

HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft
herausgegeben von
Bernhard Böschstein und Ulrich Gaier*

Achtundzwanzigster Band
1992–1993

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Zur Konstellation zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling im Jahre 1803

Von

Guido Schmidlin

in memoriam Holle Ganzer (1943–1982)

„Es war ein schmerzlicher Abschied auf der Landstrasse – ich glaube vor Sulzbach.“ (Nr. 288, StA VII 2, 253)

Zu Gesprächen zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling ist es nach Abschluß der gemeinsamen Tübinger Zeit noch mehrfach gekommen. Im Sommer und Herbst des Jahres 1795 und im folgenden Frühling führte Hölderlin mit Schelling die Gespräche, die ihren Niederschlag in dem Entwurf bekannt unter der Bezeichnung 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' fanden; im Sommer 1803, anfangs Juni, suchte Hölderlin den bei seinem Vater in Murrhardt weilenden Schelling auf und verweilte dort anderthalb Tage. Auch das Murrhardter Gespräch fand seinen Ausdruck: in Hölderlins Überarbeitung der Ode 'Der blinde Sänger', im 'Chiron'. Diese beiden Gesprächsresultate, das 'Systemprogramm' und 'Chiron', sollten zusammen gesehen werden als zwei aufeinander bezogene Wendepunkte im Schaffen der beiden Gesprächspartner. Sie verlangen eine einheitliche Deutung. Das gemeinsame Thema der genannten Texte ist jener Gedanke, „der bisher noch in keines Menschen Sinn gekommen“, die Idee „einer neuen Mythologie“, die es zu begründen gelte und die im 'Systemprogramm' mit einer Wendung, welche einen weiten Horizont künftiger Entwicklungen eröffnet, als „Mythologie der Vernunft“¹ bezeichnet wird.

Die 1795 erstmals formulierte Aufgabe ist auch 1803 noch aktuell, doch die Beurteilung des Weges ihrer Durchführung hat sich, vor allem für Hölderlin, in den Erfahrungen eines knappen Jahrzehnts von Grund auf geändert. Die Veränderungen gilt es zu ermessen und zu verstehen.

¹ „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben [...], eine Mythologie der Vernunft.“ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Briefe und Dokumente. Bd. I, 1775–1809, hrsg. von Horst Fuhrmanns, Bonn 1962, 70 f.

Im 'Systemprogramm', an dessen Zustandekommen Schelling, Hegel und Hölderlin gemeinsam beteiligt sind und in welchem sie sich zu ihrer „Reich Gottes“-Idee² bekennen, hören wir ein dreistimmiges Versprechen; im 'Chiron' entdecken wir den Versuch, die drei Stimmen wieder zusammenzubringen, da sie in der seither aufgebrochenen Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Philosophen und zwischen ihren und Hölderlins Überzeugungen vom Verhältnis Poesie – Philosophie auseinanderklaffen. Es handelt sich jetzt um das Bemühen, die „Mythologie der Vernunft“ in die sich abzeichnende System-Differenz zwischen Hegel und Schelling, wie sie sich freilich erst einige Jahre danach in den beiden Hauptwerken, in Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und Schellings 'Über das Wesen der menschlichen Freiheit', offen bekundete, versöhnend einzufügen und eine übergeordnete Einheit über den als Naturphilosophie einerseits und Geistphilosophie andererseits auseinanderstrebenden Richtungen zu wahren.³

Ungeklärt war bisher die Frage, warum Hölderlin bei der Neugestaltung der Ode 'Der blinde Sänger' den thematischen Wechsel auf den Chiron-Mythos vorgenommen habe. Nun vermute ich, daß ihm der Chiron-Stoff, wohl in Bordeaux in der Bibliothek des Konsuls Meyer, bei der Lektüre des Giordano Bruno-Artikels in der Neuauflage von Bayles 'Dictionnaire historique et critique'⁴, welche den einschlägigen Passus über Chiron im Dialog 'Spaccio della bestia trionfante' in französischer

² Vgl. Brief an Hegel, Nr. 84, 10. 7. 1794, StA VI, 126.

³ Mit der Aufgabe einer thematischen Rekonstruktion der Gespräche zwischen Hölderlin und Schelling habe ich mich beschäftigt in dem auf das 'Systemprogramm' bezogenen Kapitel in: Versuch zur dichterischen Vernunft, Bern 1973, 40–46, ferner im entsprechenden Abschnitt des Aufsatzes: Die Psyche unter Freunden. HJb 1975/77, 322 f. Als ich die Hauptpunkte dieses Aufsatzes anlässlich der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in Winterthur 1974 darlegte, erfuhren sie durch den Diskussionsbeitrag von Holle Ganzer die weiterführende Ergänzung im Hinweis, daß die Spur des Murrhardter Gesprächs vor allem in der Ode 'Chiron' aufzunehmen sei, in den Überarbeitungen schon vollendeter Gedichte, zusammengefaßt in der Gruppe der 'Nachtgesänge', daß überhaupt das Verfahren der Überlagerung von Textfassungen in der Nachwirkung der Murrhardter Begegnung mit Schelling aufgekommen sei. Der Hinweis Holle Ganzers konkretisierte sich im Vorschlag, die Figur des Knaben (Achill) in der letzten Strophe von 'Chiron' auf Schelling zu beziehen und entsprechend die Nennung von Herakles, „Zeus Knecht“, als Anspielung auf Hegel zu lesen. Die Grundlage dieser Identifikation bildet das Kapitel über Herr und Knecht in der 'Phänomenologie des Geistes'. Holle Ganzer beschäftigte sich mit der Ode 'Chiron' in ihrer Berliner Dissertation von 1976: Hölderlins Ode 'Chiron', und unter neuen Gesichtspunkten in der unveröffentlichten und durch den frühen Tod Fragment gebliebenen Schrift: Die Begegnung zwischen Hölderlin und Schelling in Murrhardt Sommer 1803.

⁴ Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation

Fassung zum ersten Mal wiedergibt, in der für die Ode maßgebenden Form zu Gesicht gekommen ist. Der Artikel von Chaupepié, der den früheren von Bayle wesentlich erweitert, bietet ein treffendes Bild von Brunos Leben und Werk. Der frische Eindruck dieser Lektüre konnte sich Hölderlin nach seiner Rückkehr aus Frankreich verbinden mit der Kenntnisaufnahme von Schellings neuester Schrift, die ihm in Stuttgart etwa in die Hand kommen mußte und welche in dreifacher Weise ein Bekenntnis zu Giordano Brunos Philosophie ablegt, indem Schelling darin seine eigenen Positionen von dem Dialogteilnehmer mit Namen ‚Bruno‘ vortragen läßt, dem Dialog den Namen des Philosophen auch als Titel gibt und in einer ausführlichen Anmerkung den Auszug aus Brunos Schrift ‚Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen‘ bringt, wie ihn Jacobi in seinem ‚Spinoza‘ mitgeteilt hatte. Durch Giordano Bruno ist demnach eine Gedankenverbindung zwischen dem Chiron-Mythos und Schelling vermittelt. Sie mag in den zentralen Belangen des Murrhardter Gesprächs aktiv geworden sein.

Bei der von Hölderlin vorgenommenen Umarbeitung der Ode ‚Der blinde Sänger‘ in ‚Chiron‘ wird nicht nur die Figur des einen mit der des anderen vertauscht. Die Dichtung ‚Chiron‘ erhält gegenüber der früheren Fassung einen neuen dramatischen Charakter, weil sie mit der Chiron-Figur auch die zugehörige tragische Fabel übernimmt und die mit dieser verknüpfte ganze Figurenkonstellation, zu der neben Chiron auch Herakles, Prometheus und Achill gehören. Chiron ist indirekt beteiligt an der Befreiung des Prometheus. Der Prometheus-Mythos aber ist für Hölderlin seit der Tübinger Zeit durch Jacobis ‚Briefe über die Lehre des Spinoza‘ mit philosophischen Grundfragen verbunden, die Schelling später auf die Formel brachte: „Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben“.⁵ Prometheus personifiziert den Geist der Aufklärung. Im Jahre 1803 war dieser in Hegels Tendenz zur Ausbildung des Systems der Philosophie des Absoluten gerade wieder virulent, und so konnte auch der Prometheus-Stoff für die sich abzeichnende Werk-Konstellation der drei Freunde eine neue Aktualität gewinnen.

Herakles hat Chiron unabsichtlich verwundet. Somit ist er wie Prometheus, wenn auch ungewollt, zum Frevler geworden. Die Befreiung des

au dictionnaire historique et critique de Mr. Pierre Bayle par Jaques George de Chaupepié, tome second BO-H, Amsterdam-La Haye 1750, 454–462.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abt.: 10 Bde. (= I–X), 2. Abt.: 4 Bde. (= XI–XIV), Stuttgart-Augsburg 1856–1861 [= WW]; WW XI, 482.

Prometheus bedeutet auch die Ablösung des Herakles von seiner unschuldigen Schuld. In seinem freiwilligen Tod versöhnt sich Chiron mit Herakles wie Zeus mit Prometheus. Indem wir die Analogie hervorheben, tritt das tertium comparationis heraus, das Hölderlin die Gleichsetzung von Herakles, „der Halbgott, Zeus Knecht“, mit Hegel erlaubt. Hegel zeigt sich jetzt als behaftet mit aufklärerischem Geist, wie Herakles durch seine Parteinahme für Prometheus teilhat am prometheischen Aufstand gegen Gott. Das Gift vom Pfeil des Herakles versetzt den Chiron im Gedicht Hölderlins in den Zustand der Gottes-Ferne, der Entzauberung, der Entmythisierung. Dabei potenziert Chiron die Vergiftung, indem er die im Gottes-Verhältnis aufgekommene Leere durch eine pseudoreligiöse Gestaltenwelt nur aus Gedanken überdeckt: „Gestalten [...] schafft [...] mein Gedanke nun“ (StA II, 56, v. 20–22). Diese Aktivität des Gedankens bedeutet eine Verkehrung des Sinnes der Rede von der „Mythologie der Vernunft“, wie sie Hölderlin verstehen mußte. Für Hegel aber ist die Religion, sowohl als Mythologie wie als Offenbarung, eine Gestaltung des Gedankens, eine vorläufige Gestalt, welche in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ geschichtlich auftritt und durch Aufklärung, durch die Wissenschaft zu überwinden, im absoluten Wissen aufzuheben ist.

Hölderlin machte in der Zeit seines persönlichen Umgangs mit Hegel in den Homburger Jahren im Fortgang seiner Empedokles-Entwürfe Zugeständnisse an den Freund, der damals seine ersten System-Skizzen niederschrieb. Dies wird vor allem faßbar in der Auswechslung der Figur des Hermokrates, der noch im abwertenden Sinn als bloßer ‚Verstandesmensch‘ gezeichnet war, durch den Ägypter Manes. Durch sein umfassendes Wissen erweist sich Manes als der wahre Deuter der Geschichte. Nur als Moment im geschichtlichen Ganzen erscheint dann auch der Standpunkt, den Empedokles seiner Zeit gegenüber einnimmt. Insofern sein Standpunkt von der Geschichte überholt wird, werden er und also auch seine Reformpläne, in denen sich Hölderlins eigene Absichten spiegeln, abgewertet zu einer untergeordneten, ‚vergangenen‘ Gestalt des Geistes. Mit der Einsicht in das Gesetz der geschichtlichen Dialektik des Absoluten hat die Situation von Ende-Beginn eines Zeitalters, in der sich Empedokles zur Versöhnung des Widerstreits selbst opfern zu müssen glaubt, ihr Zwingendes verloren. Manes spricht zwar nicht ausschließlich vom Standpunkt Hegels aus, aber die Konzession, die Hölderlin der systematischen Tendenz Hegels gegenüber macht, ist in die Figur eingegangen.

Von Hegels Geschichtsdialektik her gesehen, macht sich Empedokles

in seinem Gegensatz zum Volk und in der Fixierung aller Gegensätze seiner Epoche des Eigensinns schuldig. Wer nicht den Gang der Arbeit des Geistes in der Geschichte mitvollzieht, so wie ihn die 'Phänomenologie des Geistes' darstellt, verdammt sich selbst als „unglückliches Bewußtsein“ in die Beschränkung auf seine „sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit“.⁶ Von diesem Urteil ist Dichtung als solche betroffen, weil sie sich in ihrem Fortbestehen gegen den fälligen Fortschritt der Zeit von den unteren Stufen der Kunst und Religion durch die Krise der Aufklärung hindurch zur Vollendung der Wissenschaft sträubt.

Der Streit, der zwischen Hegel und Hölderlin aufbricht, dreht sich wesentlich um die relative Stellung der beiden Bereiche der Dichtung und der Wissenschaft resp. Philosophie, oder, in der Begrifflichkeit Hegels ausgedrückt, um die Reihenfolge ihres Auftretens in der Phänomenologie des Geistes, die auch ihren Rang bestimmt. In der Sicht des Dichters geht es dabei, wenn er sich auf Hegels Gedanken überhaupt einläßt, um Sein oder Nichtsein, um die Entscheidung zwischen „Dichterberuf“ oder „Schwindsucht“ und „Verrücktheit“; wie Hegel es ausdrückt: „Die wirklichkeitslose schöne Seele [...] ist also [...] zur Verrücktheit zerrütet, und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht.“⁷ Das Eingehen auf Hegelsche Argumente hat für ihn etwas von der tödlichen Verwundung durch das Pfeilgift des Herakles. „Mythologie der Vernunft“ – das Gift war schon enthalten in der widersprüchlichen Formulierung des Systemprogramms.

Das Aufbrechen der skizzierten Differenz in aller Schärfe zwischen Hegel und Hölderlin wird einleuchtender, wenn man sich vergegenwärtigt, wie philosophische Konzeptionen des Geschichtsverlaufs mit entsprechenden soteriologischen Mittler-Gestalten von jeher gepaart sind. Bei Giordano Bruno und der platonisierenden Tradition, welcher er weitgehend verpflichtet ist, wird das eschatologisch auf Christi Herabkunft und Wiederkunft basierende Geschichtsbild abgelöst durch die Vorstellung des zyklischen Verlaufs, durch die Wiederkehr von Humanität und Wissenschaft. An die Stelle der Christologie tritt die Auffassung des Menschen in seiner Doppelnatur, welche das Tierische und das Göttliche einschließt. Der Mensch wird vor die Wahl gestellt, sich zum

⁶ Abschnitt „Selbstbewußtsein“ B. „Das unglückliche Bewußtsein“. In: Georg Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, 168 f.

⁷ Abschnitt „Der Geist“ C. „Der seiner selbst gewisse Geist“, c. „Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“, ebd. 470.

Tier oder zum Gott zu entwickeln oder wenigstens die eine oder die andere Seite in sich zu verstärken. Diese Alternative symbolisiert Chiron, der kentaurische Mensch. Chiron bedeutet aber von seinen mythischen Eigenschaften her auch spezieller den schöpferischen Menschen, den Erfinder in Kunst und Wissenschaft. Bruno zeichnet in ihm den Menschen des *furor eroico*, der jetzt die soteriologische Mitte einnehmen soll. Wenn Hölderlin in seiner Ode 'Chiron' diese Rolle für den Dichter reklamiert, wenn er in der Chiron-Rolle selbst spricht, woran nicht zu zweifeln ist, so zeigt sich erst, worum sich der Streit mit Hegel letztlich dreht, nämlich um die Frage der soteriologischen Funktion sei es der Dichtung, sei es der absoluten Wissenschaft in einer als Heilsgeschichte begriffenen Phänomenologie des Geistes.

Qualifiziert Hegel den Eigensinn, der sich dem Fortgang der Arbeit des geschichtlichen Geistes bis zur absoluten Wissenschaft widersetzt, als das Böse, so ist dagegen für Schelling gerade dieser Geist in seiner durchgreifenden Gewalt und Selbstheit als herkulischer Knecht und Prometheus die Verkörperung des Bösen. „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat“.⁸ Bei dem theologisch inspirierten Charakter dieses Philosophierens liegt es nahe, in der gegnerischen Position gleich auch das luziferische Prinzip zu definieren.

Die grundsätzliche Differenz zwischen Hegel und Schelling entspringt dem Festhalten des letzteren am Prinzip der Anschauung. Wo es herrscht, gibt es jedenfalls immer ein Jenseits der Idee, eine Grenze für die Vernunft und den Verzicht auf absolutes Wissen. Das Wissen begründet sich nicht in sich selbst, sondern in dem, was es nicht mehr erfasst, was es nur gerade noch ‚berührt‘. In neuplatonischer Tradition liegt der Ort der ‚Berührung‘ nicht wie in der aristotelischen in der Sinneswahrnehmung ‚unten‘, er befindet sich ‚oben‘, in der Transzendenz des Ursprungs, jenseits des Seins. Dieses Verhältnis zur Transzendenz nennt Schelling „intellektuale Anschauung“. Der Name ist in dieser Verwendung zwar neu, doch der Sache nach handelt es sich um die platonisch-plotinische Ekstase. Es ist die neuplatonische Tradition, welche Hegels Vorrede zur 'Phänomenologie' verspottet:

Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache,

⁸ WW VII, 374.

sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.⁹

Schelling hingegen bezeugt mit der Wahl des Titels 'Bruno' für seinen Dialog von 1802 gerade hier seine Zugehörigkeit. In ihrem verschiedenen Verhältnis zur neuplatonischen Tradition verlängern die beiden Philosophen den Disput, den Kant gegen Jacobi, Hamann und Herder aufgebracht hatte mit seinem Einspruch gegen einen „neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (1796).

Auch Kants Protest erfolgt im Namen strenger Wissenschaftlichkeit. Ihm geht es um die Verbindung von Naturwissenschaft und Metaphysik. Deren Problematik nimmt bei Giordano Bruno ihren Anfang, da er sich die Aufgabe stellt, das kopernikanische Weltbild, dessen Gültigkeit er vor allem auch im Kreise der englischen Neuplatoniker verfocht, mit neuplatonischer Ontologie in Einklang zu bringen. Es geht auch bei ihm um die Synthese von Metaphysik und Naturwissenschaft. Das Aufkommen des heliozentrischen Weltbildes –

und als ein

Herrscher, mit Sporen, und bei dir selber

Örtlich, Irrstern des Tages, erscheinst du (StA II, 57, v. 43–45)

– welches in die Tradition des biblischen Schöpfungsglaubens und in die augustinische Christologie nicht unmittelbar eingebaut werden kann, ruft nach der neuplatonischen Bearbeitung der neuen Erkenntnisse. Brunos Werk steht für den Versuch einer Synthese von platonischer Metaphysik und neuzeitlicher Naturwissenschaft, dem sich auch Schelling im Ganzen verpflichtet weiß.

Einige wenige Hauptpunkte der Philosophie Brunos, die den Tübinger Freunden aus dem Referat und Auszug Jacobis bekannt sein konnten, sollen kurz in Erinnerung gerufen werden. Auch der Artikel in Bayle-Chaufepié, ferner der Beitrag von Diderot im 8. Band der 'Encyclopédie' sowie der einschlägige Band von Buhles Philosophiegeschichte vom Jahre 1802 kommen für sie als weitere Quellen in Frage. Den 'Spaccio della bestia trionfante' mit dem Chiron-Mythos erwähnt Buhle nicht.¹⁰

Brunos eigenständige Philosophie entspringt aus der notwendigen Verbindung, die er herstellt zwischen der Unendlichkeit der Substanz und der Unendlichkeit ihrer Attribute, als welche, wie später von Spinoza, die Welt der materiellen Körper und die sie formenden Ideen

⁹ Hegel, 'Phänomenologie' (wie Anm. 6), 13.

¹⁰ Vgl. Hans Blumenberg zur Rezeptionsgeschichte der Werke Brunos in der Einleitung zu Giordano Bruno, Das Aschermittwochsmahl, Frankfurt a. M. 1969.

aufgefaßt werden. Indem zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Unendlichkeit der Natur kein Unterschied gemacht wird – deus sive natura – wird Gott zur immanenten Ursache der Gestaltung des natürlichen Universums, zur Weltseele. Als denkende Seele, als Geistseele, enthält sie die Matrix aller Formen, die sich in Raum und Zeit unendlich ausprägen. Mit der Annahme der Unendlichkeit des Universums nach Raum und Zeit und nach der Zahl der Planetensysteme, der 'Welten' im Universum, reagiert Giordano Bruno auf die kopernikanische Entdeckung, wobei er sich einerseits der griechischen Ontologie eng anschließt, andererseits aber die physikalischen Ansichten des Aristoteles mit Kopernikus verwirft und heftig bekämpft.

Andere Frontstellungen ergeben sich im gleichen Zuge gegen den Schöpfergott der christlichen Überlieferung und gegen die negative Theologie der christlich-neuplatonischen Mystik, wie sie Bruno vor allem in der Ausformung durch Nicolaus Cusanus begegnete. Brunos Leistung in der Ontologie besteht in der Behauptung der strikten Immanenz Gottes als Prinzip und Wirkungsweise der Natur und in der damit sich ergebenden Verallgemeinerung des heliozentrischen Weltbildes zur Konzeption des räumlich-zeitlich unendlichen materiellen Universums. Für Hölderlin und Schelling stellten Giordano Bruno und Spinoza austauschbare philosophische Positionen dar.

Die innovative Wende, welche Brunos Philosophie im Nachvollzug des Kopernikus vollzieht, wird deutlich in der Gestaltung und Auslegung des Aktäon-Mythos, welcher die Mitte und den Schwerpunkt des Dialogs 'Degli eroici furori' bildet. Die Natur ist Diana, welcher der Jäger Aktäon auf seiner Suche nach dem höchsten Gut nachstellt. Da er selbst Teil dieser Natur ist, da die Gottheit in ihm als ihrem Teil immaniert, jagt er in gewisser Hinsicht sich selbst nach. Als Objekt seiner Jagd erweist sich das Subjekt des Jägers. Die Verwandlung des Jägers in den Hirsch symbolisiert den Wechsel im Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, der sich in der Konsequenz des Immanenz-Standpunktes ergibt. In diesem Wechsel richtet sich die metaphysische Grundstellung der neuzeitlichen Subjektivität ein. Die Einlagerung des Göttlichen als Prinzip in die Natur, als ihre Form, als Weltseele erhebt den Menschen in einer neuen Weise zur Mitte des astronomisch mittellos gewordenen Universums. Er wird zum Offenbarungsort des Göttlichen in der Natur, „è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte“.¹¹ Das eigentlich menschliche Ereignis ist der Durchbruch des Göttlichen im Tierischen oder des

¹¹ Giordano Bruno, Dialoghi italiani, Firenze 1958, 1125.

Geistes in der Natur. So ist der Mensch von doppeltem, kentaureischem, chironischem Wesen.

ein Schmerz,

Wenn einer zweigestalt ist [...]

Das aber ist der Stachel des Gottes (StA II, 57, v. 34 ff.)

Im Aktäon-Mythos macht Bruno den neuen Menschen der kopernikanischen Wende sichtbar, im Chiron-Mythos zeigt er ihn vor die Wahl gestellt, den Weg zur Tierheit oder den Weg, dessen Lehrer gerade der mythische Chiron als Arzt und Künstler ist, zu betreten, den Weg der Kultur, die zum humanen Menschen führt. Der 'Spaccio' verwendet das Mythologem im Zusammenhang gerade einer durchgreifenden Entmythologisierung, vorgeführt in einer ironischen Götterversammlung, welche beschließt, die Namen der Gestirne, soweit sie mythologischen Ursprungs sind, durch die Namen von Tugenden zu ersetzen. Nur mit dem Kentauren Chiron machen sie eine Ausnahme, weil er es ist, der in sich als Opferer und Opfer zugleich das Tier sittlich überwindet, das Göttliche befreit. Die entscheidende Stelle lautet in der Wiedergabe von *Chaufepié*, wie Hölderlin sie, wenn die eingangs geäußerte Vermutung zutrifft, in Bordeaux gelesen haben mag:

Ihr habt entschieden, o Jupiter, mit ebenso großer Weisheit wie Gerechtigkeit, daß dieser Mensch eingesetzt werde als Opferpriester des Altars und des himmlischen Tempels, denn wenn er das Tier geopfert haben wird, das er in der Hand hält, ist es trotzdem unmöglich, daß ihm je ein Opfertier fehle, da er ja in der eigenen Person alles vereinigt, was zu einer Opferung notwendig ist, den Opferer und das Opfer.¹²

Im Artikel des Dictionnaire wird der 'Spaccio' ganz besonders als gotteslästerlich perhorresziert wegen der Übertragung der Doppelnatur Christi auf die tierisch-menschliche des Kentauren Chiron, „le traité est aussi dangereux qu'impie“.¹³

Trotz manchen Hölderlin verwandten und seinem Geschichtsbild entsprechenden Zügen in der Verwendung des Chiron-Mythos durch Bruno mag die aufklärerische Tendenz, die sich in der Substitution des Mythologischen durch das Moralische bekundet, für ihn zum Anlaß geworden sein, der tragischen Fabel eine andere Sinnrichtung zu geben. Sie bewies gerade so erneut ihre Eignung als heilsgeschichtlich-christologische Allegorese.

¹² Bayle-Chaufepié, 462. (Übers.: G.S.)

¹³ Bayle-Chaufepié, 455.

Im Frühling 1800 las Hölderlin in Schellings 'System des transzendentalen Idealismus' in der Schlußpartie den Satz:

Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie seyn werde, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflöbliche Trennung geschehen ist.¹⁴

Hölderlin versuchte während der beiden folgenden Jahre das hier ausgesprochene Programm in die Tat umzusetzen mit seinen Elegien und Hymnen, den „vaterländischen Gesängen“ mythischen Inhalts. Ein anderer Hölderlin las den Schellingschen Dialog 'Bruno' nach der Rückkehr aus Frankreich im Sommer 1802. Ihm war ein Amt im „Vaterland“ versagt geblieben, hatte er sich doch vergeblich bemüht, an der Seite seiner Freunde Hegel und Schelling in Jena seinen poetologischen Beitrag zum geistigen Neubeginn dieser Jahre leisten zu dürfen. „Es wird gut sein, um den Dichtern, auch bei uns, eine bürgerliche Existenz zu sichern [...]“ (StA V, 195), schreibt er später in den 'Anmerkungen zum Oedipus'. Die Abreise nach Bordeaux war ein Abschied „vielleicht auf immer“ (Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 428). Mit dem Entschluß, nach Frankreich zu gehen, vielleicht nach Übersee auszuwandern, resignierte Hölderlin im Hinblick auf die Utopie eines ‚Vaterlandes‘ im Sinne von Schellings Schrift vom Frühjahr 1800. Was er seither dichtete, weist den Charakter von ‚Nachtgesängen‘ auf, fügt sich den Gegebenheiten einer „kinderähnlichen Kultur“ (Nr. 243, Dez. 1803, StA VI, 436). Hölderlin verharrt nun an dem poetologischen Ort ‚Chiron‘. Er beginnt den ‚frohlockenden‘ Ton seiner Texte zu dämpfen, seine ‚vaterländische‘ Utopie zu revidieren oder zu widerrufen. Der „freie Gebrauch des Eigenen“ (Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 426) muß erst noch gelernt werden. Die geschichtliche Distanz zwischen dem Griechischen und dem ‚Modernen‘, der Unterschied zwischen Mythologie und Offenbarung ist weiter zu bedenken. Der ‚Chiron‘-Ort befindet sich als ein Ort der Parousie-Verzögerung ebenfalls auf ‚Patmos‘.

Hölderlin, dessen Grundauffassungen nach der Frankreich-Erfahrung sich verändern, stößt nun in Schellings 'Bruno' ebenfalls auf eine gegenüber dem 'System des transzendentalen Idealismus' veränderte Konzeption. Die wichtigste Abweichung gegenüber dem früheren Standpunkt betrifft das Verhältnis und die spezifischen Funktionen von Philosophie und Poesie. Nun wird der Kunst der Bereich des Exoterischen zugewie-

¹⁴ WW III, 628.

sen, während die unmittelbare Schau der esoterischen Wahrheit der Philosophie vorbehalten bleibt:

[...] so sey die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem Alterthum überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte.¹⁵

Schelling befindet sich mit seiner im 'Bruno' dargelegten Auffassung in Übereinstimmung mit der neuplatonischen Tradition, ebenso hatte schon Marsilio Ficino das Verhältnis zwischen Poesie und Philosophie bestimmt. Hölderlin aber war des Glaubens gewesen, daß der Dichter die tragische Fabel seiner Epoche in Ausübung seines ‚Dichterberufs‘ zu verkörpern und im Gedicht dem „Volk“ zu offenbaren habe. Daß sich nun Schelling nicht mehr an das Volk, sondern an den Kreis der Eingeweihten wendet, mochte sich zwar mit seinem eigenen „patriotischen Zweifel“ (Nr. 240, StA VI, 432) berühren, seiner veränderten Beurteilung der Französischen Revolution nach dem Aufstieg Napoleons. Auch denkt er nicht mehr daran, in irgend einer Form ein öffentliches Amt auszuüben. Aber mit der exoterischen Aufgabe des Dichterberufs, wie Schelling sie jetzt umschreibt, kann er nicht einverstanden sein. Er hält fest am esoterischen Auftrag für sich und beansprucht weiter für die Dichtung den ‚ursprünglichen‘ Ort und Rang.

Mancher

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn (StA II, 189)

Ich komme damit auf den Ausgangspunkt meiner Ausführungen zurück und versuche nun zusammenfassend und interpretierend die These zu bekräftigen, die Ode 'Chiron' sei als chiffrierte Darstellung von Hölderlins Verhältnis zu Schelling und Hegel zu lesen. Hölderlin, aus Frank-

¹⁵ WW IV, 233. Über die Bedeutung der Mythologie äußert sich Schelling ausführlich in seinen Vorlesungen zur 'Philosophie der Kunst', die er 1802/3 vortrug. In ihnen wird der Dichtung noch der Vorrang eingeräumt vor der Philosophie bei der Aufgabe, eine der „Copernicanischen Theorie“ entsprechende „moderne Mythologie“ zu schaffen. Aber die Poesie nimmt dabei Rücksicht auf das Weltbild der Wissenschaft. „Nicht wir wollen der idealistischen Bildung ihre Götter durch die *Physik* geben. Wir erwarten vielmehr ihre Götter, für die wir, vielleicht noch ehe sie in jener ganz unabhängig von dieser sich gebildet haben, die Symbole schon in Bereitschaft haben. Dieß war der Sinn meiner Meinung, inwiefern ich behauptete, daß in der höheren speculativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sei.“ (WW V, 449).

reich zurückgekehrt, sieht sich im Sommer 1802 und danach bis zur Begegnung mit Schelling in Murrhardt im Sommer des folgenden Jahres mit der Situation konfrontiert, sich nun nicht mehr nur Hegel, sondern auch Schelling gegenüber in der entscheidenden Frage des Verhältnisses von Dichtung und Philosophie im Dissens zu wissen. Schellings Auffassung bleibt zwar in ihrem neuplatonischen, der Kunst weiter zugewandten Charakter – bildlich gesprochen – in seinem Umkreis. So bleibt der „Knabe“, Achilleus, in der Nähe und unter dem belehrenden Einfluß des Chiron, während der andere, „Herakles“, in der Ferne weilt. Hölderlin will an der Möglichkeit nicht zweifeln, Schelling noch für sich zurückzugewinnen, indem er sich ihm als die systematische Instanz anbietet, die seine Mysterien-Philosophie, seine Wendung zur 'Philosophie der Mythologie und Offenbarung', die er in diesen Monaten vollzog, vermittelt. Der Dichter stattet den ihm wesensverwandten Philosophen mit einer Autorität aus, die nur er zu verleihen mag.

*Nimm nun ein Roß, und barnische dich und nimm
Den leichten Speer, o Knabe! Die Wahrsagung
Zerreißt nicht, und umsonst nicht wartet,
Bis sie erscheinet, Herakles Rückkehr.*

(Sta II, 57, v. 49–52)

Achilleus kommt im Mythos die zentrale Bedeutung zu, eine künftige Gigantomachie, einen erneuten Aufstand der Titanen gegen Zeus zu unterbinden. Er ist der Sohn aus der Ehe zwischen der Meeresgöttin und dem Menschen Peleus, der Anti-Prometheus, „*enfant gaté* der Natur“ nennt ihn Hölderlin (StA IV, 224). Die Analogie läßt sich in dem Sinn erweitern, daß der Dichter-Chiron den Naturphilosophen Achilleus, den Anti-Prometheus, dem prometheischen Geistesphilosophen Herakles-Hegel entgegenschickt, damit die Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus zustandekomme, der Aufruhr des sich absolut dünkenden Geistes gegen Gott unterbleibe.¹⁶

Indem Chiron den „Knaben“ ausschickt, der ihn vertritt, kommt er dem Herakles versöhnlich entgegen und bewährt er seine Todesbereitschaft, da er ja bei dessen Rückkehr freiwillig die Sterblichkeit annehmen und in den Tod gehen wird. Wenn die hier vorgeschlagene Dechiffrierung Hölderlins Intentionen entspricht, könnte man in der Einschaltung des

¹⁶ Vgl. auch das Pindarfragment 'Das Belebende': „Centauren sind deswegen auch ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft, weil sich aus jenem Gesichtspuncte die Natur am besten einsehen läßt.“ (StA V, 289)

Boten das Dokument sehen, daß Hölderlin die religionsphilosophische Wendung Schellings, die schließlich in die späte 'Philosophie der Mythologie und Offenbarung' mündet, gutheißt, daß er diesen dazu ermächtigt, die Rolle, die er als Dichter nicht mehr weiter einzunehmen gewillt ist, in seinem Auftrag weiterzuführen. Darin läge dann ein weiteres Zugeständnis an die „kinderähnlichen Schranken“ der Kultur der Zeit, demnach auch eine Art von Amtsübergabe und poetischer Abdankung. Daran ließe sich anschließen der Umstand, daß das ‚mythische‘ Eingangsereignis der Feiertags-Hymne, die Parousie, „das Gewitter [...] in seiner höchsten Erscheinung“ (Nr. 240, StA VI, 433), „Des Vaters Stral, ihn selbst“, „sein Bliz“ (StA II, 119), im ‚Chiron‘ nur in der abgeschwächten Form eines distanzierenden Berichts wiedergegeben wird.

*Dann hör' ich oft den Wagen des Donnerers
Am Mittag, wenn er naht, der bekannteste,
Wenn ihm das Haus bebt und der Boden
Reinigt sich, und die Quaal Echo wird.*

(StA II, 57)

Eine Stütze erhält die skizzierte Interpretation der ‚Chiron‘-Ode durch die in zeitlicher Nachbarschaft entstandenen Anmerkungen zu den Sophokles-Übersetzungen. Hölderlin interpretiert die Handlung des Ödipus-Dramas als „nefas“, alles wissen zu wollen: „der Geist des Ödipus, alles wissend, das *nefas*“ (StA V, 197), womit er das im ‚Empedokles‘ aufgenommene Gespräch mit Hegel wieder aufnimmt. In scharf abgegrenzten Umschreibungen stellt er „Wissen“, wie es sich in Hegels dialektischer System-Harmonie manifestiert, „Wissen [...] in seiner herrlichen harmonischen Form“ (StA V, 198), dem „zerrissenen Bewußtsein“, wie Hegel in der ‚Phänomenologie‘ sagen wird, gegenüber. Nicht weniger prägnant, aber mit entgegengesetzter Bewertung charakterisiert Hölderlin den entsprechenden Zustand der „Seele“ in den ‚Anmerkungen zur Antigone‘: „daß sie auf dem höchsten Bewußtseyn dem Bewußtseyn ausweicht“ (StA V, 267).

Die Konstellation zwischen den drei Tübinger Freunden, ein knappes Jahrzehnt nach Beendigung ihrer gemeinsamen Studienzeit, läßt sich demnach in folgender Weise allgemein definieren:

Für Hegel schließt sich der Kreis zur thetisch-antithetisch-synthetischen Darstellung des Systems des absoluten Geistes.

Schelling hält dagegen fest an einer unvermittelbaren Antithese von Sein und Idee. Er verharret so in der platonisierenden Tradition der

Emanationslehren und kann auch eine an Origines orientierte Christologie in sein Denken aufnehmen.

Hölderlin deutet den ‚Geist‘ aus der Antithetik der Tragödie. Er unterscheidet nun zudem zwischen der griechischen und der modernen Gestalt der Tragödie nach dem Kriterium der verschiedenen Grunderfahrung des Todes.

Es ist, im Ganzen, eine ächte moderne Tragödie. Denn das ist das tragische bei uns, daß wir ganz stille in irgend einem Behälter eingepakt vom Reiche der Lebendigen hinweggehn, nicht daß wir in Flammen verzehrt die Flamme büßen, die wir nicht zu bändigen vermochten. (Nr. 236, 4. 12. 1801, StA VI, 426)