

Ernst Cassirer, Idee und Gestalt, 1971.

HÖLDERLIN

UND DER

DEUTSCHE IDEALISMUS

Mit der Geschichte des deutschen philosophischen Idealismus ist Hölderlin schon durch seinen äußeren Lebensgang aufs engste verknüpft. Er sieht sich von früher Jugend, von den ersten bewußten Anfängen seiner geistigen Entwicklung an, in die große gedankliche Bewegung, die an Kant anknüpft, mitten hineingestellt. Seine Schul- und Universitätsjahre, wie die Jahre seiner reifen dichterischen Entwicklung stehen gleich sehr in diesem Zeichen. Sein Geburtsjahr ist das Jahr 1770: — das Jahr, in dem es Kant nach mannigfachen Schwankungen und „Umkippen“ endlich gelungen war, in der Habilitationsschrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ den Aufriß des künftigen kritischen Systems fest und sicher zu verzeichnen. In der Epoche der ersten jugendlichen Empfänglichkeit trifft Hölderlin dann im Tübinger Stift mit Hegel und Schelling zusammen, und gemeinsam mit ihnen nimmt er alle großen geistigen Eindrücke der Zeit in sich auf. Das erste Universitätsjahr in Jena steht ganz unter der entscheidenden Einwirkung, die er von der Persönlichkeit und der Lehre Fichtes empfängt. Hölderlin ist vielleicht der erste von Fichtes Zuhörern gewesen, der den ganzen Umfang seiner Lehre zu übersehen und ihre letzten Ziele zu würdigen wußte. „Er hört Fichten — so berichtet damals Hegel an Schelling — und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe, und dessen Wirkungskreis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde.“ Noch tiefer aber ist der Eindruck, den er jetzt von Schillers ästhetischem Idealismus empfängt. Wenn er Schiller später gesteht, daß er von ihm „unüberwindlich dependiere“, so bezieht sich diese Abhängigkeit nicht allein auf die Dichtung Schillers, sondern in gleicher Stärke auf das neue theoretische Bewußtsein von der Kunst, wie es in dem Aufsatz über Anmut und Würde und in den Briefen über ästhetische Erziehung entwickelt und begründet wird. Die Konzeption und Ausarbeitung dieser Schriften geht Hölderlins

Aufenthalt in Jena teils unmittelbar voran, teils fällt sie in die Zeit dieses Aufenthalts und seines persönlichen Verkehrs mit Schiller. So war es Hölderlin immer und überall gegönnt, den philosophischen Idealismus nicht nur in seinen fertigen Resultaten aufzunehmen, sondern ihn in seinem Werden zu betrachten und in die letzten persönlichen und sachlichen Motive dieses Werdens einzudringen.

Dennoch hat er sich dieser Bewegung, so mächtig sie ihn ergriff und bestimmte, niemals völlig rückhaltlos und unbedingt zu eigen gegeben. Er ist ihr bis in ihre letzten Einzelheiten gefolgt, — und in seinem philosophischen Nachlaß finden sich über den Gegensatz des „Organischen“ und „Aorgischen“ dialektische Versuche, in denen er unmittelbar mit Schelling und Hegel zu wetteifern scheint. Aber in seinem geistigen Wesen und in seiner künstlerischen Welt- und Lebensansicht lagen — zunächst noch halb verhüllt und unbewußt — andere Forderungen, die hier keine Erfüllung fanden. Er selbst hat in den Frankfurter Jahren, in denen sich für ihn die eigentliche Entdeckung seiner dichterischen Eigenart vollzog, oft genug die Notwendigkeit empfunden, sich gegenüber der gedanklichen und künstlerischen Entwicklung um ihn herum eher abzuschließen, als sich frei und unbefangen ihrem Fortgang zu überlassen. Er fühlt — wie er an Schiller damals schreibt —, wie viel schwerer es ist, „die Natur zur rechten Äußerung zu bringen in einer Periode, wo schon Meisterwerke nah um einen liegen, als in einer andern, wo der Künstler fast allein ist mit der lebendigen Welt. Von dieser unterscheidet er sich zu wenig, mit dieser ist er zu vertraut, als daß er sich stemmen müßte gegen ihre Autorität oder sich ihr gefangen geben. Aber diese schlimme Alternative ist fast unvermeidlich, wo gewaltiger und verständlicher als die Natur, aber eben deswegen auch unterjochender und positiver, der reife Genius der Meister auf den jungen Künstler wirkt.“ Nicht nur die Dichtung Goethes und Schillers, auch die großen philosophischen Gedankenbauten der Zeit, sowie ihre revolutionären sittlichen Ideen waren es, denen Hölderlin mit dieser inneren Scheu gegenübertrat. Und es genügt nicht, um diese Stellung Hölderlins zu seiner Zeit zu begreifen, auf die elegische Sehnsucht hinzuweisen, die ihn immer wieder ins ferne Land hinüber, zu Alkäus und Anakreon trieb: denn diese Sehnsucht nach dem Griechentum ist hier selbst nicht sowohl Ursache, als sie die Wirkung eines tieferen geistigen Grundzugs ist, der sein Künstlertum und seine Weltansicht beherrscht. Aus den Gesetzen dieses Künstlertums kann zuletzt allein die Erklärung für die Ferne und Nähe, für den Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung entnommen werden,

der sich in Hölderlins Gesamtverhältnis zu seiner Epoche und insbesondere in seinem Verhältnis zur idealistisch-philosophischen Bewegung kundtut.

Jede Charakteristik, die sich damit begnügt, die äußeren Einflüsse zusammenzustellen, die Hölderlin von seiner näheren oder ferneren geistigen Umgebung erfahren hat, bleibt daher notwendig ungenügend und einseitig. Die literarhistorische Forschung hat, soweit die diesen Weg beschritt, manche interessante Einzelheit zutage gefördert: aber eine je größere Stofffülle sich hierbei ergab, um so mehr drohte die einheitliche künstlerische Gestalt Hölderlins sich nach und nach in die Vielheit und in den Widerstreit einzelner geschichtlicher Beziehungen aufzulösen. Besonders deutlich tritt dies in den Untersuchungen hervor, die Zinkernagel in seinem Buche „Über die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion“ (1907) dem Hauptwerk Hölderlins gewidmet hat. Die mannigfachen Fassungen und Schichten der Hyperion-Dichtung, die hier unterschieden werden, stimmen fast nur noch dem Namen nach überein. Dem Plan und der künstlerischen Konzeption des Ganzen nach sind sie dagegen durchweg verschieden: und diese Verschiedenheit soll sich ausschließlich durch die äußeren Einwirkungen erklären, denen Hölderlin zur Zeit der Abfassung unterlag. Neben einer rein Schillerischen Fassung des Romans steht eine andere, die ganz durch Fichte und Platon bestimmt wird: neben einem Hyperion rein Tieckscher besitzen wir einen Hyperion rein Schellingscher Prägung. Auch die Lyrik Hölderlins soll an diesem Prozeß der beständigen inneren Umbildung seiner Gedankenwelt teilnehmen; auch sie soll, selbst dort, wo sie sich zu ihrem reinsten und höchsten Ausdruck erhebt, nur der dichterische Reflex bestimmter zeitgenössischer Philosopheme sein. Wir gehen hier den einzelnen literarhistorischen Beweisgründen für diese These nicht nach: aber man muß gestehen, daß sie für jeden, der sich lediglich dem unbefangenen Eindruck von Hölderlins Dichtung überläßt, schon aus allgemeinen, inneren Gründen problematisch und schwer verständlich erscheinen muß. Wenn bei irgendeinem Lyriker, so spürt man bei Hölderlin durch alle Verschiedenheit der dichterischen Stoffe und Vorwürfe hindurch den Rhythmus und den Pulsschlag ein und desselben lebendigen lyrischen Grundgefühls. Dieser Grundton ist es, der dem Roman Hyperion und dem Drama vom Tod des Empedokles seine Bewegtheit und seine subjektive Fülle gibt und der auch in den Briefen Hölderlins, sowie in seinen philosophischen Skizzen noch nachklingt. Wenn irgendwo, so stehen wir hier im Mittelpunkt

seines Wesens und seines Schaffens. Läßt man die wechselnde Bestimmtheit durch äußere Einflüsse und Anregungen bis in diese Schicht hinabreichen, — so hat man damit in der Tat auf die Behauptung einer wahrhaft selbständigen geistigen Eigenart Hölderlins Verzicht geleistet. Die geistesgeschichtliche Betrachtung, für die zuletzt doch das Individuum Anfangs- und Zielpunkt bleibt, wird daher hier von Anfang an einen andern Weg suchen müssen. Sie wird versuchen müssen, aus dem dichterischen Wesenselement bei Hölderlin, das ihm ursprünglich angehört und das aller abstrakten Reflexion vorausgeht, auch diejenigen Züge zu begreifen, die in der Gesamtheit seiner theoretischen Welt- und Lebensansicht allmählich immer bestimmter heraustreten. In dem Ausdruck und in der Rechtfertigung dieser Weltansicht begegnet Hölderlin den Grundgedanken des philosophischen Idealismus und macht sie sich zu eigen: aber weil diese Gedanken bei ihm in anderen seelischen Voraussetzungen wurzeln, darum nehmen sie für ihn eine andere Bedeutung und gleichsam eine andere Farbe an, als sie sie für die Begründer der idealistischen Spekulation besitzen. Und diese neue persönliche Stellung — so eigenartig ist innerhalb der Geistesgeschichte die Wechselbeziehung zwischen dem Individuellen und Universellen — wirkt nun wieder ins Allgemeine zurück. Nicht nur rein empfangend steht Hölderlin der geistigen Gesamtbewegung des Idealismus gegenüber, sondern er bereichert sie, indem er sie sich aneignet, zugleich mit einem neuen positiven Gehalt. Diesen Doppelprozeß des Nehmens und Gebens, der rezeptiven Bestimmtheit und der aktiven Bestimmung, durch welche Hölderlin in die Geschichte des deutschen Idealismus eingreift, versuchen die folgenden Betrachtungen näher zu entwickeln.

## II

Der gemeinsame Boden, von dem aus die Grundansicht des spekulativen Idealismus und die dichterische und philosophische Weltauffassung Hölderlins erwächst, läßt sich in den drei Namen Kant, Spinoza und Platon bezeichnen. In der Art, wie sie diese drei geistigen Grundelemente miteinander verknüpfen- und wie sie ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmen, sind indes die drei Schöpfer der großen Systeme, sind Fichte, Schelling und Hegel ebensowohl untereinander verschieden, wie sie sich hierin charakteristisch von Hölderlin unterscheiden. Was Kant betrifft, so hat die Bekanntschaft mit seiner Lehre für Hölderlin schon in den Jugend- und Lehrjahren des Tübinger Stifts begonnen —

und wenn in dieser Zeit in seiner Stellung zur kritischen Lehre eine gewisse Sprödigkeit noch unverkennbar ist, so schwindet sie mehr und mehr, je weiter er gegen das eigentliche Zentrum des Systems vordringt. Aus Woltershausen berichtet er in Briefen an den Bruder vom Jahre 1794, daß Kant und die Griechen, was das Wissenschaftliche betrifft, jetzt seine einzige Beschäftigung seien, und daß sich ihm dieser herrliche Geist immer mehr enthülle. Und noch nach Jahren, nachdem er selbst bereits in einem wesentlichen Zuge sich von Kants abstrakter Freiheitslehre getrennt hat, erkennt er ihre Wirkung auf die Zeit und ihre unbedingte Erforderlichkeit für die Zeit ohne Einschränkung an. Die Deutschen hätten keinen heilsameren Einfluß erfahren können, als den der neuen Philosophie, die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringe und das unendliche Streben in der Brust des Menschen aufdecke: — und die daher, wenn sie schon zu einseitig sich an die große Selbständigkeit der Menschennatur halte, doch als Philosophie der Zeit die einzig mögliche sei. Kant sei der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führe, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringe. Aber freilich liegt in dieser Wertschätzung schon, daß auch Hölderlin die kritische Lehre nur als die unentbehrliche Vorschule des Denkens ansieht, und daß es auch ihn drängt, den Fortschritt von der kritischen „Propädeutik“ zu einem System der Philosophie und Lebensanschauung vollzogen zu sehen. Die Form eines solchen Systems schien Spinozas Lehre in vorbildlicher Weise darzubieten. Wie Hegel, Schelling und Hölderlin die nähere Bekanntschaft mit dieser Lehre zunächst aus Fr. Heinr. Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza schöpfen, so entnehmen sie diesen Briefen auch die Überzeugung, daß in der Spinozistischen Weltansicht vor allem ein neues Wissensideal in mustergültiger Konsequenz und Reinheit verkörpert sei. Aber wenn es nunmehr den jungen Schelling reizt, mit Spinoza auf diesem seinem eigensten Gebiet zu wetteifern, wenn er, von seiner ersten Schrift über die Möglichkeit der Form einer Philosophie an, sich die Aufgabe stellt, ein idealistisches Seiten- und Gegenstück zum Spinozismus aufzustellen und in strenger deduktiver Abfolge alle Schritte von dem Einen absoluten Ich zu der Fülle seiner abgeleiteten Erscheinungen zu verfolgen: — so nimmt Hölderlins Grundinteresse von Anfang an eine andere Richtung. Das „Eine“, das er sucht, ist nicht, wie bei Schelling und Fichte, das oberste Prinzip der Deduktion: nicht ein höchster und allumfassender Grundbegriff, von dem alles besondere Wissen sich

ableiten soll. Als Hölderlin als Einundzwanzigjähriger das *Ἐν καὶ πᾶν* zu seinem „Symbolum“ wählte und es seinem Freunde Hegel ins Stammbuch schrieb, da stand ihm vielmehr unverkennbar bereits eine andere Auslegung und Deutung vor Augen. Nicht aus einer abstrakten Forderung des Wissens, sondern aus der Eigenart seines Naturempfindens und -schauens hatte er dieses Wort ergriffen. In ihm suchte und fand er die Bestätigung für das Grundgefühl, das ihn seit frühester Kindheit mit der Natur und mit den einzelnen Naturmächten, mit Sonne, Erde und Luft verbunden hatte. So erfüllt er — wie es der junge Goethe in der Zeit der ersten Bekanntschaft mit Spinoza getan hatte — den abstrakt-mathematischen Seinsbegriff Spinozas sofort mit einem eigenen und neuen Gehalt. Das Eine ist nicht die unendliche allumfassende Substanz, für die es keinen Wechsel und kein Werden gibt; sondern es ist jenes Eins, das in sich selbst den Keim zur Vielheit und zum Wandel birgt: das *ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ*, wie es Hölderlin später im Hyperion, mit dem Worte des Heraklit bezeichnet. Von hier führt ihn schon früh der Weg zu Platon weiter: aber wieder ist es nicht der Logiker Platon, nicht der Kritiker des Theaetet, der die Heraklitische Lehre vom Werden bekämpft und ihr die Lehre vom *ὄντως ὄν* der Idee entgegensetzt, der ihn fesselt. Wie der Platonismus Shaftesburys und Winckelmanns, so ist auch der Platonismus Hölderlins ausschließlich auf die Erscheinung des Lebens und auf die Erscheinung des Schönen gerichtet. Ein erster Versuch, seine ästhetischen Grundansichten zu fixieren, mündet in einen Kommentar über den Platonischen Phaedrus aus — und die frühe metrische Fassung des Hyperion ist ganz erfüllt und beherrscht von dem Mythos über den Ursprung des *ἔρωτος*, den Diotima im Symposion verkündet. „Als unser Geist . . . sich aus dem freien Fluge der Himmlichen verlor und erdwärts sich — Vom Äther neigt“, und mit dem Überflusse — Sich so die Armut gattete, da ward — Die Liebe. Das geschah am Tage, da — Den Fluten Aphrodite sich entwand . . . Nun fühlen wir die Schranken unseres Wesens — Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig — Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist — Zum ungetrübten Äther sich zurück.“ Und doch ist, was auf diese Weise sich als die Schranke unseres Wesens erweist, zugleich die Bedingung für alles menschliche Tun und alles menschliche Bewußtsein. Denn nur an dieser Schranke entzündet sich das Bewußtsein, nur aus dem Gegensatz zum Allgemeinen geht das Gefühl der Individualität hervor. Der leidenlose, der „reine“ Geist mag alles Sein in sich befassen — aber er würde kein Sein für sich besitzen. Indem die Liebe den Widerstreit

der beiden Triebe, deren keiner entbehrlich ist, den Trieb zum Unendlichen und den Trieb zur Beschränkung vereinigt, schafft sie erst die Form und die Möglichkeit des bewußten Lebens selbst. —

Zugleich aber weist dieser Rückgang auf den Platonischen Mythos, abgesehen von der Besonderheit seines Inhalts, auf einen allgemeinen Zug in Hölderlins Geistesart zurück: auf einen Zug, durch den auf seine Grundanschauung vom Griechentum und von der Natur erst volles Licht fällt. Der Mythos ist für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet, sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform. Die mythische Phantasie ist kein bloßes Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassung der Wirklichkeit selbst. In ihr findet er Welt und Leben erst wahrhaft erschlossen und gedeutet. Er hat die Naturgewalten als ursprüngliche mythische Gewalten gefühlt, noch ehe er sie sich benannt hat und sie begrifflich gegeneinander abgesondert hat. Wie dieses Grundgefühl das Ganze von Hölderlins Dichtung durchdringt, — wie es sich bis in die letzten Elemente seines lyrischen Stils als fortwirkend erweist: das hat — nachdem bereits Dilthey in seinem Hölderlin-Aufsatz auf diesen Zug verwiesen — Friedrich Gundolf am Beispiel von Hölderlins Archipelagus in tiefgreifender Analyse gezeigt<sup>1</sup>. Jetzt sind die alten Götter keine bloßen Metaphern und Umschreibungen mehr, sondern sie sind unmittelbar als sinnlich-geistige Realitäten gewußt und erlebt. Ingrimmig wendet sich Hölderlin gegen die „scheinheiligen Dichter“, denen die Götterwelt nur Name, nur Staffage und rhetorisches Prunkstück bleibt. „Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht! Ihr habt Verstand! ihr glaubt nicht an Helios, Noch an den Donnerer und Meergott; Tod ist die Erde, wer mag ihr danken?“ Wem der Mythos eine bloße, noch so „poetische“ Erfindung ist — wer in ihm keine eigentümliche und notwendige geistige Form ausgedrückt findet, der hat das Recht verwirkt, von ihm als Dichter Gebrauch zu machen. Denn ihm ist die Welt nur ein totes Aggregat einzelner Stoffe oder ein berechenbares, mit dem Verstand erschöpfbares System mechanischer Kräfte. Es ist unverkennbar die Stimmung der „Götter Griechenlands“, die hier in Hölderlin fortwirkt — aber gerade im Vergleich mit Schiller und, im Gegensatz zu ihm tritt die Eigenart seiner Gefühls- und Anschauungswelt besonders deutlich hervor. Was Schiller nur fordert, das

<sup>1</sup> Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 2. Aufl. Lpz. 1907 S. 405 f.; Gundolf, Hölderlins Archipelagus, 2. Aufl.; Heidelberg 1916.

ist bei Hölderlin geleistet. Wenn jener der versunkenen griechischen Götterwelt nur resigniert und „sentimentalisch“ gegenüberstand, so steht Hölderlin ihr wieder naiv und gläubig gegenüber. Für Schiller bleiben die antiken Göttergestalten, bleiben Helios und Aphrodite, so sehr er sie zurücksehnt, doch immer nur die „schönen Wesen aus dem Fabelland“, deren Spur nur noch im Feenland der Lieder lebt. Die Vernunft soll hier wieder aufbauen, was die Anschauung der Natur für immer verloren hat. „Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet, — Schaffendes Leben aufs neu' gibt die Vernunft ihr zurück.“ Für Hölderlin aber ist gerade dies charakteristisch, daß dieser Dualismus für ihn kraft der ursprünglichen Eigenheit seiner Empfindung der Natur von Anfang an überwunden ist. Er braucht die antiken Göttergestalten nicht künstlich in der Reflexion wiederherzustellen; denn sie sind ihm künstlerisch vermöge der Grundrichtung und des Grundgesetzes seiner Phantasie beständig innerlich gegenwärtig. Vor dieser höheren Gegenwart versinkt ihm selbst die unmittelbare sinnliche Nähe der „Dinge“ und der empirischen Tatsachen. „Wie in himmlische Gefangenschaft verkauft“ so klagt er, „Dort bin ich, wo Apollo ging — In Königsgestalt, — Und zu unschuldigen Jünglingen sich — Herabließ Zeus und Söhne in heiliger Art — Und Töchter zeugte, — Der Hohe unter den Menschen.“ Er sieht, wie Helios, müde seiner Fahrt, die jungen Locken im Goldgewölk badet; er lauscht ihm, wie er, goldner Töne voll, sein Abendlied auf himmlischer Leier spielt. Dieser Zug in Hölderlins Naturgefühl ist in ihm nicht „entstanden“, geschweige durch irgendeine äußere Einwirkung in ihm erzeugt; sondern er bezeichnet eine Urform seines Geistes, die von Anfang bis zu Ende sich selbst gleich geblieben ist und sich nur immer reicheren und bewußteren Ausdruck gegeben hat. Wie der Knabe die Stille des Äthers vernahm und sich deutete, lange bevor der Menschen Wort begriff, so spricht eine der letzten und reifsten Dichtungen, die Hölderlin gelungen ist, — die Elegie „der Wanderer“ — diese Stimmung noch einmal aus.

„Und so bin ich allein. Du aber, über den Wolken  
Vater des Vaterlands! mächtiger Äther! und du,  
Erd' und Licht, ihr einigen drei, die walten und lieben,  
Ewige Götter! mit Euch brechen die Bande mir nie!“

Was sich in diesen Worten darstellt, — das ist nichts Äußeres, nichts Wandelbares und Zufälliges mehr, sondern es ist die Substanz seines geistigen und dichterischen Wesens selbst.

Und noch ein anderer grundlegender Zug von Hölderlins künstlerischem Pantheismus wurzelt in diesem Ausgangspunkt. Wie das Unendliche und All-Eine sich in eine Fülle individueller Gestalten ausbreitet und sich nur in dieser Besonderheit der Gestalten auszuwirken vermag: das ist der Punkt, um den auch Hölderlins Denken beständig kreist. Aber auch hier grenzen für ihn die begriffliche und die sinnlich-anschauliche Ansicht dieses Verhältnisses nahe an einander und gehen fast unmerklich ineinander über. Seine Anschauung ist ebenso weit von dem logisch-mathematischen Pantheismus Spinozas, wie von dem dialektischen Pantheismus Schellings und Hegels entfernt, wiewohl sie sich dem letzteren — wie die Berufung auf das Heraklitische *ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ* beweist — in der äußeren Formulierung annähert. Im Grunde bleibt ihm doch das Unendliche selbst noch ein Faßbares und Fühlbares. Es ist ihm nicht die Eine, sich selbst ewig gleiche Regel, die über allem Werden steht, noch die Idee, die sich selbst expliziert — sondern es stellt sich ihm von Anfang an in konkreter Gestaltung dar. Luft und Licht, Äther und Himmel sind seine nächsten Symbole — sofern sie selbst unbegrenzt und allgegenwärtig in jedes besondere Sein eingehen und es umspülen und durchfluten. In ihnen fühlt er sich unmittelbar ergriffen von der Einheit alles Lebendigen; in sie sehnt sich sein Wesen aufzugehen. Auch in diesem seinem Allgefühl ist Hölderlin noch antik — noch auf eine Anschauung gerichtet, die den sinnlichen Umriß des Besonderen nicht verliert, indem sie sich dem Allgemeinen hingibt. Wenn er von der Luft als dem rastlos beweglichen, alldurchdringenden Element, als Grundstoff aller Dinge spricht, der in einer ewigen Fülle durch alle Röhren des Lebens dringt, — so könnte es fast scheinen, als hörte man einen der alten Ionischen Naturphilosophen; als stünde man in dem Kreise des Anaximenes oder des Diogenes von Apollonia. Aber auch hier ist alle theoretische Betrachtung in unmittelbare Empfindung ein- und umgeschmolzen. Hölderlin bedarf für diese seine Naturansicht keiner anderen Bestätigung als das Gefühl, das jeder helle und heitere Frühlingstag dem Menschen gibt. „Wie wenn die Mutter schmeichelnd fragt, wo um sie her ihr Liebstes sei — so schildert Hyperion die Stimmung des Tages, an dem er zuerst Diotima begegnete — und alle Kinder in den Schoß ihr stürzen, und das Kleinste noch die Arme aus der Wiege streckt, so flog und sprang und strebte jedes Leben in die göttliche Luft hinaus, und Käfer und Schwalben und Tauben und Störche tummelten sich in frohlockender Verwirrung untereinander in den Tiefen und Höhen, und was die Erde festhielt, dem ward zum Fluge der Schritt;

über die Gräben brauste das Roß und über die Zäune das Reh, und aus dem Meergrund kamen die Fische herauf und hüpfen über die Fläche. Allen drang die mütterliche Luft ans Herz und hob sie und zog sie zu sich.“ Auch der tragische Unterton, der durch Hölderlins Lyrik hindurchgeht, findet hier seinen Ausklang. Alle Liebe und alles Leid muß zuletzt droben in Licht und Luft zerrinnen. Das Einzelne ist sich selbst seines eigentlichen Wesensgrundes noch nicht bewußt; — es bleibt im Schatten und herzlos, bis der Allumfassende, bis der „Vater Äther“ jeden erkannt hat.

Jetzt erst, nachdem wir uns der Grundmomente von Hölderlins Naturanschauung versichert haben, die durch alle Epochen seines Lebens und seiner Dichtung hindurch die gleichen sind, können wir der Frage näher treten, welche Wirkungen er vom philosophischen Idealismus seiner Zeit empfangen, und welche er auf ihn ausgeübt hat. Betrachtet man hier zunächst Hölderlins Verhältnis zu Fichte, so ist es seinen allgemeinen Umrissen nach klar und eindeutig bestimmt. In den schwierigen und mühseligen Deduktionen der Fichteschen Wissenschaftslehre erfaßt Hölderlin von Anfang an den zentralen und entscheidenden Punkt. Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich ist ihm nur ein anderer Ausdruck für den dualistischen Widerstreit von Natur und Freiheit. Die Natur — so hatte Fichte gelehrt — vermag die Freiheit nicht zu beschränken: denn sie ist selbst nichts Absolutes, kein ursprüngliches und unabhängiges Sein, das an sich vorhanden wäre. Sie ist vielmehr die Grenze, die das Selbst sich setzt, um alsbald wiederum über sie hinwegzuschreiten: der Stoff, an dessen Bestimmung und Bewältigung das reine Ich sich seiner selbst und seiner unendlichen Aufgabe bewußt wird. So ist sie der Komplex nicht eines unabhängigen, aus sich bestehenden Daseins, sondern sie bezeichnet das Ziel und den Umkreis des Sollens: das ideelle Substrat, an dem die freie Tätigkeit sich selber erst findet und über ihren Weg und ihre Richtung Klarheit gewinnt. Jedes „gegebene“ Sein der Natur ist nur dazu bestimmt, kraft des sittlichen Willens umgeformt und somit als dieses Gegebene vernichtet und aufgehoben zu werden. Was diese Lehre in der unerbittlichen Konsequenz, mit der sie bei Fichte entwickelt wird, für Hölderlin bedeuten mußte, läßt sich leicht ermessen. Denn lange lagen in ihm selbst die Voraussetzungen für ihre Aufnahme bereit. Schon in der jugendlichen Schwärmerei für Rousseau, dessen Namen er seiner „Hymne an die Menschheit“ voransetzt, hatte der Begriff der Natur, neben seinem rein-anschaulichen Gehalt, zugleich die Züge eines sittlichen Ideals angenommen. In der Jugenddichtung sind beide Elemente unmittelbar auf-

einander bezogen und miteinander verquickt. Den Hymnen, in denen er die Stille der Natur oder einzelne ihrer großen Erscheinungen preist, treten andere zur Seite, die mit enthusiastischem Überschwang rein abstrakte Gebilde, wie Freundschaft und Menschheit, Ehre und Freiheit verherrlichen. Die erste Vertiefung in Fichtes Lehre aber mußte die Scheineinheit, in der Hölderlin bisher gelebt hatte, zur Auflösung bringen. Was jetzt von ihm verlangt wurde, war eine klare und scharfe Alternative: eine Entscheidung zwischen dem Standpunkt des Seins und dem Standpunkt des Sollens. Es scheint einen Augenblick, als beuge er sich dem „Titanen“ Fichte; — als opfere er die „Natur“ dem „Ideal“ auf. Aber nicht ohne tiefen und schmerzlichen Verzicht vermag er dieses Opfer zu bringen: denn was hier von ihm gefordert wird, ist nichts anderes als der Bruch mit jenem ursprünglichen Weltgefühl, das ihm von früh an an- und eingeboren war. Die Natur soll nicht mehr ein Ganzes für sich bestehender und für sich wirkender geistig-göttlicher Kräfte sein: sondern sie ist nur der „Gegenwurf“ zur Idee der Freiheit und das Material für unsere sittliche Bestimmung. Eben an diesem Punkte aber setzt nun Hölderlins Abwehr und seine geistige Selbstbehauptung gegenüber Fichte ein. Noch versucht er es zunächst, mit Fichtes eigenen Waffen gegen ihn zu streiten. Wenn es wahr ist, daß Ich und Nicht-Ich nur für einander da sind, daß sie — wie der Fichtesche Begriff in der „Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre“ lautet — nur im Wechsel-Tun und -Leiden sich gegenseitig bedingen und gegenseitig konstituieren: — so ist damit die Natur aus der bloßen Negativität bereits herausgehoben, so ist auch ihr ein eigener Sinn und eine selbständige ideelle Bedeutung verliehen. Ihre Vernichtung darf nicht als mögliches Ziel gedacht werden; denn sie wäre mit der Vernichtung des Ich gleichbedeutend. Bedarf das Ich, um sich zum Selbstbewußtsein zu erheben, der Schranke, — bedarf es der Beziehung auf die Endlichkeit: so muß diese letztere selbst mehr als bloße Schranke sein. Was wir vom Standpunkt des Willens lediglich als Stoff ansehen und behandeln können und müssen, das muß demnach, in einer anderen Richtung der Betrachtung, zugleich selbst wieder als Form, als selbständige, einem eigenen Gesetz unterstehende Gestalt aufgefaßt werden können. Unverkennbar knüpft Hölderlin hier an das theoretische Resultat von Schillers ästhetischen Briefen an; aber er spricht in diesem Resultat nunmehr zugleich eine eigene persönliche Grundforderung und ein eigenes geistiges Grund Erlebnis aus. Indem es ihn drängt, auch dieses Erlebnis in die Form des Romans umzuschmelzen, der seinen Lebens- und Entwicklungsgang

begleitet, entsteht — im Winter 1794 auf 95 — die Jenenser Fassung des „Hyperion“. Besonders in dem metrischen Fragment, das von ihr erhalten ist, spricht sich die allgemeine Tendenz, aus der sie hervorgegangen ist, fast in abstrakter Klarheit aus:

„Der leidensfreie, reine Geist befaßt  
Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch  
Sich keines Dings und seiner nicht bewußt,  
Für ihn ist keine Welt; denn außer ihm  
Ist nichts . . .  
Nun fühlen wir die Schranken unsers Wesens,  
Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig  
Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist  
Zum ungetrübten Äther sich zurück.  
Doch ist in uns auch wieder etwas, das  
Die Fesseln gern behält; denn würd' in uns  
Das Göttliche von keinem Widerstande  
Beschränkt — wir fühlten uns und andere nicht,  
Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod . . .

Groß und unbezwinglich sei  
Des Menschen Geist in seinen Forderungen;  
Er beuge nie sich der Naturgewalt,  
Doch acht' er auch der Hülfe, wenn sie schon  
Vom Sinnenlande kömmt, verkenne nicht,  
Was edel ist im sterblichen Gewande. —  
Stimmt hie und da nach ihrer eigenen Weise  
In seine Töne die Natur, so schäm'  
Er sich der freundlichen Gespielin nicht . . .

In diesen Worten stellt sich Hölderlin als Künstler und mit dem Rechte des Künstlers gegen die ethische Reflexionsphilosophie Fichtes wieder her. Aber der Kampf ist freilich damit noch nicht bis zu Ende durchgekämpft. Die Einheit zwischen Natur und Menscheng Geist ist im Phänomen des Schönen von neuem geknüpft; aber sie trägt jetzt beständig den Keim zu einem tragischen Konflikt in sich. Denn immer wieder wird die reine künstlerische Hingabe an die Wirklichkeit durch andersartige Forderungen, die sich von außen zudrängen, gehemmt und beirrt. Der erste innige und fraglose Zusammenhang, der den Menschen mit der Natur verband, kehrt in gleicher Stärke und Unmittelbarkeit nicht

mehr zurück. Dem Recht und der Eigenart der Intuition steht das abstrakte Vernunftgebot gegenüber: das Gefühl des Naturzusammenhangs sondert sich von dem Gesetz, das die Menschenwelt beherrscht und auf dem die Ordnung dieser Welt beruht. Traum und Wirklichkeit, deren Grenzen in dem Gefühl des Knaben und Jünglings noch unmerklich ineinanderflossen, sind jetzt streng und scharf geschieden; — aber die neue Klarheit läßt nur das Leid als Grund aller Wirklichkeit um so schonungsloser hervortreten. Das Gedicht „An die Natur“, das im Jahre 1795 kurz nach der Rückkehr aus Jena entstanden ist, spricht diese Stimmung ergreifend aus. In ihr wurzelt fortan Hölderlins tragische Weltanschauung. Im Hyperion wie in der Empedokles-Dichtung klingt dieses Grundmotiv nach. Auch Empedokles ist beherrscht von dem Gefühl des Allebens — und dieses Gefühl gibt ihm die Natur zu eigen und macht sie ihm von innen her verständlich. Aber er bleibt bei dieser Einheit nicht stehen, sondern es drängt ihn, die Ordnung der Natur, die sich ihm enthüllt hat, auch in der Menschenwelt um ihn herum, im Gesetz des Staates und der Gemeinschaft zu verwirklichen. Hier aber wird, im Getriebe des empirisch-menschlichen Wirkens und der bedingten endlichen Zwecksetzungen, sogleich die große Intuition der Natur, die er in sich trägt, beschränkt und herabgezogen. Indem er das Wissen, das ihn mit der Natur verknüpft, zum Mittel für eine einzelne Bestrebung herabwürdigt, indem er die Natur zur Magd erniedrigt, ist ihr Zauber von ihm gewichen. Er findet sich, ohne ihre Hilfe, allein in der engen Menschenwelt wieder und den Angriffen dieser Welt ausgesetzt. Und erst, indem er sich nun von dieser ganzen Sphäre, von dem Getriebe menschlicher Meinungen und menschlicher Absichten trennt, indem er allen Lokungen, die von dorthin noch zu ihm hinüberklingen, widerstrebt und sich in schauerndem Verlangen in die Flammen des Ätna wirft, hat er damit das alte Band mit der Natur wieder geknüpft. Das also macht hier den letzten Grund der Tragik aus: daß Natur und Freiheit sich nicht versöhnen, — daß, wer in den Ordnungen der Menschenwelt leben und wirken will, sich von den Ordnungen der Natur scheiden und daß, wer den Weg zu ihnen zurückfinden will, damit den Regeln der Menschenwelt und ihrem Glück und Leid entsagen muß. Der Aufsatz „Grund zum Empedokles“ zeigt, wie Hölderlin sich nicht damit begnügt, diesen Gegensatz zu gestalten, sondern, wie er beständig danach ringt, ihn allgemein und abstrakt auszusprechen: aber wem das Ganze seiner Dichtung gegenwärtig ist, der findet noch in dieser höchsten Abstraktion den ganz persönlichen Gehalt seines individuellen Lebens- und Weltgefühls. —