diotima kritisiert vor allem Hyperions ungestümes Vorgehen: eine Nachricht von Alabanda und er verwirft sein bisheriges Zukunftskonzept. Diotima spricht daher von „eitel Übermut...; neulich warst du bescheidener, neulich, da du sagtest, ich muß noch ausgehn, zu lernen.“⁴⁷⁷

Hyperion antwortet:

„In den Olymp des Göttlichschönen, wo aus ewigjungen Quellen das Wahre mit allem Guten entspringt, dahin mein Volk zu führen, bin ich noch nicht geschickt. Aber eine Schwert zu brauchen, hab' ich gelernt und mehr bedarf es für jetzt nicht. Der neue Geisterbund kann in der Luft nicht leben, die heilige Theokratie des

⁴⁷² Vgl. STA III, S. 63 und http://en.wikipedia.org/wiki/Harmodius_and_Aristogeiton.

⁴⁷³ STA III, S. 95.

⁴⁷⁴ Heraklit, 22B43.

⁴⁷⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Nemesis>.

⁴⁷⁶ Vgl. StA III, S. 88. Und die Diskussion dieser Romanpassage auf S. 104 dieser Arbeit.

⁴⁷⁷ STA III, S. 96.

Schönen muß in einem Freistaat wohnen, und der will Plaz auf Erden haben und diesen Plaz erobern wir gewiß.“⁴⁷⁸

Hyperion bezieht sich auf Diotimas Diktum der Bescheidenheit. Denn die Menschen „[i]n den Olymp des Göttlichschönen, wo aus ewigjungen Quellen das Wahre mit allem Guten entspringt, dahin mein Volk zu führen, bin ich noch nicht geschickt.“⁴⁷⁹ Die Phrase „noch nicht geschickt“⁴⁸⁰ kann – wenn ich es richtig sehe – folgendermaßen gelesen werden: Nämlich als „noch nicht vorbereitet“, weshalb er nach Diotima noch ausgehen sollte um zu lernen. Sie spricht die persönliche Ebene an. Das heißt, Hyperion scheint noch nicht so weit zu sein, sein Volk „in den Olymp des Göttlichschönen...“ zu führen. Hyperion dagegen scheint mir eine allgemeinere Ebene mit dieser Phrase zu meinen. Ihm scheint der weltliche Realisierungsraum in erster Linie „noch nicht vorbereitet“ zu sein. Ihm fehlt also der Freistaat. Deshalb verweigert Hyperion die Führung des Volks „in den Olymp des Göttlichschönen ...“. Zuerst bedarf es eines Freistaats, der den irdischen Entfaltungsraum für „die heilige Theokratie des Schönen“ darstellt. Somit lässt sich die kriegerische Eroberung als Bedingung für die Verwirklichung des „Olymp des Göttlichschönen“ lesen. Bemerkenswert scheint mir dennoch zu sein, wie problemlos es Hyperion schafft eine Gesellschaftsform, die im Zeichen der Schönheit organisiert ist, mit den Mitteln des Krieges zu erringen. Daraufhin beschäftigt sich Hyperion weiter mit dem Terminus „Krieg“.

„...., ab er nein! nein! der Knechtsdienst tötet, aber gerechter Krieg macht jede Seele lebendig.“⁴⁸¹

Meines Erachtens ergeben sich aus dem Zitat zwei Bedeutungsebenen des Krieges, die auf den weiteren Romanverlauf Auswirkungen haben. Erstens eine gerechte Form der Ausübung der kriegerischen Handlungen. Der erlebende Hyperion weiß es jetzt noch nicht, aber seine Soldaten werden gegen diese Form verstoßen und so seine Bemühungen einen „Freistaat [zu]

⁴⁷⁸ STA III, S. 96.

⁴⁷⁹ Erwähnenswert scheint mir hier die Ähnlichkeiten zu einer zentralen Denkfigur Platons. Bei ihm sind das Schöne, das Wahre, das Gute drei von einander verschiedene Prinzipien.

Hyperion führt ein Bedingungsverhältnis ein. Das Göttlichschöne wird durch die Bezeichnung Olymp als überirdischer Ort beschrieben, der die Quellen des Wahren und Guten beherbergt. Unter Göttlichschönem scheint Hyperions Prinzip der Schönheit zu verstehen zu sein, das anders als bei Platon die Bedingung für das Wahre und das Gute ist. Auch so lässt sich meines Erachtens Hyperions, und in weiterer Folge Hölderlins, ästhetische Weltkonzeption verstehen. Denn: Die Schönheit ist das höchste Prinzip, das selbst für die Wahrheit und Gutheit, also für die Erkenntnis und die Moral, die Bedingung darstellt.

⁴⁸⁰ Vgl. Duden, Band 7, Das Herkunftswörterbuch, S. 270. „Die heutige Bedeutung hat sich aus ‚geeignet, passend‘ entwickelt, beachte mittelhochdeutsch ‚schicken‘ (reflexiv) im Sinne von ‚vorbereitet sein; geeignet, passend sein‘.“

⁴⁸¹ STA III, S. 97.

erzwingen“ zu nichte machen. Diese Bedeutung wird einen Schicksalsschlag in Hyperions Leben bedingen. Für die philosophische Beurteilung des Romans scheint es jedoch weniger wichtig zu sein.

Die zweite Bedeutungsebene lässt sich auf Heraklit zurückführen. Er verbindet ebenfalls den Krieg mit der Gerechtigkeit.

„Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.“⁴⁸²

„...alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.“ Das heißt, dass das durch den Logos gesteuerte Entstehen und Vergehen der Phänomene sich im „Zwist“ ausdrückt. Dieser Umstand scheint für Heraklit gerecht zu sein. Krieg kann nach Heraklit als aufeinander Wirken der Gegensätze verstanden werden. Dieses Wirken bewertet er mit ästhetischen Begriffen.⁴⁸³ Auch Hyperion hat unter anderem am Begriffspaar „Gähren“ und „Modern“⁴⁸⁴ das Wirken von Gegensätzen dargestellt. Vergessen darf man jedoch nicht, dass Hölderlin darauf basierend seine Konzeption einer Synthese dieser Gegensätze bildet – unter der Manifestation dieser Synthese ist das Prinzip der Schönheit zu verstehen.

Im Alabanda-Teil des ersten Bandes sprach Hyperion schon explizit vom Krieg, als dem Mittel den zwischen Altern und Verjüngen oszillierenden Geschichtsverlauf zu beeinflussen. Jetzt da Alabanda wiederauftaucht, wird dieses Thema wieder aufgenommen. Nun geht er weiter: Er scheint den Krieg, durch das Attribut der Gerechtigkeit (griech. Dike), als Bedingungsgrund etablieren zu wollen, um den weltlichen Realisierungsraum für „die heilige Theokratie des Schönen“ zu erstreiten. Dass Hyperion eine gerechte Form des Krieges von einer ungerechten unterscheidet, ändert für mich nichts an der Tatsache, dass es seltsam erscheint, den Krieg als Ermöglichungsbedingung für Schönheit zu sehen.

Der Krieg ist für den überschwänglichen Hyperion das gerechtfertigte Mittel, jenen Freistaat zu schaffen, der den „Olymp des Göttlichschönen“ beherbergen soll. Erst durch das Telos scheint der Krieg zu einem gerechten Krieg zu werden. Zugleich ist eine ungerechte Form des Krieges mitgemeint, die sich, wie ich später zu zeigen versuche, nicht durch ein falsches Telos zeigt, sondern durch die falsche Wahl der Mittel dieses Telos zu erreichen.

Hyperion schreibt:

⁴⁸² Heraklit, 22B80.

⁴⁸³ Vgl. Heraklit, 22B8. „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“

Vgl. S. 20 ff. dieser Arbeit, in denen ich unter anderem die heraklitischen Polemos-Fragmente diskutiere.

⁴⁸⁴ Vgl. S. 48 dieser Arbeit.

„Das, das giebt erst dem Menschen seine ganze Jugend, daß er Fesseln zerreißt! Das rettet ihn allein, daß er sich aufmacht und die Natter zertritt, das kriechende Jahrhundert, das alle schöne Natur im Keime vergiftet!“⁴⁸⁵

Die Ausübung des gerechten Krieges gibt dem Menschen seine Jugendlichkeit. Interpretiert man diese Stelle im Sinne des Gedankens von Altern und Verjüngen erscheint der Krieg als die Bedingung für das Oszillieren des Geschichtsverlaufs zwischen den Extrempunkten. Hyperion fällt von dem, von ihm selbst entwickelten, Anspruch, die Gegensätze zu synthetisieren, zurück auf die heraklitische Sichtweise, die allein den Blick auf das Wirken der Gegensätze richtet.

Durch die Bestimmung der Gegenwart als „kriechende[s] Jahrhundert, ...“ verbindet Hyperion „die schöne Natur“ mit dem „Zerreißen der Fesseln“, was, so glaube ich, als Legitimation der kriegerischen Auseinandersetzung gelesen werden kann.

In der Natur wirkt nach ihm das Prinzip der Schönheit, diesem Prinzip stellt er also eine bestimmte Form des Krieges bei.

Am Ende des dritten Briefs willigt Diotima endlich in Hyperions Kriegseintritt ein. „Handle du; ich will es tragen.“⁴⁸⁶ Zu Beginn des vierten Briefes zeigt sie sich „wunderbar verändert.“⁴⁸⁷ Hierfür verantwortlich scheint Hyperions Kriegseintritt zu sein. So schreibt der Eremit:

„O wie manchmal lag ich vor dem traurenden Götterbilde, und währte die Seele hinwegzuweinen im Schmerz um sie, und stand bewundernd auf und selber voll von allmächtigen Kräften! Eine Flamme war ihr ins Auge gestiegen aus der gepreßten Brust. ... Eine neue Größe, eine sichtbare Gewalt über alles, was fühlen konnte, herrscht' in ihr. Sie war ein höheres Wesen.“⁴⁸⁸

Im Angesicht der abwesenden Götter empfindet Hyperion Schmerz, doch er steht unmittelbar davor, für ihre Wiedergewinnung zu kämpfen. Daher ist er „... selber voll von allmächtigen Kräften!“ Diese „allmächtigen Kräfte“ lassen sich als Kräfte, die durch den Eintritt in den Krieg, also kriegerische Kräfte sind, lesen.

⁴⁸⁵ STA III, S. 97.

⁴⁸⁶ STA III, S. 97.

⁴⁸⁷ STA III, S. 97.

⁴⁸⁸ STA III, S. 98.

Auch diese Stelle kann als Beleg gelten, dass Hyperion den Krieg, wenngleich nur eine bestimmte Form des Krieges, nämlich die „gerechte“, als Ermöglichungsbedingung für „die heilige Theokratie des Schönen“ sieht. Es lässt sich meines Erachtens nicht leugnen, dass Hyperion für Diotimas Veränderung seinen Kriegseintritt verantwortlich macht. Nun war ihr „eine Flamme ins Auge gestiegen“ und „eine neue Größe, eine sichtbare Gewalt über alles, was fühlen konnte, herrscht“ in ihr. Sie war ein höheres Wesen.“

Schon von Heraklit ist eine große Nähe zwischen dem Krieg (griech. Polemos) und seinem Prinzip, dem Logos, bekannt. In seiner Konzeption ist der Polemos eine Erscheinungsweise des Logos, das heißt, der Logos erscheint in der Welt unter anderem als Krieg. Das ist bei Hyperion nicht der Fall. Ganz im Gegenteil ist die Schönheit als wahrnehmbare Manifestation der Synthese der Gegensätze, also als Aufhören eines irgendwie gearteten Wirkens der Gegensätze, mithin des Krieges, zu verstehen. Dass Hyperion dennoch Diotima als „höheres Wesen“ sieht, da sie nun seinem Kriegseintritt zugestimmt hat⁴⁸⁹, kann meines Erachtens als Rückfall auf die heraklitische Konzeption, auf der allein das Wirken der Gegensätze prinzipiellen Charakter hat, gesehen werden. So einen Rückfall hat Hyperion schon einmal erlebt. Nämlich bei seiner ersten Bekanntschaft mit Alabanda. Damals legitimierten die beiden Freunde das Einwirken auf den Geschichtsprozess (Altern und Verjüngen) durch kriegerischen Mitteln.⁴⁹⁰ Hyperion scheint nun, aufgrund seines Kriegseintritts, dem Symbol der Schönheit, also seiner Diotima, neue Qualitäten zuzusprechen. An dieser Stelle scheint seine Schönheitskonzeption näher an Heraklits Logoskonzeption zu liegen, als irgendwo sonst im Roman. An dieser Stelle fehlt der Synthesemoment, der die Schönheit auszeichnet. Vorausschauend lässt sich sagen, dass dieser Rückfall auf die heraklitische Konzeption, das Scheitern von Hyperions revolutionären Bestrebungen bedingt.

Im fünften Brief besprechen Hyperion und Notara Pläne, die Hyperions Abreise betreffen. Für die Heraklit-Diskussion stellen sie meines Erachtens keinen Gewinn dar.

Im sechsten Brief reist Hyperion ab. Noch einmal trifft er Diotima und seine Freunde.

„Glücklich, rief einer von den Freunden, wem sein Leben wechselt, zwischen
Herzensfreude und frischem Kampf.“⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Zu bemerken ist, dass das Feuer in Diotimas Augen zu versinnbildlichen scheint, dass sie Hyperions derzeitige Entwicklungsstufe erkennt - das heißt, sie sieht, dass Hyperion noch nicht bereit für die Rolle des „Erziehers[s] des Volk[es]“ ist. Er jedoch missversteht dieses Feuer als Aufforderung in den Krieg zu ziehen.

⁴⁹⁰ Vgl. S. 42 f. u. 98 f. dieser Arbeit.

⁴⁹¹ STA III; S. 100.

Der Freund bestimmt jenen, der glücklich ist, als einen Täten. Im Wechsel von „Herzensfreude“, was in Rücksicht auf die Beziehung zu Diotima als Liebe gesehen werden kann, und „frischem Kampf“, also dem Krieg, zeitigt sich ihm die Glücklichkeit.

Obwohl im Quellenkapitel kein Hinweis auf eine Bekanntschaft Hölderlins mit dem Fragment 22B29 gefunden werden konnte, scheint sich die Rede des Freundes im Horizont folgender Gedanken Heraklits zu bewegen.

„(Denn) eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen; die Vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.“⁴⁹²

Hyperion sieht die „Gemeinschaft der Wenigen“ als eine exklusive Elite, der ein Vorzug vor allen anderen zu geben ist. Mit der Befreiung Neugriechenlands und der Errichtung der „neuen Kirche“ scheint ihm wohl „ewiger Ruhm“ gewiss zu sein. Anders als ihre Zeitgenossen, die in der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse ihre Glücklichkeit finden (Heraklit beschreibt es in dem Terminus „vollgefressen“ als Passivität), scheinen Heraklit wie Hyperion die Tätigkeit als Weg zur Glücklichkeit zu begreifen. Im Gegensatz zu Hyperions Freund, der im Wechsel „zwischen Herzensfreude und frischem Kampf“ Glücklichkeit findet, benennt Heraklit den Weg dorthin nicht. Ex negativo scheint er mir jedoch durch den Terminus „vollgefressen“ Ähnliches mitzumeinen.

Der ohnehin pathetische Stil des Romans wird noch weiter intensiviert. Hyperion und Diotima gehen einen provisorischen Bund ein, „bis die schöne Gemeinde, die wir hoffen, uns vermählt.“⁴⁹³ Dieser soll durch den Segen von Diotimas Mutter geschlossen werden. Die Verlobungssprüche haben meines Erachtens den Ton eines Gebets an die Natur. Erst durch diese Bindung ist Hyperion bereit Diotima zu verlassen. Aber sie folgte ihm:

„Thörichter, was ist denn Trennung? flüsterte sie geheimnißvoll mir zu, mit dem Lächeln einer Unsterblichen.“⁴⁹⁴

Diotima kündigt in der rhetorischen Frage, was den Trennung sei, ein Thema an, das am Romanende ganz entfaltet und einer Lösung anheim gestellt wird. Aber noch „flüstert sie

⁴⁹² Heraklit, 22B29.

⁴⁹³ STA III, S. 101.

⁴⁹⁴ STA III, S. 102.

geheimnißvoll“. Dieses Thema, so werden wir sehen, lässt sich auf bisherige Denkfiguren, somit auch auf heraklitische Gedanken, beziehen.

Hyperion antwortet:

„Es ist mir auch jetzt anders, ..., und ich weiß nicht, was von beiden ein Traum ist, mein Leiden oder meine Freudigkeit.

Beides ist, erwiederte sie, und beides ist gut.“⁴⁹⁵

Hyperion fragt nach der Wirklichkeit seines Leidens oder seiner Freudigkeit. Er führt eine Differenz ein. Nach ihm kann es entweder Leiden oder Freudigkeit geben. Meiner Einsicht nach bewegt sich – wie oben dargestellt – Hyperion nun auf der heraklitischen Erkenntnisstufe, in dem er beim Wirken von Gegensätzen („mein Leiden oder meine Freudigkeit“; die beiden Termini stehen meines Erachtens für das Leiden, Diotima verlassen zu müssen, und für die Freude, ein tätiges Leben führen zu können.) im Sinne des heraklitischen Polemos einen, aus diesem Kampf hervorgehenden, Sieger annimmt. Diotima, dagegen als Symbol der Manifestation der Synthese der Gegensätze, also als Stellvertreterin von Hölderlins eigener Konzeption, antwortet: „Beides ist...“

Beide sind die einander entsprechenden Gegensätze. Nur durch ihre Gegensätzlichkeit sind sie. Explizit nennt Diotima keine Synthese der beiden Gegensätze. Nur vage meint sie, beide seien gut.

Nun erinnert sich Hyperion:

„Vollendete! rief ich, ich spreche wie du. Am Sternenhimmel wollen wir uns erkennen.“⁴⁹⁶

Diotimas Hinweis auf die spezifische Verfasstheit der Gegensätze, lässt Hyperion die Denkfigur der Synthese dieser Gegensätze aufnehmen. Wiederum ist es der „Sternenhimmel“ der diese Synthese symbolisiert.

⁴⁹⁵ STA III, S. 102.

⁴⁹⁶ STA III, S. 102.

Der Krieg und die Rache der Nemesis:

Der siebte Brief ist ein Einschub des Eremiten, in dem er sich auf die folgenden Kriegsschilderungen vorbereitet. Er erzählt sie Bellarmin indirekt, da er damals an Diotima schrieb. Der erzählende Eremit nimmt sich so zurück und der erlebende Hyperion erzählt nun unmittelbar die Geschehnisse während des Befreiungskampfes. Eine Abschrift der Diotimabriefe schickt er an Bellarmin. Sie machen den Rest des ersten Buches des zweiten Bandes aus.

Vom achten bis zum zehnten Brief schildert Hyperion seiner Diotima die Gedanken und Empfindungen, die er während der Reise zu Alabanda hat. Er referiert nicht explizit heraklitische Gedankenbilder; es ist jedoch alles, was er erzählt von der bereits beschriebenen Kritik der Zeitgenossen⁴⁹⁷, von der den Geschichtsprozess voran treibenden Kraft des Krieges⁴⁹⁸ und von Hyperions Bestimmung der Schönheit⁴⁹⁹ durchsetzt.

Im elften Brief erreicht er Alabanda. „Ich hab ihn, theure Diotima!“⁵⁰⁰ Alabanda greift sofort das Paradigma auf unter dem ihre Freundschaft steht.⁵⁰¹ „O nun! rief Alabanda endlich, nun solle es anders werden, Hyperion!“⁵⁰²

Meines Erachtens ist Alabandas Ausruf in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Erstens scheint er die allgemeine, öffentliche Ebene zu meinen, deren Veränderung sie nun aktiv anstreben werden. Das heißt, die politischen Verhältnisse in Neugriechenland „sollen[n] [...] anders werden, ...“. Es kann aber auch heißen, dass die Freundschaft zwischen ihm und Hyperion anders werden soll. Eine Trennung soll also nicht mehr geschehen.

Es ließe sich einwenden: Hyperion und Alabanda sind keine Gegensätze mehr. Auch Hyperion hat sich nun zu einem tätigen Menschen, so wie Alabanda den Begriff zu verstehen

⁴⁹⁷ Vgl. STA III, S. 104. „Glaube mir, wer dieses Land durchreist, und noch ein Joch auf seinem Halse duldet, kein Pelopidas wird, der ist herzleer, oder ihm fehlt es am Verstande.“ Mir scheinen sich die Termini „herzleer“ und „...fehlt es am Verstande.“ auf einerseits den Deutschen und andererseits auf den Ägypter zu beziehen, so wie Hyperion sie in der Athener Rede bestimmt hat.

⁴⁹⁸ Vgl. STA III; S. 104. „Voll rächerischer Kraft ist das Bergvolk hieherum, liegt da, wie eine schweigende Wetterwolke, die nur des Sturmwindes wartet, der sie treibt. Diotima! laß mich den Othem Gottes unter sie hauchen, laß mich ein Wort von Herzen an sie reden, Diotima. Fürchte nichts! Sie werden so wild nicht seyn. Ich kenne die rohe Natur. Sie höhnt der Vernunft, sie stehet aber im Bunde mit der Begeisterung. Wer nur mit ganzer Seele wirkt, irrt nie. Er bedarf des Klügelns nicht, denn keine Macht ist wider ihn.“

⁴⁹⁹ Vgl. STA III, S. 104. „Ein Gott muß in mir seyn, denn ich fühl’ auch unsere Trennung kaum. Wie die seeligen Schatten am Lethe, lebt jetzt meine Seele mit deiner in himmlischer Freiheit und das Schicksal waltet über unsere Liebe nicht mehr.“

⁵⁰⁰ STA III, S. 105.

⁵⁰¹ Vgl. das Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils dieser Arbeit, in dem die erste Bekanntschaft und Trennung von Hyperion und Alabanda diskutiert wird.

⁵⁰² STA III, S. 106.

scheint, entwickelt. Die Beiden können, so betrachtet keine Synthese mehr eingehen. Und bisher schienen im Romanverlauf die Beziehungen zu den Mitmenschen für Hyperion nur in der Denkfigur dieser Synthese der Gegensätze möglich gewesen zu sein.

Als solch eine Synthese sind die beiden Freunde nicht mehr zu sehen. Im vorigen Brief an Diotima schrieb Hyperion über Alabanda: „Der königliche Jüngling! warum bin ich später geboren? Warum sprang ich nicht aus Einer Wiege mit ihm? Ich kann den Unterschied nicht leiden, der zwischen uns ist. O warum lebt’ ich, wie ein müßiger Hirtenknabe, zu Tina, und träumte nur von seinesgleichen noch erst, da er schon in lebendiger Arbeit die Natur erprüfte und mit Meer und Luft und allen Elementen schon rang? trieb denn in mir nach Thatenwonne nicht auch?“⁵⁰³ Hyperion scheint die Form der Synthese der Gegensätze noch nicht begriffen zu haben, oder sich zumindest gegen sie zu sträuben. Er strebt, sowie auch bei Diotima zu einer vollkommen Vereinigung, die mir letztendlich als eine Identität mit dem eben geliebten Subjekt erscheint. Daher kann er auch „... den Unterschied nicht leiden, der zwischen uns ist.“ Er scheint eine Differenz zwischen sich und Alabanda anhand des Begriffspaares Erfahrungheit-Unerfahrenheit einzuführen. So scheint sich ihr jetziges Wiedertreffen nun doch durch die Denkfigur der Synthese der Gegensätze verstehen zu lassen.

Alabandas Brief, Hyperions Abschied von Diotima und seine Reise zu Alabanda können auch als ein zueinander Streben zweier Gegensätze, um eine Synthese zu bilden, verstanden werden.

Nach einem kurzen Intermezzo, in dem sich die beiden ihrer wiedergewonnen Zuneigung versichern, lenkt Alabanda das Gespräch auf den bevorstehenden Krieg.

„Wirds denn bald angehen? sagt’ ich.

Es wird, rief Alabanda, und ich sage dir, Herz! es soll ein ziemlich Feuer werden.

Ha! mags doch reichen bis an die Spitze des Thurms und seine Fahne schmelzen und um ihn wüten und woogen, bis er berstet und stürzt!“⁵⁰⁴

Diese Stelle lässt sich einerseits als Darstellung der kommenden Kriegswirren verstehen, also als Alabandas Ausdruck einer gewünschten Heftigkeit des Kriegs – „... es soll ein ziemlich Feuer werden. Ha! mags doch reichen bis an die Spitze des Thurms und sein Fahne schmelzen und um ihn wüten und woogen, bis er berstet und stürzt!“

⁵⁰³ STA III, S. 105.

⁵⁰⁴ STA III, S. 107.

Aber der Terminus Feuer lässt sich auch heraklitisch sehen. So kann der Krieg, unter der Annahme eines Rückfalls auf die heraklitische Konzeption, in ein Naheverhältnis zu Hyperions Gedanken gebracht werden. Heraklit spricht in diesem Zusammenhang vom Polemos. Polemos wie Feuer sind Erscheinungsweisen des Logos. Analog scheint Hölderlins Hyperion eine gerechte Form des Krieges in bestimmten Passagen in ein Naheverhältnis zur Schönheit zu bringen⁵⁰⁵. Wie Heraklit scheint mir Hölderlin in dieser Passage das Brennen des Feuers gezielt für die Darstellung der Kriegswirren zu verwenden. Durch das Feuer, das die Kampfhandlungen gegen die Türken symbolisieren soll, wie auch die Kriegshandlungen überhaupt, wird das Alte zerstört („bis er berstet und stürzt!“) und Raum für das Neue geschaffen, also den gewünschten Freistaat, der den geographischen Raum für die Theokratie des Schönen darstellt. So gesehen bewegt sich Hyperion tief in den heraklitischen Gedanken vom Werden, das in Hölderlins Worten als Oszillieren zwischen Altern und Verjüngen zu sehen ist.

Alabanda ist vom Sieg schon überzeugt. Seine Gewissheit geht soweit, dass er die Gegner regelrecht verhöhnt. „... so lachen wir dem Nordpol ins Angesicht und bilden uns ein eigenes Leben.“⁵⁰⁶

Hyperion überbietet Alabandas Überheblichkeit. „Und dass nur kein Flecken hängen bleibe, rief ich, kein Posse womit uns das Jahrhundert, wie der Pöbel die Wände bemahlt! O, rief Alabanda, darum ist der Krieg auch so gut –“⁵⁰⁷

Meines Erachtens vollführen Alabanda und Hyperion jene $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ in Worten, die ihre Bundesgenossen später in die Tat umsetzen werden. Die Bundesgenossen werden die Gegner und die einheimische Bevölkerung massakrieren. Ähnliches scheinen Hyperion und Alabanda in diesem Gespräch, wie beinahe in ihrer gesamten Kritik der Zeitgenossen, zu tun. Was die beiden darüber vergessen, ist, dass diese $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ auch auf ihre Sicht der Welt bezogen werden kann. Die $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ scheint auch darin zu liegen, allein am Wirken der Gegensätze die Verfasstheit der Welt festzumachen. Es fehlt der Syntheseprozess.

⁵⁰⁵ Vgl. die Diskussion von Hyperions und Diotimas Gespräch über Hyperions Kriegseintritt auf S. 121 ff. dieser Arbeit.

⁵⁰⁶ STA III, S. 107.

⁵⁰⁷ STA III, S. 107.

Vgl. Friedrich Nietzsche, Gedichte, Reclam Verlag, Stuttgart, 1964, S. 72.

Mit einer vergleichbaren Formulierung kritisiert Nietzsche in dem Gedicht „Narr in Verzweiflung“ die geistigen Eliten seiner Zeit, und noch mehr: er entlarvt sie als herrschsüchtige Unwissende. „Ach! Was ich schrieb auf Tisch und Wand/ Mit Narrenherz und Narrenhand,/ Das sollte Tisch und Wand mir zieren?...// Doch ihr sagt: „Narrenhände schmieren,-/ Und Tisch und Wand soll man purgieren,/ Bis auch die letzte Spur verschwand!“// Erlaubt! Ich lege Hand mit an-,/ Ich lernte Schwamm und Besen führen,/ Als Kritiker, als Wassermann.“// Doch, wenn die Arbeit abgetan,/ Säh gern ich euch, ihr Überweisen,/ Mit Weisheit Tisch und Wand besch...“

Hyperion und Alabanda entwerfen den Gegner (... , kein Posse, womit uns das Jahrhundert, wie der Pöbel die Wände bemahlt! ...“) und betrachten den Krieg als Form des Auslöschens eben dieses (Und das nur kein Flecken hängen bleibe,...“). Ganz im Sinne der Kritik an den Zeitgenossen im ersten Buch des ersten Bandes wird analog zum „Koth“ das eigene Jahrhundert als „Flecken“ bezeichnet, der weg gewischt werden muss. Dass diese Aufgabe Hyperion und Alabanda zu fällt, scheint ihnen selbstverständlich zu sein. Auch hier kündigt sich die $\nu\beta\rho\iota\varsigma$ der beiden an, die ihre revolutionären Bestrebungen zu Nichte machen wird.

Im zwölften Brief, dem fünften an Diotima, erzählt Hyperion wie Alabanda sich bei ihm entschuldigte. Und er mahnt Diotima, Ruhe zu bewahren, denn „die künftigen Vaterlandsfeste[...]“⁵⁰⁸ sind schon nahe. Noch einmal beschwört er die ideale Vergangenheit und sieht sie in unmittelbarer Zukunft verwirklicht. Für die Hyperion-Heraklit-Diskussion lässt sich dieser Brief nicht nutzbar machen.

Im dreizehnten Brief, der erste den Diotima an Hyperion schreibt und den Hyperion an Bellarmin weiterschickt, drückt Diotima zunächst ihre Sorgen über das Befinden Hyperions aus, aber auch ihre Bewunderung.

Sie tut dies in einer Begrifflichkeit, die bereits beschrieben wurde und keinen nennenswerten Neuheitswert zeitigt. Daher möchte ich diese Passage unkommentiert anführen und die Geschliffenheit des Ausdrucks, die Schönheit der Bilder für sich sprechen lassen.

Diotima beschreibt die Natur: „In holder Februarluft hab’ ich Leben gesammelt und bringe das gesammelte dir. Es hat auch mir noch wohlgethan, das frische Erwärmen des Himmels, noch hab’ ich sie mitgeföhlt, die neue Wonne der Pflanzenwelt, der reinen, immergleichen, wo alles trauert und sich wieder freut zu seiner Zeit.“⁵⁰⁹

Diotima schreibt über Hyperions Kriegsambitionen: „Muthiger! lieber! sollt’ ich welken, wenn du glänzest? sollte mir das Herz ermatten, wenn die Sieglust dir in allen Sehnen erwacht?

Hätt’ ich ehemals gehört, ein griechischer Jüngling mache sich auf, das gute Volk aus seiner Schmach zu ziehn, es der mütterlichen Schönheit, der es entstammte, wieder zu bringen, wie hätt’ ich aufgestaunt aus dem Traume der Kindheit und gedürstet nach dem Bilde des Theuren?“⁵¹⁰

⁵⁰⁸ STA III, S. 108.

⁵⁰⁹ STA III, S. 109.

⁵¹⁰ STA III, S. 109.

Diotima schildert die ersten Annäherung an Hyperion: „... - in der Mailuft kam er in Joniens zauberischer Mailuft und sie macht' ihn blühender mir, sie lokt' ihm das Haar, entfaltet ihm, wie Blumen, die Lippen, löst' in Lächeln die Wehmuth auf und o ihr Stralen des Himmels! wie leuchtet ihr aus diesen Augen mich an, aus diesen berausenden Quellen, wo im Schatten umschirmender Bogen ewig Leben schimmert und wallt!“⁵¹¹

An dieser Stelle möchte ich auf Heraklit verweisen. Die Phrase „..., wo im Schatten umschirmender Bogen ewig Leben schimmert und wallt!“, erinnert mich sehr an den deutschen Duktus des Fragments 22B48.

„Des Bogens Namen also ist Leben, sein Werk aber Tod.“⁵¹²

Der vierzehnte Brief ist von Hyperion verfasst und an Diotima gerichtet. Er berichtet vom letzten Tag vor Beginn der Schlacht, als er mit Alabanda über Diotima spricht. Alabanda antwortet: „O, ..., da ists wohl der Mühe werth, für unser Griechenland zu streiten, wenn es solche Gewächse noch trägt!“⁵¹³

Hyperion antwortet:

„Ja wohl, mein Alabanda, ...; da gehen wir heiter in den Kampf, da treibt uns himmlisch Feuer zu Thaten, wenn unser Geist vom Bilde solcher Naturen verjüngt ist, ... - Ha! an der Fahne allein soll niemand unser künftig Volk erkennen; es muss sich alles verjüngen, es muß von Grund aus anders seyn; voll Ernsts die Lust und heiter alle Arbeit! Nichts, auch das kleinste, das alltäglichste nicht ohne den Geist und die Götter! Lieb' und Haß und jeder Laut von uns muß die gemeinere Welt befremden und auch kein Augenblick darf Einmal noch uns mahnen an die platte Vergangenheit.“⁵¹⁴

Grundsätzlich scheint Hyperion wieder jene Thematik und jenes Vokabular aufzunehmen, die er und Alabanda bereits bei ihrer ersten Begegnung bemühten. So „gehen [sie] heiter in den Kampf, ...“ getrieben von „himmlisch Feuer“. Da „muß es von Grund aus anders seyn;...“. Die Gegenwart wird als „gemeinere Welt“ diffamiert. Das Gegensatzpaar ungeliebte Vergangenheit, die eigentlich die unmittelbare Gegenwart ist – Hyperion scheint also schon von einem Sieg über die türkische Fremdherrschaft auszugehen –, und der ideal vorgestellten Zukunft, die an der tatsächlich idealen antiken Vergangenheit orientiert ist, gilt meines

⁵¹¹ STA III, S. 110.

⁵¹² Heraklit, 22B48.

⁵¹³ STA III, S. 111.

⁵¹⁴ STA III, S. 111.

Erachtens auch in dieser Passage als strukturierend.⁵¹⁵ Und da Hyperion nun eines Tagswerks inne ist, scheint er jede mühevollen Tätigkeit mit positiv konnotierten Adjektiven auszustatten. So erscheint der Kampf als heiter, „voll Ernsts die Lust und heiter alle Arbeit.“

Hyperion scheint mit einer kindlichen Gutgläubigkeit an den positiven Ausgang des nahenden Krieges zu denken. In keiner Weise macht er sich Gedanken über mögliche Probleme. Ich etwa würde als Feldherr, und als dieser werden dem Leser Alabanda und Hyperion präsentiert, über Kampfstrategie und Versorgungswege, über den Verlust von Kampfgenossen und über mögliche Niederlagen nachdenken. Hyperion und Alabanda machen dies keineswegs.

In meinen Augen scheint Hyperion der Sieg und die Errichtung des Freistaats als unumstößliche Gewissheit. Mir scheint Hyperion leide an einer Allmachtsphantasie, da er den Ausgang des Krieges, der seine Proponenten naturgemäß mit vielen unvorhergesehenen Wendungen konfrontiert, schon jetzt zu kennen scheint. Noch mehr: In Hyperions Augen scheint, gleichgültig wie der Krieg verlaufen wird, am Ende nur der Freistaat stehen zu können. Das heißt, Hyperion legt über den allgemeinen Geschichtsverlauf des Alterns und Verjüngens seine naive Vorstellung, dass alles so kommt, wie er es sich vorstellt. Meiner Einsicht nach, macht er nichts weniger als die Vorstellung vom Freistaat zum Telos des allgemeinen Geschichtsverlaufes.

Dieser Gedanke lässt sich, so glaube ich, in ein Naheverhältnis zu heraklitischen Fragmenten bringen.

„Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“⁵¹⁶

In diesem Fragment wird die selektive Kraft des Krieges angesprochen, die sich meines Erachtens als Auslese bezeichnen lässt. „[D]ie einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“

Gemeinsam mit dem Fragment 22B80 wird dieser Auslese eine allgemeingültige Basis untergelegt.

Hölderlin scheint mir das Fragment 22B53 im Hinterkopf zu haben – durch Henricus Stephanus war es ihm zugänglich -, wenn er Hyperion fraglos von einem Sieg über die

⁵¹⁵ Das heißt, meines Erachtens, dass sich Hyperion und Alabanda wieder in der Bewegung des Alterns und Verjüngens, dass ich auf S. 36 f. u. 95 f. dieser Arbeit in ein Naheverhältnis zu Heraklits Werdensbegriff gestellt habe.

⁵¹⁶ Heraklit, 22B53.

türkische Herrschaft ausgehen lässt. Vom Vorzug der Theokratie des Schönen über die gegenwärtige türkische Gewaltherrschaft scheint er überzeugt zu sein.

Im fünfzehnten Brief beginnt der Krieg. Hyperion ist voller Euphorie. „Nun hat die Schwermuth all’ ein Ende, Diotima, und mein Geist ist vester und schneller, seit ich in lebendiger Arbeit bin und sieh! Ich habe nun auch eine Tagesordnung.“⁵¹⁷

Erneut wird der Krieg in Beziehung zu einer Form des Feuer gesetzt. „Der Vulkan bricht los. In Koron und Modon werden die Türken belagert und wir rücken mit unserem Bergvolk gegen den Pelopones hinauf.“⁵¹⁸

Hyperion beschreibt seinen Tagesablauf. Er beginnt mit dem Sonnenaufgang, wenn er und seine Mitstreiter erwachen.

„Mit der Sonne beginn’ ich. Da geh’ ich hinaus, wo im Schatten des Walds mein Kriegsvolk liegt und grüße die tausend hellen Augen, die jetzt vor mir mit wilder Freundlichkeit sich aufthun. Ein erwachendes Heer! ich kenne nichts gleiches und alles Leben in den Städten und Dörfern ist, wie ein Bienenschwarm, dagegen.“⁵¹⁹

An das Adamas-Wort „Sei wie dieser!“ sei an dieser Stelle erinnert. Und es scheint tatsächlich so, dass Hyperion nun selbst so etwas wie eine Sonne für seine Mitstreiter ist und wie diese befruchtend wirkt. Dass er dies als Kriegsherr schafft, erscheint einmal mehr als Indiz für die Verwandtschaft von Hölderlins und Heraklits Denken.

Die Beschreibung der Szenerie scheint den Kriegsherrn Hyperion als Sonne für sein Heer darzustellen. „Da geh’ ich hinaus, wo im Schatten des Walds mein Kriegsvolk liegt und grüße die tausend hellen Augen, die jetzt vor mir mit wilder Freundlichkeit sich aufthun.“

Der Krieg gibt dem Heer eine Ordnung, die sich von der in den Städten und Dörfern unterscheidet. „Ein erwachendes Heer! ich kenne nichts gleiches und alles Leben in den Städten und Dörfern ist, wie ein Bienenschwarm, dagegen.“ Unter der Ordnung der Städte und Dörfer verstehe ich die Ordnung der Gegenwart, da Hyperion nur die Städte und Dörfer dieser Zeit kennenlernen konnte. Dieser Ordnung stellt Hyperion, als Rückfall auf die heraklitische Konzeption, den Krieg, als den Geschichtsverlauf beeinflussende Kraft, gegenüber. So wirkt im Hyperion erwachenden Heer als der oberste Stellvertreter des Krieges

⁵¹⁷ STA III, S. 111.

⁵¹⁸ STA III, S. 111.

⁵¹⁹ STA III, S. 112.

als Ordnungsprinzip.⁵²⁰ Dagegen erscheint die Ordnung der Städte und Dörfer, als die eines „Bienenschwarm[s]“.

Nun schildert Hyperion die morgendlichen Verrichtungen, die seine Soldaten aufnehmen. Auch hier verwendet er Termini wie „knatternde Flamme“ und „allerschütternde[...] Kriegsmusik“, die sich als diesem Bedeutungshorizont zugehörend sehen lassen. Im Terminus „Kriegsmusik“ scheint Hyperion auf heraklitische Art und Weise die harmonische Ordnung auszudrücken, die sein Heer organisiert.⁵²¹

Das erinnert meines Erachtens an das Fragment 22B8, in dem Heraklit das Wirken der Gegensätze mit ästhetischen Begriffen darstellt. Wie bereits mehrfach dargestellt, ist Hyperions Diktion auf einen Rückfall auf die heraklitische Konzeption zurückzuführen. Daher erscheint ihm das Wirken der Gegensätze selbst als daseinskonstitutiv. In dieser Entwicklungsstufe fehlt ihm die synthetisierende Eigenschaft des Prinzips der Schönheit.

Hyperion erklärt weiter:

„Dann sammelt mein Hauffe sich um mich her, mit Lust, und es ist wunderbar, wie auch die Ältesten und Trozigsten in aller meiner Jugend mich ehren. Wir werden vertrauter und mancher erzählt wies ihm erging im Leben und mein Herz schwillt oft von mancherlei Schicksaal. Dann fang’ ich an, von besseren Tagen zu reden, und glänzend gehen die Augen ihnen auf, wenn sie des Bundes gedenken, der uns einigen soll, und das stolze Bild des werdenden Freistaats dämmert vor ihnen.“⁵²²

Hyperion, ganz Kriegsherr, der er zu sein wünscht, stellt das Zentrum des Heeres dar. In seiner Funktion vereinigen sich die gegensätzlichen Charaktere, die unter den Soldaten sind. „... und es ist wunderbar, wie auch die Ältesten und Trozigsten in aller meiner Jugend mich ehren.“

Hyperion bezieht seinen für das Heer konstituierenden Charakter neben der Funktion als Feldherr auch daraus, dass er der ist, der „von den besseren Tagen...“ spricht, von jenen Tagen in denen die Menschen in der „heiligen Theokratie des Schönen“ leben werden. Deshalb „[gehen] glänzend die Augen ihnen auf, wenn sie des Bundes gedenken, der uns einigen soll, ...“.

⁵²⁰ Mit Heraklits Fragment 22B54 lässt sich sagen: „Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.“

⁵²¹ Erinnern möchte ich in diesem Zusammenhang an die Fragmente 22B8, 22B53 und 22B80.

⁵²² STA III, S. 112.

Hyperion beschreibt nun einige taktische Manöver, die er zur Übung mit seinen Soldaten durchführt. Diese Passagen stellen jedoch keinen Mehrwert für die Interpretation des Romans dar und werden daher an dieser Stelle ausgespart.⁵²³

Im sechszehnten Brief schildert Hyperion die ersten schnellen Siege. Er gibt zu, dass es sich um kleinere Scharmützel gehandelt hat,

„wo aber die Kämpfer sich durchkreuzten, wie Blize, und alles Eine verzehrende Flamme war.“⁵²⁴

Neuerlich scheint Hyperion sein Kriegsvokabular im Sinne des heraklitischen Denkens zu strukturieren. Das Wirken der Gegensätze selbst wird als daseinskonstitutiv angenommen. Jede Form eines übergeordneten Syntheseprozesses fehlt.

Hyperion ist schon voll des Siegs und möchte seine Diotima sehen, denn „in einer Woche ist er befreit, der alte, edle, heilige Pelopones.“⁵²⁵

Der siebzehnte Brief ist der zweite den Diotima verfasst und an Hyperion geschickt hat. Sie ist überrascht über „dieses rüstige Wesen“⁵²⁶ in das sich der einst „sanfte[...] Jüngling“⁵²⁷ verwandelt hat. Der Brief stellt für die Heraklit-Diskussion keinen Mehrwert dar und wird somit nicht weiter beschrieben.

Im achtzehnten Brief schildert Hyperion die ersten Verzögerungen im Kriegsverlauf. Auch in diesem Brief scheint sich nichts für die Heraklit-Diskussion Fruchtbare zu finden. Da es ein Brief ist, der für den Romanverlauf meines Erachtens nicht unbedeutend ist, paraphasiere ich ihn dennoch.

Hyperion schreibt: „O Mädchen! stille zu stehn, ist schlimmer, wie alles.“⁵²⁸ Erste Diskrepanzen zeigen sich zwischen seinem vorgestellten, stürmischen Sieg über die türkische Okkupation und dem realen Kriegsgeschehen. Offenbar scheint die Wirklichkeit mehr Widerstand gegen Hyperions Errichtung der Theokratie des Schönen zu leisten, als er bisher vermutet hat.

⁵²³ Vgl. STA III, S. 113.

⁵²⁴ STA III, S. 114.

⁵²⁵ STA III, S. 114.

⁵²⁶ STA III, S. 115.

⁵²⁷ STA III, S. 115.

⁵²⁸ STA III, S. 116.

Die zermürbende Belagerung von Misistra – meines Erachtens kann die Belagerung noch nicht allzu lange dauern, da wir noch am Anfang des Krieges stehen – wirkt sich negativ auf sein Heer aus. „Ich bin ungeduldig, auch meine Leute gefallen mir nicht. Es ist ein furchtbarer Muthwill unter ihnen.“⁵²⁹ Aber noch hat Hyperion Geduld. „Und das alte Lacedämon ist ja doch wohl werth, daß man ein wenig Sorge leidet, eh man es hat.“⁵³⁰

Im neunzehnten Brief ereignet sich die Katastrophe. „Es ist aus, Diotima! unsere Leute haben geplündert, gemordet, ohne Unterschied, auch unsre Brüder sind erschlagen, die Griechen in Misistra, die unschuldigen, oder irren sie hilflos herum und ihre todte Jammermiene ruft Himmel und Erde zur Rache gegen die Barbaren, an deren Spitze ich war.“⁵³¹

Der Krieg, der der „schönen Gemeinde“ den Freistaat erstreiten sollte, wird zu einem Gemetzel. Die zu befreienden Bewohner von Misistra werden von Hyperions Soldaten massakriert. Diese plötzliche Barbarisierung von Hyperions Soldaten dürfte vor allem mit dem langen Belagerungszustand zusammenhängen. Hyperions Soldaten haben wohl seine Ungeduld übernommen und sich einen einfachen Sieg erwartet. Diese an Arroganz grenzende Naivität und ihre Enttäuschung scheinen sich in dem Gemetzel zu entladen.

Viel wichtiger scheint mir jedoch, dass durch dieses Gemetzel der Krieg als eine Form von *υβρις* entlarvt wird. Diese *υβρις* ist im Sinne einer falschen Mittelwahl zu verstehen, um ein eigentlich gerechtes Telos zu erreichen. *υβρις* bezeichnet ursprünglich den Frevel gegen die Götter, was im Rahmen von Hölderlins *Hyperion* meines Erachtens durchaus als Frevel am Telos, das heißt am Prinzip der Schönheit gesehen werden kann. Der Frevel an der Schönheit – das ist einerseits das Massaker, andererseits Hyperions Anspruch den Freistaat für die „heilige Theokratie des Schönen“ mit dem Mittel des Krieges erstreiten zu wollen - erscheint so als der Grund für das Scheitern.

Auch als Gründungsmythos der „heilige[n] Theokratie des Schönen“ kann eine solche *υβρις* nicht dienen. Hyperion weiß das. So sagt er in einem der folgenden Briefe: „... und mancher Griechen in Morea wird von unsern Heldenthaten, wie von einer Diebsgeschichte, seinen Kindeskindern künftighin erzählen.“⁵³²

Dass nun „... von einer Diebsgeschichte, ...“ gesprochen wird, liegt meines Erachtens daran, dass der Krieg die Legitimation, als Mittel das Telos „schöne Gemeinde“ zu erstreiten, verloren hat.

⁵²⁹ STA III, S. 116.

⁵³⁰ STA III, S. 116.

⁵³¹ STA III; S. 117.

⁵³² STA III, S. 119.

Zuvor schrieb Hyperion noch, dass „gerechter Krieg jede Seele lebendig [macht]“⁵³³, doch nun zerreißt „... der Schmerz mein lezt Bewußtseyn ...“.⁵³⁴ Dem Gemetzel wird so, als die der Gerechtigkeit ledige Form des Krieges, das Attribut der Lebendigkeit abgesprochen. Das Gemetzel also kann nicht als Möglichkeit dienen „diese trauernde Erde! die nakte! ..., so ich schmücken wollte mit allen Blumen des griechischen Lebens.“⁵³⁵

Hyperion benennt die Schuldigen für das Scheitern des Kriegs. „... es war ein außerordentlich Project, durch eine Räuberbande mein Elysium zu pflanzen.“⁵³⁶ Schuld sind also die Zeitgenossen, die „Räuberbande“, der „Koth“. Hyperion ruft zwar die „heilige Nemesis“ an, aber nur um sich die gerechte Strafe für die falsche Wahl der Gefährten“ zu holen. Selbstkritik, die etwa seinen Führungsstil mit einbezieht, oder überhaupt seinen Rückfall auf die heraklitische Erkenntnisstufe bleibt er noch schuldig. An dieser Stelle möchte ich auf das Fragment 22B43 verweisen: „Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst.“

Im zwanzigsten Brief schildert Hyperion seine Gemütslage. „O theures Mädchen! es ist sehr finster um mich geworden!“⁵³⁷

Der einundzwanzigste Brief vertieft Hyperions finstere Stimmung. Hyperion verkündet das Ende von der Beziehung zu Diotima.

„... ich muß dir rathen, daß du mich verlässest, meine Diotima.

Ich bin für dich nichts mehr, du holdes Wesen! Diß Herz ist dir versiegt, und meine Augen sehen das Lebendige nicht mehr.“⁵³⁸

Als Protagonist des „gerechte[n] Krieg[es]“ hat sich Hyperion – unwissentlich – von seinem Schönheitskonzept, als der Manifestation der Synthese von Gegensätzen, abgewendet. Diotima ließ ihn in den Krieg ziehen; sie sah, dass er noch nicht reif genug war, um „Erzieher des Volks“ zu werden. Hyperion scheint es immer noch nicht zu sein, da er nun davon ausgeht, durch das Scheitern seiner kriegerischen Ambitionen das Recht auf Diotima verloren zu haben. Er bringt noch immer Krieg und Schönheit in ein Naheverhältnis, das nicht im Sinne von Diotima bzw. seiner eigenen Schönheitskonzeption zu sehen ist.

⁵³³ STA III, S. 97 und die Besprechung dieser Romanpassage auf Seite 124 ff. dieser Arbeit.

⁵³⁴ STA III, S. 117.

⁵³⁵ STA III, S. 117.

⁵³⁶ STA III, S. 117.

⁵³⁷ STA III, S. 118.

⁵³⁸ STA III, S. 119.

Hyperion betrachtet sich nun seiner Geliebten nicht mehr würdig: „Diß Herz ist dir versiegt, und meine Augen sehen das Lebendige nicht mehr.“ Was ist lebendiger als das Prinzip der Schönheit. Hyperion verbannt sich selbst als Heerführer einer mordenden Horde aus diesem Begründungszusammenhang. Hier scheint er erstmals zu erkennen, dass Krieg das falsche Mittel gewesen ist, um den Freistaat für die Schönheit zu erstreiten. Alles Lebendige bleibt ihm nun verschlossen. So nimmt er Abschied von der menschlichen Diotima.

Der zweiundzwanzigste und letzte Brief des ersten Bandes des zweiten Buches breitet im Motiv des Abschieds die Erinnerung an die vergangene Zeit der Liebesbeziehung zu Diotima noch weiter aus. „Ich schaue hinaus in die abendröthliche See, ich streke meine Arme aus nach der Gegend, wo du ferne lebst und meine Seele erwarmt noch einmal an allen Freuden der Liebe und Jugend.“⁵³⁹ Hyperion nimmt das Thema des Selbstmords auf, da „es jezt nicht besser zugeht unter den Menschen, sonst blieb’ ich gern auf diesem guten Stern. Aber das Sonnenlicht, das eben widerräth die Knechtschaft mir, das läßt mich auf der entwürdigten Erde nicht bleiben ...“⁵⁴⁰ Auch hier scheint das Adamas-Wort („Sei wie dieser!“) für Hyperion das Handlungsparadigma zu sein. Da seines Erachtens nun kein ihm gemäßes Leben mehr möglich ist, wird Hyperion in der morgigen Seeschlacht den Tod suchen.⁵⁴¹

⁵³⁹ STA III, S. 121.

⁵⁴⁰ STA III, S. 121 f.

⁵⁴¹ Vgl. STA III, S. 122.

„Hinab in die tiefste Tiefe meiner Leiden“

Im ersten Brief des zweiten Buches schildert Hyperion die Seeschlacht, in der er, wie in den Briefen an Diotima angekündigt hat, seinen Tod suchen wird. Auch hier scheinen sich keine neuen Bezugspunkte zu Heraklit finden zu lassen. So werde ich lediglich den Inhalt gerafft wiedergeben.

Angesichts der tobenden Schlacht und des vermeintlich bevorstehenden Todes fühlt sich Hyperion von einem „tiefe[n] Lebensgefühl“⁵⁴² durchdrungen. Doch keiner der Türken versetzt Hyperion den entscheidenden Schlag. Endlich hob „[a]us höchster Notwehr ... einer auf mich ein, und traf mich, dass ich stürzte.“⁵⁴³ Ein Diener bringt Hyperion in Sicherheit, währenddessen wird weiter gekämpft und schließlich explodieren beide Schiffe.

Im zweiten Brief wird Hyperions Genesung geschildert. Den ersten, den er nach seinem Erwachen sieht, ist Alabanda.

Alabanda ruft aus: „Er lebt, ..., o Retterin! o Natur! du gute, alles heilende! Dein armes Paar, das vaterlandslose, das irre, verlässest du nicht.“⁵⁴⁴ Daraufhin kümmert sich Alabanda um den wiedergenesenden Hyperion. Er lehrt ihn in einer Fertigkeit, die für das letzte Buch noch wichtig sein wird – weil sie Hyperion eine Interpretation des Weltlaufs ermöglicht, die ihn vom Rückfall auf die heraklitische Wissensstufe wegführt. „... wie er [Alabanda], ohne ein Wort, mit seiner großen Ruhe mich lehrte, den freien Lauf der Welt neidlos und männlich zu verstehen.“⁵⁴⁵

Die Stelle scheint mir missverständlich zu sein. Meines Erachtens besagt sie nicht, dass Alabanda Hyperion „den freien Lauf der Welt“ erklärt, sondern dass er durch „seine[...] große Ruhe mich lehrte, ...“. Das heißt, dass Alabanda Hyperion eine Lebensart vorlebt, die als Werkzeug oder Basis dienen kann, um „den freien Lauf der Welt“ zu verstehen. Prima vista scheint mir der „freie[...] Lauf der Welt“ negativ bestimmt zu sein, nämlich dass die Befreiung Neugriechenlands nicht nach Hyperions und Alabandas Vorstellungen durchführbar gewesen ist. In den übrigen Briefen wird jedoch, wenn ich es richtig sehe, der Terminus „frei“ wertneutral bestimmt, als jene Dynamik, die den „Lauf der Welt“ konstituiert. So scheint „frei“ mit dem ontologischen Prinzip „Schönheit“ zusammen gedacht werden zu können. Die Diskussion der übrigen Briefe wird dies zu zeigen haben.

⁵⁴² STA III, S. 124.

⁵⁴³ STA III, S. 125.

⁵⁴⁴ STA III, S. 125.

⁵⁴⁵ STA III, S. 126.

Im dritten Brief ist Hyperion „halb genesen“ und tritt „... zum erstenmale wieder ans Fenster ... Ich kam mit stilleren Sinnen wieder ins Leben und meine Seele war aufmerksamer geworden“,⁵⁴⁶ was sich im Anschluss an die neugewonnene Ruhe, die im vorigen Brief versucht wurde darzustellen, verstehen lässt. Mit Alabandas „Ruhe“ „[war] meine Seele aufmerksamer geworden [...]“ Und so gewinnt Hyperion eine Sichtweise auf die Welt, die er während des Krieges außer Acht gelassen wurde.

„Ich hatt’ es lange nicht mit reiner Seele genossen, das kindliche Leben der Welt, nun that mein Auge sich auf mit aller Freude des Wiedersehens und die seelige Natur war wandellos in ihrer Schöne geblieben.“⁵⁴⁷

Zuerst möchte ich mich auf den letzten Teil des Zitats beziehen: „... und die seelige Natur war wandellos in ihrer Schöne geblieben.“ Hyperion spricht meines Erachtens nicht von einem statischen in sich selbst Verharren der Natur. Die Natur ändert sich ja laufend, was Hyperion selbstverständlich weiß und das, heraklitisch gesehen, in der Form des Wirkens der Gegensätze verstehbar ist. „Wandellos“ scheint mir hier so zu sehen zu sein, dass das Prinzip der Schönheit „noch immer“ in der Natur wirksam ist. „Noch immer“ heißt, dass Hyperion, jetzt, da er sich wieder der Kontemplation über die Natur hingibt, erneut das Prinzip der Schönheit in der Natur wirksam vorfindet. Schön ist die Natur eben deshalb, weil Hyperion in ihr die Synthese von Gegensätzen, dessen Manifestation das Prinzip der Schönheit ist, vorfindet. Durch einen Hinweis von Alabanda scheint er nun wieder seine eigene Erkenntnisstufe, die er am Ende des ersten Bandes schon mit Diotima erreicht hat, in den Blick zu nehmen. Bemerkenswert scheint Alabandas Hinweis auf eben diese Verfasstheit der Natur zu sein. Es sind wohl auch an Alabanda die Kriegswirrnisse nicht spurlos vorüber gegangen.

Das Wirksamsein der Schönheit in der Natur, bezeichnet Hyperion in dieser Romanpassage als „..., das kindliche Leben der Welt, ...“ Auch in Heraklits Philosophie wird ein dem Terminus „Kind“ äquivalenter Begriff an entscheidender Stelle verwendet, nämlich „Knabe.“

„Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!“⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ STA III, S. 126.

⁵⁴⁷ STA III, S. 126.

⁵⁴⁸ STA III, S. 126.

Dieses Fragment habe ich im systematischen Heraklitteil nicht besprochen. Durch die Lektüre des *Hyperion* ist mir klar geworden, dass es sich im Sinne des Polemos-Gedankens und des Wirkens der Gegensätze, also als Konkretisierung der Erscheinungsweise des Logos lesen lässt. Ich hoffe, dass aus dem oben Beschriebenen ersichtlich wurde, dass Hyperion das Bild des „kindliche[n] Leben[s] der Welt“ auf das Prinzip der Schönheit bezieht, so scheint mir dieses In-Beziehung-setzen auch auf 22B52 und Heraklits Logoslehre sinnvoll zu sein. Denn: Heraklit schreibt im griechischen Originaltext αἰών, dass Diels/Kranz mit „Lebenszeit“ übersetzen. Der Terminus „Lebenszeit“ ist zwar korrekt, er scheint mir jedoch missverständlich zu sein, da er meines Erachtens auf die Lebenszeit eines Individuums beschränkt werden kann. Es handelt sich jedoch um die Lebenszeit der Wirklichkeit. Ein andere mögliche Übersetzung wäre: „Weltalter“ oder noch besser: „Weltzeitalter“.⁵⁴⁹ Im Terminus „Weltzeitalter“ scheinen mir die Dimensionen Raum und Zeit unausdrücklich mitgemeint zu sein. Zergliedert man den Begriff so erhält man „Welt“ und „Zeitalter“. „Welt“ stellt meines Erachtens den Raum dar in dem der Logos wirkt. Das „Zeitalter“ erscheint mir jene Bedingung zu sein, die durch jene, von ihr gesetzte, Dynamik das erscheinungskonstitutive Wirken des Logos erst ermöglicht.

Zurück zum *Hyperion*. Dass es sich hier um eine außerordentlich bedeutende Stelle im Roman handelt, zeigt meines Erachtens das Setting in dem Hölderlin seinen Hyperion auftreten lässt. Er ist von „alabandischer Ruhe“ durchdrungen und gibt sich der Kontemplation über die Natur hin. Seine Projekte sind gescheitert, sein aufbrausendes Wesen muss sich von der Kriegsverletzung erholen: erst jetzt, so scheint es, hat er die Möglichkeit, seine Umwelt tatsächlich in Augenschein zu nehmen. Was sich ihm zeigt ist eine Verfasstheit der Welt, die sich oberflächlich als heraklitisch sehen lässt. „Ich hatt’ es lange nicht mit reiner Seele genossen, das kindliche Leben der Welt ...“ Das Wirken der Schönheit in der Welt, war ihm durch die Bekanntschaft mit Diotima schon bewusst gewesen, doch nun bezeichnet er es als das „kindliche Leben der Welt“. Es öffnet sich hier eine Gedankenklammer, die meines Erachtens die folgenden Briefe umschließt und in der Abschlusspassage des Romans kulminieren wird. Hier vollzieht sich ein wesentlicher Schritt in Hyperions Reifungsprozess. Durch das Scheitern und dem daraus folgenden Leiden zeigte sich ihm ein Mehr-Wissen, dass als Einsicht in die Verfasstheit der Welt in seinem Wert nicht zu unterschätzen ist. Heraklit wie Hölderlins Hyperion verwenden beide den Terminus „Kind/Knabe“, um die Verfasstheit der Welt auszudrücken. Heraklit stellt jedoch mit diesem Terminus das Wirken von Gegensätzen dar; Hölderlin versinnbildlicht damit den Syntheseprozess der Gegensätze, der

⁵⁴⁹ Vgl. Greek-English Lexicon compiled by Henry G. Liddell, Robert Scott, Clarendon Press, Oxford, 1951, Band 1, S. 26.

im Prinzip der Schönheit erfahrbar wird. Bemerkenswert finde ich, dass auch an dieser Stelle Heraklit und Hölderlin ähnliche Termini verwenden um Verschiedenes auszudrücken.

Der neue Erkenntnisstand wirkt sich auch auf Hyperions psychisches Befinden aus: „Meine Thränen flossen, wie ein Sühnopfer, vor ihr, und schauernd stieg ein frisches Herz mir aus dem alten Unmuth auf.“ Hyperions Befinden nach der Einsicht in das „kindliche Leben der Welt“ scheint sich als eine Wiedergeburt verstehen zu lassen.

Nun erinnert er sich an das Gespräch mit Diotima im athenischen Garten. Hyperion will sich nun dem Künstlertum, so wie es sich ihm darstellt, zu wenden. „Ich will mich rein erhalten, wie ein Künstler sich hält, dich will ich lieben, harmloses Leben, Leben des Hains und des Quells! dich will ich ehren, o Sonnenlicht! an dir mich stillen, schöner Aether, ...“⁵⁵⁰

Hyperion identifiziert den Künstler als Liebenden. Die Objekte seiner Liebe sind Naturphänomene: „Leben des Hains und des Quells! ...“ Dass er diese Lebensform als „harmloses Leben“ bezeichnet scheint Hyperions Kriegserlebnissen geschuldet zu sein. Er beginnt sich nun zurückzuziehen. Seine Eremitage auf die Insel des Ajax nimmt hier seinen Ausgang. Dass er jedoch das Künstlertum als Weltflucht begreift, finde ich übertrieben. Damit verkennt er den Status des Künstlers in der Welt.

Somit lässt sich sagen: Strebte Hyperion bisher die Realisation des Adamas Wortes („Sei wie dieser!“ auf privater und allgemeiner Ebene an, so scheint er sich durch die jetzt angedachte Flucht in die Eremitage auf die private Ebene zurückzuziehen. Andererseits wirkt der Künstler aus der privaten auf die allgemeine Ebene. Eine neue Akzentuierung des Adamas-Wortes scheint sich in Hyperion zu vollziehen.

Nun gesteht er Alabanda seine Todessehnsüchte während der Schlacht und die Trennung von Diotima. Alabanda rät ihm einen Brief an sie zu schreiben, in dem er diesen Schritt zurücknehmen soll.

Der vierte Brief beginnt mit einer Nachricht von Diotima. Sie bezieht sich auf die Schlacht von Misistra und Hyperions Aufforderung, sie möge ihm entsagen. Diotima zeigt sich verständnisvoll. „Ich wußte es bald; ich konnte dir nicht Alles seyn.“⁵⁵¹ Das kann als Rekurs auf Hyperions kriegsbedingte Abkehr vom Prinzip der Schönheit gelten, dessen Symbol Diotima darstellt.

Einige Passagen später spricht auch sie vom „Spiel der Natur...“⁵⁵², dass meines Erachtens mit dem oben besprochenen Terminus „Kind“ in Verbindung steht.

⁵⁵⁰ STA III, S. 127.

⁵⁵¹ STA III, S. 129.

⁵⁵² STA III, S. 130.

Diotima rekapituliert und betrauert im restlichen Brief Hyperions Lebenslauf. Der Brief entpuppt sich gegen Ende als Abschiedsbrief. Hyperion ist entsetzt und beeilt sich eine Antwort zu schreiben, um den Tod seiner Geliebten noch zu verhindern. Hyperion deutet Diotimas Verhalten als komplementäre Übereinstimmung. „Auch in meine finstern Irren konntest du dich schicken, verdüstertest dich aus Liebe, ... und warst mir gleich und heiligtest durch deinen Beitritt meine Trauer?“⁵⁵³ Auch in der Trennung, geht es nach Hyperion, waren sie sich einig, also genau genommen ist von einer Trennung nun nicht mehr zu sprechen. „Aber nun sei es auch des Trauerns genug, du Liebe!“⁵⁵⁴ Hyperion will seinen unüberlegten Schritt wiedergutmachen. Noch plant er seine Eremitage gemeinsam mit Diotima: „..., in ein heilig Thal der Alpen oder Pyrenäen uns zu flüchten, ... und auch von grüner Erde soviel zu kaufen, als des Lebens goldene Mittelmäßigkeit bedarf.“⁵⁵⁵

Das Ende von Hyperions Antwortschreiben markiert auch das Ende des vierten Briefes.

Im fünften Brief sitzen Alabanda und Hyperion „auf einem Hügel der Gegend.“⁵⁵⁶ Hyperions Ängste wegen Diotima hat Alabanda beruhigen können. Nun beschreibt Hyperion Alabandas Verfassung:

„...; er war am Ende seiner Freuden, sah mit allen seinen Rechten an die Welt, mit seiner ganzen siegrischen Natur sich unnütz, wirkungslos und einsam, und das lies er so geschehen, als wär ein zeitverkürzend Spiel verloren.“⁵⁵⁷

Auch Alabanda leidet unter dem verlorenen Krieg. Im Gegensatz zu Hyperion scheint er jedoch kein Mittel zu haben, um diese Trauer hinter sich zu lassen. Hat Hyperion die Beziehung zu Diotima, so sieht sich Alabanda „unnütz, wirkungslos und einsam, ...“. Hier nun scheint Hyperion einen anderen Terminus aufzunehmen, der sich ebenfalls im Fragment 22B52 finden lässt, nämlich: das „zeitverkürzend Spiel...“. Darunter scheint mir in erster Linie das Fehlen eines Betätigungsfeldes zu verstehen zu sein, dass für beide und vor allem für Alabanda der Krieg dargestellt hat. Der Krieg scheint nun mit dem Terminus „zeitverkürzend Spiel“ gleichgesetzt zu sein. In ihrer, also auch in Alabandas, damaliger Weltauffassung sahen sie den Krieg als Mittel den Freistaat für die „heilige Theokratie des Schönen“ zu erstreiten. Sie setzten also den Krieg in ein gewisses Naheverhältnis zu ihrem

⁵⁵³ STA III, S. 132.

⁵⁵⁴ STA III, S. 132.

⁵⁵⁵ STA III, S. 133.

⁵⁵⁶ STA III, S. 135.

⁵⁵⁷ STA III, S. 135.

Prinzip. Nun da der Krieg verloren ist, scheint auch die Schönheit für Alabanda nicht einsehbar zu sein. Bemerkenswert scheint mir, dass Alabanda Hyperion auf eine bestimmte Weltsicht hingewiesen hat, in der die Schönheit, als Manifestation der Synthese von Gegensätzen, wirksam ist. Selbst scheint er jedoch keinen Zugang zu dieser Weltsicht zu finden.

Ein Bote bringt Alabanda und Hyperion die Entlassung aus der russischen Armee. Hyperion will nach Kalaurea zu Diotima. Alabanda fühlt sich von ihm alleine gelassen. Hyperion ist überrascht, glaubt er doch sein Freund werde in begleiten. Alabanda antwortet: „O über euch Träumer!“⁵⁵⁸

Alabanda wird Hyperion nicht begleiten, aus Angst, er könnte sich selbst in Diotima verlieben und so die idealische Beziehung der beiden moralisch diskreditieren. Er ist sich dieser Möglichkeit bewusst, was eine Verliebtheit in Diotima bereits mit meinen könnte. Hyperion wundert sich, vor allem da er davon nichts bemerkt haben will. Alabandas Antwort:

„O ich kenn’ es, rief er, dieses Götterspiel, der reichen Liebe, die sich selber Noth schafft, um sich ihrer Fülle zu entladen und ich wollt’, es wäre so mit mir, du Guter! aber hier ists Ernst!“⁵⁵⁹

Warum ich dieses Zitat anführe hat zweierlei Gründe. Erstens erinnert mich diese Form des „Götterspiels“ an das Spiel der olympischen Götter von dem Homer in der Ilias erzählt. Die Götter schufen „sich selber Noth ..., um sich ihrer Fülle zu entladen ...“. Die Menschen fungierten als Spielfiguren, jedoch mit Freiheit.

Zweitens hebt Alabanda die Liebe in den Rang von Göttern, die sich so ein Spiel zu erschaffen scheinen. Durch die Bezeichnung „Götterspiel“ scheint mir die „reiche[...] Liebe“ nicht nur auf die Menschen beschränkt zu sein. „[D]ieses Götterspiel, der reichen Liebe, die sich selber Noth schafft, um sich ihrer Fülle zu entladen ...“ kann als kosmisches Gesetz überhaupt begriffen werden. Im Zentrum steht das Prinzip der Schönheit, dass so den Rang des Göttlichen in einer mythischen Terminologie durchaus einnehmen kann. Die Frage, weshalb dieses göttliche Prinzip als Manifestation der Synthese von Gegensätzen Immanenz erschafft, scheint mir eine müßige Frage zu sein. Denn: Das Spiel des menschlichen Kindes scheint keinen übergeordneten Sinn zu benötigen, innerhalb des Spiels handelt es meines Erachtens nach sinnvollen Parametern. Ein Beispiel: Ein Kind, das im Sandkasten spielt. Es gibt keinen Grund für sie/ihn ein Haus zu bauen. Es ist nachgerade sinnlos ein Haus aus Sand

⁵⁵⁸ STA III, S. 135.

⁵⁵⁹ STA III, S. 136.

zu bauen. Niemand wird darin wohnen können. Beim ersten Regen wird es zerstört sein. Dieses Spiel des Hausbaus aus Sand funktioniert jedoch in sich nach bestimmten Regeln. Es scheint sinnvoll zu sein. So muss das Kind Wasser mit Sand vermischen, um einen bestimmten Grad an Festigkeit und Formbarkeit des Sandes zu erreichen. Das Kind muss den Sand formen usw.

So lässt sich das Weltverständnis von Hyperion und Alabanda paraphrasieren. Ein ästhetisches Weltverständnis scheint mir keines Grundes von außen zu bedürfen. Es ist. Und es ist Spiel, was auch heißt, dass es aus reiner Lust geschieht.⁵⁶⁰

Alabanda verweigert nun die Mitreise zur Insel Kalaurea und begibt sich in die Gerichtsbarkeit des Bundes der Nemesis. Er hat einen Schwur abgelegt. Er hat ihn gebrochen. Nun geht er seiner gerechten Strafe entgegen⁵⁶¹: dem Tod.

Alabanda erzählt von seiner Kindheit und Jugend und wie er dem Bunde der Nemesis beigetreten ist. Für die Heraklitdiskussion, wenn ich es richtig sehe, ergibt sich kein theoretischer Mehrwert.

Am nächsten Tag folgt der Abschied. Heraklitalliterationen scheinen aufzutauchen, da sie bereits dargestellt wurden, somit nichts Neues darstellen, lasse ich sie hier unerwähnt.⁵⁶²

Daraufhin besteigt Alabanda das Schiff. Hyperion bleibt alleine zurück. Noch glaubt er, Diotima warte auf ihn.

Die Struktur des sechsten Briefes ist ungewöhnlich. Er ist in fünf Teile gegliedert, die jeweils mit „Fortsetzung“ überschrieben sind. Meines Wissens hat sich die Sekundärliteratur mit dieser innerhalb des *Hyperion* einzigartigen Struktur nicht beschäftigt und ist sie schweigend übergegangen. Auch mir erschließt sich kein inhaltlicher Sinn. Aber auch in Bezug auf die Struktur des gesamten Romans kann ich keine stichhaltige Erklärung dazu abgeben. Der *Hyperion* ist ein sehr gewissenhaft strukturierter Roman: Zwei Bände zu je zwei Büchern, pro Band dreißig Briefe, insgesamt also sechzig Briefe. Das erste Buch des zweiten Bandes umfasst einundzwanzig Briefe. Das heißt Hölderlin hat für das zweite Buch des zweiten Bandes einen Spielraum von neun Briefen – was das letzte der vier Bücher zum kleinsten macht. Vielleicht, so meine Vermutung, ist Hölderlin in ein Missverhältnis von Inhalt und Struktur geraten. Das heißt: Er hatte noch mehr zu sagen, als ihm die Struktur des Romans Raum dafür geboten hat. Einen Brief – Hyperion erklärt Bellarmin nicht, weshalb er ihm

⁵⁶⁰ Auf STA III, S. 139 wird Alabanda sagen: „Aber alles Thun der Menschen hat am Ende seine Strafe, und nur die Götter und die Kinder trifft die Nemesis nicht.“ Als Gott und Kind scheint man der Beurteilung von Außen enthoben zu sein. Als Mensch, als freier Mensch, ist Rechenschaft über sein Handeln abzulegen.

⁵⁶¹ Vgl. Heraklit, 22B43.

⁵⁶² Vgl. STA III, S. 141.

einen so eigentümlich strukturierten Brief schickt – nun in sich zu unterteilen, scheint ein naheliegender Lösungsversuch zu sein. Die ansonsten penible Struktur wird so – falls meine Vermutung stimmt – aufgeweicht.

Zum Inhalt: Der sechste Brief beginnt mit Hyperions verzögerter Abreise. Er muss noch bis zum Abend warten, um nach Kalaurea überzuschiffen. Um sich die Zeit zu vertreiben, singt er ein Lied, „das ich einst in glücklicher unverständiger Jugend meinem Adamas nachgesprochen.“⁵⁶³ Es handelt sich um Hyperions „Schicksalslied“. Heraklitalliterationen finde ich keine. Aber auch hier glaube ich in der Dualität von den „Himmlichen“ und den „leidenden Menschen“, die Hyperion besingt, das heißt, wenn schon nicht als Dichter, so doch als Rhapsode auftritt, einen Verweis auf die homerische Ilias zu erkennen.

Als er das Lied beendet, überreicht ihm sein Diener einen Brief von Diotima. Sie erzählt, dass sie eine Woche im Glauben lebte, Hyperion sei in der Schlacht von Tschesme gestorben. Um so mehr freute sie der Brief, in dem Hyperion mitteilte, er lebe noch.

Dann schreibt sie: „Lieber Träumer, warum muß ich dich weken? warum kann ich nicht sagen, komm, und mache wahr die schönen Tage, die du mir verheißest! Aber es ist zu spät, Hyperion, es ist zu spät. Dein Mädchen ist verwelkt, seitdem du fort bist, ein Feuer in mir hat mählig mich verzehrt, und nur ein kleiner Rest ist übrig.“⁵⁶⁴

Dass Diotima von einem „Feuer“ spricht, dass sie „mählig [...] verzehrt.“, muss nicht heißen, dass es per definitionem sich um ein heraklitisches Feuer handelt. Ich meine: Nein, es ist nicht heraklitisch motiviert. Diotimas Brief ist durch eine Zäsur des sechsten Briefes („Fortsetzung“) geteilt. Im zweiten Teil des sechsten Briefes fährt sie fort: „Eine Kraft im Geiste, vor der ich erschrak, ein inneres Leben, vor dem das Leben der Erd’ erblasst und schwand, wie Nachtlampen im Morgenroth ...?“⁵⁶⁵ Es scheint sich hier um die Trauer, der verlassenen Geliebten zu handeln, die Angst um den kämpfenden Hyperion hat. Von Heraklits Feuer-Terminus scheint hier keine Spur zu sein. Dennoch bewegt sich diese Passage in bereits erörterten Gedankenfiguren: „..., den Gottverlassenen allen hätte der jungfräuliche Mund die Augen geöffnet und die dumpfen Stirnen entfaltet, so mächtig war der Geist des Lebens in mir! Doch müder und müder wurden die sterblichen Glieder und die ängstigende Schwere zog mich unerbittlich hinab.“⁵⁶⁶ Diotima bespricht die Themen, die sich durch den ganzen Roman ziehen – das Ideal des Altertums, die Kritik an den Zeitgenossen, weiters

⁵⁶³ STA III, S. 142.

⁵⁶⁴ STA III, S. 144.

⁵⁶⁵ STA III, S. 144.

⁵⁶⁶ STA III, S. 145.

folgen noch die Liebe zur Natur, dem irdischen Olymp, die Menschen und die Götter.⁵⁶⁷
Schließlich vom „Bunde, der die Wesen alle verknüpft.“⁵⁶⁸

Das Zitat scheint eine Diskrepanz zwischen Diotimas Geist und ihrem Körper zu behandeln, das heißt: zwischen ihrem tatsächlichen Sein, das im Sinne des Erringens eines Freistaats ein Nichthandeln ist und ihrem Wunsch diesen Freistaat zu verwirklichen und ihm ihren Symbolcharakter zu verleihen.

Hyperion zog aus, um für sein Ideal zu kämpfen. Diotima blieb nichts anderes als zu warten und zu hoffen, dass ihrem Geliebten nichts zustößt und dass er sich durchsetzt. Hölderlin scheint meines Erachtens die gesellschaftliche Problematik der Frau, deren Leben zu seiner Zeit zur Gänze auf die Privatsphäre beschränkt war, darzustellen.⁵⁶⁹ Dass Diotimas gesellschaftliche Beschränktheit zu ihrem Tod führt, finde ich nicht überzeugend. Diotima stellvertretend für die Frauen des beginnenden 19. Jahrhunderts sterben zu lassen, was als Ausdruck der Verurteilung zum politischen Nichthandeln gelesen werden kann, scheint mir jedoch stimmig zu sein.

Diotimas Abschied zieht sich noch über drei Unterkapitel („Fortsetzung“) des sechsten Briefes. Für die Heraklitdiskussion lässt sich nichts Neues finden.⁵⁷⁰

Am Ende ihres Briefes, der die großen Themen des Romans en miniature noch einmal durchspielt, kommt sie auf das zentrale Theorem des Romans zu sprechen.

„Wir trennen uns nur, um inniger einig zu seyn, ...“⁵⁷¹

Meines Erachtens spricht Diotima von der Synthese von Gegensätzen.

„Wir stellen im Wechsel das Vollendete dar; ...“⁵⁷²

⁵⁶⁷ STA III; S. 147. Hier spricht Diotima vom „kindlich Leben der Natur!“, was sich als Heraklit B52-Allusion begreifen lässt.

⁵⁶⁸ STA III, S. 148.

⁵⁶⁹ Hundert Jahre später wird die beginnende Frauenbewegung im Rahmen der 1968er-Bewegung genau dies fordern: Eine Verschränkung von privater und öffentlicher Sphäre, um den Frauen politisches Handeln zu ermöglichen. Vgl. Kristina Schulz, Frauen in Bewegung – Mit der Neuen Linken über die Linke(n) hinaus, In: Martin Klimke, Joachim Scharloth (Hrsg.), 1968 – Handbuch zur Kultur und Mediengeschichte der Studentenbewegung, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart ua. S. 247 ff.

Exemplarisch zum Frauenbild und zum Leben der Frau im Deutschland des 19. Jahrhunderts vgl. Bettina Rab, Marianne Pitzen (Hrsg.) „Romantik, Reisen, Realitäten. Frauenleben am Rhein.“, Graspo, 2002.

⁵⁷⁰ Vgl. STA III, S. 145-147.

⁵⁷¹ STA III, S. 148.

⁵⁷² STA III, S. 148.

Auch hier scheint es sich um die Synthese von Gegensätzen zu handeln. Dann beschreibt Diotima die Arbeit des Dichters: „denn Priester sollst du seyn der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon.“⁵⁷³ Damit endet der Abschiedsbrief.

Auch Notara hat Hyperion einen Brief geschickt. Er schildert Diotimas Sterben und er rät Hyperion nicht die Insel Kalaurea zu besuchen. „Mein Theurer! denk an Diotimas Mutter, denk an mich und schone dich! Ich will es dir gestehn, mir schaudert, wenn ich dein Schicksal überdenke.“⁵⁷⁴

Hyperion bleibt nichts, als einmal mehr sein Leiden zu beklagen und es als Attribut des Göttlichen darzustellen.

„Muß nicht alles leiden! Und je treflicher es ist, je tiefer! Leidet nicht die heilige Natur? O meine Gottheit! daß du trauern könntest, wie du seelig bist, das konnt' ich lange nicht fassen. Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf, und ohne Tod ist kein Leben.“⁵⁷⁵

Hyperion scheint sich hier wieder auf das Wirken der Gegensätze zu beziehen. Da die Gegensätze in der Natur wirken, stellt er die Natur als das Leidende schlechthin dar. Folglich führt er eine Hierarchie des Leidens ein, je mehr man leidet, desto mehr gleicht man dem Ideal der Natur: „..., das konnt' ich lange nicht fassen.“ Er bezieht sich noch einmal auf den Moment der Einsicht in das „kindliche Leben der Welt“, das, wenn ich es richtig lese, eben im Leiden erfahrbar wird. Auf einen irgendwie gearteten Syntheseprozess recurriert Hyperion an dieser Stelle nicht.

Als er in „Sicilien“ ist, schreibt er an Notara. Der Brief nähert sich reflexiv Diotimas Sterben und erzählt Notara von Alabandas Ableben und was er nun zu tun gedenkt. Die Quintessenz scheint mir zu sein: „Ja! es ist alles vorbei. Das muß ich nur recht oft mir sagen, muß damit die Seele mir binden, daß sie ruhig bleibt, sich nicht erhitzt in ungereimten kindischen Versuchen.“⁵⁷⁶ Durch dieses absolute Ende all seiner Hoffnungen erscheint ihm die Natur als entgöttlichte: „... meines Herzens Wort hat seine Kraft verloren, denn es hören mich die Lüfte nur.“⁵⁷⁷ Als

⁵⁷³ STA III, S. 149.

⁵⁷⁴ STA III, S. 149.

⁵⁷⁵ STA III, S. 150.

⁵⁷⁶ STA III, S. 150.

⁵⁷⁷ STA III, S. 151.

Hyperion einst zur Insel von Notara überschiffte, ist ihm die Natur noch das Heilige schlechthin gewesen.“⁵⁷⁸

Der siebte Brief ist die sogenannte Deutschenschelte. Ich habe den Brief bereits im Rahmen der Kritik an den Zeitgenossen dargestellt und werde ihn daher überspringen.

⁵⁷⁸ Vgl. STA III, S. 48 und die Diskussion dieser Romanpassage auf S. 50 f. dieser Arbeit.

„Mehr Licht!“ – Hyperions neuer Tag:

Ganz im Sinne des von Hyperion selbst aufgestellten Strukturgesetzes am Beginn des zweiten Buches des zweiten Bandes⁵⁷⁹, erreichen wir nun die „... Stelle, wo ein neuer Tag uns anglänzt.“ Hyperion befindet sich noch immer in Deutschland, will nun aber fort von hier. „Aber der himmlische Frühling hielt mich auf;...“⁵⁸⁰

In der aufgehenden Natur macht er eine Erfahrung, die, wenn ich es richtig sehe, Ähnlichkeiten zu der Erfahrung aufweist, die er während der Genesungsphase nach der Schlacht bei Tschesme gemacht hat.

Hyperion ist nach seiner Kritik an den Deutschen, so außer sich geraten, dass er übereilt abreisen wollte. Doch „der himmlische Frühling“ veranlasst ihn zu bleiben, was als eine beruhigende Auswirkung des Frühlings auf Hyperion gesehen werden kann. Das heißt, Hyperion befindet sich wie nach der Schlacht bei Tschesme in einer Phase von Ausgeglichenheit und Ruhe, die im Roman scheinbar Bedingung für Einsichten in den Weltlauf darstellen.

„Bellarmin! Ich hatt’ es nie so ganz erfahren, jenes alte feste Schicksaalswort, daß eine neue Seeligkeit dem Herzen aufgeht, wenn es aushält und die Mitternacht des Grams durchduldet, und daß, wie Nachtigallgesang im Dunkeln, göttlich erst in tiefem Laid das Lebenslied uns ertönt.“⁵⁸¹

Es scheint, als würde das Leid, das Hyperion widerfahren ist und durch die Gegenwart der Deutschen noch einmal gesteigert wurde, die Bedingung gewesen zu sein, dass er nun „jenes alte feste Schicksaalswort“ einsieht. Noch mehr: Erst jetzt, nach all dem Leid und in der nun gegenwärtigen Ruhephase scheint es erst möglich, dieses „Schicksaalswort“ zu erfahren. Ex negativo scheint Hyperion, das auch zu meinen, wenn er sagt: „Ich hatt’ es nie so ganz erfahren, ...“ Nun erst am Gipfel seines Leidensweges tritt Ruhe ein und mit ihr scheint die Bedingung der Erfahrbarkeit dieses „Schicksaalswort[es]“ gegeben zu sein. Er benennt es nicht explizit. „Denn, wie mit Genien, lebt’ ich izt mit den blühenden Bäumen, und die klaren Bäche, die darunter flossen, säußelten, wie Götterstimmen, mir den Kummer aus dem Busen. Und so geschah mir überall, du Lieber! – wenn ich im Grase ruht’, und zartes Leben mich umgrünte, wenn ich hinaus, wo wild die Rose um den Steinpfad wusch, den warmen Hügel

⁵⁷⁹ Vgl. STA III, S. 124 „..., hinab in die tiefste Tiefe meiner Laiden, und dann, du letzter meiner Lieben! komm mit mir heraus zur Stelle, wo ein neuer Tag uns anglänzt.“

⁵⁸⁰ STA III, S. 157.

⁵⁸¹ STA III, S. 157.

gieng, auch wenn ich des Stroms Gestade, die luftigen umschiffte' und alle die Inseln, die er zärtlich hegt."⁵⁸²

Dieses Naturbild versinnbildlicht die Ruhe, in der sich Hyperion befindet. Dieses Versinken, Vergöttlichen der Natur scheint die Bedingung für die Klärung des „Schicksalswort[es]“ zu sein. Hyperion sagt selbst: „So gab ich mehr und mehr der seeligen Natur mich hin und fast zu endlos.“⁵⁸³ Hyperion stilisiert die Hingabe zur Natur als Absage an seine Zeitgenossen. Er klagt noch einmal sein Scheitern an und spricht von jenem Ort, an dem Diotima sich nun womöglich befindet. Er meint ihre Stimme zu hören: „Bei den Meinen, ..., bin ich, bei den Deinen, die der irre Menscheng Geist mickennt!“⁵⁸⁴ Hyperion nimmt Diotimas Antwort als Rätsel, als ein Gleichniss wahr.⁵⁸⁵

Meines Erachtens kann es sich nur um die Götter handeln. Hyperion sagt:

„O du, so dacht' ich, mit deinen Göttern, Natur! ich hab ihn ausgeträumt, von Menschendingen den Traum und sage, nur du lebst, und was die Friedenslosen erzwungen, erdacht, es schmilzt, wie Perlen von wachs, hinweg von deinen Flammen.“⁵⁸⁶

Die Formulierung „... von deinen Flammen“ scheint mir erneut den Prozess des Wirkens der Gegensätze darzustellen. Es scheint sich also um ein heraklitisches Verständnis des Terminus Feuers zu handeln. Bemerkenswert finde ich, dass die Hinwendung zur Natur als Abkehr von den Menschen gemeint ist. Das heißt: Von den Menschen seiner Zeit, in diesem Fall von den Deutschen, die so als unnatürlich dechiffriert werden. Demgemäss sieht Hyperion ihre Erzeugnisse, die im heraklitischen Feuer keinen Bestand haben.

Die Schärfe seines Tons, wenn er die Zeitgenossen kritisiert, ist unvermindert vehement geblieben, wenngleich sie nun mit einem melancholischen Duktus versehen wurde. „Es fallen die Menschen, wie faule Früchte von dir, o laß sie untergehn, ...“⁵⁸⁷ Und dem Untergehen nimmt Hyperion den Charakter des Verschwindens, durch den Ganzheitscharakter seines Naturverständnisses. So fühlt er sich nicht von Diotima getrennt.

⁵⁸² STA III, S. 157. Ich wählte dieses Naturbild exemplarisch. Auf STA III, S. 157 f. finden sich noch weitere derart geformte Bilder.

⁵⁸³ STA III, S. 158.

⁵⁸⁴ STA III, S. 158.

⁵⁸⁵ Vgl. STA III, S. 159.

⁵⁸⁶ STA III, S. 159.

⁵⁸⁷ STA III, S. 159.

„Lebendige Töne sind wir, stimmen zusammen in einem Wohllaut, Natur! wer reißt
den? wer mag die Liebenden scheiden?“⁵⁸⁸

Nun bildet Hyperion jedoch über diesem heraklitischen Wirken der Gegensätze seine Harmonielehre, die als Synthese dieser Gegensätze zu verstehen ist.

Ich gebe die Schlusspassage vollständig wieder, da sie meines Erachtens die Quintessenz von Hölderlins Roman darstellt.

„O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? – Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden.

Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.

Es scheidet und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles. So dacht’ ich. Nächstens mehr.“⁵⁸⁹

Zunächst charakterisiert Hyperion die Seele als die Schönheit der Welt. Vice versa wird die Schönheit noch einmal als geistig dargestellt, als ewig und als tatsächlich vorhanden. Dann rekurriert Hyperion auf jene Termini, die auch bei Heraklit, wenngleich in einem anderen Bedeutungshorizont, im Fragment 22B52 zu finden sind: „Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden.“

Das „alles mit Frieden“ endet, bedeutet, dass sich die Gegensätze doch synthetisieren, und als Schönheit wahrnehmbar werden. Bemerkenswert finde ich den Terminus „Versöhnung ist mitten im Streit“, der meines Erachtens als Variation des „Friedens der Schönheit“ zu sehen ist. Diese Versöhnung ist nicht in einer von der Natur abgetrennten Immanenz zu verorten, sondern sie ist „mitten im Streit“. Diese Versöhnung ist somit das Prinzip der Schönheit, das heißt, die wahrnehmbare Manifestation der Synthese der Gegensätze. Hyperion scheint nun endgültig über die heraklitische Verfasstheit der Welt hinauszusein. Er hat den Syntheseprozess mitten im Wirken der Natur verankert. Anders als im ersten Buch des ersten Bandes, als er sich in theoretischen Überlegungen dieser Verfasstheit der Welt genähert hat, sieht er sie nun. Das heißt, er wird ihr durch eine sensitive Form der Wahrnehmung inne und nicht bloß durch eine abstrakte Überlegung. Mir scheint dadurch gewährleistet zu sein, dass Hyperion diese Verfasstheit der Welt als gegeben anerkennt und ein Rückfall auf eine

⁵⁸⁸ STA III, S. 159.

⁵⁸⁹ STA III, S. 159.

vorgelagerte, z. B. heraklitische Weltsicht, nicht mehr möglich ist. Daran anschließend versinnbildlicht er diese Wahrnehmung mit dem organischen Bild des menschlichen Blutkreislaufs: „Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.“⁵⁹⁰

Der letzte Satz von Hölderlins Roman lautet: „So dacht’ ich. Nächstens mehr.“⁵⁹¹ Ganz im Sinne von Diotimas Abschiedsworten beginnen nun Hyperions Tage als Priester der Natur, also als Dichter. Er wird zur Insel Samos, der Insel des Ajax, reisen und die Briefe an Bellarmin verfassen. Der letzte Satz ist nicht bloß als das Ende des Romans sondern zugleich als dessen Initialzündung zu verstehen. Auf struktureller Ebene scheinen die Gegensätze ebenfalls erfolgreich synthetisiert zu werden, ganz im Sinne von Hölderlins Prinzip der Schönheit.

⁵⁹⁰ STA III, S. 160.

⁵⁹¹ STA III, S. 160.

Quellen

Primärliteratur:

Hölderlin Friedrich,

Sämtliche Werke und Briefe, Hrsg. von Michael Knaupp, Carl Hanser Verlag, München, 1992.

Hölderlin Friedrich,

Sämtliche Werke, Frankfurter Ausgabe, Hrsg. von D. E. Sattler, Verlag Roter Stern, Frankfurt/Basel, 1975 ff.

Hölderlin Friedrich,

Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe, Hrsg. von Friedrich Beißner u. Adolf Beck, Stuttgart, Kohlhammer, 1943-85. [Hyperion in Bd 3.]

Hölderlins Hyperion habe ich durchgehend aus dem dritten Band der Großen Stuttgarter Ausgabe (STA III.) zitiert. Passagen aus den Gedichten werden der Knaupp-Ausgabe entnommen (Knaupp). Das sogenannte „Erste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ zitiere ich aus der Frankfurter Ausgabe (FHA).

Hermann Diels,

Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. Von Walther Kranz, 8. Auflage, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1957.

Sekundärliteratur:

Vorwort:

Borchmeyer Dieter,

Weimarer Klassik – eine Epoche im Portrait, Belt Athenäum, Weinheim 1994.

Goethe Johann Wolfgang von,

Winckelmann und sein Jahrhundert – in Briefen und Aufsätzen, Veb Seemann Verlag, Leipzig, 1969.

Leppmann Wolfgang,

Winckelmann – Ein Leben für Apoll, Propyläen, München, 1996.

Rehm Walter,

Griechentum und Goethezeit, Dieterich, Leipzig, 1936.

Heraklit:

Albert Karl,

Vom Kult zum Logos, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982.

Althoff Jochen und Zeller Dieter,

Die Worte der Sieben Weisen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

Aurobindo Sri,

Heraklit und Krieg und Selbstbestimmung, Mirapuri Verlag, Planegg, 1992.

Bambakas Konstantinos I.,

Die Geburt der Philosophie, Artemis & Winkler, 2006.

Bartling Heinz-Michael,

Feuer, Seele und Logos, Junghans Verlag, Cuxhaven, 1990.

Bruit Zaidman Louise u. Pantel Pauline Schmitt,

Die Religion der Griechen – Kult und Mythos, C.H. Beck, München, 1994.

Elliger Wilfried,

Ephesos – Geschichte einer antiken Weltstadt, Kohlhammer, Stuttgart, 1985

Forrest W.G.,

Wege zur hellenischen Demokratie – Staatsdenken und politische Wirklichkeit von 800-400 v. Chr., Hans-Geert Falkenberg u. Kurt Fassmann (Hrsg. Der deutschen Ausgabe), Kindler Verlag, 1966.

Hölscher Uvo,

Anfängliches Fragen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

Hueber Friedmund,

Ephesos – Gebaute Geschichte, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1997.

Jaspers Karl,

Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, 1957.

Kleber Wilhelm,

die Logoslehre, Urachhaus, Stuttgart, 1958.

Mouraviev Serge N.,

Heraclitus – De Maxime le Confesseur a Petrarque, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2003.

Nestle Wilhelm,

Vom Mythos zum Logos – Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens, Alfred Körner Verlag, Stuttgart, 1940.

Nilsson Martin P.,

Griechische Feste von religiöser Bedeutung, B.G. Teubner, Leipzig, 1906.

Pleines Jürgen-Eckhardt, Heraklit – Anfängliches Philosophieren, Georg Olms Verlag, Zürich ua. 2002.

Schleiermacher Friedrich,

Kritische Gesamtausgabe hg. Von Dirk Schmid, Abt. 1 Band 6 – Schriften und Entwürfe ua. Herakleitos, der dunkle von Ephesos, 1998.

Schmitzbichler Josef,

Dionysos und die Bakchen – eine religionshistorische und religionspsychologische Studie, Uni. Diss. Wien, 1937.

Snell Bruno,

Leben und Meinungen der Sieben Weisen, Ernst Heimeran Verlag, München, 1938.

Turner Martin,

Der Ursprung des Denkens bei Heraklit, W. Kohlhammer, München, 2001.

Van Ackeren Marcel, Heraklit – Vielfalt und Einheit seiner Philosophie, Lang, Bern, 2006.

Zeller Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1963.

Hölderlin:

Bäumler Max L.,

Hölderlin und das Hen Kai Pan, In: Monatshefte – A Journal Devoted to the Study of German Language and Literature, University of Wisconsin Press, 1967.

Bay Hansjörg,

Hyperion – terra incognita: Expeditionen in Hölderlins Roman, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1998.

Bay Hans-Jörg,

Ohne Rückkehr – utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins „Hyperion“, Fink, Paderborn, 2003.

Bertallot Hans-Werner,

Hölderlin und Nietzsche – Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und Vers, Ebering, Berlin, 1933.

Bertaux Pierre,

Hölderlin und die Französische Revolution, edition suhrkamp, Frankfurt/Main, 1969.

Beyer Uwe, Brauer Ursula,

Streit und Frieden hat seine Zeit, Metzler, Stuttgart, 2000.

Beyer Uwe (Hrsg.),
Hölderlin – Lesarten seines Denkens, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1997.

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

Beyer Uwe,
Neue Wege zu Hölderlin, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.*

Bremer Dieter,
Versöhnung ist mitten im Streit. Hölderlins Entdeckung Heraklits, in: Hölderlin-Jahrbuch 1996/97, Ed. Isele, Eggingen, 1997.

Brose Ingeborg,
Natur und Geschichte - Studien zur Geschichtsauffassung in Hölderlins "Hyperion" und "Empedokles", Univ. Diss. Göttingen, 1968.

Gaier Ulrich,
Hölderlin – Eine Einführung, Francke, Tübingen, 1993.

Guardini Romano,
Hölderlin – Weltbild und Frömmigkeit, Koesel, München, 1995.

Heinrichs Johannes,
Revolution aus Geist und Liebe – Hölderlins Hyperion durchgehend kommentiert, Steno-Verlag, München, 2007.

Henrich Dieter,
Der Grund im Bewusstsein, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992.

Hölscher Uvo,
Das nächste Fremde – von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne, hg. Von Joachim Lacatz, Beck, München, 1994.

Hölscher Uvo,
Empedokles und Hölderlin, ed, isele, eggingen, 1998.

Jamme Christoph,
Jenseits des Idealismus – Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806), Bouvier, Bonn, 1988.

Jergakoupulos Katharina,
Die Aufgabe der Poesie – Präsenz der Stimme in Hölderlins Figur der Diotima, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

Kimmerle Heinz (Hrsg.),

Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995.

Knaupp Michael,

Friedrich Hölderlin – Hyperion, Reclam, Stuttgart, 1997.

Link Jürgen,

Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1999.

Nägele Rainer,

Literatur und Utopie, Stiehm, Heidelberg, 1975.

Nietzsche Friedrich,

Gedichte, Reclam Verlag, Stuttgart, 1964.

Pellegrini Alessandro,

Friedrich Hölderlin – sein Bild in der Forschung, de Gruyter, Berlin, 1965.

Platon,

Symposion, hg. Von Franz Boll, Artemis-Verlag, München, 1989.

Platon,

Sämtliche Werke, Band 2, Übersetzt von F. Schleiermacher, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 31. Auflage, 2006.

Rab Bettina, Pitzen Marianne (Hrsg.) „Romantik, Reisen, Realitäten. Frauenleben am Rhein.“, Graspo, 2002.

Ryan Lawrence J.,

Hölderlins „Hyperion“, Metzler, Stuttgart, 1965.

Ryan Lawrence J.,

Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne. Stuttgart 1960.

Schotmann Hans Heinrich,

Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins, Bouvier, Bonn, 1962.

Schulz Kristina,

Frauen in Bewegung – Mit der Neuen Linken über die Linke(n) hinaus, In: Klimke Martin, Joachim Scharloth (Hrsg.), 1968 – Handbuch zur Kultur und Mediengeschichte der Studentenbewegung, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart ua., 2007.

Stiening Gideon,

Epistolare Subjektivität – das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion – Oder der Eremit in Griechenland“, Niemeyer, Tübingen, 2005.

Theile Karin,

Historizität und Utopie – Quellenkritische und konzeptionell-strukturelle Aspekte des Griechenbildes in Hölderlins Hyperion, Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main ua. 1997.

Wagner Gisela,

Hölderlin und die Vorsokratiker, Verlag Konrad Triltsch, Würzburg, 1937.

Waibel Violetta L.,

Hölderlin und Fichte, Schönigh, Paderborn ua., 2000.

Wegenast Margarete,

Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des „Hyperion“, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1990.

Wohlfart Günther,

Also sprach Herakleitos – Heraklits Fragment B52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption, Alber, Freiburg, 1991.

Weitere Hilfsmittel:

Joachim Ritter u. Karlfried Gründer,

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1980.

Robert Scott, Henry George Liddell,

A Greek-English Lexicon, Clarendon Press, Oxford, 1961.

Karl Schenkl,

Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch, 5. Band, Wien, Druck und Verlag von Carl Gerold's Sohn, 1875.

Duden – Bedeutungswörterbuch (Band 10), Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG, Mannheim u.a., 2002.

Duden - Das Herkunftswörterbuch (Band 7), Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG, Mannheim u.a., 2002.

Hermann Menge,

Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Neubearbeitung von Karl-Heinz Schäfer und Bernhard Zimmermann, Berlin ua., 1993.

Anhang

Abstract:

Ich beginne mit einem philologischen Kapitel. Hier versuche ich Antworten auf folgende Fragen zu finden: Welchen Zugang konnte Hölderlin zu heraklitischen Fragmenten haben? Welche könnte er davon gelesen haben? Welche hat er nicht gelesen? Und welche Gedanken Hölderlins im *Hyperion* lassen sich dennoch auf heraklitische Fragmente beziehen?

Ad I. Hauptteil

Im Heraklit-Kapitel versuche ich wesentliche Termini der heraklitischen Philosophie so darzustellen, dass in weiterer Folge eine Suche nach ihnen, oder äquivalenten Gedanken in Hölderlins Roman möglich ist. Zunächst konzentriere ich mich auf die erkenntnistheoretische Dimension der heraklitischen Philosophie. Es wird sich jedoch zeigen, dass im *Hyperion* mehr Fragmente Heraklits auf entsprechende Gedanken treffen. Somit wird durch die Lektüre des Romans die heraklitische Philosophie stärker akzentuiert, und im Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils besprochen. (Diese Vorgehensweise, neu entdeckte Gedanken Heraklits im *Hyperion* sofort zu besprechen, werde ich die ganze Arbeit über beibehalten.)

Das Hyperion-Kapitel des I. Hauptteils widmet sich dem 1. Buch des ersten Bandes von Hölderlins Roman. Ich versuche eine romanimmanente Entwicklung nachzuzeichnen, die *Hyperion* durch die Freundschaft zu Adamas und Alabanda und durch die Liebe zu Diotima von seinen Kindheits- und Jugendjahren zu gestaltendem Handeln führt. Diese Struktur kann als Lesestruktur und als Struktur dieser Arbeit verstanden werden. Durch sie wird versucht eine geordnete Lektüre des Romans zu gewährleisten und so nach heraklitischen Gedanken zu suchen.

Ad. II. Hauptteil

Im Heraklit-Kapitel bespreche ich jene Fragmente, die die Kritik an den Zeitgenossen zum Inhalt haben. Grundlage dafür ist die Unfähigkeit wie das Desinteresse von Heraklits Zeitgenossen die erkenntnistheoretische Dimension seiner Logoslehre anzuwenden. So wendet sich sein Unmut gegen die Wissenschaft, die Religion, die Gesellschaft und gegen die Dichter, von denen er namentlich etwa Homer und Hesiod erwähnt.

Im Hyperion-Kapitel folge ich wieder der Struktur des I. Hauptteils, d.h. gegliedert wird nach den Beziehungen zu Adamas, Alabanda und Diotima, die eine je eigene Dimension in Hyperions Stellung zu den Zeitgenossen darstellen. Zusätzlich bespreche ich die sogenannte Deutschenschelte am Ende des zweiten Buches des zweiten Bandes. Auch Hyperion nennt als Grund für seine Kritik an der Gegenwart, die Unfähigkeit sein Prinzip der Schönheit zu erkennen. Dieses Urteil ist ihm nicht bloß gegeben, sondern ist selbst einer Entwicklung unterworfen, die mit Adamas Diktum „Sei wie dieser!“ beginnt. Von Alabanda wird sie um die kriegerische Dimension erweitert und durch Diotima in die friedliche Rolle eines „Erzieher des Volks“ umgelenkt. Damit endet der erste Band.

Ad III. Hauptteil

Der Aufbau der drei Hauptteile ist aufeinander bezogen. Grosso Modo lässt sich sagen, dass das eigene Wissen und die Kritik an den Zeitgenossen zu einem bestimmten Lebenswandel führen kann. Ich möchte jedoch keinesfalls von einer Notwendigkeit sprechen, dass man von einem gewissen Wissen auf einen genau festgelegten Lebenswandel schließen kann. Ich möchte diese Struktur daher, eher als grobe Darstellungshilfe verstanden wissen, den Roman zu lesen und heraklitische Fragmente auf ihn zu beziehen.

Im Heraklit-Kapitel versuche ich daher Heraklits Epoche, seine Biographie sofern sie überliefert ist, gedrungen darzustellen.

Im Hyperion-Kapitel bespreche ich nun den zweiten Band des Romans. Nun beginnt Hyperion meines Erachtens die praktischen Konsequenzen aus der Entwicklung des ersten Bandes zu ziehen. Durch das erneute Auftreten von Alabanda wird Diotimas Vorschlag „Erzieher des Volks“ zu werden, keine weitere Beachtung mehr geschenkt. Hyperion zieht mit seinem Freund in den Krieg und verliert alles, d.h. den Krieg, Alabanda und Diotima; er muss fliehen. Meines Erachtens zeigen sich eine Fülle von Heraklit-Allusionen. Exemplarisch möchte ich den Bezug auf die Fragmente 22B53, 22B80 und 22B52 nennen.

Am Ende des Romans erkennt Hyperion eine Verfasstheit der Welt, die auf der Synthese von Gegensätzen beruht, und gibt sie mit der Formel „Versöhnung ist mitten im Streit“ wieder.

Curriculum vitae:

Name: Johannes Gerald Epple

Geburtsdatum: 15.10. 1982

Geburtsort: Wien

2001: Schulabschluss an der Handelsakademie Perg (OÖ)

2002: Beginn des Diplomstudiums der Philosophie (Universität Wien)

2007: Publikation des Erzählbandes „Danke, trotzdem“

2009: Absolvent der Leondinger Akademie für Literatur