

Dieter Henrich Hegel im Kontext

Mit einem Nachwort zur Neuauflage
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1938

In diesem bereits klassischen Band zeigt Dieter Henrich, was es heißt, das Ganze von Hegels Denken durch präzise Einzelstudien zu erschließen. Nicht der philosophiegeschichtliche Überblick, sondern die genaue Analyse historischer Konstellationen und die schrittweise Rekonstruktion zentraler Argumente erweisen sich hier als Königsweg zum Verständnis des Philosophen. Dabei führt Henrich auf folgenreiche Weise begriffliche Mittel der angloamerikanischen analytischen Philosophie in die Interpretation Hegels ein und antizipiert die Ansätze seiner eigenen späteren großen Projekte zur Konstellationsforschung.

Die Neuauflage mit einem neuen Nachwort des Autors macht die mehrfach aufgelegten, nun aber lange vergriffenen Studien wieder zugänglich. Zwischen Hölderlin und Marx, zwischen Hegels Tübinger Anfängen und der Ausarbeitung des Systems eröffnen sie Zugänge zu Hegels Texten und ihren Kontexten, die wegweisend bleiben. Bei aller historischen Akribie verlieren sie doch niemals ihre eigentliche Absicht aus den Augen: deutlich werden zu lassen, »was eigentlich vorgeht in Hegels Denken«.

Dieter Henrich ist Professor emer. für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Zuletzt sind von ihm im Suhrkamp Verlag erschienen: *Fixpunkte* (stw 1610), *Grundlegung aus dem Ich* (2004), *Die Philosophie im Prozeß der Kultur* (stw 1812), *Denken und Selbstsein* (2007).

Dieter Henrich
Hegel im Kontext

*Mit einem Nachwort
zur Neuauflage*

Suhrkamp

Hegel im Kontext erschien erstmals 1971 in der
edition suhrkamp und erreichte dort vier Auflagen.

Für diese Neuauflage wurde der Band
um die Rede »Kontemplation und Erkenntnis«
sowie ein Nachwort erweitert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1938

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1971, 1988; Berlin 2010.

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29538-0

Inhalt

Vorwort 7

Hegel und Hölderlin 9

Historische Voraussetzungen von Hegels System 41

Anfang und Methode der Logik 73

Hegels Logik der Reflexion 95

Hegels Theorie über den Zufall 158

Karl Marx als Schüler Hegels 188

Kontemplation und Erkenntnis 209

Nachwort zur fünften Auflage 217

Bibliographische Notiz des Autors 227

Vorwort

Wer Hegel verstehen will, war über mehr als ein Jahrhundert mit sich allein. Er fand keinen Kommentar, der beim Lesen half, statt es nur ersetzen zu wollen. Auch heute fällt es noch schwer zu sagen, was eigentlich vorgeht in Hegels Denken, – dem letzten, das es vermochte, Theorie der logischen Formen, der Gesellschaft, des Bewußtseins und der Welt in einem zu sein. An seiner Bedeutung zweifelt niemand. Seine Diagnose steht aus.

Die Untersuchungen zu Hegel, die nunmehr in vierter Auflage veröffentlicht werden, sind im Bewußtsein dieser Situation geschrieben worden. Sie sind ebenso viele Versuche, eine Perspektive zu gewinnen, in der sich Hegels Werk als Ganzes verstehen lassen könnte. Ihre Nebenabsicht ist, einige wichtige Probleme der Hegel-Interpretation zu lösen.

Sie wollen Hegel im Kontext verstehen, – zunächst im Kontext seines eigenen Werkes. So haben einige der Untersuchungen damit begonnen, sich in ihm argumentierend zu bewegen, Alternativen zum Verständnis der Texte zu erwägen und unter ihnen nach Gründen zu entscheiden. Vor allem die Aufsätze zu Hegels Logik zielen darauf, die unbefriedigende Situation zu beenden, in der nicht mehr möglich ist als die Wiedergabe und die inspirierte Variation von Hegels Thesen oder ihre Kritik aus einer Distanz, die ihre Strukturen verschwimmen läßt. Immerhin läßt sich über Dialektik nur reden, aber nicht denken, solange Hegels Grundwerk ein verschlüsseltes Buch ist.

In anderen Untersuchungen wird Hegel in den Kontext seiner Zeit gebracht. Es sollte gelingen, die Bedingungen, unter denen sein Werk entstand, so zu vergegenwärtigen, daß seine Motive deutlich werden. Solche Motive sind in Hegels philosophischer Entwicklung und überall im System gegenwärtig geblieben. Sie erklären zum guten Teil seine Originalität.

lität, die für keine Imitation erreichbar war, und seinen Aufstieg zur Weltphilosophie. Die Grundkonzeption des Werkes, die aus solchen Motiven freigesetzt wurde, macht es auch möglich, sein Verhältnis zum Bedeutendsten und zum Folgenreichsten zu bestimmen, das in seiner Nähe entstand: Zum Werk von Hölderlin und zu dem von Marx.

Die Untersuchungen sind nicht zur selben Zeit entstanden. Ihre Perspektiven auf Hegel sind deshalb voneinander verschieden. Ich hoffe, daß der Folge in der Zeit ein Fortschritt im Verständnis entsprach. Sie haben alle auch einen Einfluß auf die Erforschung und die philosophische Erkundung von Hegels Werk gehabt. Auch aus diesem Grunde ist es wohl sinnvoll, sie mit nur sehr wenigen Veränderungen erneut zugänglich zu machen. In einem Anhang sind Arbeiten des Verfassers genannt, welche sich an die Texte dieses Bandes angeschlossen haben.

München, April 1987

Dieter Henrich

Hegel und Hölderlin

Die Freundschaft Hegels mit Hölderlin endete im Schweigen. Im ganzen Werk Hegels ist Hölderlins Name nicht einmal genannt. Auch wo Briefe an ihn erinnern, ist Hegels Antwort stets karg. Die Zeit ihrer Gemeinsamkeit, in der das »Ideal des Jünglingsalters« in Kraft stand, war dem Hegel, der die Idee zum System als Wissenschaft entfaltete, ebenso entrückt wie der im Wahnsinn verstummte Hölderlin selber. Gäbe es nicht Forschung, – wir wüßten nichts von dem, was sie verband.

In besonderen Situationen konnte freilich das verschüttete Gedächtnis Hegels zu erstaunlicher Klarheit aufleben. Er konnte dann von der Vergangenheit mit Hölderlin so erzählen, daß die, die an ihr Anteil hatten, sich ganz in sie zurückschickten, – kaum anders als so, wie später Proust den vollendeteren Wiederaufgang der verlorenen Zeit beschrieben hat.¹

In der Erwartung einer neuen Gemeinsamkeit mit Hölderlin hatte Hegel einst das einzige Gedicht von Belang, das er schrieb, dem Freunde gewidmet. In Ungeduld zum nahen Wiedersehen pries er in ihm die Treue ihres alten Bundes.² Und er versicherte, daß er seiner Leitung und Führung bedürfe, – so wie Hölderlin umgekehrt ihn als den Mentor sei-

1 Vgl. den Eintrag im Tagebuch der Prinzessin Marianne von Preußen in: Werner Kirchner, *Hölderlin, Aufsätze zu seiner Homburger Zeit*, 1967, S. 120/121.

Hölderlins Werk wird nach der Großen Stuttgarter Ausgabe als »StA« zitiert.

2 Im Gedicht *Eleusis*, abgedruckt u. a. in Hegel, *Briefe*, Band I, 1952, S. 38. Im Folgenden werden nur ausdrückliche Zitate und einige wichtige, weniger bekannte Stellen durch Zitate ausgewiesen. Da im übrigen ständig auf Schriften Hegels und Hölderlins aus der Frankfurter Zeit Bezug genommen wird, ist auf weitere Belege verzichtet worden.

nes zu oft verstörten Lebens begrüßen wollte.³ Dem folgte wirklich eine Zeit im größeren Kreis weiterer Freunde, die viel später noch zumindest einem von ihnen ein ›Bund der Geister‹ in der ›gemeinsamen Ansicht der Wahrheit‹ war.⁴

Für Hegel aber ist dieser Bund zerfallen, – im rapiden Wechsel der historischen Szene der Epoche, der das Leben der Freunde mit sich und in disparate Richtungen zog, mit dem Eintritt in den prosaischen Lehralltag der Jenaer Universität, mit der Ausbildung der Überzeugung, daß die moderne Welt sich selbst in der großen mythischen Dichtung nicht wiederfinden könne, für die Hölderlin lebte, sicher auch aus dem Schrecken über die vom Wahnsinn entstellte Erscheinung des Dichters, die ehemals Engeln und Göttern verglichen worden war. So breitete sich das Schweigen aus, verstärkt vom Bewußtsein der Welt Metternichs, die sich der Folge von Aufbrüchen und Krisen, der sie ihre eigene prekäre Ruhe schließlich abgewonnen hatte, zwar stets aber ebenso ungern erinnerte; verstärkt auch von Hegels Selbstdarstellung, derzufolge sein System aus denen, die ihm vorangingen, mit der Notwendigkeit logischer Konsequenz folgte. Wer die eigene Arbeit als die Quintessenz des von Kant, gar des von Parmenides begonnenen Denkens sieht, mag leicht die Lebenssituationen von sich abscheiden, aus denen er zu dem wurde, als der er sich nun versteht. Die unendliche Macht des Begriffs bringt seine Wahrheit aus beliebigen, somit gleichgültigen Bedingungen des besonderen Individuums hervor, das ihn zuerst in seiner vollen Bestimmtheit ausspricht, – so ist gut hegelisch ein philosophischer Grund für das Vergessen zu formulieren.

Doch seit langem ist klar, daß wir uns den Weg von Kant zu Hegel nicht nach dem Modell eines Aufgangs vorstellen dürfen, in dem Stufe auf Stufe zur höheren Einsicht führt. Und es

3 Hegels Versicherung ist indirekt aus Hölderlins Antwort zu entnehmen, vgl. StA VI, 1, S. 222.

4 Hegel, *Briefe* I, S. 322.

ist auch längst an der Zeit, prägnanter darzulegen, inwiefern die Entwürfe einer Philosophie, die gegen die 18. Jahrhundertwende hervortraten, nur als ebenso viele Anstrengungen zu verstehen sind, auf eine singuläre Situation von Problemen Antwort zu geben, – daß sie sich also zu Unrecht gegenseitig für historisch überboten oder gar für Exkreme der Finsternis diagnostisch abgetan haben, – in unbefangener Anwendung der noch neuen Mittel der Geschichtsphilosophie auf ihre Erfinder. Im Zuge dieser Revision zeichnet sich ein Bild von Hegels Denken ab, das den Bund der Geister mit Hölderlin nicht einer belanglosen Vorgeschichte überlassen kann. Aber die Konturen des Bildes sind bisher unbestimmt geblieben.

Hier soll nun versucht werden, sie schärfer nachzuzeichnen und Strukturen des Gedankens in einer Begegnung abzuheben, die vor allem deshalb bewegt, weil sie in Hölderlins Gratwanderung zur vollendetsten Dichtung und zum Absturz in dämmernde Einsamkeit einbezogen ist.

Hegel verdankte seinem Freund mehr, als dieser ihm jemals danken konnte; und zwar in zweierlei, durchaus verschiedenem Sinn: Er verdankte ihm zunächst den wesentlichsten Anstoß beim Übergang zu seinem eigenen, von Kant und Fichte schon im ersten Schritt abgelösten Denken. Seit der Frankfurter Begegnung blieb Hegel auf einem kontinuierlichen Weg der Entfaltung, auf den er ohne Hölderlins vorausgehendes Nachdenken nicht gefunden hätte. Daraus ist nicht zu folgern, daß Hegel eine Einsicht, die Hölderlin zukommt, lediglich zum System artikuliert habe. Im geraden Gegenteil dazu soll zweitens gezeigt werden, daß Hegel bald erkannte, er müsse Hölderlins Einsicht ganz anders explizieren, als dieser selbst es vermochte, so daß erst der Anstoß durch Hölderlin mit dem Abstoß von ihm zusammengenommen Hegels frühen Weg zum System bestimmt haben. Zwar ist die Meinung allgemein, der reife Hegel habe stets, was ihm eigentümlich ist, in kritischer Beziehung auf Schelling ausgesprochen. In Grenzen kann das auch gar nicht bestritten

werden, zumal Schellings Wirkung eine öffentliche Macht geworden war, der Hegel entgegentreten hatte. Dennoch ist es nicht nur Rücksicht auf den jüngeren Freund, die ihn Schellings Namen zunächst nicht nennen läßt: Hegel mußte in Schellings Identitätsphilosophie eine Denkfigur wiederfinden, die ihm in Hölderlin schon früher begegnet war und die tiefer auf ihn gewirkt hatte als Schellings Denken in der Jenaer Zeit der Ausarbeitung des Systems. In Beziehung auf sie, noch im Kreis der Frankfurter Freunde, hatte er gelernt, sein Eigenstes auszusprechen.

Wir haben Grund, die Programmformeln von Hegels Denken, die heute in jedermanns Munde sind, so zu betonen, daß sie Hölderlins Einsicht gleichermaßen entsprechen *und* entgegentreten. Zu nichts weniger aber müssen wir auch imstande sein, um an beider Lebens- und Ideenentwurf, die aus je besonderem Grund unvergeßlich geworden sind, die Frage nach Recht und Wahrheit überhaupt richten zu können.

1. Selbstsein und Hingabe in der Vereinigungsphilosophie

Seit kurzem sind wir der Gewißheit nahegekommen, daß Hölderlin in der Nachfolge von Kants Freiheitslehre der erste war, der Kants These bestritt, der höchste Punkt, von dem die Philosophie auszugehen habe, sei die Einheit des Bewußtseins vom Ich als Subjekt des Denkens. Daß der, der sich ganz als Dichter sah und der sein ›speklatives Pro und Contra‹⁵ aus seinem Dienst für die Poesie rechtfertigte, in die Weltgeschichte der Philosophie eingreifen konnte, scheint unglaublich. Um so dringlicher ist es herauszufinden, wie es dennoch möglich gewesen ist. Damit sei begonnen.

Nicht immer kann sich das Bewußtsein einer Zeit in der

⁵ StA VI, 1, S. 183.

philosophischen Theorie, die in ihr vorherrscht, vollständig formulieren. So entstehen Nebenströme des Gedankens, die lange unbeachtet bleiben, bis sie Gelegenheit finden, den Hauptstrom zu erreichen. Sie ändern dann oft seine Verlaufsform und seine Richtung. Ein solcher Nebenstrom zu Empirismus und Metaphysik des 18. Jahrhunderts war die aus platonischen Quellen fließende Vereinigungsphilosophie. In ihr hatte Hölderlin schon das Problem seines Lebens formuliert, ehe er noch Fichtes Denken begegnete. Und sie gab ihm die Kraft, dessen Ideen umzuordnen und mit ihrer Hilfe, in der neuen Gestalt, die er ihnen gab, Hegel auf seinen Weg zu bringen.

Thema der Vereinigungsphilosophie ist des Menschen höchstes Verlangen, das seine Befriedigung weder im Verbrauch von Gütern noch im Genuß von Macht und Anerkennung anderer findet. Shaftesbury hatte es – in neuplatonischer Tradition – auf die Anschauung des Schönen bezogen, das am meisten in der Kraft des Geistes zu finden ist, aus der die schönen Werke der Kunst hervorgehen.⁶ Durch den Gedanken, daß der Geist der eigentliche Ort von Schönheit sei, auf die höchstes Verlangen geht, hielt er sich in der Nähe der Grundüberzeugungen neuerer Philosophie.

Aber bald trat ihnen Franz Hemsterhuis schroffer entgegen. Er meinte, das Verlangen sei nicht zu fassen als enthusiastische Verehrung höchster Schöpferkraft. Da es uns dazu treibt, alle Vollkommenheit zu gewinnen, muß es auch alle Einzelheit und Beschränkung überfliegen. Es befriedigt sich immer nur dann, wenn die Grenzen fallen, die den Verlangenden von dem trennen, wonach er verlangt. Vereinigungstrieb ist also Trieb zur Verschmelzung und kann nicht Liebe eines Höchsten sein, nur Hingabe an das Endliche außer uns. Hemsterhuis hat Gott nicht mehr als die Macht der Liebe gefaßt, sondern nur noch als die Kraft, welche einer Welt,

6 Vor allem: *The Moralists III*, 2.

in der alles zum Ganzen strebt, das unbegreifliche Schicksal der Vereinzelung auferlegt.⁷

Daß solche Preisgabe nicht der Sinn von Liebe sein könne, hat dann Herder in seinem einflußreichen Aufsatz über *Liebe und Selbstheit* gezeigt. Die Grenzen der Liebe, die Hemsterhuis in unserem vereinzelter Dasein gefunden hatte, dürfen nicht aufgehoben werden, wenn mit ihnen nicht auch der *Genuß* der Liebe, somit sie selber verschwinden soll. Geschöpfe müssen »geben und nehmen, leiden und tun, an sich ziehen und sanft aus sich mitteilen« – dies ist »der wahre Pulschlag des Lebens«. Herder schließt sich Aristoteles an, wenn er sagt, daß Freundschaft, die im Bezug auf einen gemeinsamen Zweck ihre Erfüllung findet, die auch die Selbständigkeit der Freunde immer sucht und wahrt, in alle Liebe eingehen müsse. »Freundschaft und Liebe sind nie möglich als zwischen gegenseitigen freien, konsonen, aber nicht unisonen, geschweige identifizierten Wesen.«

Durch den Widerstreit zwischen Hemsterhuis und Herder war der Vereinigungsphilosophie ihr neuestes, auch ihr spezifisch neuzeitliches Problem gegeben, von dem Hölderlins selbständige Anfänge bestimmt waren, – im Dichten ebenso wie im Philosophieren. Mit Herders Aristotelismus war nämlich die Erfahrung der Hingabe nicht zu deuten, die Hemsterhuis als Wesen des Verlangens genommen und eindrücklich dargestellt hatte. Gegen ihn hatte aber Herder wieder davon überzeugt, daß in einem Verlangen, das Preisgabe will, die Liebe selber vergeht und zudem die andere Erfahrung modernen Lebens und neuerer Philosophie, das unveräußerliche Recht des freigesetzten Subjekts, ihre Legitimation verliert. Es schien sogar nötig, Herders Gründe gegen Hemsterhuis noch zu verstärken, der ›Selbstheit‹ höheren Anspruch zuzugestehen und *zugleich* Hemsterhuis' Hingabe gegen Herders aristotelische Einrede festzuhalten.

7 *Sur le desire*, letzte Absätze.

Viel später, in den ästhetischen Vorlesungen, erinnerte sich Hegel noch dieser Aufgabe, wenn er die Mutterliebe, als romantisches Kunstsujet, so erläutert: »Sie ist eine Liebe ohne Verlangen, aber nicht Freundschaft, denn Freundschaft, wenn sie auch noch so gemütreich ist, fordert doch einen Gehalt, eine wesentliche Sache als zusammenschließenden Zweck. Die Mutterliebe dagegen hat ohne alle Gleichheit des Zwecks und der Interessen einen unmittelbaren Halt [. . .].«⁸

Den ersten Versuch zur Vermittlung von Liebe und Selbstheit machte der junge Schiller in der *Theosophie des Julius*. Er beschrieb ihn selbst als Unternehmen, zu einem »reineren Begriff der Liebe« zu gelangen.⁹ Anders als Hemsterhuis deutete er Liebe als ein Sichausdehnen des endlichen Selbst, das nach aller Vollkommenheit strebt, über die ganze Welt. Es ist der ewige innere Hang, in das Nebengeschöpf überzugehen oder dasselbe in sich hineinzuschlingen, was wir mit »Liebe« meinen. Man versteht sie also falsch, wenn man sie als Bereitschaft zur Hingabe deutet. Sie ist ein Akt, der auf die Ausdehnung des Selbst geht, wenngleich er dessen Grenzen gegen den Anderen niederreißt.

Man sieht leicht, daß Schillers Interpretation, welche die Selbstheit wahren will, ohne die Erfahrung der Hingabe zu leugnen, dies nur deshalb tun kann, weil sie den Sinn der Hingabe in sein Gegenteil verkehrt: Vom Krieg aller gegen alle unterscheidet sich Liebe nur noch durch das Wenige, daß sie Aneignung von je schon Eigenem, also nicht Überwältigung von Fremdem und Macht über bloße Mittel ist. Es ist ein verzweifelttes Unterfangen, dem Gegensatz zwischen Liebe und Selbst zu entgehen, indem man die pure Identität beider behauptet. Wohl aber hat Schiller mit zu schwachem Instrument zuerst versucht, was sich auch noch als das Programm von Hegels spekulativer Logik formulieren läßt: Die Beziehung auf sich muß so gedacht werden, daß sie zugleich

8 *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Glockner II, S. 152.

9 Vgl. Brief an Reinwald vom 14. 4. 1783.

den Gedanken einer Beziehung auf anderes einschließt, – und umgekehrt. Man kann diese Aufgabe aber auch so formulieren, daß sie Hölderlins frühes Lebensproblem ausspricht: Beide, Liebe und Selbstheit, müssen zusammengedacht, aus ihrem Gegensatz herausgeholt werden, der heillos zu sein scheint, – und zwar durch einen Gedanken, der keines von beiden dementiert und seines eigentlichen Sinnes beraubt, indem er es zu einem bloßen Element im anderen macht. Der Roman von Hyperion, begleitet von philosophischer Reflexion, sollte diese Aufgabe entfalten und lösen.

Aus Anlage und früher Erfahrung seines Lebens war Hölderlin wie kein anderer imstande, die Gegensätzlichkeit in den doch gleichermaßen legitimen Tendenzen zu kennen, die durch die Wörter Liebe und Selbstheit bezeichnet sind. Empfindlich für Leben und Schönheit der Natur, seinen Verwandten stets anvertraut, war er bereit und bedürftig, schutzlos sich hingebend dem offen zu sein, was ihm begegnete. Früh lernte er aber auch im strikten Erziehungssystem seiner Schulen, daß sich nur der immer bewahren kann, der es vermag, sich ganz auf sich selber zu stellen und, wie er sagte, ein Unendliches in sich zu finden. Beides, so sehr es auch das jeweils andere ausschließt, gehört doch zueinander und macht erst ein ganzes Leben aus. Man sieht es daran, daß wir in beiden Lebenstendenzen uns frei fühlen und daß auch jedes Gewaltsystem versucht, die eine wie die andere unter seine Kontrolle zu zwingen. Doch ist es nicht leicht, sie in Freiheit zusammenzubringen, – auch nur das Eine zu denken, was sie zusammengehören läßt. Was nämlich Herder in die spannungslose Übereinstimmung der Freundschaft einbringen wollte, steht doch miteinander in Konflikt: Das Aussein aufs Unbedingte und die Hingabe ans vereinzelte, besondere Dasein, – Selbstsein und Liebe.

Im Blick auf den Gegensatz der beiden erhält das Prinzip der Vereinigungsphilosophie bei Hölderlin eine ganz neue Funktion: Nicht mehr werden Mensch und schöne Geistes-

kraft oder Person und Person miteinander verbunden, sondern Lebenstendenzen, deren eine selbst schon Einigung ist. Liebe wird damit zu einem Metaprinzip der Vereinigung von Gegensätzen im Menschen. Das sehnstüchtige Verlangen nach dem Unendlichen, die grenzenlose Bereitschaft zur Hingabe, vorzüglich aber der Trieb, die Einheit zwischen diesen Gegensätzlichen zu gewinnen und zu offenbaren, dies alles wird nun vom einen Wort ›Liebe‹ benannt.

In den Grabspruch des Ignaz von Loyola »Vom Größten unbezwungen, vom Kleinsten befangen« hat Hölderlin die Aufgabe eines solchen Menschenlebens hineingelesen, das sich in der Vereinigung seiner entgegengesetzten Lebenstendenzen vollendet. Er ist das Motto des Hyperion geworden. Ihre Integration kann nicht konfliktlos geschehen. Deshalb ist sie auch nur denkbar als das Resultat eines Weges des Lebens in der Zeit. So verwandelt sich ihm Liebe zu einer Kraft, die nicht in einem Zustand, sondern nur in Bewegung durch Gegensätze zu denken ist. Sie wird zu einem Prinzip von Geschichte. Der Konflikt ihrer Gegensätze läßt manchen versuchen, dem Gegensatz und der Aufgabe der Vereinigung zu entkommen oder sich die Anstrengung zu ihr zu ermäßigen. So ist der geschichtliche Weg des Menschen auch von vielerlei Irrungen bedroht. Hölderlin wendete deshalb auf ihn die Metapher einer Bahn ohne Mittelpunkt und klare Zielstrebigkeit an, – einer exzentrischen Bahn.

Des weiteren fand er, daß die Vereinigung des Lebens zum Ganzen nicht nur das Ziel der Liebe ist, sondern auch die eigentlichste Bedeutung von Schönheit. Dabei ist klar von Beginn, daß sie die Spannung der Vielfalt und auch des Gegensatzes in sich einschließt. In welchem Sinne sie es vermag, das allerdings wußte Hölderlin zunächst nicht zu sagen.

2. Hölderlins Weg zur philosophischen Grundlegung

Hölderlins frühe philosophische Entwürfe sind ebenso viele Ansätze, über den Gedanken vom Doppelwesen des Menschen, seinem von Widerstrebendem beirrten Weg und von der möglichen schönen Auflösung des Konflikts in Begriffen Rechenschaft zu geben. Es ist bekannt, daß er dies zunächst mit Hilfe von Schillers späterer Philosophie aus dessen Zeit seiner Schülerschaft zu Kant versuchte. Der Schiller dieser Periode war Hölderlin vorangegangen, als er die Einheit des Menschen dem Gegensatz von Pflichtgesetz und Geneigtheit des Willens abgewinnen wollte. Auch er kennt schon ›Liebe‹ als ein Metaprinzip der Vereinigung von Kräften des Lebens. Anders als in der frühen Theosophie ist sie nicht mehr begriffen als über jedem Gegensatz, sondern als seine Versöhnung, so daß sie reicher bestimmt erscheint: Schiller beschreibt sie – in Kantischer Sprache und doch in paradoxer Aufhebung Kantischer Unterscheidungen – als die Neigung, in der, nach Vollendung ihrer unendlichen Aufgabe, Vernunft sich frei ihrem Antagonisten, der Sinnlichkeit, zuwendet, um in ihr, überrascht und erfreut, den Widerschein ihrer zu gewahren und mit dem Spiegelbild ihrer selbst zu spielen.¹⁰

Wir können leicht sehen, warum Hölderlin von Schillers paradoxer Lösung unbefriedigt blieb: Was die Liebe vereinigt, verdient doch gleichfalls ihren Namen: Das Verlangen nach dem Unbedingten und die hingebende Neigung, sei es zum Kleinsten oder sei es zum Gleichen. So muß man verstehen, wie die Liebe nicht nur Gegensätze überbrückt, sondern in ihnen auch schon am Werke ist. Die Lebenstendenzen müssen trotz ihres Gegensatzes, sofern sie wahrhaft sollen

10 Über die Paradoxien, die sich aus Schillers Gebrauch der Terminologie Kants im Gegenzug zu dessen Intentionen ergeben: D. Henrich, *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*, in: *Zeitschr. für philos. Forschung* XI, 4, 1958.

vereinigt werden können, aus gleichem Ursprung begriffen werden.

Hölderlin sah früh ein, daß er um dieses Zieles willen nicht, wie Schiller es wollte, Kantianer bleiben konnte. Kant hatte das Eigentümliche seines Denkens in den grundsätzlichen Unterschied zweier Strebensweisen des Menschen gesetzt. Er fand keinen Sinn darin, ihre Vereinigung zu erwägen. Schiller widersprach ihm darin, doch ohne eine gründende Einigkeit dem Gegensatz vorauszudenken, der zu vereinigen war. Das wäre auch im Rahmen von Kants Theorie notwendig mißlungen, die alles Erkennen auf Formen der Subjektivität einschränkt und ihren Ursprung dem Dunkel des Unbestimmbaren, nicht nur des Unerkennbaren überläßt. So sehr Hölderlin auch wußte, daß diese Restriktion um der Freiheit willen erfolgt war, und so sehr er sich Antrieb und Anspruch von Kants Denken bis in die Wahnsinnszeit verpflichtet wußte, – er mußte doch über die Kantische Grenzlinie hinaus.¹¹

Hilfe dazu bot ihm für kurze Zeit Platon, der Gründer der Tradition der Vereinigungsphilosophie. Er hatte gelehrt, daß die Liebe zum Schönen dieser Welt verstanden sein will aus einem höheren Verlangen, das über die Welt hinaus in den Grund aller Harmonie und in den Ursprung geht, aus dem wir kommen. Doppelaspekt wie einiger Grund des Verlangens schienen damit gleich gut gewahrt zu sein. Gleichwohl ergänzt Platons Lehre den Mangel von Schillers Versuch nur, indem sie dessen Vorzüge preiszugeben zwingt: Hatte Schiller den Gegensatz der Strebensrichtungen überbrückt, ohne ihren Einheitsgrund nennen zu können, so fand Hölderlin in Platon zwar den Einheitsgrund genannt, den Gegensatz aber überspielt. Denn Platon deutet die Freude am Schönen in der Erscheinung gar nicht als Hingabe, – nur als den ersten Flügelschlag einer neubefiederten Seele hinauf

11 StA VI, 1, S. 137.