

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Unschwer werden alle Beteiligten unsere gemeinsamen Diskussionen und Themen wiederfinden. Außer in den von Erika Fischer-Lichte herausgegebenen Sammelbänden der Theatralitätsreihe sind diese vor allem dokumentiert in: Gabriele BRANDSTETTER, Sibylle PETERS (Hg.), *de figura. Rhetorik – Bewegung – Gestalt*, München 2002; Dieter MERSCH, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M. 2002; Dieter MERSCH, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002; Dieter MERSCH (Hg.), *Die Medien der Künste*, in Veröffentlichung begriffen; Gerhard NEUMANN, Caroline PROSS, Gerald WILDGRUBER (Hg.), *Szenographien. Theatralität als Kategorie der Literaturwissenschaft*, Freiburg i.Br. 2000.
- <sup>2</sup> Der Titel nimmt mit umgekehrten Vorzeichen eine Frage auf aus Sibylle PETERS, „Performative Writing 1800/2000? Evidenz und Performanz in der medialen Refiguration des Wissens“, in: Erika FISCHER-LICHTE u.a. (Hg.), *Performativität und Ereignis, Theatralität 4*, in Veröffentlichung begriffen.
- <sup>3</sup> Dwight CONQUERGOOD, „Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics“, in: *Communication Monographs*, Band 58.2, 1991, 179-194, 190.
- <sup>4</sup> Vgl. Erika FISCHER-LICHTE, „Auf dem Weg zu einer performativen Kultur“, in: Erika Fischer-Lichte, Doris Kolesch (Hg.), *Kulturen des Performativen. Paragrana, Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie*, Band 7, 1998, 13-29, 22-25. Der Begriff „Performance“ schafft in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts sogar die Aufnahme unter die literaturwissenschaftlichen Grundbegriffe. Vgl. Henry SAYRE, „Perfomance“, in: Frank LENTRICCHIA, Thomas MCLAUGHLIN (Hg.), *Critical Terms for Literary Study*, Chicago 1995, 91-104.
- <sup>5</sup> J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1975, 164.
- <sup>6</sup> Ebenda, 164.

- <sup>7</sup> Vgl. Shoshana FELMAN, *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin, ou, La séduction en deux langues*, Paris 1980, 160-186. Vgl. Sibylle KRÄMER, Marco STAHLHUT, "Das Performative als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie", in: Erika FISCHER-LICHTE, Christoph WULF (Hg.), *Theorien des Performativen*, Paragrana, Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Band 10, 2001, 35-64, 41-45.
- <sup>8</sup> AUSTIN, *How to Do Things with Words*, 94.
- <sup>9</sup> Vgl. Ulrike BOHLE, Ekkehard KÖNIG, "Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft", in: FISCHER-LICHTE, WULF (Hg.), *Theorien des Performativen*, 13-34.
- <sup>10</sup> Vgl. KRÄMER, STAHLHUT, "Das Performative als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie", 45-55.
- <sup>11</sup> Vgl. ebenda, 58.
- <sup>12</sup> Diese Debatte findet sich zusammengefaßt in Jacques DERRIDA, *Limited Inc*, Wien 2001.
- <sup>13</sup> Vgl. Jean-Francois LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1993.
- <sup>14</sup> Vgl. Slavoj ZIZEK, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London-New York 1999, 70-119. Vgl. Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York 1990, 128-149. Vgl. Michel DE CERTEAU, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 77-97.
- <sup>15</sup> Dies betont auch Sibylle Krämer in ihren sieben Thesen zur Performativität. Vgl. Sibylle KRÄMER, "Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Thesen über Performativität als Medialität", in: Fischer-Lichte, Kolesch (Hg.), *Kulturen des Performativen*, 33-57.
- <sup>16</sup> Jacques DERRIDA, "Typewriter Ribbon: Limited Ink (2) ('within such limits')", in: Tom COHEN u.a. (Hg.), *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory*, Minneapolis-London 2001, 277-360, 350.
- <sup>17</sup> Vgl. Della POLLOCK, "Performing Writing", in: Peggy PHELAN, Jill LANE (Hg.), *The Ends Of Performance*, New York, London 1998, 73-103.
- <sup>18</sup> Vgl. PETERS, "Performative Writing 1800/2000?".
- <sup>19</sup> Vgl. KRÄMER, "Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Thesen über Performativität als Medialität", 48. Vgl. Erika FISCHER-LICHTE u.a. (Hg.), *Wahrnehmung und Medialität, Theatralität 3*, Tübingen-Würzburg 2000.

- <sup>20</sup> Vgl. Friedrich KITTLER, "Buch und Perspektive", in: Joachim KNAPE, Hermann-Arndt RIETHMÜLLER (Hg.), *Perspektiven der Buch- und Kommunikationskultur*, Tübingen 2000, 19-31.
- <sup>21</sup> Die Untersuchung dieses medialen Umbruchs ist von Friedrich Kittler begonnen und materialreich sowie unter Erweiterung um die semiotischen Prozesse von Albrecht Koschorke fortgeführt worden. Vgl. Friedrich KITTLER, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1985. Vgl. Albrecht KOSCHORKE, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999.
- <sup>22</sup> Vgl. Martin SEEL, "Medien der Realität und Realität der Medien", in: Sibylle KRÄMER (Hg.), *Medien. Computer. Realität*, Frankfurt a.M. 1998. Vgl. Georg Christoph THOLEN, "Metaphorologie der Medien", in: *Zäsuren – Césures – Incisions 1*, 2000.
- <sup>23</sup> Vgl. KRÄMER, STAHLHUT, "Das Performative als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie", 56 f.
- <sup>24</sup> Hölderlin und Hegel stehen damit einer Tradition im deutschsprachigen Raum voran, die sich mit Bachofen, Rhode und natürlich Nietzsche fortsetzt. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy vermuten eine Ursache im deutschen Diskurs um die europäischen Nationenbildungen: Der erfolgreiche Rückgriff auf die klassische Antike durch vor allem Frankreich macht die Erfindung eines anderen, wilden Griechenlands nötig. Vgl. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Jean-Luc NANCY, "Der Nazi-Mythos", in: Georg-Christoph THOLEN, Elisabeth WEBER (Hg.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien 1997, 158-190.
- <sup>25</sup> Vgl. Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, 9-52. Vgl. Paul RICŒUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a.M. 1974, 79 ff.
- <sup>26</sup> Vgl. PETERS, "Performative Writing 1800/200?".
- <sup>27</sup> DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, 380.
- <sup>28</sup> Weitgehend verzichtet ist daher im folgenden auf die Auseinandersetzung mit weiten Teilen der Hegel-Forschung und jenen verdienstreichen Detailuntersuchungen, welche sich der *Phänomenologie des Geistes* widmen. Vgl. zum Beispiel Claus Artur SCHEIER, *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes: die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Freiburg i.Br. 1980; vgl. Gustav-Hans H. FALKE, *Begriffne Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*; *Interpretation und Kommentar*, Berlin 1996.

- <sup>29</sup> Vgl. Christoph JAMME, "Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn 1983.
- <sup>30</sup> "Since I was a materialist and hence believed that the mind is in the brain, it seemed obvious that a wider understanding of neuroscience could not fail to be useful if I wanted to know how we see, how we think and reason and decide." (Patricia SMITH CHURCHLAND, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge-London 1986, ix)
- <sup>31</sup> Bernard J. BAARS, *Das Schauspiel des Denkens. Neurowissenschaftliche Erkundungen*, Stuttgart 1998, 11.
- <sup>32</sup> Ebenda, 12.
- <sup>33</sup> Vgl. ebenda, 70-108.
- <sup>34</sup> Ebenda, *Das Schauspiel des Denkens*, 233. In diesem Sinne begegnet Baars auch dem Einwand Dennetts gegen die materialistische Verwendung der Theatermetapher: Dennett erhebt Einspruch gegen einen "Cartesian Materialism" (Daniel C. DENNETT, *Consciousness Explained*, London 1993, 107) der Hirnforschung, eben weil die Gehirntätigkeit sich als die Vielfältigkeit der Informationsverarbeitung, jedoch nicht als eine Beobachtung dieser Vorgänge bestimmen lasse: "[N]oone is looking" (ebenda, 127). Sein Gegenmodell geht jedoch von der "activity of a virtual machine in the brain" (ebenda, 254) aus und bestimmt gleichzeitig diese Maschinerie als "observer" (ebenda, 137) ihrer eigenen Produktionen. Das Theatermodell bleibt also auch bei Verabschiedung seiner Metaphorik intakt.
- <sup>35</sup> BAARS, *Das Schauspiel des Denkens*, 94.
- <sup>36</sup> Vgl. Ervin GOFFMAN, *Rahmen-Analyse: ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Frankfurt a.M. 1977, S.143-175.
- <sup>37</sup> Erika FISCHER-LICHTE, *Semiotik des Theaters. Eine Einführung*, Band 1: *Das System der theatralischen Zeichen*, Tübingen 1983, 181.
- <sup>38</sup> Vgl. ebenda, 180-197.
- <sup>39</sup> Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band 10, Frankfurt a.M. 1974, 155.
- <sup>40</sup> Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970, 336 f.
- <sup>41</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik* 3, Werke 15, Frankfurt a.M. 1986, 504-519.

<sup>42</sup> Marco BASCHERA, Das dramatische Denken: Studien zur Beziehung von Theorie und Theater anhand von Kants "Kritik der reinen Vernunft" und Diderots "Paradoxe sur le comédien", Heidelberg 1989, 9.

<sup>43</sup> Vgl. Judith BUTLER, Haß spricht: zur Politik des Performativen, Berlin 1998.

<sup>44</sup> Vgl. George LAKOFF, Marc JOHNSON, Metaphors We Live by, Chicago 1990.

<sup>45</sup> Vgl. LYOTARD, Das postmoderne Wissen, 123-156.

<sup>46</sup> Die an Austin, aber auch an Derrida und Lacan anschließende Debatte um Performativität, Performanz und Performance verbleibt meist in den aus einem Zusammenbruch der Bühne des Wissens hervorgehenden energetischen Denkmodellen. Die Repräsentationen auf der Bühne des Wissens werden nicht durch andere Repräsentationen kritisiert, sondern auf ihre performative Herstellung rückverwiesen, in welcher sich eine Kontingenz der Repräsentation ausstellt. Jede Repräsentation hätte sich somit entweder schon ironisch verabschiedet oder der Zynismus ihrer Setzung wäre zumindest immer mit einer sie entsetzenden Ironie aushebelbar. Solch Korrektur der Repräsentation durch den Verweis auf ihre prozessuale Herstellung setzt die Produktivität dieser Herstellung allerdings voraus: Auch wo Diskurse der Performativität Machtkritik leisten wollen, richtet sich ihre Kritik immer an ein sich letztlich an Nietzsches Willen zur Macht orientierendem Modell aus. Eine performative Herstellung von Wissen bleibt eine Leistung von Energie: Wie durch die ganze abendländische Tradition hindurch verbindet sich die theatrale Metaphorik mit einer weiteren großen Metapher, der der Kraft. Das Licht, durch welches die platonische Ideen Sonne Einsicht in die Verfaßtheit der Dinge gewährt, und das Feuer, das als sein schwaches Duplikat in der platonischen Höhle den weltlichen Gang der Dinge als bloße Theater- oder auch Kinovorführung enthüllt, erleuchten das Wissen nicht bloß dank ihrer Helligkeit, sondern durchdringen es auch dank ihrer Energie. Eine explizite Auseinandersetzung mit den Diskursen der Performativität, insbesondere wohl mit den Ausführungen Judith Butlers und Slavoj Žižeks, müßte sich an dieser Metapher und ihrer Kulmination nicht bloß im Diskurs Nietzsches, sondern auch im Schreiben Nietzsches abarbeiten – vielleicht paradigmatisch dem der *Genealogie der Moral*, die nicht bloß die Erziehung der Menschen durch gewalttätige Formung beschreiben, sondern solch Formung auch selbst vollziehen will. Dies soll im folgenden zumindest indirekt geschehen, vor allem parallel zur Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>47</sup> Um der Schärfe der Pointe willen sei hier die Hegel-Auslegung Kojévès übernommen. Vgl. Alexandre KOJÈVE, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M. 1975,

87. Vgl. Gary SHAPIRO, "Notes on the Animal Kingdom of the Spirit", in: Jon STEWART (Hg.), *The Phenomenology of Spirit Reader, Critical and Interpretive Essays*, New York 1998, 225-239, 232-239. Vgl. Gillian ROSE, *Hegel: Contra Sociology*, London 1995, 176-181.

<sup>48</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik* 3, 527.

<sup>49</sup> Ebenda, 528.

<sup>50</sup> Die Charakterisierung des "geistigen Tierreichs" als schlechter Komödie von Rose sei hier übernommen: "This is the *spiritual animal kingdom*: it is comic, not in the sense of frank joviality or careless gaiety and self-mockery, but in the sense of bitter and repugnant intrigue by individuals who deceive others by seeming to share their interests and whose real interest is without substance. These modern comic characters are unmasked by others and not by their own self-dissolving inwardness of humor." (Gillian ROSE, *Mourning Becomes the Law. Philosophy and Representation*, Cambridge 1997, 73)

<sup>51</sup> Zur Situierung des Hegelschen Projekts in der Spannung zwischen revolutionärer Anarchie der bürgerlichen Freiheit auf der einen und feudaler Restauration auf der anderen Seite vgl. Joachim RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a.M. 1972.

<sup>52</sup> In diesem Prozeß wird auch der theatralische Abgrund der Komödie in ihrer angeblich ursprünglichen, der griechischen Form erinnert, ausgehalten, durchschritten und überwunden werden. Vgl. Werner HAMACHER, "(The End of Art with the Mask)", in: Stuart BARNETT (Hg.), *Hegel after Derrida*, London 1998, 105-130. Hamacher findet auch in Hegels Definition der gelungenen Komödie einen umerklichen Riß in der erfolgreichen Geschichte des Wissens. Die Wichtigkeit der Komödie für Hegels Projekt insgesamt hat als erstes Jacques Derrida angedeutet, indem er den Durchgang des *absoluten Wissens* durch die Komödie ans Ende seiner eigenen Auseinandersetzung mit Hegel in der linken Spalte von *Glas* stellt und so in die rechte, der Literatur Genets gewidmete Spalte überleitet. Vgl. Jacques DERRIDA, *Glas*, Paris 1974, 291 (alle Verweise auf *Glas* beziehen sich auf die linke Spalte.). Unter dieser Perspektive wären diejenigen Ansätze gegenzulesen die ausgehend von Hegels Theorie der Tragödie oder Kommödie intersubjektive Strukturen (in Anschluß an Habermas bzw. Luhmann) zu überdenken suchen, sich dabei gleichzeitig aber meist von Hegels Projekt insgesamt abwenden. Vgl. Christoph MENKE, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M. 1996. Vgl. Gerhard GAMM, "Komödie oder Tragödie. Die Aporien der Moderne im Lichte Hegels und Nietzsches", in: *Lettre International*, Heft 27, April 1994, 67-71.

- <sup>53</sup> Theodor W. ADORNO, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a.M. 1974, 13.
- <sup>54</sup> Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe Band 3 & 4, Frankfurt a.M. 1974, 51.
- <sup>55</sup> BASCHERA, Das dramatische Denken, 29.
- <sup>56</sup> Kant selbst verweist auf *repraesentatio* als den ursprünglichen lateinischen Begriff, den *Vorstellung* nunmehr ersetzen soll. Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, 326.
- <sup>57</sup> Vgl. BASCHERA, Das dramatische Denken, 31: "Zu Kants Zeiten darf . . . eine große semantische Vielfalt . . . angenommen werden, welche sich vom räumlichen Vorstellen über das Nennen des Namens einem anderen gegenüber, das Darstellen durch Bild, Schrift et cetera, das Schauspielen und Maskentragen bis hin zum Denken und Anschauen erstreckt."
- <sup>58</sup> So lautet zumindest die Kritik Heideggers am Subjektbegriff der von ihm so genannten metaphysischen Tradition (Vgl. Martin HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1951, S.198-239), die in Foucaults Analyse des romantischen Paradigmas einer Selbsterstellung des Subjekts aus unhintergehbaren Grund (Vgl. Michel FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974) wieder aufgenommen wird. Dieser Verwendung des Worts *Vorstellung* ist allerdings die semantische Analyse Bascheras entgegenzuhalten, welche in die Statik der Vorstellung durch den beständigen Verweis auf ein vor ihr Liegendes ein nicht beherrschbares dynamisches Moment einbringt. (Vgl. BASCHERA, Das dramatische Denken, 27-32). Solch Exzedierung wird sich allerdings auch in der hegelschen Exzedierung der Rede von der *Vorstellung* wiederfinden.
- <sup>59</sup> Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, 71-73, 78-80.
- <sup>60</sup> Ebenda, 70.
- <sup>61</sup> Ebenda, 188.
- <sup>62</sup> Ebenda, 338.
- <sup>63</sup> Ebenda, 563.
- <sup>64</sup> Ebenda, 66.
- <sup>65</sup> Ebenda, 98.
- <sup>66</sup> Ebenda, 88.

<sup>67</sup> Ebenda, 87.

<sup>68</sup> Ebenda, 69.

<sup>69</sup> Ebenda, 88.

<sup>70</sup> Solch versteckter, aber umso radikalerer Materialismus Kants findet sich, wie Werner Hamacher pointiert, erstmals durch Walter Benjamins Kantrezeption ausgearbeitet in den Blick genommen. Vgl. Werner HAMACHER, "Intensive Sprachen", in: Christiaan L. HART NIBBRIG (Hg.), Übersetzen: Walter Benjamin, Frankfurt a.M. 2001, 174-235, 191-226.

<sup>71</sup> Friedrich NIETZSCHE, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: Kritische Studienausgabe, Band 1, München-Berlin-New York 1988, 873-890, 879.

<sup>72</sup> Ebenda, 876.

<sup>73</sup> Ebenda, 886.

<sup>74</sup> Ebenda, 879.

<sup>75</sup> Ebenda, 890.

<sup>76</sup> Martin HEIDEGGER, Hegels "Phänomenologie des Geistes", Gesamtausgabe, Band 32, Frankfurt a.M. 1980, 183.

<sup>77</sup> ADORNO, Drei Studien zu Hegel, 66.

<sup>78</sup> Jacques DERRIDA, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, Frankfurt a.M. 1979, 162 f.

<sup>79</sup> Friedrich HÖLDERLIN, Hyperion 1, Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, Band 10, Frankfurt a.M. 1982, 120, V. 120-130.

<sup>80</sup> Ebenda, 120, V. 131-146.

<sup>81</sup> In einem ähnlichen Sinne ergänzt Derrida Freuds Rede von den zu überwindenden Widerständen des Analysanden gegen die Psychoanalyse, welche sämtliche auf einen hinter ihnen liegenden Sinn reduziert werden können, um die Rede von einem seinerseits nicht analysierbaren Widerstand, der sich der Psychoanalyse ebenso verweigert wie sie sich aus ihm auch speist. Vgl. Jacques DERRIDA, Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!, Frankfurt a.M. 1998, 141, 152-154.



- <sup>82</sup> Friedrich HÖLDERLIN, Elegien und Epigramme, Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, Band 6, Frankfurt a.M. 1976, 244, V. 131 f. Vgl. Reiner NÄGELE, Text, Geschichte und Subjektivität in Hölderlins Dichtung: „unessbarer Schrift gleich“, Stuttgart 1985, 110-120.
- <sup>83</sup> Friedrich HÖLDERLIN, Entwürfe zur Poetik, Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, Band 14, Frankfurt a.M. 1979, 177, Z. 310.
- <sup>84</sup> Vgl. Jochen HÖRISCH, Brot und Wein: die Poesie des Abendmahls, Frankfurt a.M. 1992, 57-70, 187-206.
- <sup>85</sup> HÖLDERLIN, Elegien und Epigramme, 245, Z. 155 f.
- <sup>86</sup> Jacques DERRIDA, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 39.
- <sup>87</sup> Ebenda, 29.
- <sup>88</sup> Vgl. ebenda, 33-48.
- <sup>89</sup> Jacques DERRIDA, Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits, 2. Lieferung, Berlin 1987, 96.
- <sup>90</sup> Jacques DERRIDA, „Sending: on Representation“, in: Gayle L. ORMISTON, Alan D. SCHRIFT (Hg.), Transforming the Hermeneutic Context. From Nietzsche to Nancy, Albany 1990, 107-138, 137.
- <sup>91</sup> Giorgio AGAMBEN, „Pardes – Die Schrift der Potenz“, in: Michael WETZEL, Jean-Michel RABATÉ (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, 3-17, 16.
- <sup>92</sup> Vielleicht handelt es sich hier aber auch bloß um eine andere Weise des Philologischen. Schließlich ist Dionysos ja der Gott der Maske. So nimmt zum Beispiel Hölderlin das nietzschesche Paar Dionysos – Apollo vorweg, benennt das Dionysische aber mit dem Namen Apollos. Vorweggenommen ist damit vielleicht die gesamte Problematik der Unterscheidung, mit der in Nietzsches *Geburt der Tragödie* der eine Gott immer wieder die Maske des anderen annimmt. Vgl. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, „Der Umweg“, in: Werner HAMACHER (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt a.M. 1986, 75-128.
- <sup>93</sup> Für Nietzsches Verhältnis zum Dionysos-Motiv vgl. Elisabeth ANGENVOORT, Das dionysische Ja: Nietzsche und das Problem des schöpferischen Leidens. Egelsbach u.a. 1995.
- <sup>94</sup> HÖLDERLIN, Entwürfe zur Poetik, 369, Z. 7.

<sup>95</sup> KANT, Kritik der reinen Vernunft, 93.

<sup>96</sup> Ebenda, 95.

<sup>97</sup> HÖLDERLIN, Entwürfe zur Poetik, 370, Z. 21.

<sup>98</sup> In diesem Sinne läßt sich zum Beispiel das Konzept der intellektuellen Anschauung im *Hyperion*-Roman in der Beschreibung des Naturschönen auffinden. Vgl. Xavier TILLIETTE, "Hölderlin und die intellektuelle Anschauung", in: Annemarie GETHMANN-SIEFERT (Hg.), Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Band 1, Stuttgart 1988, 215-234, 224-227.

<sup>99</sup> Hegel hat die Übersetzung und damit wohl auch die *Anmerkungen* offensichtlich rezipiert, anscheinend aber abgelehnt. Die *Antigone*-Auslegung der *Phänomenologie* zitiert zwar die Hölderlin-Version; Hegels Interpretation läuft ihr aber zuwider. Vgl. *PhG* 348.

<sup>100</sup> Vgl. Ulrich GAIER, Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen-Basel 1993, 292-294, 318-320.

<sup>101</sup> Vgl. Jürgen LINK, Elementare Literatur und generative Diskursanalyse, München 1983, 106. Vgl. Jürgen LINK, Hölderlin – Rousseau: inventive Rückkehr, Opladen 1999, 192-222.

<sup>102</sup> Jacques Lacan hat die von Freud beschriebene Übertragungssituation als eine metaphorische Operation gekennzeichnet. Die psychoanalytische Behandlung kann problematische Bindungen zwar zunächst von ihren ursprünglichen Objekten abwenden, die Figur des Analytikers wird für die Bindungen aber nun zur neuen Projektionsfläche. Diese Übertragungsbeziehung gilt es im weiteren Verlauf der Behandlung aufzulösen. Im Verhältnis zwischen Empedokles und dem Volk von Aggrigent zeigt sich eine Metaebene der gleichen Struktur: Die Übertragung der *intellektuellen Anschauung* auf Empedokles verhindert eben die Freiheit der *intellektuellen Anschauung*. In diesem Sinne kann erst die Auflösung der Metapher wirklich die *intellektuelle Anschauung* metaphorisieren. Die Auflösung der Übertragungsbeziehung fällt für Hölderlin mit der Übertragung zusammen. Vgl. Jacques LACAN, "Das Drängen des Buchstaben im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud", in: Schriften 2, Weinheim-Berlin 1975, 15-55. Vgl. Sigmund FREUD, Zur Dynamik der Übertragung, in: Gesammelte Werke 8, Frankfurt a.M. 1999, 363-374.

<sup>103</sup> HÖLDERLIN, Entwürfe zur Poetik, 120, Z. 31-37.

<sup>104</sup> Hölderlins Andeutungen zur *intellektuellen Anschauung* in seinen theoretischen Ausführungen sind weder einheitlich noch eindeutig. Sie laufen jedoch allesamt auf eine Öffnung des Bewußtseins zu einem ihm Äußerem hinaus. So

schreibt Dieter Henrich über die Identität des hölderlinschen Subjekts: "Diesem Ich wäre dann eine Einigkeit im Modus ihres Verlustes zuzumuten. Und seine Vollzugsweise könnte die intellektuale Anschauung sein." (Dieter HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-95)*, Stuttgart 1992, 544) Vgl. ebenda, 544-547. Vgl. Manfred FRANK, >Unendliche Annäherung<, *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1997, 712-751.

<sup>105</sup> Vgl. Pierre BERTAUX, *Hölderlin und die französische Revolution*, Frankfurt a.M. 1969, 107-113.

<sup>106</sup> Die über viele Jahre anerkannte These, der *Grund zum Empedokles* sei einzig als Kritik an der gescheiterten Arbeit an den ersten beiden Entwürfen und somit als reine Neuorientierung für einen dritten Entwurf zu verstehen, wird von Theresia Birkenhauers Arbeit überzeugend widerlegt. Vgl. Theresia BIRKENHAUER, *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin 1996, 449-478.

<sup>107</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werkausgabe Band 11 & 12, Frankfurt a.M. 1974, 95.

<sup>108</sup> Jacques DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 217.

<sup>109</sup> In diesem Sinne wendet Judith Butler Derridas Pointe in *Bodies That Matter*. Aus der Künstlichkeit von Natur wird ihre Konstruktion im Diskurs. So sinnvoll ein solches Vorgehen gegenüber hegemonialen Diskursen auch sein mag, so läuft es doch in Gefahr, seinerseits eine Macht der Konstruktion zu fetischisieren und das Moment der Heterogenität des Unzugänglichen auszuschließen. Vgl. Judith BUTLER, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York 1993, 1-23.

<sup>110</sup> Hölderlins Plan, eine theoretische Darstellung von solcher Vereinfachung der kantischen *Kritik der Urteilskraft* zu geben, ist wahrscheinlich nicht ausgeführt. Die Bändigung des Erhabenen der destruktiven Natur in die *Wohlgestalt* einer schönen Vorstellung bildet jedoch den herausragenden Zug seiner impliziten und expliziten Tragödientheorie sowohl für das *Empedokles*-Projekt als auch für die späteren *Anmerkungen* zu seinen Übersetzungen. Diese Zusammenführung von Erhabenem und Schönen läßt zumindest grobe Züge der geplanten, die kantische Unterscheidung vereinfachenden Ästhetik ahnen. Vgl. Friedrich HÖLDERLIN, *Briefe, Sämtliche Werke*, Band 6.1, Stuttgart 1954, 137. Zum Einfluß des Erhabenen bei Schiller auf Hölderlin vgl. Elena POLLEDRI, "... immer bestehet ein Maas". Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk, Würzburg 2002, 192-238.

- <sup>111</sup> Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band 7, Frankfurt a.M. 1974, 163.
- <sup>112</sup> Vgl. Bernhard BÖSCHENSTEIN, "Frucht des Gewitters". Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt a.M. 1989. Vgl. Uwe BEYER, Christus und Dionysos. Ihre widerstreitende Bedeutung im Denken Hölderlins und Nietzsches, Münster 1992. Vgl. Maria BEHRE, "Des dunkeln Lichtes voll": Hölderlins Mythoskonzept Dionysos, München 1987. Vgl. Gert HOFMANN, Dionysos Archemythos. Hölderlins transzendente Poiesis, Tübingen-Basel 1996.
- <sup>113</sup> Diese Struktur des Tragischen bei Hölderlin stellt am deutlichsten Klaus Düsing heraus. Vgl. Klaus DÜSING, "Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel", in: Christoph JAMME, Otto PÖGGELER (Hg.), Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806), Bonn 1988, 55-82, 58.
- <sup>114</sup> HÖLDERLIN, Entwürfe zur Poetik, 383, Z. 10-14.
- <sup>115</sup> Zu dieser spätestens seit Staiger in der Forschung bis zu ihrer Widerlegung durch Birkenhauer weitverbreiteten Hypothese neigen auch Sibylle Peters und ich in einem gemeinsamen Versuch zu Hölderlin und Hegel. Diese Tendenz sei hier zurückgenommen. Vgl. Sibylle PETERS, Martin Jörg SCHÄFER, "Selbstopfer und Repräsentation. Der Tod des Empedokles und Der Tod des Empedokles", in: Jahrbuch der Hölderlingesellschaft 1995/96, Stuttgart 1998, 282-307.
- <sup>116</sup> Derrida hat eine solche Bewegung in seiner Frage nach der Herrschaftlichkeit der Herrschaft, die immer auch die Frage nach der Vernünftigkeit der Vernunft stellt, etwa anhand einer Lektüre von Freuds *Jenseits des Lustprinzips* hervorgehoben: Der Text, der das Prinzip der Herrschaft, ihre Herrschaftlichkeit, bestimmen will, kommt zu keinem Ende, muß immer wieder neu ansetzen und in jedem Neuansatz die Herrschaft insgesamt verlieren. Vgl. DERRIDA, Die Postkarte, 115-128.
- <sup>117</sup> Dies ist das Kehrmoment der *différance* von Herrschaft und Herrschaftslosigkeit, welche auch nie zu Gunsten der letzteren ausschlagen kann: Das reine Chaos entspricht der reinen Ordnung, wie dies Derrida an Hegel zeigt und es die luhmannsche Theorie einer Ordnung der Systeme demonstriert. Vgl. DERRIDA, Glas, 265-272. Vgl. Niklas LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1987, 30-91, 148-190.
- <sup>118</sup> Sieglinde Grimm verweist auf Hölderlins Nähe auch zu Herders Sprachtheorie, die mit neoplatonischem Einschlag Sprache als Reflex auf sinnliche Erfahrung beschreibt. Vgl. Sieglinde GRIMM, "Vollendung im Wechsel".

Hölderlins 'Verfahrensweise des poetischen Geistes' als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektphilosophie, Tübingen–Basel 1997, 343.

<sup>119</sup> Diese Unentscheidbarkeit entspricht der Problematik des freudschen Diskurses über das Unbewußte: Genau wie Freuds Ausführungen sich als eine Konstruktion des Unbewußten lesen lassen, weisen sie doch auch immer wieder Bruchstellen auf, an welchen das Bewußte sich nicht als Durchdringung des Unbewußten, sondern vielmehr als Bewußtheit von der Unbewußtheit des Unbewußten versteht und sein Sprechen daher nicht aus einer eigenen Selbstgenügsamkeit, sondern aus der Beziehung zu einem ihm Heterogenen zieht. Durch nichts jedoch kann sich diese Suche der Analyse nach ihrer eigenen intrinsischen Grenze, welche das Bewußtsein sowohl bedingt als auch verunmöglicht, von einer Konstruktion des Unbewußten durch das Bewußtsein unterscheiden. Erst in dieser völligen Legitimationslosigkeit ist sie legitimiert. Vgl. Sigmund FREUD, Das Unbewußte, in: Gesammelte Werke 10, Frankfurt a.M. 1999, 263-303, 264-275. Vgl. Sigmund FREUD, Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke 13, Frankfurt a.M. 1999, 235-289, 239-255.

<sup>120</sup> Theresia Birkenhauer ist die Herausarbeitung der dramatischen Struktur und damit auch Abgeschlossenheit des ersten Entwurfs ebenso zu verdanken wie der Hinweis auf die Verkomplizierung der Problematik in Hölderlins weiterer Arbeit am *Empedokles*-Projekt. Vgl. BIRKENHAUER, *Legende und Dichtung*, 252-407, 491-582.

<sup>121</sup> Nach dem Trinken aus einer Quelle soll Empedokles plötzlich "ganz in seiner alten Macht erscheinen" (E 734).

<sup>122</sup> Zu einer ähnlichen Struktur stößt Freud in seiner Schrift *Hemmung, Symptom und Angst* vor: Er bestimmt die Energien des Unbewußten als ungebundene (also *aorgische*), die des Bewußten als gebundene (also *organische*) und sucht mit dieser Prämisse normale Hemmungen und krankhafte Symptombildungen zu unterscheiden. Die Energiebindungen des Bewußtseins werden dabei aber selbst durch eine Hemmung des Ungebundenen hervorgerufen, das Bewußtsein droht, sich zu einem bloßen Symptom des Unbewußten zu reduzieren, eine klare Unterscheidung zwischen Hemmung und Symptom wird zumindest problematisch. Vgl. Sigmund FREUD, *Hemmung, Symptom und Angst*, in: Gesammelte Werke 14, Frankfurt a.M. 1999, 111-205, 124-161.

<sup>123</sup> In diesem Sinne gibt sich auch Heideggers scheinbar rätselhafte Bemerkung zu lesen, in Hölderlins Vergleich von Worten mit Blumen in "Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehen" aus *Brod und Wein* handle es sich um keine Metaphorisierung von *Worten* durch *Blumen*. Indem Heidegger die metaphorische Beziehung als eine der Ersetzung faßt, welche sich über das zugrundeliegende Ersetzte organisiert, liefe ein solches Verständnis auf eine

kausale Abhängigkeitsbeziehung zwischen *Blumen* und *Worten* hinaus. Heideggers eigene Auslegung von Hölderlins Hymnen orientiert sich hingegen an der auch in Empedokles' Bergpredigt aufgestellten Vorgabe Hölderlins, nach welcher *téchne* als eine Selbsteröffnung der *physis*, *Kunst* als die unheimliche Eröffnung der unhintergehbaren *Natur* zu verstehen ist. Nach diesem Verständnis sind *Worte Blumen* und *Blumen Worte*: als uneinholbare *différance* der *physis* von sich, die das *Wort* nie ganz *Wort* und die *Blume* nie ganz *Blume* sein läßt. Bei aller Problematik von Heideggers Herangehensweise an Hölderlin bleibt seine Abwehr eines (wenn auch stark verkürzten) Metaphernbegriffs ein nicht zu unterschätzendes Verdienst, indem Heidegger nämlich diese mit einer Abwehr von Theorien der Figuration und Konstruktion insgesamt verknüpft. Dabei stößt Heidegger in kein Jenseits der Figuration oder Konstruktion vor, sondern markiert ganz im Sinne Hölderlins die Bruchstelle, an welcher das Figurative (also mit Hölderlin das Organisierende oder *Organische*) von einem Nichtfigurativen oder A-Figurativen (also mit Hölderlins Wort dem *Aorgischen*) abhängig bleibt. Vgl. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt a.M. 1959, 206. Vgl. Martin Jörg SCHÄFER, "(A-)Figurativ. Heidegger mit Celan und Benjamin", in: BRANDSTETTER, PETERS (Hg.), *de figura*, 51-77

<sup>124</sup> Der kurze Abriß der Opferproblematik folgt insgesamt der ausführlichen Interpretation Birkenhauers, die als erste darauf insistiert hat, den Todessprung vom Opfermotiv zu lösen. Die gerade deswegen zentrale Stellung des Todessprungs, ohne welche die Gabe seines Wortes unmöglich bliebe, scheint in ihrer Auslegung jedoch häufig vergessen. Vgl. BIRKENHAUER, *Legende und Dichtung*, 457-478.

<sup>125</sup> Friedrich HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Aufsätze, Sämtliche Werke, Band 4.1, Stuttgart 1961, 73.

<sup>126</sup> Für eine gleichzeitig texteditorische wie am Motiv des *Irisbogens* orientierte Lektüre der drei Entwürfe vgl. Thorsten RIES, "Vom Ende des Empedokles", in: DVJS 2/2001, 251-187.

<sup>127</sup> Emil STAIGER, "Der Opfertod von Hölderlins Empedokles", in: *Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft* 13, 1963/64, 1-20, 19.

<sup>128</sup> Vgl. Gotthold Ephraim LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, in: *Werke* in drei Bänden, zweiter Band, Leipzig 1962, 255-520, 464-467.

<sup>129</sup> Vgl. Jacques DERRIDA, *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*, Berlin 1997, 10-14.

<sup>130</sup> Zur Konstellation von Hölderlin, Fichte und Schiller in Jena vgl. Violetta L. WAIBEL, *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*, Paderborn 2000, 122-139.

<sup>131</sup> KANT, Kritik der praktischen Vernunft, 102.

<sup>132</sup> KANT, Kritik der reinen Vernunft, 60.

<sup>133</sup> Die Struktur eines solchen Begehrens findet sich erstmals in Platons *Symposion* als das Verhältnis des Philosophen zur Idee des Wahren, Schönen und Guten beschrieben. Im 20. Jahrhundert erhält sie ihre präziseste Fassung in Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit*. Hölderlin führt in diese Konstellation aber eine fast schon freudianische Pointe ein: Wo Platon und Lévinas das Gute bzw. Gott zum Anstifter des Begehrens machen, betont Hölderlin die Notwendigkeit der Distanz. Nur unter deren Aufrechterhaltung ist das Begehrte auch gleichzeitig das Gute und Göttliche der menschlichen Freiheit. Diese droht jedoch beständig ins Destruktive umzuschlagen, wird die Distanz zu groß oder zu klein. Und diese Gewalt wäre dann nicht eine Verleugnung der göttlichen Freiheit, wie Lévinas dies faßt, sondern immer die Gewalttätigkeit des Göttlichen, Guten und Freien selbst. Vgl. PLATON, Das Trinkgelage, Frankfurt a.M. 1985, 66-83. (202e-212a); Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i.Br. 1987, 35-38.

<sup>134</sup> Vgl. Friedrich SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Schillers Werke, Nationalausgabe, Zwanzigster Band, Philosophische Schriften, Erster Teil, Weimar 1962, 309-412, 394-398.

<sup>135</sup> Peter SZONDI, Versuch über das Tragische, Frankfurt a.M. 1969, 18.

<sup>136</sup> Philippe LACQUE-LABARTHE, "Die Zäsur des Spekultativen", in: Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft 22, Tübingen 1980/1981, 203-231, 224.

<sup>137</sup> Artaud bestimmt die Macht des Theaters in Analogie zu den Auswirkungen der Pest. Ein Überleben deren realer Bedrohung kann für Artaud zu einer vollständigen Reinigung aller Sphären des Lebens führen. Ihre Destruktionskraft wird in der Reduktion des Theaters auf einen experimentellen Raum zwar gebändigt, die reinigende Wirkung jedoch nicht ins bloß Fiktionale abgedrängt. Vielmehr erscheint ähnlich zur von Hölderlin vorgestellten die Trennung von der Unmittelbarkeit des Lebens geradezu als Intensivierung der kathartischen Wirkung. Für Hölderlin führt diese jedoch zu einer eher an Brecht gemahnenden Neugier und Wißbegierde der nunmehr Zuschauenden für das faszinierende Objekt, von welchem sie Abstand nahmen. Vgl. Antonin ARTAUD, Das Theater und sein Double, München 1996, 14 f., 26-34. Vgl. Berthold BRECHT, "Zur Theorie des Lehrstücks", in: Schriften zum Theater, Band 3, Gesammelte Werke, Band 17, Frankfurt a.M. 1967, 1024 f.

<sup>138</sup> Diese Bewertung ist seit Szondi in der Hölderlin-Forschung verbreitet und wird erst durch Birkenhauer grundsätzlich in Frage gestellt.

- <sup>139</sup> Hier liefert Birkenhauer die entscheidende Analyse. Vgl. BIRKENHAUER, *Legende und Dichtung*, 491-498.
- <sup>140</sup> Vgl. PETERS, SCHÄFER, "Selbstopfer und Repräsentation", 288-296. Eine parallele These vertritt Karin Dahlke. Vgl. K. Dahlke, "Der 'Tod des Einzelnen' im Zeichen der Zäsur", 65-69.
- <sup>141</sup> Vgl. PETERS, SCHÄFER, "Selbstopfer und Repräsentation", 294 f.. Diese These wird bezogen auf den *Grund* u.a. von Bachmaier und Söring vertreten. Vgl. Helmut BACHMAIER, Thomas HORST, Peter REISINGER, *Hölderlin – transzendente Reflexion der Poesie, Mit einer Einführung von F. MARTINI*, Stuttgart 1979, 145. Vgl. Jürgen SÖRING, *Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlin Empedokles-Projekt*, Frankfurt a.M. 1973.
- <sup>142</sup> LACOUÉ-LABARTHE, "Die Zäsur des Spekulativen", 223.
- <sup>143</sup> Vgl. JAMME, "Ein ungelehrtes Buch". Vgl. PETERS, SCHÄFER, "Selbstopfer und Repräsentation", 296-302. Auch die folgenden Ausführungen implizieren einen notwendigen Anteil an Selbstkorrektur.
- <sup>144</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Frühe Schriften, Werke 1*, Frankfurt a.M. 1986, 322.
- <sup>145</sup> Ebenda, 274.
- <sup>146</sup> Ebenda, 373.
- <sup>147</sup> Ebenda, 401.
- <sup>148</sup> Ebenda, 304.
- <sup>149</sup> Ebenda, 317.
- <sup>150</sup> Ebenda, 118.
- <sup>151</sup> Ebenda, 389.
- <sup>152</sup> Vgl. PETERS, SCHÄFER, "Selbstopfer und Repräsentation", 300 f.
- <sup>153</sup> Werner HAMACHER, *pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel, Einleitung zu: G.W.F. Hegel, "Der Geist des Christentums. Schriften 1976-1800"*, Frankfurt a.M. 1978, 7-333, 206.
- <sup>154</sup> Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitation des modernes. Typographies 2*, Paris 1986, 74.



- <sup>155</sup> Vgl. ARISTOTELES, Poetik. Stuttgart 1982, 19 (Abschnitt 6), 33 (Abschnitt 9).
- <sup>156</sup> Vgl. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Typographie, in: Sylviane AGACINSKI, Jacques DERRIDA, Sarah KOFMAN, Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Jean-Luc NANCY, Bernard PAUTRAT, Mimesis des articulations, Paris 1975, 165-270, 230-255.
- <sup>157</sup> René GIRARD, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987, 45.
- <sup>158</sup> Ebenda, 28.
- <sup>159</sup> Ebenda, 18.
- <sup>160</sup> Ebenda, 50.
- <sup>161</sup> Ebenda, 215.
- <sup>162</sup> Ebenda, 74.
- <sup>163</sup> Ebenda, 218.
- <sup>164</sup> Ebenda, 237.
- <sup>165</sup> Ebenda, 74.
- <sup>166</sup> Vgl. PLATON, Der Staat, Zürich, München 1991, 424-446. 595a-608b. Allerdings findet sich in Platons Texten auch die aristotelische Verwendung des Mimesis-Begriffs vorgeprägt. Vgl. Stephen HALLIWELL, Aristotle's Poetics, London 1986, 121. Vgl. Maria S. KARDAUN, Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike. Neubetrachtung eines umstrittenen Begriffs als Ansatz zu einer neuen Interpretation der platonischen Kunstauffassung, Amsterdam 1993, 65 f.
- <sup>167</sup> GIRARD, Das Heilige und die Gewalt, 295. Sigmund FREUD, Totem und Tabu, Gesammelte Werke 9. Frankfurt a.M. 1999, 188.
- <sup>168</sup> GIRARD, Das Heilige und die Gewalt, 474.
- <sup>169</sup> Ebenda, 475.
- <sup>170</sup> Sigmund FREUD, Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, in: Gesammelte Werke 12, Frankfurt a.M. 1999, 27-157, 89. Freud benutzt den Begriff *Urszene* nicht phylogenetisch, sondern für die frühkindliche Beobachtung des elterlichen Geschlechtsverkehrs, erklärt aber umgekehrt die Phylogenese eben über die Struktur der Kleinfamilie.

- <sup>171</sup> Freud betont neben der “zeitliche[n] Verkürzung” und “inhaltliche[n] Zusammendrängung” vor allem die “Unbestimmtheit” (FREUD, Totem und Tabu) seiner Ausführungen. Diese scheint entgegen Freuds eigenen Suggestionen konstitutiv, wo sie sich eben nicht auf die wirkliche “Beseitigung des Urvaters”, sondern bloß auf deren “unvertilgbare Spuren in der Geschichte der Menschheit” (ebenda, 186) berufen kann. Solch *Unvertilgbarkeit* eines bloß Abgeleiteten korrespondiert der *Unbestimmtheit* dessen, was als ursprünglich angesehen wird.
- <sup>172</sup> Vgl. J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, Urphantasie: Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie, Frankfurt a.M. 1992, 38.
- <sup>173</sup> Ebenda, 35.
- <sup>174</sup> LACOUÉ-LABARTHE, “Die Zäsur des Spekulativen”, 204.
- <sup>175</sup> Ebenda, 214.
- <sup>176</sup> Lacoue-Labarthe nimmt eine Rezeption des Diderot-Textes durch Hölderlin (und damit wohl auch durch Hegel) an, da das Manuskript schon vor seiner französischen Veröffentlichung 1820 in Deutschland zirkulierte. Diese Annahme erklärte, wie Hölderlin und Hegel sich gleichzeitig an einer Aristoteles und Platon sehr nahen *katharsis*-Konzeption abarbeiten können, aber Lessings Übersetzung von *Furcht und Mitleid* und deren Implikationen folgen, wo sie sich direkt auf die Theorie der *Katharsis* beziehen. Vgl. LACOUÉ-LABARTHE, L’imitation des modernes, 20. Vgl. HÖLDERLIN, Briefe, 426. Vgl. PhG 535.
- <sup>177</sup> LACOUÉ-LABARTHE, L’imitation des modernes, 29.
- <sup>178</sup> Ebenda, 33.
- <sup>179</sup> Ebenda, 34 f.
- <sup>180</sup> Ebenda, 35.
- <sup>181</sup> LACOUÉ-LABARTHE, “Die Zäsur des Spekulativen”, 204.
- <sup>182</sup> Ebenda, 204.
- <sup>183</sup> Vgl. Michael SCHULTE, Die ‘Tragödie im Sittlichen’: zur Dramentheorie Hegels, München 1992, 33-76.
- <sup>184</sup> Georges BATAILLE, “Hegel, Death and Sacrifice”, in: Yale French Studies 78 (1990), 9-28, 19.

- <sup>185</sup> Ebenda, 20.
- <sup>186</sup> Ebenda, 19.
- <sup>187</sup> Ebenda, 21.
- <sup>188</sup> Vgl. Friedrich NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, in: Kritische Studienausgabe, Band 1, München-Berlin-New York 1988, 9-156, 28-34.
- <sup>189</sup> BATAILLE, "Hegel, Death and Sacrifice", 24.
- <sup>190</sup> Vgl. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, 35.
- <sup>191</sup> LACOUÉ-LABARTHE, "Die Zäsur des Spekulativen", 204.
- <sup>192</sup> LACOUÉ-LABARTHE, Typographie, 247.
- <sup>193</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Berlin 1870, 492.
- <sup>194</sup> DERRIDA, Glas, 188.
- <sup>195</sup> Vgl. Helmar SCHRAMM, Karneval des Denkens: Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts, Berlin 1996, 249 f.
- <sup>196</sup> Der oben angedeuteten Zusammenhang zwischen einer Theatralik der *Phänomenologie* und der *Urszene* im psychoanalytischen Sinn kann im folgenden Text immer bloß am Rande aufgenommen werden. Judith Butler hat die Richtung markiert, in die eine präzisere Ausarbeitung zu weisen hätte: "We might consider the various stages of progress in the *Phenomenology* as successive forms of the phantasmatic, that is successive ways in which the subject becomes dissimulated in and as the scene of its action." (Judith BUTLER, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford 1997, 204)
- <sup>197</sup> Vgl. Jean HYPOLITE, Genèse et structure de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Paris 1946, 16 f., 42 f.
- <sup>198</sup> Ebenda, 558. Vgl. auch ebenda, 170.
- <sup>199</sup> Eine Zusammenstellung diesbezüglicher Interpretationen der *Phänomenologie* findet sich bei Kenley R. DOVE, "Hegel's Phenomenological Method", in: Jon STEWART (Hg.), *The Phenomenology of Spirit Reader, Critical and Interpretive Essays*, New York 1998, 52-75. Unter den neueren wäre Allen Speight zu nennen, der allerdings Theatralik auf Hegels Auseinandersetzung mit der Komödie reduzieren möchte. Vgl. Allen SPEIGHT, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge 2001.

<sup>200</sup> DOVE, "Hegel's Phenomenological Method", 60.

<sup>201</sup> Vgl. Johann Wolfgang von GOETHE, Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Band 7: Romane und Novellen 2, München 1999. Für die Entstehungsgeschichte vgl. Erich TRUNZ, "Nachwort", in: ebenda, 689-711, insbesondere 689-697.

<sup>202</sup> Vgl. DERRIDA, Glas, 244-251 und insbes. 264 f.

<sup>203</sup> Vgl. DERRIDA, Randgänge der Philosophie, 129: "Das *Wir*, das in der *Phänomenologie des Geistes* das natürliche und das philosophische Bewußtsein untereinander artikuliert, sichert dem feststehenden und zentralen Seienden, für das jene zirkuläre Wiederaneignung sich produziert, die Nähe zu sich. Das *Wir* ist die Einheit des Absoluten Wissens und der Anthropologie, Gottes und des Menschen, der Onto-theo-teleologie und des Humanismus." Bezüglich des Ineinander von "Vorstellung" und "Denken" ist dieser Interpretation zuzustimmen. Die Rede von der Einheit des "absoluten Wissens" soll jedoch unten im Fließtext relativiert werden, wie auch Derrida selbst sich im Laufe seiner Auseinandersetzung mit Hegel von einer solchen, heideggerianisch gefärbten Interpretation lösen wird.

<sup>204</sup> Mit dieser gleichzeitigen Aufrufung und Verwindung des Theaters steht Hegel in seiner Zeit keinesfalls alleine da. Explizit findet sich das Bild von der Überwindung der Bühne bei Schlegel: "Da dies die Zuschauer hörten, brachen sie in Tränen aus und sprangen auf die Bühne, . . . und so verschwand die allegorische Komödie." (Friedrich SCHLEGEL, Lucinde. Ein Roman von Friedrich Schlegel, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe 5, Dichtungen, München u.a. 1962, 1-92, 29). Die bei Hegel in diesem Zusammenhang zu beobachtende Verzeitlichung der Bühne zu einer sich selbst überwindenden "Vorstellung" ist bei Novalis vorformuliert: "Die Szenen verwandelten sich unaufhörlich und flossen endlich in eine große geheimnisvolle Vorstellung zusammen." (NOVALIS, Heinrich von Ofterdingen. Ein Roman, in: Schriften I, Das dichterische Werk, Darmstadt 1960, 181-369, 299). Der Bezug zur Figur der "Fabel", zur Narration also, wird von Novalis jedoch in dieser Auflösung nie ausgesetzt. Sowohl Schlegels als auch Novalis' Text sind als Materialien in die *Phänomenologie* eingearbeitet. Vgl. Daniel P. JAMROS, "The Appearing God" in Hegel's Phenomenology of Spirit", in: STEWART (Hg.), The Phenomenology of Spirit Reader, 334-347.

<sup>205</sup> Allein in der Abschottung des Einzelnen von der Welt ist – so sehr Hegel Solipsismus und autistische Moralität in seiner Sozialphilosophie auch verdammen mag – die theatrale Grundstruktur angelegt, in der ein Subjekt der Welt gegenübersteht, ohne primär mit Heideggers Worten "in der Welt", das heißt von dieser durchstimmt und affiziert zu sein. (Vgl. Martin HEIDEGGER, Sein

und Zeit, Tübingen 1986, 52-63) Für eine Kritik an Hegels monadischer Sozialphilosophie aus der Perspektive seiner frühen Liebesphilosophie vgl. Jean-Luc NANCY, "The Jurisdiction of the Hegelian Monarch", in: *The Birth to Presence*, Stanford 1993, 110-142. Für eine generelle Kritik des monadischen Denkens in Verbindung mit einer Kritik an einer 'Theatralisierung' der Welt vgl. Michel SERRES, *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, Frankfurt a.M. 1998, 117-135.

<sup>206</sup> Martin HEIDEGGER, Hegel. Gesamtausgabe, Band 68, Frankfurt a.M. 1993, 10. Vgl. auch insgesamt: HEIDEGGER, Hegels "Phänomenologie des Geistes"; Martin HEIDEGGER, "Die Zeit des Weltbildes", in: Holzwege, Frankfurt a.M. 1972, 75-113. Heideggers Betonung des Theatralen wird von Wellbery skizziert in: David E. WELLBERY, "Gesetz der Schönheit. Lessings Ästhetik der Repräsentation", in: Christiaan L. HART NIBBRIG (Hg.), Was heißt "Darstellen"?, Frankfurt a.M. 1994, 175-204, 176 f. Mit Derrida ist allerdings anzumerken, daß es sich hier nicht bloß um eine starke, sondern auch um eine äußerst klassische, das heißt auch eingeschränkte Hegel-Auslegung auf Seiten Heideggers handelt (Vgl. DERRIDA, "Sending: On Representation", 120 f.). Einige alternative Formulierungen sollen im Laufe des Arguments im Fließtext entwickelt werden. Derrida selbst versucht in Überschreitung Heideggers, diejenigen Bruchstellen in der Hegelschen Logik herauszuarbeiten, die sich der theatralen Logik der Repräsentation und der Aneignung entziehen (Vgl. DERRIDA, Glas). Wellbery parallelisiert Heideggers Aufrufung des Theatralen mit einem ähnlichen Vokabular bei Barthes. Dieser Engführung ist jedoch nicht zu folgen, da sich die barthesche Verweise auf das Theatrale an der von Deleuze konstatierten "Dramatisierungsmethode" Nietzsches orientieren. Die Barthesche "Szene" ist in diesem Sinne immer die Agonalität zweier widerstreitender Bedeutungssysteme, die um Überlegenheit kämpfen. Vgl. Gilles DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt a.M. 1985, 86-88. Vgl. Roland BARTHES, S/Z, Frankfurt a.M. 1972, 154: "[M]an wirft sich Codes an den Kopf, und diese Code-Prügelei ist die 'Szene'".

<sup>207</sup> Das schlechthin Unbeständige der Natur wird – so sehr Hegel die Natur auch abwerten bzw. ignorieren mag – zur notwendigen Bedingung des Geistes, weswegen hier bei aller Nähe zu Rousseau vom natürlichen Supplement und nicht vom "gefährlichen Supplement" die Rede sein soll. (Vgl. Jacques DERRIDA, Grammatologie, Frankfurt a.M. 1983, 244 ff.) Diese natürliche Logik verlangte, wollte man ihr bis ins Detail folgen, eine eng verzahnte Lektüre von Geschichtsphilosophie und Phänomenologie, da es sich bei der *Phänomenologie* bloß um ein mit der gelungenen Durchstaltung des Materiellen in der Geschichtsphilosophie mögliches Konstrukt handelt.

<sup>208</sup> Die Unterscheidung zwischen Reflexion und Faszination ist vor allem auch im Sinne von Blanchots Kritik an Heideggers Betonung der Bilderlosigkeit des

Todes zu verstehen. Vgl. Maurice BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris 1955, 341-355.

<sup>209</sup> Nancy kommentiert das letzte Wort der *Phänomenologie* folgendermaßen: “Le maître des mondes, l’Être suprême, a créé des esprits à son image, mais n’a pas trouvé de semblable, mais seulement l’infinité.” (Jean-Luc NANCY, Hegel. *L’inquiétude du négatif*, Paris 1997, 144). Nancys radikale Hegelauslegung weist große Nähe zu Adornos negativer Dialektik auf. Adorno meint, sich mit dieser gerade von Hegel abzusetzen. Die “Näherung” des Hegelschen Geistes an sich selbst sei eben bloß eine “Spiegelung” (Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, 399), welche nicht vorausgesetzt werden dürfe. Nancy betont gegen Adorno, die einzige Voraussetzung des *absoluten Wissens* sei die absolute Voraussetzungslosigkeit, die sich in sich selbst verabgründe. Hegel selbst wird so zum ersten *negativen Dialektiker*. Vgl. NANCY, Hegel, 16. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, 397-400.

<sup>210</sup> DERRIDA, *Falschgeld*, 37.

<sup>211</sup> Die Lesart des gedoppelten *Wir* orientiert sich an der Lektüre Doves, welche jedoch den Standpunkt des *absoluten Wissens* auszuschließen sucht, indem sie das Verhältnis von *Wir* und *Ich* auf das Verhältnis von Subjektivität und Inter-subjektivität verkürzt. Vgl. DOVE, “Hegel’s Phenomenological Method”, 69.

<sup>212</sup> Paul DE MAN, “Hypogramm und Inschrift”, in: Anselm HAVERKAMP (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt a.M. 1998, 375-413, 399. In einem ähnlichen Sinne konstatiert Hamacher: “*Dies* von Hegel Geschriebene wäre also das Unaussprechliche, Unwahre und Unvernünftige schlechthin. Und das Unwahre wäre sogar das System der absoluten Wahrheit insgesamt, sofern es als ein Dieses sich darstellt.” (HAMACHER, *pleroma*, 245). Weitergeführt findet sich die Lektüre de Mans zum einen bei Timothy BAHTI, “The Indifferent Reader. The Performance of Hegel’s Introduction to the Phenomenology”, in: *Diacritics* 11 (1981), 68-82; zum anderen bei Vgl. Andrzej WARMINSKI, “Reading for Example ‘Sense Certainty’ in Hegel’s Phenomenology of Spirit”, in: *Diacritics* 11 (1981), 83-96.

<sup>213</sup> In diesem Sinne ist auch dem prominenten Strang der von Klaus Heinrich geäußerten Hegel-Kritik, in der Philosophie Hegels werde die Ambiguität des nicht in der platonischen Zweiweltenteilung Aufgehenden ausgeschlossen, entgegengetreten. *Hegels Philosophie* kündigt von wenig anderem als von dieser Ambiguität. Vgl. Klaus HEINRICH, *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Frankfurt a.M. 1981, zum Beispiel 180-190.

<sup>214</sup> Vgl. NANCY, Hegel, 51 f.: “En un sens, le langage est la manifestation: il pose la chose hors de soi. Il manifeste la manifestation. . . . la manifestation et

sa vérité et sa limite. La langue de la philosophie est la langue même parlée en son infinité, c'est-à-dire aussi bien à chaque instant, à chaque mot, à chaque signification, mine hors de soi, insignifiante au plus-que-signifiante, interrompue et tendue vers sa propre négativité – vers la 'vitalité' du 'soi'. Non pas la langue parlant sur soi, mais pénétrant en soi."

<sup>215</sup> HAMACHER, pleroma, 17.

<sup>216</sup> Vgl. DOVE, "Hegel's Phenomenological Method", 62-65.

<sup>217</sup> Vgl. HYPOLITE, Genèse et structure, 42-53, insbesondere 50: "Nous retrouvons dans l'ensemble de la *Phénoménologie* tout l'itinéraire de jeunesse de Hegel, mais repensé et organisé. ... de même on pourrait dire de la *Phénoménologie* de Hegel – son voyage de découverte – qu'il nous présente son propre itinéraire philosophique pour que nous trouvions en lui, ou plutôt pour que ses contemporains trouvent en lui, un chemin qui ne soit pas seulement le sien, mais qui ait, dans la particularité de son histoire, une signification universelle."

<sup>218</sup> NANCY, Hegel, 17.

<sup>219</sup> Ebenda, 16. In diesem Sinne macht Nancy das unmittelbare Bewußtsein zum Manifestationsmoment des "absoluten Wissens": "The pure element of thought is not thought, is not cognition. It is simply receiving immediate knowledge of what is immediately. This knowledge is not knowledge – nor science, nor theory, nor intelligence – it is itself the reception of what is, of what is offered. We must be receptive to it, and change nothing of it as it is offered." (Jean-Luc NANCY, "Exergues", in: *The Birth to Presence*, Stanford 1993, 179-283, 283)

<sup>220</sup> Vgl. insbesondere den Antihegelianismus in DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, 161-209.

<sup>221</sup> Vgl. Philippe LACQUE-LABARTHE, "The Fable", in: *The Subject of Philosophy*, Minneapolis 1993, 1-13, 8 f. Vgl. Jean-Luc NANCY, "Dei Paralysis Progressiva", in: *The Birth to Presence*, Stanford 1993, 58-57.

<sup>222</sup> Mit dem Vorwurf, Hegel sei Exponent einer rein linearen und damit "vulgären" Zeitauffassung, verfehlt Heidegger somit die Pointe Hegels und übersieht damit auch Parallelen oder zumindest Berührungspunkte zu seiner eigenen Konzeption von Zeitlichkeit. Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 428-436. So übersieht Heidegger, daß Hegel keineswegs eine rein objektivierende "Vorstellung" vom "Sein" der Welt hat, sondern die "Vorstellung" immer für ihre eigene Durchbrechung steht. Gleichfalls zu extrem vertritt Nancy die Gegenauffassung, Hegels Denken habe den Bereich der "Vorstellung" verlassen und sei reine Darstellung seiner selbst im oben mit Nancy beschriebenen Sinne:

“Le savoir sera donc, non pas une représentation (*Vorstellung*: position d’objet devant un sujet-de-savoir et pour lui, conforme sa ‘vision des choses’, c’est-à-dire sa pauvre limitation), mais une présentation (*Darstellung*: ‘position-là’, mise en place et en scène, exposition, surgissement de être-sujet en tant que tel) . . . Non pas la présence donnée, mais le don de la présence, tel est l’enjeu.” (NANCY, Hegel, 18.) Nancy übersieht den permanenten Rückbezug auf die “Vorstellung” des Bewußtseins, weil er Hegels Denken aus der begrifflichen Perspektive der *Logik* beschreibt.

<sup>223</sup> Vgl. Jean-Luc NANCY, “Entstehung zur Präsenz”, in: HART NIBBRIG (Hg.), Was heißt “Darstellen”?, 102-106. Um diese Komponente der Entstehung ist sicherlich Heideggers Hegellektüre zu ergänzen. Heidegger sieht im Gestaltmotiv, welches er über die etymologische Verbindung zum Griechischen mit der Kraft zur Versammlung als solcher verbindet, zum einen das dominante Motiv der gesamten Metaphysikgeschichte, zum anderen ein Verbleiben Hegels in einem Zeitlichkeit instrumentalisierenden Denken reiner Präsenz. Vgl. Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978, 232.

<sup>224</sup> Slavoj ZIZEK, *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Wien 1992, 173.

<sup>225</sup> Zizek sieht in Hegels absolutem Wissen die lacansche Subjektkonstitution präfiguriert. Dementsprechend blendet sein Lektüreinteresse das Verhältnis von *Ich* und *Wir* aus, definiert aber die Selbstfindung des *absoluten Wissens* als eben die unstillstellbar hysterische Konversionsbewegung, als welche das Verhältnis von *Wir* und *Ich* gekennzeichnet wurde: “*The status of the subject as such is ultimately hysterical.*” (Slavoj ZIZEK, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matter*, London-New York 1996, 161)

<sup>226</sup> Werner HAMACHER, “Affirmativ, Streik”, in: HART NIBBRIG (Hg.), Was heißt “Darstellen”?, 340-371, 364.

<sup>227</sup> Ebenda, 363.

<sup>228</sup> HAMACHER, “(The End of Art with the Mask)”, 110.

<sup>229</sup> HAMACHER, “Affirmativ, Streik”, 360.

<sup>230</sup> In einer Umkehrung des hamacherschen Motivs hat Lacoue-Labarthe bei z.B. Nietzsche, Heidegger und Mallarmé – allesamt von Derrida als Gewährsleute der *différance* benannt – den Entzug der ‘Gestalt’ durch die Schriftszene betont und von einer Gestaltenschrift, einer “Typographie”, gesprochen. Lacoue-Labarthe macht ein von der Gestalt organisiertes Denken für die katastrophal endenden politischen Projekte der Neuzeit verantwortlich und fordert von den philosophischen Anstrengungen nach Hegel eine Destruktion des Gestalt-



motivs: "Was aussteht, ist die Zerstörung des Begriffs der Gestalt." (Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *musica ficta* (Figuren Wagners), Stuttgart 1997, 196) Hingegen pointiert Hamacher in Anschluß an de Man die Gleichzeitigkeit von Figuration und Entstaltung, die sich weder trennen noch im Sinne Hegels in der Gestalt aufheben lassen. Diese Metafigur wird aber im Motiv des 'Afformativs' schon entscheidend verschoben, was wiederum in den im Fließtext folgenden Ausführungen pointiert werden soll. Vgl. LACOUÉ-LABARTHE, *Typographie*. Vgl. LACOUÉ-LABARTHE, *musica ficta*, 89-197.

<sup>231</sup> Einen ersten Hinweis auf das 'Szenische' in der Begierde gibt die materialistische Hegel-Auslegung Kojèves: "[S]ie [die Begierde. M.S.] existiert nicht in positiver Weise in der natürlichen, das heißt räumlichen Gegenwart. Sie ist vielmehr so etwas wie eine Lücke oder ein 'Loch' im Raum: ein Leeres, ein Nichts. (Und in diesem 'Loch' siedelt sich sozusagen die rein zeitliche Zukunft im Schoße der räumlichen Gegenwart an.)" (KOJÈVE, Hegel, 124)

<sup>232</sup> Die Schließung der Spekulation ist nur vollkommen, insofern ihr Schluß in die Zukunft offen bleibt. Das gilt insbesondere für die objektive Sphäre des Geistes, die Sozialität. Hier sein Gillian Rose gegen Adornos, Heideggers und Derridas Interpretation gefolgt. Um die Einheit von Theorie und Sittlichkeit in *Hegels Philosophie* aufzuzeigen, schlägt sie eine Relektüre der Logik vor. Wo Zizek gleichermaßen wie Rose die Irreduzibilität des *absoluten Wissens* auf die Dialektik von Geist und Materie betont, da fehlt ihm gerade die hegelsche Perspektive auf das Soziale. Vgl. ROSE, *Mourning Becomes the Law*, 71-76. Vgl. ROSE, Hegel: *Contra Sociology*, 185-214.

<sup>233</sup> Die Unendlichkeit dieser Bewegung ist durchaus zur frühromantischen Poetologie parallel zu lesen. Vgl. Winfried MENNINGHAUS, *Unendliche Verdoppelung: die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt a.M. 1987.

<sup>234</sup> Vgl. HAMACHER, "(The End of Art with the Mask)", 128 f.

<sup>235</sup> Vgl. ebenda, 125.

<sup>236</sup> Ohne besonders handfeste textliche Grundlage liest Zizek in Anschluß an Lacan einen entsprechenden Bruch in der *Phänomenologie* innerhalb der Phrenologie: Diese kommt nach Hegel zu dem Urteil, "daß *das Sein des Geistes ein Knochen ist*" (*PhG* 260). Diese vollkommene Verdinglichung erst bewirkt, das "die beobachtende Vernunft . . . sich selbst verlassen und sich überschlagen muß." (*PhG* 257) Diese erste Vorform der begrifflichen Bewegung, welche sich selbst auch als ihr absolut anderes begreift, interpretiert Zizek als erschreckendes Zurückweichen, welches vor der unfäßlichen Andersartigkeit flieht und nur als diese Flucht tätig ist. Wo Zizek die Hegelsche Phrenologie-Interpre-

tation auf das jeweil einzelne Subjekt reduzieren mag, da ist seine an Lacan angelehnte Grundkonzeption sicherlich gerechtfertigt. Vgl. ZIZEK, Der erhabenste aller Hysteriker, 107-110. Vgl. Slavoj ZIZEK, Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology, Durham 1993, 35: “[C]onsciousness has a foreboding of the speculative truth of phrenology, but is *unable to endure it and therefore runs away from it to activity.*”

<sup>237</sup> Walter Friedrich OTTO, Dionysos. Mythos und Kultur, Frankfurt a.M. 1933, 82. In diesem Sinne träfe *Hegels Philosophie* eher die antike Gottheit als Nietzsches direkte Beschreibungen in der *Geburt der Tragödie*, welche die direkte Wirkung des Dionysos als temporären Rausch faßt. Vgl. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, 31-34. Vgl. Karl KERÉNYI, Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens, Stuttgart 1994, 8-15.

<sup>238</sup> Gilles DELEUZE, Spinoza. Praktische Philosophie, Berlin 1988, 38.

<sup>239</sup> Zizek nennt dies die “retroaktive Performativität”, durch die sich das hegelsche *Subjekt* konstituiert. Vgl. ZIZEK, Der erhabenste aller Hysteriker, 33 ff.

<sup>240</sup> Für die Hegelkritik vgl. DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, 170-185, 200-209. Für Derridas Gegenargumente (die Deleuze nicht explizit beim Namen nennen) vgl. DERRIDA, Die Schrift und die Differenz, 373 f, 396.

<sup>241</sup> ROSE, Hegel: Contra Sociology, S.159.

<sup>242</sup> Vgl. NANCY, Hegel, 29: “L’assurance de la pensée est inséparable de son inquiétude – et son inquiétude, comme l’ivresse, est à la fois une angoisse et une exaltation, le risque et l’élan du rapport.” Entschieden zu widersprechen ist in diesem Sinne Heideggers Interpretation. Zwar betont auch Heidegger die Wichtigkeit des beständigen Neuanfangs für Hegel, “weil für ihn Werden eben Anfangen ist” (HEIDEGGER, Hegel, 12), sieht in der Bewegung des *absoluten Wissens* auf sich selbst zu aber eine in “die Fraglosigkeit selbst” (ebenda, 38) mündende “Gesichtskreisvorgabe” (ebenda, 39). Der riskante Anstoß des “absoluten Wissens” bleibt so nach Heidegger bloß dasjenige, “*woran* sich das Denken hält, worin es sich im Voraus aufgefangen hat” (ebenda, 57). Die von Deleuze zum Gegenspieler erhobene Zarathustra-Figur kennt dies hegelsche Risiko nicht. Ihre “Freigebigkeit” versteinert nach Derrida “in Trauer darüber, unbetrauerbar zu sein und an nichts Mangel zu haben” (DERRIDA, Falschgeld, 207).

<sup>243</sup> Vgl. George Armstrong KELLY, “Bemerkungen zu Hegels ‘Herrschaft und Knechtschaft’”, in: Hans Friedrich Fulda, Dieter Henrich (Hg.), Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’, Frankfurt a.M. 1973, 189-216.

- <sup>244</sup> NANCY, Hegel, 31. Dies verweist auf eine generelle Schwierigkeit bei der Analyse der *Phänomenologie des Geistes*: Sowohl ein anthropologisierender Ansatz in Nachfolge Kojèves als auch eine begriffliche Analyse aus Perspektive der *Logik* bleiben für sich genauso notwendig wie unbefriedigend. Man vergleiche zum Beispiel die Analyse der "Freiheit des Selbstbewußtseins" als historischer Konstellation bei Butler (BUTLER, *The Psychic Life of Power*, 31-62) mit Scheiers begrifflicher Analyse (SCHEIER, *Architektonik des erscheinenden Wissens*, 132-155). Diese äußerst präzisen Analysen scheinen sich gegenseitig auszuschließen, wie doch gleichzeitig erst eine Parallelektüre das Ineinanderspielen von Allgemeinem und Besonderem erschließt.
- <sup>245</sup> Maurice BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Paris 1980, 79.
- <sup>246</sup> Vgl. insgesamt, Otto PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999.
- <sup>247</sup> Für die Nähe zu Schlegels Komödientheorie wie zu seinem Ironiebegriff vgl. HAMACHER, "(The End of Art with the Mask)", 123 f.
- <sup>248</sup> Paul DE MAN, "Die Rhetorik der Zeitlichkeit", in: *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt a.M. 1993, 83-130, 113.
- <sup>249</sup> Ebenda, 114.
- <sup>250</sup> Ebenda, 116.
- <sup>251</sup> Vgl. ebenda, 109.
- <sup>252</sup> Vgl. ebenda, 111: "Wenn aber der Begriff der 'Überlegenheit' auch noch dann verwendet wird, wenn das Ich nicht in der Beziehung zu anderen Subjekten steht, sondern zu einem Ich, das kein selbständiges Subjekt ist, dann ist die sogenannte Überlegenheit nur noch Zeichen der Distanz, die für alle Reflexionsakte konstitutiv ist. Überlegenheit und Unterlegenheit sind dann nur noch räumliche Metaphern, die darauf hindeuten, daß eine Gebrochenheit des Subjekts bzw. eine Pluralität von Ebenen innerhalb eines Subjekts vorliegt, das sich selbst erkennt mittels einer zunehmenden Ausdifferenzierung dessen, was es nicht ist."
- <sup>253</sup> Eine solche permanente Vernichtung und Errichtung von Repräsentation und Bühne weist Parallelen auf zu der von Nietzsche inspirierten antihegelianischen Bewegung, welche Derrida bei Artaud findet: Vgl. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, 372-379.

<sup>254</sup> Derrida hat diese Insistenz des scheinbar nicht vom *absoluten Wissen* Subsumierbaren anhand Hegels Antigone-Analyse und anhand seiner Lektüre der Lichtreligion beschrieben. Vgl. DERRIDA, Glas, 182-187, 271 f.

<sup>255</sup> Jean-Luc NANCY, Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart 1988, 17.

<sup>256</sup> DERRIDA, Falschgeld, 135.

<sup>257</sup> DERRIDA, Grammatologie, 9.

<sup>258</sup> Historisch sind – insbesondere seit den Ausführungen Friedrich Kittlers und Albrecht Koschorke – Derridas Ausführungen zum Medium Schrift in der Epoche Rousseaus, der auch *Hegels Philosophie* angehört, kaum zu halten. Derridas Psychoanalyse der Schrift legt, wie Koschorke pointiert, wenig anderes offen als präzise dasjenige, als was Aufklärung und Empfindsamkeit die Schrift begriffen haben: als Differenz erzeugend und Unmittelbarkeit zerstörend. Das von Derrida im Namen dieser Differenz angegriffene Unmittelbarkeitsphantasma wird um 1800 aber erst mithilfe des restrukturierten Schriftmediums hergestellt, das nicht bloß vereinzelt, sondern auch Raum, Physis, Exteriorität, Schein, Abwesenheit und Zeit überwinden und so in seiner Differenzfunktion aktiv vergessen werden kann: “Es bleibt also nicht beim ‘Tod des Buchstabens’, ihm folgt die ‘Auferstehung des Geistes’, und zwar nicht bloß in der Form metaphorischer Uneigentlichkeit, sondern als ein durchaus erlebbares und insofern realitätsträchtiges Phantasma.” (KOSCHORKE, Körperströme und Schriftverkehr, 196) Das ändert jedoch wenig an der Relevanz von Derridas Analyse dort, wo seine Bestimmung der Schrift diese nicht als Medium historisch verortet, sondern Medialität als solche dekonstruiert. Derridas Rede von der *Schrift vor dem Buchstaben* nämlich verweist auf jene Heterogenität des Materiellen, die nicht in Medialität aufgehen kann. Um solch Heterogenität geht es auch *Hegels Philosophie*. Sie steht damit quer zur Produktion jener Unmittelbarkeitsphantasmen, die nach Kittler und Koschorke aus dem Schriftmedium um 1800 hervorgehen: “*Unter den Bedingungen der Schrift sind Körper grundsätzlich ‘wiederkehrende Körper’. Die Schrift ist das Gitter, das sie verschwinden und wiederkehren läßt, die Gelenkstelle zwischen dem Realen und Imaginären. . . . Von dieser medial zurückerstatteten Welt aus ist aber die semiotische Annihilierung, die zu ihr führt, nicht mehr erfahrbar. Das Imaginäre läßt seine eigene Bedingung nicht denken. Es verleugnet die Verschiebung, aus der es entsteht, und setzt sich als Ursprung, Fülle, Differenzlosigkeit ein.*” (ebenda, 321) Vgl. ebenda, 196-262, 341. Vgl. KITTLER, Aufschreibesysteme 1800/1900.

<sup>259</sup> Jacques DERRIDA, Dissemination, Wien 1995, 63.

<sup>260</sup> Ebenda, 9.

<sup>261</sup> SERRES, Die fünf Sinne, 116

<sup>262</sup> NANCY, Die undarstellbare Gemeinschaft, 139.

<sup>263</sup> DERRIDA, Dissemination, 263.

<sup>264</sup> Auch die Wiedereinsetzung des Taktilen endet, sofern sie sprachlich proklamiert wird, meist im Theater: Vgl. etwa die Destruktion des platonischen Höhlenschattenspiels durch Serres, welche ihrerseits den "Qualm" figuralisieren und zur Hauptperson auf der Bühne der Erzählung machen muß: "[N]iemand sieht tanzende Schatten in einer Höhle, wenn ein Feuer darin brennt. Der Qualm beißt in die Augen, er füllt den Raum; er nimmt Ihnen den Atem. Sie müssen sich hinlegen, blind. Man kann nur tastend nach dem Ausgang suchen; zur Orientierung bleibt nur der Tastsinn." (SERRES, Die fünf Sinne, 11 f.)

<sup>265</sup> Vgl. NANCY, Hegel, 99-112.

<sup>266</sup> Vgl. Paul DE MAN, "Zeichen und Symbol in Hegels Ästhetik", in: Die Ideologie des Ästhetischen, 39-58.

<sup>267</sup> Diese Ununterscheidbarkeit von Symbol und Allegorie führt Hegel in die Nähe der literaturästhetischen Diskussion seiner Zeit. Die Temporalisierung des Symbols ergibt sich in dieser Debatte aus dessen Begründungsproblematik. Vgl. Ulrich WERGIN, "Vom Symbol zur Allegorie?", in: Victor MILLET (Hg.), Norm und Transgression in der deutschen Sprache und Literatur, Kolloquium in Santiago de Compostella, 4.-7. Oktober 1995, München 1996, 75-125.

<sup>268</sup> Eine solche holzschnittartige Übertragung der Probleme von Metapher, Symbol und Allegorie auf die *Phänomenologie des Geistes* wäre mit Hegels eigener Abwertung der Sprachfiguren im Rahmen seiner Beschreibung der symbolischen als der primitivsten Kunstform zu konfrontieren. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13, Frankfurt a.M. 1986, 393-407, 516-539.

<sup>269</sup> Gilles DELEUZE, Proust und die Zeichen, Berlin 1993, 69. An dieser Schrift von Deleuze, die gleichzeitig das Werk Prousts hypostasiert wie dem eigenen Projekt eingliedert, ließen sich exemplarisch diverse Berührungspunkte zu *Hegels Philosophie* aufzeigen.

<sup>270</sup> Vgl. die Übereinstimmung der Hegelschen Kritik am Skeptizismus mit seiner Kritik am romantischen Ironiebegriff. Beide affirmieren nach Hegel eine leere Subjektivität durch Vernichtung der sie umgebenden Welt. Vgl. *PhG*, 69-77, 159-163. Vgl. HEGEL, Vorlesungen über die Ästhetik I, 93-99.

- <sup>271</sup> Um diese Pointierung wäre auch Blanchot zu ergänzen, wenn er schreibt: "Pourquoi le scepticisme, même réfuté, est-il invincible? Lévinas se le demande. Hegel le savait, qui en fit un moment privilégié du système. C'était seulement le faire servir." (BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, 122).
- <sup>272</sup> DELEUZE, Proust und die Zeichen, 110.
- <sup>273</sup> SERRES, Die fünf Sinne, 118.
- <sup>274</sup> Ebenda, 207.
- <sup>275</sup> Das Thema der Eifersucht hat auch Derrida in seiner Lektüre des *absoluten Wissens* aufgenommen. Er betont allerdings, daß sie bei Hegel nur als Selbst-eifersucht zu verstehen ist und als solche Eifersucht eine Affizierung von außen, wie sie sich sowohl im jüdischen Gott als auch in Kants Philosophie findet, auszuschließen sucht. Im Gegenzug ließe sich die ironische Herrschaft des Wissens jedoch auch als die blanke Affizierung von außen – durch die Heterogenität der Szene – lesen. Vgl. DERRIDA, Glas, 238-241 f., 264 f.
- <sup>276</sup> Maurice BLANCHOT, *The Step not beyond*, Albany 1992, 22.
- <sup>277</sup> BLANCHOT, *L'espace littéraire*, 31.
- <sup>278</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung, 382.
- <sup>279</sup> Friedrich SCHELLING, "Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (Rede zum Namenstag des Königs)", in: Schellings Werke, Dritter Ergänzungsband, *Zur Philosophie der Kunst*, München 1959, 388-429, 405.
- <sup>280</sup> Die Beschreibung dieser Kehrseite der Negativität als exkrementelle Gestaltlosigkeit entstellt ihrerseits den Text Blanchots und gliedert ihn der vorliegenden Argumentation ein. Vgl. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, 35-52.
- <sup>281</sup> BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, 116, 176.
- <sup>282</sup> DERRIDA, Falschgeld, 52. Für das Verhältnis von Atopik und Kreisbewegung vgl. ebenda, 49-54. Derrida hat diese Logik zuallererst an Hegel entwickelt. Vgl. DERRIDA, Glas, 271 f.
- <sup>283</sup> BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, 76.
- <sup>284</sup> Ebenda, 161.
- <sup>285</sup> Ebenda, 176.
- <sup>286</sup> Ebenda, 178.

- <sup>287</sup> Vgl. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, "Theatrum Analyticum. Bemerkungen über Freud und die Repräsentation", in: *Frag-mente* 41, Kassel 1993, 27-51.
- <sup>288</sup> Somit gibt es nach Nancy nie eine Kunst oder eine Metakunst, die sich über die anderen Künste privilegieren ließe, sondern eine intrinsische Vielfältigkeit der Kunst selbst. Vgl. Jean-Luc NANCY, *Die Musen*, Stuttgart 1999, 11-62.
- <sup>289</sup> Ebenda, 144.
- <sup>290</sup> Vgl. DERRIDA, *Grammatologie*, 522-530.
- <sup>291</sup> Derrida wird diesen Gedanken später für das ökonomisch-ethische Problem der Gabe, welches auf das theatrale Problem der Simulation hinausläuft, durchspielen in DERRIDA, *Falschgeld*, 122-136.
- <sup>292</sup> LACOUÉ-LABARTHE, *musica ficta*, 140.
- <sup>293</sup> Auch Žižek betrachtet mit Lacan Hegels Anspruch auf "absolutes Wissen" als ironische Teilnahme am Reigen des "geistigen Tierreichs". Dieser Anspruch striche sich selbst wegen seiner notwendigen Partikularität aus, bestätigte so aber die Emanzipation des Subjekts: "Hegel weiß also, daß man immer zu viel oder zu wenig sagt, kurz *etwas anderes* als das, was man sagen *wollte*. Diese Unvereinbarkeit ist die treibende Kraft der dialektischen Bewegung, sie ist es, die jeden Satz subvertiert." (ŽIZEK, *Der erhabenste aller Hysteriker*, 22).
- <sup>294</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 300.
- <sup>295</sup> Transkribiert in Jacques LACAN, *Das Seminar*, Buch 2 (1954-55). *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Weinheim-Berlin 1991, 95.
- <sup>296</sup> In diesem Sinne sieht Gillian Rose in der Rechtsphilosophie gleichermaßen eine nichtaffirmative Beschreibung von Hegels Gegenwart wie den Imperativ eines an diese Gegenwart gerichteten Sollens. Vgl. ROSE, *Hegel: Contra Sociology*. 59-91.
- <sup>297</sup> HÖLDERLIN, *Entwürfe zur Poetik*, 175, Z. 239 f.
- <sup>298</sup> Ebenda, 175, Z. 246.
- <sup>299</sup> Ebenda, 176, Z. 249 f.
- <sup>300</sup> Ebenda, 174, Z. 60.
- <sup>301</sup> Ebenda, 174, Z. 69-71.

<sup>302</sup> Ebenda, 175, Z. 90 f.

<sup>303</sup> Ebenda, 174, Z. 11-13.

<sup>304</sup> Ebenda, 176, Z. 191.

<sup>305</sup> Ebenda, 317, Z. 759.

<sup>306</sup> Ebenda, 317, Z. 789.

<sup>307</sup> Diese Differenzierung entspricht vielleicht derjenigen, die Lacan am Ende des Seminar 11 zwischen einer menschenmöglichen, an Kant orientierten Erfahrung des Mängelwesens Mensch trifft und dem göttlichen Bewußtsein eines vielfältigen, alles verzehrenden Begehrens, das Lacan zwar mit der Philosophie Spinozas identifiziert, welches sich aber mit einer Lektüre der *Phänomenologie* unter dem Gesichtspunkt szenischer Dionysik auch in *Hegels Philosophie* wiederfinden läßt. Vgl. Jacques LACAN, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch 11, Weinheim-Berlin 1987.

<sup>308</sup> Eine solche Einteilung wird von Herder vorgenommen und dürfte, wie Ulrich Gaier ausführt, nicht ohne Einfluß auf Hölderlin gewesen sein. In den von Hölderlin ebenfalls rezipierten Texten Hemsterhuis' tritt mit dem Begehrungsvermögen ein viertes Prinzip hinzu, das sich aber von den ersten beiden nicht deutlich abgrenzen läßt. Eine Herleitung der drei Vermögen nach Hölderlin aus dieser Anthropologie muß daher unscharf bleiben, wie ein Vergleich der Interpretationen Binders und Gaiers belegen kann. Vgl. Ulrich GAIER, "... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch": Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert, in: Hans-Jürgen SCHINGS (Hg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992, Stuttgart-Weimar 1994, 724-746, 724. Vgl. Wolfgang BINDER, Hölderlin und Sophokles, Tübingen 1992, 85. Vgl. Gerhard KURZ, "Poetische Logik", in: JAMME, PÖGGELER (Hg.), Jenseits des Idealismus, 83-101, 93.

<sup>309</sup> "[D]as Wort Vorstellungsvermögen faßt in seiner engeren Bestimmung *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* zusammen" (Karl Leonhard REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag-Jena 1789, 212). In diesem Sinne kann die *Vorstellung* dann jedoch unter keines der beiden (bzw. nach der bei Kant nicht immer strikt durchgehaltenen Trennung von Verstand und Vernunft drei) Prinzipien subsumiert werden: "Das Wort *Vorstellungsvermögen* . . . bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verstand, noch Vernunft." (ebenda, 216) Hölderlin wird in seiner Jenenser Zeit mit Reinholds Philosophie konfrontiert worden sein. Die Hinweise darauf sind aber spärlich und bislang bloß von Violetta Waibel beachtet worden.



Manfred Frank sind die Verweise zum Bezug zwischen Hölderlins Philosophieren und dem Kreis um Reinhold zu verdanken. Vgl. Ulrich GAIER, Valérie LAWITSCHKA, Wolfgang RAPP, Violetta WAIBEL, Hölderlin Texturen 2. Tübingen 1995, 77-80. Vgl. FRANK, >Unendliche Annäherung<, zum Beispiel 36 ff.

<sup>310</sup> Wie Gaier, Binder und Kurz identifiziert auch Jochen Schmidt das Vorstellungsvermögen mit der Einbildungskraft, weist aber gleichzeitig auf dessen übergreifenden Charakter hin. Vgl. Jochen SCHMIDT, Kommentar zu: Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, Band 2, Frankfurt a.M. 1992. 1490.

<sup>311</sup> Zur Differenz von *techné* und *mechané* bei Hölderlin vgl. Reiner NÄGELE, "Mechanê. Einmaliges in der technischen Reproduzierbarkeit", in: Marianne SCHULLER, Elisabeth STROWICK (Hg.), Singularitäten. Literatur – Wissenschaft – Verantwortung, Freiburg i. Br. 2001, 43-57, 46-49.

<sup>312</sup> Die *Anmerkungen* gehen hier direkt aus Hölderlins früheren poetologischen Arbeiten hervor, die sich insbesondere bei Gaier und Ryan kommentiert finden. Vgl. GAIER, Hölderlin. Vgl. Lawrence John RYAN, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960.

<sup>313</sup> KANT, Kritik der Urteilskraft, 249.

<sup>314</sup> So Gert Hofmann: "In Kants Idee praktischer Spontaneität erscheint also das dionysisch mythische Paradigma der Dichtung Hölderlins vorbereitet . . . : Diesem Entsetzen der Freiheit standzuhalten, ist im Sinne der *Poiesis* Hölderlins die dionysische Herausforderung an die menschliche Natur; das Scheitern droht jederzeit: die schöpferische Ekstase des Sich-Entsetzens verfällt nur allzu leicht in die destruktive Raserei des Wahnsinns." (HOFMANN, Dionysos Archemythos, 31)

<sup>315</sup> Für Hölderlins Verhältnis zur französischen Revolution vgl. Gerhard KURZ, Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, 126-156.

<sup>316</sup> Friedrich NIETZSCHE, Der Anti-Christ, in: Kritische Studienausgabe, Band 6, München-Berlin-New York 1988, 165-254, 177.

<sup>317</sup> Jean-Luc NANCY, Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß, Stuttgart 1997, 13.

<sup>318</sup> Ebenda, 14.

<sup>319</sup> Seit Schellings abschätzendem Kommentar wird die Sprache der *Anmerkungen* gerne dem angeblich hier beginnenden Wahnsinn Hölderlins zugerechnet. Erst spät findet daher Beachtung, wie genau die Sätze Hölderlins der eigenen *poetischen Logik* gemäß ausgeführt sind. Vgl. zum Beispiel Monika KASPER, „Das Gesetz von allen der König“ – Hölderlins Anmerkungen zum Oedipus und zur Antigonä, Würzburg 2000.

<sup>320</sup> Die Verdichtung eines Plurals in einen Singular findet sich auch im Text der *Anmerkungen* häufiger. Hier das wohl prominenteste Beispiel, das „Gott“ und „Mensch“, „Naturmacht“ und Innerlichkeit ineinanderfallen läßt: „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird“ (S 257).

<sup>321</sup> Hölderlins Ansatz steht daher quer zu zwei von Bernhard Dotzler um 1800 ausgemachten Tendenzen: Zum einen sieht Dotzler etwa bei Kant, Goethe und Hegel den „Traum von einer kombinatorischen Wisskunst durch seine Denunziation als – Traum“ (Bernhard J. DOTZLER, *Papiermaschinen. Versuch über Communication & Control in Literatur und Technik*, Berlin 1996, 203) aus den Paradigmen des Wissens verbannt, während Hölderlin ihn in Anlehnung an die Tradition der Regelpoetik durchaus fortträumt. Zum anderen gehen Eigenschaften jener auf die spätere Computerisierung vorausdeutenden Kombinatorik nach Dotzler auf weite Teile der Literatur über, die sich mit dem neu „epochemachenden Gewinn der ‘self-regulating, self-acting power’“ (ebenda, 549) erfindet: „So gut wie überall stellt die um 1800 neue Literatur diese ihre neue Beschaffenheit unter Beweis. . . . Die Poesie kommt aber nicht nur zu sich, sie gewinnt mit ihrer Potenzierung oder rekursiven Selbstermächtigung zugleich die Funktion und Macht der – ersten – Universalmaschine.“ (ebenda, 565 f.) Die Philosophie Hegels – weniger *Hegels Philosophie* – mag sich in diese Tradition einschreiben, in Hölderlins *poetischer Logik* hingegen dient die Kombinatorik einzig zum Überschreiten solcher Selbstregulation.

<sup>322</sup> HÖLDERLIN, Briefe, 300.

<sup>323</sup> Vgl. Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Werke in zehn Bänden*, Band 6, Frankfurt a.M. 1989, 263-535.

<sup>324</sup> Vgl. DERRIDA, *Randgänge der Philosophie*, 230-240.

<sup>325</sup> HÖLDERLIN, Briefe, 432.

- <sup>326</sup> Johann Wolfgang von GOETHE, Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil, in: Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Band 13: Naturwissenschaftliche Schriften 1, München 1999, 314-536, 324.
- <sup>327</sup> HÖLDERLIN, Briefe, 426.
- <sup>328</sup> Vgl. Gunter MARTENS, Friedrich Hölderlin, Hamburg 1996, 51 f.
- <sup>329</sup> HÖLDERLIN, Briefe, 425 f.
- <sup>330</sup> Ebenda, 426.
- <sup>331</sup> Vgl. BINDER, Hölderlin und Sophokles, 88.
- <sup>332</sup> Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Métaphrasis, suivi de, Le theatre de Hölderlin, Paris 1998, 38.
- <sup>333</sup> Vgl. auch Sabine AHLRICHS, Hölderlins "Oedipus der Tyrann" und "Antigona" als Szenarien menschlichen Selbstverständnisses, Darmstadt 1995, 104.
- <sup>334</sup> In diesem Sinne bietet Girards spätere Lesart des Ödipus-Mythos nichts als eine Radikalisierung Hölderlins, indem sie auch die Tiresias-Figur in den Strudel des *Rede gegen Rede* miteinbezieht. Vgl. GIRARD, Das Heilige und die Gewalt, 104-133.
- <sup>335</sup> Hölderlins eigene dramenimmanente Ausführungen scheinen diese Lesart zu fokussieren. Vgl. S 253.
- <sup>336</sup> Die unterschiedene Ähnlichkeit zwischen der dionysischen Szene des *absoluten Wissens* und der Heterogenität des *reinen Worts* findet sich bei den Theoretikern des 20. Jahrhunderts vielleicht in Nähe und Entfernung des heideggerischen *Seins zum Tode* zu Lacans Interpretation des freudschen Todestriebes wieder. Wo Heidegger das Denken in Substanzen an deren Vergänglichkeit erinnert und so auf die Zukunft öffnet, da insistiert für Lacan im Todestrieb schmerzhaft ein weder in Sinnhaftigkeit noch in Zeitlichkeit auflösbares Moment. Die Zeit, die für Heidegger als endliche jegliche Substanz auflöst, wird im lacanschen Todestrieb von einer ihr nicht zugänglichen Materialität determiniert. Solche Determinante bleibt ihrerseits zwar nicht von der Endlichkeit ausgenommen, wie *Hegels Philosophie* dies in großer Nähe zum *Sein zum Tode* auszuführen sucht: Scheinbare Konstanten werden als Effekte szenischer Dionysik gefaßt. Diese Endlichkeit widerfährt der Materialität des Todestriebes allerdings zu einem unkalkulierbaren Moment. Deswegen kann sie für die Zeit ihrer Insistenz auch einen Schutzmechanismus gegen die Dionysik der Endlichkeit bilden, wie Hölderlin dies mit dem *reinen Wort* ausführt. Vgl. HEIDEGGER, Sein

und Zeit, 252-267. Vgl. Jacques LACAN, Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch 7, Weinheim-Berlin 1996, 248-262.

<sup>337</sup> Hölderlins Ödipus-Interpretation ist hier trotz ihrer wohl auf eine korumpierte Vorlage zurückgehenden Eigenwilligkeit durchaus genau, wie Binder betont. Der von Kreon überbrachte Spruch erwähnt tatsächlich den Namen des Laios nicht und muß daher auch nicht auf diesen Mord hin gelesen werden. Mehrdeutig bleibt jedoch die Art der Anmaßung. So sieht Lacoue-Labarthe sie mit Rekurs auf den *Anmerkungen*-Text schon in der Identifikation mit dem Heiligen begründet. Ahlrichs Interpretation der Übersetzung bestimmt den Sündenfall hingegen darin, daß Ödipus den Spruch zunächst manipuliert, um seine eigene, auf Charisma gegründete Herrschaft nicht durch das Orakel zu gefährden, sich aber im Zuge dieser Lüge auf die Kraft des Apoll beruft und dafür die Strafe der Götter erhält. Vgl. BINDER, Hölderlin und Sophokles, 28, 93, vgl. AHLRICHS, Hölderlins "Oedipus der Tyrann" und "Antigönä", 90 f., vgl. LACOEUE-LABARTHE, *Métaphrasis*, 17-25.

<sup>338</sup> Die Verwendung der Lichtmetapher im Motiv der Blendung wird auf besonders stringente Weise bei Helmut Hühn analysiert und mit den *Anmerkungen* in Verbindung gebracht. Vgl. Helmut HÜHN, *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart-Weimar 1997, 227-232.

<sup>339</sup> Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 69-96.

<sup>340</sup> LACOEUE-LABARTHE, *Métaphrasis*, 65.

<sup>341</sup> Lacoue-Labarthe hat für Hölderlins Definition des Tragischen als einer beständigen Trennung der Vereinigung die treffende Rede von der "Zäsur des Spekulativen" gefunden und gegen *Hegels Philosophie* gewendet. Diese Zäsurierung läßt sich aber bloß solange von der hegelschen Form des *absoluten Wissens* abgrenzen, wie dieses mit Heidegger als eine Bemächtigung und nicht als ein Ausschreiben des Dionysischen gelesen wird. Vgl. LACOEUE-LABARTHE, "Die Zäsur des Spekulativen", 225-231.

<sup>342</sup> Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Bartleby oder die Kontingenz*, gefolgt von, *Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, 9-14. Hölderlin schreibt *eúnoun* statt des "*eis noun*" des Originals und bezieht sich dabei anscheinend auf eine fehlerhafte zeitgenössische Textüberlieferung, wie sie sich z.B. auch bei Hamann zitiert findet (Vgl. SCHMIDT, *Kommentar*, 1390 f.). Dies fällt aber kaum ins Gewicht: Die Differenz zwischen einer *Wohlgesonnenheit* des Schreibrohrs wie bei Hölderlin und einem Eintauchen des Schreibrohrs in den *Sinn* wie im Original ist aber für die hölderlinsche Konzeption bloß minimale Differenz des Sinns von sich selbst: Denn Sinn als *différance* von *Natur* und *Kunst* ist als solcher bereits ein wohlgesinntes Eintauchen.

- <sup>343</sup> Für eine Verortung Hölderlins zwischen Kant, Fichte und Reinhold, vgl. WAIBEL, Hölderlin und Fichte, 201-231.
- <sup>344</sup> Karl Leonhard REINHOLD, Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft, Hamburg 1998, 74.
- <sup>345</sup> REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 223.
- <sup>346</sup> Ebenda, 224.
- <sup>347</sup> Ebenda, 301.
- <sup>348</sup> Ebenda, 302.
- <sup>349</sup> Ebenda, 309.
- <sup>350</sup> Am pointiertesten faßt Martin Bondeli diese Struktur zusammen: "Für Reinhold ist die intellektuelle Anschauung das Vorstellungsvermögen." (Martin BONDELI, Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803, Frankfurt a.M. 1995, 142)
- <sup>351</sup> "Aller Stoff in was immer für einer Vorstellung muß durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* sein, also auch der subjektive Stoff, der in den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten ist. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficiers kann hier unmöglich durch etwas außer dem Gemüthe geschehen, sondern ist lediglich dadurch denkbar, daß die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäß wirkt, und dadurch dasjenige, was vorher bloße *Form* in bloßen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besonderen Vorstellung als *Stoff* bestimmt." (REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 300)
- <sup>352</sup> In Fichtes Ausführungen zur *intellektuellen Anschauung* finden sich jedoch durchaus auch Bruchstellen zu dem, was später als die Lehre Fichtes der Kritik durch Hegels *Philosophie* verfällt. Die Fichtekritiken Hölderlins oder auch Novallis' scheinen hier zumindest schon angelegt, ohne an prominenter Stelle Eingang in Fichtes Systematik zu finden. Eine Rekonstruktion von Fichtes Ausführungen zur *intellektuellen Anschauung* ist Jürgen Stolzenberg zu verdanken. Vgl. Jürgen STOLZENBERG, Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94-1801/02, Stuttgart 1986.

- <sup>353</sup> “[I]n der gesamten Sinnenwelt kömmt zum Beispiel kein Gegenstand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorstellung der Ersten Ursache, oder des unendlichen Dings passte. In allen Erfahrungen, die uns von unserem *Gemüthe* möglich sind, können immer nur Vorstellungen, kann nie das *Vorstellende* selbst vorkommen, immer nur Wirkungen des vorstellenden Subjekts, nie das Subjekt selbst, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine bestimmte Substanz selbst durch den inneren Sinn anzuschauen vermögen.” (REINHOLD, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 161 f.)
- <sup>354</sup> Theodor W. ADORNO, Noten zur Literatur, Frankfurt a.M. 1974, 486.
- <sup>355</sup> Bernhard Böschenstein kommentiert diese verdoppelte Rolle des Halbgotts folgendermaßen: “Es ist, als ob Dionysos’ eigener Wahnsinn, seine Aufhebung der gesetzten Form der Gottesehrung sich jetzt in Lykurgos äußerte, wodurch Dionysos selber in einer kategorischen Umkehr zum Hüter des Schicksals werden muß.” (BÖSCHENSTEIN, “Frucht des Gewitters”, 66.)
- <sup>356</sup> Vgl. Michel FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. 1996, 68-71. Vgl. Michel FOUCAULT, “Réponse à Derrida”, in: Dits et écrits 1954-1988, Band 1, 1954-1975, Paris 2001, 1149-1163. Vgl. DERRIDA, Die Schrift und die Differenz, 53-101. Vgl. DERRIDA, Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!, 59-127.
- <sup>357</sup> Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 267-270. In Heideggers Nachfolge durchzieht dieses Motiv mit und gegen Heidegger so unterschiedliche Ansätze wie die von Adorno, Derrida, Lévinas, Deleuze und Guattari oder Agamben.



