

# Der Fehl der Namen

Zur Poetologie und Poesie Friedrich Hölderlins

STEFAN NOWOTNY (WIEN)

Es war Frühling, und die Bäume flogen zu ihren Vögeln.

Paul Celan

Dichtung: unter allen klaren Wassern ist sie's, deren Verweilen am kürzesten währt, wenn sie der Spiegelung der Brücken begegnet.

Dichtung: künftiges Leben im Innern des wieder zum Menschsein befähigten Menschen.

René Char

## 1. Die Situation

Die Frage nach der Sprache hat sich dem philosophischen Diskurs spätestens im 20. Jahrhundert in einer Weise aufgedrängt, die umso gespenstischer anmutet, als sie sich ihm weniger vor Augen gestellt hat, als sich in seinem Körper selbst einzunisten. Die Sprache ist gleichsam im Rücken der Philosophie spürbar geworden als ihr Mark, aber auch als Last, die sie beugt: Last der eigenen Geschichte nicht zuletzt, die auf den alten aufrechten Stolz der Philosophie drückt, sich aller vorgefaßten Geschichten entledigen zu wollen, um ihrem Sagen in asketischer Konspiration mit sogenannten ewigen Wahrheiten Sachhaltigkeit zu verleihen. Erblast eines Sprechens, eines *bestimmten* Sprechens und eines *Glaubens* an dieses Sprechen, die – ohne sich der Vergegenwärtigung des historischen Blicks darzubieten – an den von Nietzsche gezeißelten "Erbfehler aller Philosophen", den "Mangel an historischem Sinn",<sup>1</sup> rührt. Denn es handelt sich um ein gewissermaßen selbstvergessenes Sprechen, das sich in die vermeintlich prästabilisierte Logizität seiner Inhalte zu verflüchtigen suchte, das in eben dieser Anstrengung sich zugleich aber stets in Neuanfänge geru-

fen fand. Als hätte dieses Sprechen, als hätte seine denkwürdige Notwendigkeit die Philosophie daran gehindert, sich jemals an ihren Begriffen oder Evidenzen bleibend zu beruhigen.

Als ihr Mark und ihre Erblast hat sich die Sprache der Philosophie als schlechthin irreduzibel eingeschrieben, als ihr unhinterschreitbares "Faktum" gleichsam.<sup>2</sup> Die Philosophie hat keine Vollmacht über sie, weil sie ihr ihre eigene Möglichkeit, wenigstens im Sinne dieses Faktums, verdankt. So kann es nicht verwundern, wenn die Versuche, Sprache zu denken, nicht einfachhin in eine "Philosophie der Sprache" münden, das heißt nicht einfachhin die Sprache als Gegenstand der Philosophie konstituieren, sondern vielmehr die traditionelle Gestalt des Philosophierens selbst in Frage stellen. Heideggers Diktum, daß abseits – nicht jenseits – der vielbesprochenen "Überwindung der Metaphysik" dem Denken allenfalls *eine* Überwindung nötig bleibe, jene nämlich, daß "es sich eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen",<sup>3</sup> gehört ebenso in die Geschichte dieser Infragestellung wie die beständige Auseinandersetzung mit einem "nicht diskursiven Sprechen", die Foucaults großangelegte Analysen der Wissensformationen begleitet,<sup>4</sup> der Versuch Derridas, sein Denken an Orten anzusiedeln, die "keiner Trennung von Literatur und Philosophie eine Chance" lassen,<sup>5</sup> oder die Provokation Lyotards, für den philosophischen Diskurs "das gleiche Raffinement, die gleiche Lockerungskraft" einzufordern, "die sich in den Werken der Malerei, der Musik, des sogenannten experimentellen Kinos und natürlich auch der Wissenschaften abzeichnet".<sup>6</sup> In Frage steht dabei nicht nur das Modell der sprachlichen Repräsentation außersprachlicher Wahrheiten, sondern ebenso die Modelle der "Sinneinholung" einer vorgegebenen Logizität, seien sie als Zu-sich-Kommen eines sich explizierenden Geistes gedacht oder als hermeneutische Interpretation historisch-kontingenter "Bewandtniszusammenhänge". Beiden gemeinsam nämlich ist die Zuflucht zu einer Reflexion, die eine vorsprachliche, doch ursprünglich sinngebende Begründungsinstanz voraussetzt, welche die Rückkehr des Sinnes zu sich selbst und damit seine Aussagbarkeit garantiert. Die behauptete Produktivität in den Übergängen, Erweiterungen oder Steigerungen von Sinn, als deren Modul die (Selbst-)Gestaltungen des Bewußtseins fungieren, schließt sich im – allenfalls spiralförmigen – Kreisen von Selbstvoraussetzung und Selbsteinhol-

lung und verschleiert so die Produktivität jener konstituierenden oder auch dekonstituierenden Ereignisse, welche die Sprache über die Horizonte der Repräsentation oder der Diskursivität hinaus als Frage erscheinen lassen.

Daß sich die Philosophie in dieser Situation zu einer Begegnung mit der Literatur – oder vorsichtiger: mit einer bestimmten Weise der Literatur – veranlaßt sieht, die sich der herrschaftlichen Geste Platons enthält, mag als folgerichtig erscheinen, kann aber auch Mißverständnisse hervorrufen. Jenes etwa, daß sie sich von ihrer Strenge zu entbinden suche, um ins Weltanschauliche oder Empfindsame abzudriften. Ganz abgesehen davon, daß – nach einer Feststellung Paul Valrys – die Vorstellung, die Literatur sei vage, sich einer eher vagen Vorstellung von der Literatur verdankt, wird man die Tatsache ernstnehmen müssen, daß es sich um eine *Begegnung* handelt: Die Philosophie wird sich bei einer solchen Begegnung ebensowenig einfachhin in Literatur verwandeln, wie sie der Literatur eigene Präationen unterstellen darf. Sie läßt sich auf ein *Gespräch* ein, in dem sie vielleicht manchmal – wenn das Gespräch gelingt – an die Grenzen ihrer Verstehenshorizonte und über diese Grenzen hinaus gerufen wird, in dem sie zugleich aber immer wieder von den eigenen Möglichkeiten des Fragens und Sagens ausgehen wird, auch und gerade dann, wenn sich diese Möglichkeiten im Verlauf des Gesprächs verschieben. Keine "Horizontverschmelzung" also, sondern ein Offenhalten der Differenz und eine Energetisierung jener Orte, an denen sich das Gespräch ansiedelt und die es erzeugt.

Ein zweites mögliches Mißverständnis könnte zu der Mutmaßung verführen, daß sich die Philosophie angesichts der Frage nach der Sprache deshalb für die Literatur interessiere, weil sie sich von ihr eine Art Wissen oder eine langerworbene Kundigkeit bezüglich der Sprache erhofft. So als würde sich ein unerschütterlicher archontischer Anspruch des Denkens mit der differenzierten Tektonik der Dichtung verbünden wollen, um in einer wohlfundierten Architektur der Sprache seinen neuesten Palast zu errichten: Merkwürdiger Pakt zweier Souveräne, des philosophischen Subjekts und des poetischen Subjekts, die sich gegenseitig ihrer "Hausmacht" über die Sprache versichern. Ich habe demgegenüber schon angedeutet, in welcher Weise die Frage nach der Sprache die Selbstgewißheit des philoso-

phischen Subjekts erschüttert. Wie aber verhält es sich mit dem Subjekt der Poesie? In welchem Bezug zur Sprache – oder: in welchem sprachlichen Bezug – steht es, erfährt es sich? Die Auseinandersetzung mit dem Werk Friedrich Hölderlins, die ich ausgehend von diesen Fragen beginnen möchte, drängt sich nicht zuletzt deswegen auf, weil sowohl Hölderlins theoretische Entwürfe einer Poetologie als auch seine Poesie selbst ständig um die Frage nach der Möglichkeit und der Notwendigkeit der Poesie als Frage nach der Konstitution einer poetischen Subjektivität kreisen.

## 2. Hölderlins transzendentes Motiv

Hölderlins Denken der poetischen Subjektivität entfaltet sich zunächst als kritische Aufnahme der Philosophie Fichtes. Dieser hatte die epistemologisch orientierte transzendente Reflexion Kants auf einen Einheitsgrund des Wissens zu stellen versucht und diesen in der sich selbst setzenden Identität des absoluten Ich gefunden. Die Identität des Ich erklärt sich nach Fichte nicht etwa wie bei Descartes aus der Evidenz des Cogito, sondern aus einem ursprünglichen Selbstsetzungsakt, der das *Sein* des Ich als Selbstsein charakterisiert und alles empirische oder vorstellende Selbst- und Objektbewußtsein trägt. Selbstbewußtsein beruht also weder auf einer Reflexion des Subjekts auf sich selbst noch auf einer unmittelbar gegebenen Bewußtseins-tatsache, sondern auf einer präreflexiven "Tathandlung" des absoluten Subjekts.<sup>7</sup>

Der bedeutende Impuls für Hölderlin, der Fichtes Vorlesungen in Jena 1794/95 hörte, geht von der entschiedenen Blickwendung Fichtes auf das *Sein* des transzendentalen Subjekts aus, das nun letztlich nicht mehr als Selbstbewußtsein, sondern vielmehr als dynamisches und sich dynamisierendes Selbstverhältnis zu denken ist. Zugleich regen sich aber aus eben diesem Grund folgenreiche Bedenken Hölderlins gegenüber der Lehre Fichtes. Wenn nämlich das absolute "Subjekt" – das "Alles in Allen", wie Hölderlin später sagen wird<sup>8</sup> – nicht am Leitfaden des Selbstbewußtseins begriffen werden kann, dann läßt sich schwerlich verstehen, inwiefern es ein – wenn auch "absolutes" – mit sich identisches Ich sein soll. So heißt es in der 1795 wahrscheinlich noch in Jena entstandenen Skizze *Seyn, Urtheil, Modalität*:



Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseyn? Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Subjects und Objects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.<sup>9</sup>

Hölderlin stellt somit Fichtes Konzeption den Gedanken eines *Seyns schlechthin* entgegen, das den letzten Einigungsgrund von Subjekt und Objekt und damit aller theoretischen und praktischen Vollzüge darstellt, und das "nicht mit der Identität verwechselt"<sup>10</sup> werden darf, die Fichte und auch der junge Schelling als Urvollzug des absoluten Ich angesetzt hatten, sofern dieses als das "Unbedingte im menschlichen Wissen" fungiert.<sup>11</sup> Von einem Ich zu sprechen, so Hölderlins Einwand, sei nur unter der Voraussetzung eines Akts der Entgegensetzung und Identifikation möglich, der aber seinerseits auf einen vorgegebenen einigen, doch in sich differenten Grund verweist. Die Identität des Ich ist daher bereits das Ergebnis einer "Ur=Theilung",<sup>12</sup> das heißt, sie ist nicht ursprüngliche, sondern konstituierte – oder besser: je sich konstituierende – Identität, der das *Seyn schlechthin* als eigentliches *sub-iectum* zugrunde liegt.

Wenn Hölderlin den transzendentalen Grund in der genannten Skizze als "Seyn schlechthin" bezeichnet, dann ist von diesem "Seinsbegriff" freilich jede Konzeption eines vorstellbaren oder aussagbaren Seins fernzuhalten. Weder kann das Sein eines innerweltlich Seienden oder der Welt im Ganzen (etwa als "Seinshorizont") gemeint sein, noch auch ein Sein, das der Urteilsmöglichkeit unterliegt. Das *Seyn schlechthin* als transzendentaler Grund kann nicht nur niemals – und hierin bleibt Hölderlin den Intentionen Fichtes und Schellings treu – zum Objekt werden; es kann sich auch, wie gezeigt wurde, niemals gänzlich in die Subjektivität eines Ich einlösen. Daher ist es nicht nur der letzte Ermöglichungsgrund von Subjektivität und Objektivität überhaupt, sondern auch der Grund dafür, daß beide, wie Hölderlin später<sup>13</sup> sagen wird, wesentlich *hyperbolisch* sind, und zwar nicht nur im Sinne einer unabschließbaren Näher- und Weiterbestimmbarkeit, sondern im Sinne der immer möglichen Steigerung und Neukonstitu-

tion von "Welten" und "Subjekten", einer Möglichkeit also, die uns nicht zuletzt durch die Poesie vor Augen geführt wird.

Damit ist der Punkt erreicht, an dem für Hölderlin die Fragestellungen der nachkantischen Transzendentalphilosophie in das Projekt einer transzendentalen Poetologie münden: Die angezeigte konstitutive Unvordenklichkeit und Unerdenklichkeit des transzendentalen Grundes läßt Hölderlin die Prätionen einer apriorischen Grundsatzphilosophie frühidealisticer Prägung zurückweisen, wie etwa der Weihnachtsbrief an Isaak von Sinclair aus dem Jahr 1798 deutlich macht:

Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objectlos; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben. Alles greift in einander und leidet, so wie es thätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und in aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung unabhängige Philosophie, wie du selbst weist, so gut ein Unding, als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei thut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht.<sup>14</sup>

Ein theoretisches Begreifen und eine theoretische Darstellung des *Seyns schlechthin*, das in späteren Texten auch als *Welt aller Welten*, als *höherer* oder *innigerer Zusammenhang des Lebens*, als *tieftste Innigkeit* oder als *reines Leben* bezeichnet wird, ist daher – wie Hölderlin noch im September 1795 an Schiller schreibt – allenfalls "durch eine unendliche Annäherung möglich", welche die idealistische Systemforderung untergräbt und einen unendlichen Progreß, der auch den Skeptikern ihr Recht einräumt, als einzig legitime Gestalt der Philosophie erscheinen läßt.<sup>15</sup> Allerdings entsteht die Aufgabe, die Konstitution von Objektivität und Subjektivität, sofern sie durch den einigenden und sich in sich differenzierenden Zusammenhang des *Lebens* ermöglicht ist, zu verstehen. Es ist vor allem diese Verständigungsarbeit, die Hölderlins poetologische Entwürfe unternehmen, und zwar einerseits in einem weiten Sinne als Poetologie der Geschichte<sup>16</sup> und des geschichtlichen Lebens,<sup>17</sup> andererseits als Poetologie in einem zunächst enger scheinenden Sinne, welche die Konstitution des poetischen Ich und des poetischen Stoffs untersucht, letztlich aber

kein geringeres Projekt verfolgt, als die als poetisch gedachte Subjektivität und die ebenso als poetisch gedachte Welt im allgemeinen in ihren Konstitutionsbedingungen und Konstitutionsstufen darzustellen.

Es ist hier nicht der Raum, auf die Dimensionen des hölderlinschen Poetologie-Projekts im einzelnen einzugehen. Ich möchte mich darauf beschränken, die Ausgangsfrage nach der poetischen Subjektivität wieder aufzugreifen und an einer Passage aus Hölderlins umfangreichstem poetologischen Entwurf *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig* die Grundorientierung seines Denkens der Subjektivität aufzuzeigen:

Alles kommt also darauf an, daß das Ich nicht bloß mit seiner subjectiven Natur, von der es nicht abstrahiren kann ohne sich aufzuheben, in Wechselwirkung bleibe, sondern daß es sich mit Freiheit ein Object wähle, von dem es, wenn es will abstrahiren kann, um von diesem durchaus angemessen bestimmt zu werden und es zu bestimmen. Hierin liegt die Möglichkeit, daß das Ich im harmonisch entgegengesetzten Leben als Einheit, und das Harmonisch-Entgegengesetzte, als Einheit erkennbar werde im Ich in reiner (poëtischer) Individualität. Zur freien Individualität wird, zur Einheit und Identität für sich selbst gelangt das reine subjective Leben erst durch die Wahl seines Gegenstandes.<sup>18</sup>

Hölderlin beschreibt hier eine Identitätskonstitution, die sich von der zuvor skizzierten fichteschen grundlegend unterscheidet, insofern sie nicht *vor* aller Erfahrung statthat – beziehungsweise sich als reine Selbsthervorbringung, die zugleich Selbsterfahrung ist, vollzieht –, sondern gerade *in* der Erfahrung, die – Passivität einer Gegebenheit ohne Gegebenes – sich in ihren Konkretionsstufen als Ausdruck einer ursprünglichen "Orientierung" auf ein anderes hin bzw. als Ausdruck einer "Wahl seines Gegenstandes" zu verstehen gibt. Gerade *in* der Erfahrung er-eignet sich also die Selbsterfahrung und Selbsthervorbringung eines Ich als Identität und Individualität, die aber in den Allzusammenhang des Lebens ver-eignet bleibt, so wie dieser Allzusammenhang sich dem Ich als "harmonisch-entgegengesetzte" Einheit, etwa als Einheit einer Welt, darstellt, das heißt: in ihm erscheint. Letztlich erscheint aber nicht nur das Ich in der Welt und die Welt im Ich, sondern das Ich erscheint *sich* in der Welt, und die Welt erscheint *sich* im Ich, wobei dieses Erscheinen immer als *schöpferisches* Er-



scheinen im Sinne einer wechselweisen Konstitution zu denken bleibt. Erst damit ist der volle Sinn, den Hölderlin der *intellectualen Anschauung* als der transzendentalen Selbstanschauung des absoluten *sub-iectums* zumißt, ausgelotet. Die *intellectuale Anschauung*<sup>19</sup> ist für Hölderlin nicht wie etwa beim frühen Schelling konstitutiver Akt des Ich, sondern konstitutiver "Akt" des Ich und der Welt zumal in ihrer wechselweisen Bestimmung und Selbstbestimmung, und sie kann eben darum weder mit der reinen Selbstanschauung eines Ich noch mit irgendeiner Art von Anschauung der Welt in eins fallen.

Die *intellectuale Anschauung* erfüllt sich daher nicht in der Konstitution des unbedingten Subjekts eines absoluten Wissens oder einer absoluten Tätigkeit, sondern als "schöpferische Reflexion", an deren Anfang die "unreflectirte reine Empfindung des Lebens" steht, und deren "Product", wie Hölderlin im "Wink für die Darstellung und Sprache"<sup>20</sup> sagt, die *Sprache* ist, insofern sie die Tonalität der ursprünglichen Empfindung in ihren Benennungen und Bedeutungen zu "reproduciren" sucht. Wenn Hölderlin hier von einer Re-pro-duction spricht, dann ist einerseits eine reflexive (im Sinne der poetischen *Erinnerung*) Re-duction auf die reine Materialität des Lebens gemeint, andererseits eine schöpferische (im Sinne der poetischen *Ahnung*) Pro-duction der sich differenzierenden Bestimmungen dieses Lebens. Poetische Re-pro-duction bedeutet also grundlegend Anderes als Repräsentation, die Über-ein-stimmung mit der ursprünglichen Gegebenheit ist nicht zu finden, sondern zu *er-finden*:

Indem sich nemlich der Dichter mit dem reinen Tone seiner ursprünglichen Empfindung in seinem ganzen innern und äußern Leben begriffen fühlt, und sich umsieht in seiner Welt, ist ihm diese eben so neu und unbekannt, die Summe aller seiner Erfahrungen, seines Wissens, seines Anschauens, seines Denkens, Kunst und Natur wie sie in ihm und außer ihm sich darstellt, alles ist wie zum erstenmale, eben deßwegen unbegriffen, unbestimmt, in lauter Stoff und Leben aufgelöst, ihm gegenwärtig, und es ist vorzüglich wichtig, daß er in diesem Augenblicke nichts als gegeben annehme, von nichts positivem ausgehe, daß die Natur und Kunst, so wie er sie kennen gelernt hat und sieht, nicht eher spreche, ehe für ihn eine Sprache da ist, das heißt ehe das jezt Unbekannte und Ungenannte in seiner Welt eben dadurch für ihn bekannt und nahhaft wird, daß es mit seiner Stimmung verglichen und als übereinstimmend erfunden worden ist, denn wäre vor der Reflexion auf den unendlichen Stoff und die unendliche Form irgend eine Sprache der Natur und Kunst für



ihn in bestimmter Gestalt da, so wäre er in so fern nicht innerhalb seines Wirkungskreises, er träte aus seiner Schöpfung heraus, und die Sprache der Natur oder der Kunst, jeder *modus exprimendi* der einen oder der andern wäre . . . nicht seine Sprache, nicht aus seinem Leben und aus seinem Geiste hervorgegangenes Product.<sup>21</sup>

Spätestens an dieser Stelle ist es unerlässlich, sich Hölderlins Dichtung zuzuwenden, nicht nur, um *seine* Sprache, die Sprache seiner Poesie, zu hören, sondern auch, weil es letztlich die Poesie selbst ist, die das eigentliche Element der poetologischen Fragestellung darstellt. Die transzendente Poetologie Hölderlins, die uns in meist Fragment gebliebenen Texten überliefert ist, bleibt das Projekt einer über sich hinausdrängenden theoretischen Einstellung, merkwürdig sperrige und unzugängliche Selbstverständigung, in einer Sprache gehalten, die sich immer wieder in ein anderes Sprechen hinein befreien zu wollen scheint.

### 3. Die Sprache des Gedichts

Schiksaalgesez ist diß, daß Alle sich erfahren, Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei. Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten, Was wohl das Beste sei. So dünkt mir jezt das Beste, Wenn nun vollendet sein Bild und fertig ist der Meister, Und selbst verklärt davon aus seiner Werkstatt tritt, Der stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesez, Das schönausgleichende gilt von hier an bis zum Himmel.

Friedrich Hölderlin, *Friedensfeier*

Hölderlins eigener Klage folgend, daß die Poesie gewöhnlich bloß ihrer anspruchslosen Außenseite, nicht aber ihrer Natur und Wirkungsweise nach betrachtet werde,<sup>22</sup> hat man seit Benjamin und Heidegger auf verschiedenen Wegen versucht, sich einer philosophischen Bestimmung der "Aufgabe des Dichters" sowie der eigentümlichen "Sphäre des Gedichteten" anzunähern, um so Verständigungsgrundlagen für eine philosophische Lektüre der Dichtungen Hölderlins zu gewinnen. Die Ausweisbarkeit des Sprechens über Gedichte kann sich – der Tendenz dieser Klärungsarbeit entsprechend – auf nichts anderes als die Fügungen des Gedichts selbst gründen, was Heidegger

auf dem Boden seiner Entscheidungen über Sprache und Werk zu der extremen wie problematischen Zuspitzung treibt, der Dichter "erwirke" seinem Volke überhaupt erst seinsgeschichtliche Wahrheit.<sup>23</sup> So wie der Dichter "nichts als gegeben" annehmen darf, "ehe für ihn eine Sprache da ist", so darf auch der Philosoph nichts als gegeben annehmen außer das in der Sprache des Gedichts Gegebene selbst. Die "Gebürtigkeit" des Gedichts verweist zwar wohl auf den Allzusammenhang des Lebens, doch hat der Philosoph keinen wissenden Zugriff auf diesen und darf daher die konkrete Exemplarität der gedichteten Erfahrung nicht unter die allgemeinen Kategorien des Erlebnisses bzw. dessen Ausdrucks subsumieren: "Das Leben liegt als letzte Einheit dem Gedichteten zum Grunde", schreibt Benjamin, doch nur um sogleich hinzuzufügen, daß es der Methode seiner Darstellung "nicht um den Nachweis sogenannter letzter Elemente zu tun sein [kann]": "Denn solche gibt es innerhalb des Gedichteten nicht. Vielmehr ist nichts anderes als die Intensität der Verbundenheit der anschaulichen und der geistigen Elemente nachzuweisen."<sup>24</sup>

Zweifellos haben die kontroversiellen Anstrengungen, die eigentümliche *Sphäre* des von Hölderlin Gedichteten zu erhellen, Wesentliches dazu beigetragen, von außen herangetragene Maßstäbe in ihre Schranken zu weisen, und so eine weitgehend unvoreingenommene Lektüre insbesondere des späteren Werks erst ermöglicht. Dennoch kann kaum übersehen werden, daß die unterschiedlichen Deutungsentwürfe sich zumeist am "Gestifteten", das heißt an den Mythen und Mythopoiesen der hölderlinschen Dichtungen orientieren, die *Struktur* aber, das "innige Verhältnis", in welches sich diese Dichtungen einschreiben und aus dem sie sich herschreiben, merkwürdig unbelichtet lassen. Noch Anselm Haverkamp's gegenläufiger Versuch einer Neubewertung der späten und spätesten Gedichte liest bezeichnenderweise den Eingangsvers zu *Mnemosyne*, auf den ich noch zurückkommen werde, durch die Brille des Schlußverses der Hymne *Andenken*: "Was bleibt, sind Zeichen ohne Deutung; was die Dichter stiften, ist nicht Deutung, sondern: daß sie bleiben."<sup>25</sup> Demgegenüber denkt Hölderlin in einem Fragment zur Tragödiendeutung<sup>26</sup> den Zusammenhang zwischen der "Leersymbolizität" eines deutungslosen Zeichens und der Stiftung der Dichter genau umgekehrt: Ersteres ist nicht Produkt der letzteren, sondern ihre Voraussetzung.

Wenn ich also von der Sprache des hölderlinschen Gedichts sprechen möchte, und nicht vom Ganzen der "höheren Welt",<sup>27</sup> die sich in ihm darstellt, so um eine Annäherung an jene strukturelle Öffnung zu versuchen, in der sich der wechselweise Übergang von Pathos und Sprache ereignet. Diese Öffnung bekundet sich zumal in der Weise, *wie* dieses Gedicht spricht, und in dem, *was* es über die Sprache sagt. Nicht als ob dieses Sagen der Sprache vorausginge; nicht, als könne sich das Sprechen des Gedichts in irgendeinem Sagen beschließen. Vielleicht muß Hölderlins Gedicht gerade deshalb immer wieder von sich selbst, von seinem Sprechen, sprechen, weil es sich in keinem Sagen zu verdoppeln oder zu spiegeln vermag. Wir wissen immerhin, daß es in einer merkwürdigen Weise noch weiterspricht, zu einer Zeit, als sein "Autor" schon jegliches Autorisiertsein, etwas über seine "Inhalte" zu sagen, entschieden zurückweist,<sup>28</sup> seine Gedichte mit Heteronymen unterschreibt und in frühere oder auch spätere Jahrhunderte datiert.

Eine befremdliche Diachronie des Gedichts spannt sich in diesen Datierungen aus, eine Diachronie, die nicht nur alle Zeitspannen, in denen Hölderlins "Schaffen" und "Leben" gehalten ist, sprengt, sondern auch jene Synchronie, in welche jedes Aussagen sein (logisches) Subjekt und Prädikat und ebenso das Subjekt des Sagens und das Ausgesagte versammelt. Die Diachronie des Gedichts betrifft daher nicht nur ein einfaches Nacheinander, das in einen einheitlichen, keine Unterbrechung zulassenden Zeithorizont oder Zeitstrom eingeschrieben wäre, der alles einer immer möglichen, einer immer aussagbaren Erinnerung und Erwartung (oder Vorsehung) anheimgeben würde. Das diachrone Sprechen des hölderlinschen Gedichts läßt etwas ungesprochen, und zwar nicht aus Verschwiegenheit oder, weil es eine bestimmte Besinnung nicht geleistet hätte, sondern, weil dieses Ungesprochene ihm versagt ist, weil es sich ihm versagt und es vielleicht gerade in der Versagung in seine Offenheit entläßt:

O trinke Morgenlüfte,  
 Biß daß du offen bist  
 Und nenne, was vor Augen dir ist.  
 Nicht länger darf Geheimniß mehr  
 Das Ungesprochene bleiben,  
 Nachdem es lange verhüllt ist; . . .

Dreifach umschreibe du es,  
Doch ungesprochen auch, wie es da ist,  
Unschuldige, muß es bleiben.<sup>29</sup>

Das Gedicht läßt etwas ungesprochen, aber es läßt es nicht Geheimnis bleiben, vielleicht, weil das Geheimnis in eine Ordnung des möglichen Kennens und Erkennens gehört, die das dichterische Sprechen verlassen muß. Es muß daher das Geheimnis *lüften*, indem es "Morgenglüfte trinkt". Das Geheimnis zu lüften, heißt aber nicht – es auszusprechen. Es heißt, es in einer Fächerung des Sprechens zu "umschreiben" und das zu nennen, was "vor Augen ist", und das ist niemals das Geheimnis als es selbst, als logifiziertes gleichsam, oder auch nur als ansichtiges:

Alltag aber wunderbar [zu lieb]den Menschen  
Gott an hat ein Gewand.  
Und Erkenntnissen verberget sich sein Angesicht  
Und Luft und Zeit dekt  
Den Schröcklichen . . .<sup>30</sup>

Der Vers nennt Luft und Zeit in einem Atem. Ich werde hier nicht behaupten, daß das Gedicht – in ähnlicher Weise, wie es das Geheimnis lüftet – das Geheimnis "zeitigt", obwohl Hölderlins Werk das an vielen Stellen nahelegt. (Wenn in gewissem Sinne von einer solchen Zeitigung durch das Gedicht, oder eher durch das Gedicht hindurch, gesprochen werden kann, dann wäre jedenfalls zu bedenken, daß in dieser Zeitigung das Geheimnis ebensowenig Geheimnis bleibt wie in seiner Lüftung.) Ich möchte nur insofern nach der Zeit des Gedichts fragen, als die Zeit des Gedichts die Diachronie seines Sprechens aufreißt.

Welcher Art ist also diese Diachronie, in welcher Weise durchmißt sie die Zeit? In der Schlußstrophe der Hymne *Germanien*, die unmittelbar auf die doppelte Forderung folgt, daß das Ungesprochene zwar nicht Geheimnis bleiben dürfe, aber doch ungesprochen bleiben müsse, wird das *Tönen* von Vergangengöttlichem aus alter Zeit beschworen und das *Glänzen* und *Sprechen* von Zukünftigem aus den Fernen. Darauf jedoch heißt es:

Doch in der Mitte der Zeit  
Lebt ruhig mit geweihter  
Jungfräulicher Erde der Aether . . .<sup>31</sup>



Das ruhige Leben scheint sich dem Tönen und Sprechen ebenso entgegenzusetzen, wie die Mitte der Zeit dem Vergangenen und dem Zukünftigen. Erde und Aether begegnen uns in Hölderlins reifer Dichtung überall als jenes Verhältnis – will man Hölderlins Wort die Treue halten, so muß man sagen: als jenes Liebesverhältnis –, dem sich alles Erscheinen, alles geschichtliche Leben und letztlich der Gesang selbst verdankt. Nennt also etwa die merkwürdige Rede von der "Mitte der Zeit" das Ungesprochene und verletzt so die Forderung, es müsse ungesprochen bleiben? – Sie nennt es nicht. Sie nennt die Mitte der Zeit, das ruhige Leben, die geweihte jungfräuliche Erde und den Aether. Sie umschreibt vielleicht das Ungesprochene, vielleicht sogar dreifach. Aber vor allem errichtet sie ein anderes Verhältnis als jenes der Dimensionen des Vergangenen und des Zukünftigen, ein Verhältnis, das die Zeit in ihrer Mitte durchkreuzt; ein Verhältnis, das es vielleicht nirgendwo gibt als in Hölderlins Dichtung, und zwar nicht nur, weil sie dieses Verhältnis erfindet, sondern, weil sie sich aus ihm her und in ihm be-stimmt. Das ruhige Leben dieses Verhältnisses mag ruhig sein gegenüber dem Tönen des Vergangenen und dem Sprechen des Zukünftigen, aber es ist, wie Hölderlin in einem Brief an seinen Bruder sagt, "eine lebendige Ruhe, wo alle Kräfte regsam sind, und nur wegen ihrer innigen Harmonie nicht als thätig erkannt werden".<sup>32</sup> In der dieser Ruhe aber erklingen andere Töne:

Dann kommt das Brautlied des Himmels.  
 Vollendruhe. Goldroth. Und die Rippe tönet  
 Des sandigen Erdballs in Gottes Werk  
 Ausdrücklicher Bauart, grüner Nacht  
 Und Geist, der Säulenordnung, wirklich  
 Ganzem Verhältniß, samt der Mitt . . .<sup>33</sup>

Das Gedicht fügt also in die Zeit, in ihre Mitte, eine "Diachronie" ein, die nicht aus dem Verhältnis der Zeitdimensionen zueinander erwächst, sondern aus dem Verhältnis der Zeit zu einem ganz anderen Verhältnis, nämlich der Innigkeit des "Alles in Allem", die das Gedicht als Verhältnis von Erde und Äther beschwört. Das Alles in Allem ist freilich als solches gar nicht zu bezeichnen, es ist "unendlicher Deutung voll".<sup>34</sup> Eben darum kann es nur von einem Zeichen gefaßt werden, das selbst "deutungslos" ist, von einem Zeichen also, das *kein* Symbol ist. Das Symbol erfüllt sich immer in einer Gleichzeitigkeit,

in jener Gleichzeitigkeit eines möglichen Wiedererkennens, in der sich die Bruchstücke des Sagens und des Gesagten einander anpassen lassen. Das Zeichen jedoch, von dem hier die Rede ist, durchkreuzt eine solche Gleichzeitigkeit, und führt so das Sagen an eine Grenze, die ihm nicht äußerlich, sondern innerlich ist. Was wäre ein solches deutungsloses Zeichen? Die ersten Verse eines Entwurfs der Hymne *Mnemosyne* lauten:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos  
Schmerzlos sind wir und haben fast  
Die Sprache in der Fremde verloren.<sup>35</sup>

Das Zeichen, das wir *sind*, ordnet sich nicht ein in einen Horizont von Bedeutsamkeit oder in einen Zusammenhang von Verweisungen. Es ist, wenn man so will, "nicht von dieser Welt". Insofern haben wir "fast die Sprache in der Fremde verloren", wenigstens, soweit die Sprache etwas sagen können, etwas bedeuten soll. Wie aber, wenn die Grenzen des Sagens nicht mit den Grenzen des Sprechens zusammenfielen? Dann wäre vielleicht an jenem Kreuzungspunkt der Verhältnisse, an dem wir "deutungsloses Zeichen" sind, noch immer ein Sprechen gefordert und sich aufgegeben, ein Sprechen, das vielleicht nur noch von sich selbst sprechen kann und zugleich von jener Fremde, die es erfährt, das sich aber – unablässig – immer noch spricht, das sich also in derselben Bewegung bezeugt und erzeugt, also in einem doppelten Sinne *Zeugnis* ist, Zeugnis des Zeichens, das wir sind:

Und darum ist . . .  
. . . die Sprache dem Menschen  
gegeben . . .  
. . . damit er zeuge, was  
er sei . . .<sup>36</sup>

## Anmerkungen

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, Frankfurt/M: Insel 1982, 19.

<sup>2</sup> DERRIDA geht sogar soweit, die Sprache als *einziges* irreduzibles Faktum der Philosophie zu verstehen: "Das Faktum der Sprache ist zweifellos das Einzige, das letztlich jeder Einklammerung widersteht." J. DERRIDA, *Cogito und Geschichte des Wahn-*

sinn, in: J. DERRIDA, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M: Suhrkamp 1994, 62. Die Frage, ob und in welchem Sinne dem zugestimmt werden kann, ist eine jener Fragen, die im Hintergrund des vorliegenden Beitrags am Werk sind, ohne daß hier eine endgültige Antwort versucht werden soll.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, Zeit und Sein, in: M. HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, Tübingen: Niemeyer 1988, 25.

<sup>4</sup> Vgl. M. FOUCAULT, Schriften zur Literatur, Frankfurt/M: Fischer 1988.

<sup>5</sup> J. DERRIDA, Gestade, Wien: Passagen 1994, 12.

<sup>6</sup> J.-F. LYOTARD, Apathie in der Theorie, Berlin: Merve 1979, 73.

<sup>7</sup> Vgl. J. G. FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Hamburg: Meiner 1988, 14 ff.

<sup>8</sup> F. HÖLDERLIN, Das untergehende Vaterland, in: F. HÖLDERLIN, Sämtliche Werke und Briefe, Band 2 (hg. von M. KNAUPP), München/Wien: Hanser 1993, 72.

<sup>9</sup> Seyn, Urtheil, Modalität: Sämtliche Werke und Briefe II, 49 f. Für eine eingehende Analyse dieses Textes sowie der ideengeschichtlichen Zusammenhänge, in denen er steht, sei auf DIETER HENRICHS großangelegte Studie über HÖLDERLINS Denken in den Jahren 1794/95 hingewiesen: D. HENRICH, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

<sup>10</sup> Seyn, Urtheil, Modalität, 49.

<sup>11</sup> So schreibt etwa SCHELLING in seiner Frühschrift "Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795): "Das Unbedingte kann . . . weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was gar kein Ding werden kann, das heißt wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann." In: F. W. J. SCHELLING, Ausgewählte Schriften, Band 1, Frankfurt/M: Suhrkamp 1985, 56 f.

<sup>12</sup> Seyn, Urtheil, Modalität, 50.

<sup>13</sup> Vgl. Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig: Sämtliche Werke und Briefe II, 77 ff.

<sup>14</sup> Sämtliche Werke und Briefe II, 723.

<sup>15</sup> Ebenda 595 f.

<sup>16</sup> Vgl. zum Beispiel "Das untergehende Vaterland": Ebenda II, 72 ff.

<sup>17</sup> Vgl. unter anderem das "Fragment philosophischer Briefe", in dem HÖLDERLIN sein Konzept der "Mythe" als intellektuell-historische Konkretion der *intellectualen Anschauung des reinen Lebens* entwickelt: Sämtliche Werke und Briefe II, 51 ff.

<sup>18</sup> Ebenda II, 90.

<sup>19</sup> Vgl. dazu A. HORNBACHERS Ausführungen zur intellectualen Anschauung "als ekstatischem Movens poetischer Bedeutung" in: A. HORNBACHER, Die Blume des Mundes. Zu Hölderlins poetologisch-poetischem Sprachdenken, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995, 31-49.

<sup>20</sup> Sämtliche Werke und Briefe II, 96 ff.

<sup>21</sup> Ebenda II, 98 ff.

- <sup>22</sup> Vgl. HÖLDERLINS Brief an seinen Bruder vom 1. Jänner 1799: Ebenda II, 727.
- <sup>23</sup> Vgl. zum Beispiel M. HEIDEGGER, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: M. HEIDEGGER, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M: Klostermann 1981, 33-48.
- <sup>24</sup> W. BENJAMIN, Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin, in: W. BENJAMIN, Illuminationen, Frankfurt/M: Suhrkamp 1977, 23-24.
- <sup>25</sup> A. HAVERKAMP, Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie, München: Fink 1991, 69.
- <sup>26</sup> Die Bedeutung der Tragödien: Sämtliche Werke und Briefe II, 114.
- <sup>27</sup> Vgl. den Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799: Ebenda II, 770.
- <sup>28</sup> Vgl. etwa die Tagebucheintragung WILHELM WAIBLINGERS vom 3. Juli 1822: "Seit 6 Jahren geht er den ganzen Tag in seinem Zimmer auf und ab und murmelt mit sich selbst, ohne irgend etwas zu treiben. Bey Nacht steht er oft auf und wandelt im Haus umher, geht auch oft zur Thüre hinaus; sonst machte er mit seinem Tischler Ausgänge oder schrieb alles Papier, das er zur Hand bekommen konnte, voll mit einem schaudervollen Unsinn, der aber dann und wann einen unendlich sonderbaren Scheinsinn hat. Ich bekam eine Rolle solcher Papiere und traf hier ganz metrisch-richtige Alcäen ohne allen Sinn an. Ich erbat mir auch einen solchen Bogen. Merkwürdig ist das nach Pindarischer Weise, oft wiederkehrende: nemlich – er spricht immer von Leiden, wenn er verständlich ist, von Oedipus, von Griechenland." (Sämtliche Werke und Briefe III, 656. HÖLDERLIN verfaßte noch in seinem Todesjahr ein mit "Griechenland" überschriebenes Gedicht.) Kurz davor erzählt WAIBLINGER, sein Begleiter WURM habe HÖLDERLIN gefragt, "ob er sich an den griechischen Angelegenheiten erfreue": "Er machte Komplimente und sagte unter einem Strohm von unverständlichen Worten: Eure königliche Majestät, das darf, das kann ich nicht beantworten." (Ebenda III, 655 f.)
- <sup>29</sup> Germanien: Ebenda I, 407.
- <sup>30</sup> Griechenland [Dritter Entwurf]: Ebenda I, 479. Ergänzung im ersten Vers ebenda III, 294.
- <sup>31</sup> Germanien: Ebenda I, 407.
- <sup>32</sup> Brief an den Bruder (vom 1. Jänner 1799): Ebenda II, 727.
- <sup>33</sup> Hier sind wir . . . in der Einsamkeit: Ebenda I, 433.
- <sup>34</sup> Sonst nemlich, Vater Zevs: Ebenda I, 394.
- <sup>35</sup> Ebenda I, 436.
- <sup>36</sup> Im Walde: Ebenda I, 265.