

Symphilosophie

Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik

Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg

Über das Wechselspiel von Sinnlichkeit und Erkenntnis,
von Natur und Kultur im *Hyperion* und in den *Lehrlingen zu Sais*

Violetta L. Waibel*

ABSTRACT

The idea of Romanticism is linked to the notion of pairing rationality with a strong sense of sensuality. Whilst Friedrich von Hardenberg is clearly associated with the Romantic movement, this is not quite so clear-cut in the case of Friedrich Hölderlin. What is clear, however, is that both poet-philosophers had an explicit interest in understanding humanity, nature and society in a way in which rationality and sensuality are experienced as equal aspects of existence. This essay aims to explore, in the novels *Hyperion* and *The Apprentices of Sais*, the richness of sensory experiences and their interplay with thought and knowledge. The primary source of inspiration for both works, alongside Immanuel Kant, is Friedrich Schiller, who, in his theory of tragedy and his letters *On the Aesthetic Education of Man*, sought specifically to counteract the one-sidedness of human nature. In this context, the dialogue between humanity and nature and culture, and the interplay between them, is of even greater significance for Hölderlin and von Hardenberg (Novalis) than it is for Schiller.

Keywords: *Bildung*, culture, cultivation, nature, rationality, sensibility

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der Idee der Romantik ist die Vorstellung verbunden, der Rationalität eine starke Sinnlichkeit an die Seite zu setzen. Während Friedrich von Hardenberg klar der Bewegung der Romantik zugerechnet wird, ist dies Friedrich Hölderlins nicht ebenso deutlich entschieden. Klar ist jedoch, dass beide Dichterphilosophen ein ausdrückliches Interesse am Verständnis von Mensch, Natur und Gesellschaft hatten, in der Rationalität und Sinnlichkeit als gleichberechtigte Momente des Daseins erfahrbar werden. Der Beitrag will in den Romanen *Hyperion* und den *Lehrlingen zu Sais* den Reichtum sinnlicher Erfahrungen und ihr Wechselspiel mit dem Denken und der Erkenntnis herausarbeiten. Gewährsmann beider ist neben Immanuel Kant vor allem Friedrich Schiller, der in seiner Tragödientheorie und den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* der Vereinseitigung des Menschen gezielt zu begegnen suchte. Mehr noch als für Schiller ist für Hölderlin und von Hardenberg (Novalis) in diesem Kontext der Dialog des Menschen mit Natur und Kultur in ihrem Wechselspiel von großer Bedeutung.

Stichwörter: Bildung, Kultur, Kultivierung, Natur, Rationalität, Sinnlichkeit

* Professorin für Europäische Philosophie und Continental Philosophy, Universität Wien, Universitätsstr. 7, 1010 Wien, Österreich – violetta.waibel@univie.ac.at

1. Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg im Gespräch

„Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben.“¹ Diese Worte notierte sich Johann Ludwig Doederlein aus der Erinnerung. Er hatte das bis heute verschollene Tagebuch von Friedrich Immanuel Niethammer noch in Händen, das von späteren Forschergenerationen erfolglos gesucht wurde. Friedrich Immanuel Niethammer soll mit diesen oder ähnlichen Worten in seinem Tagebuch ein Zusammentreffen von Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg (Novalis) in seinem, Niethammers Haus in Jena, dokumentiert haben.

Das Treffen muss spätestens im Mai 1795 oder ein wenig früher stattgefunden haben. Für meine Überlegungen in diesem Beitrag ist es durchaus interessant, dass sich Hölderlin und von Hardenberg getroffen und miteinander diskutiert haben könnten. Mich wird allerdings nicht die Frage nach Religion und Offenbarung, sondern vielmehr die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kultur interessieren. Es gibt bemerkenswert viele Konvergenzen im Denken der beiden, wenngleich auch die Divergenzen nicht zu übersehen sind. Was beide verbindet, ist die intensive Auseinandersetzung mit den Philosophien Kants und Fichtes, aber auch der Ästhetik Schillers, die beide sehr prägten. Was auch immer der nähere Inhalt des genannten Gesprächs der beiden Dichterphilosophen war, das möglicherweise tatsächlich stattgefunden hat, das jeweils entwickelte Verhältnis von Natur und Kultur zeugt auch aus der Distanz von einer Symphilosophie des

¹ Diese Worte sind als Erinnerungsregist von Johann Ludwig Doederlein erhalten, der Friedrich Immanuel Niethammers Tagebuch noch tatsächlich in Händen hielt und das seither als verschollen gelten muss. – Vgl. den Bericht von Johann Ludwig Doederlein bezüglich der Notiz Niethammers über das Zusammentreffen von Fichte, Hölderlin und von Hardenberg (Novalis) im Mai 1795 in Niethammers Haus in Jena in dem Beitrag, *Neue Hegeldokumente*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Hg. von Hans-Joachim Schoeps. 1. Jg. Marburg 1948, 2-18. Vgl. auch *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Bd. 1, 1761-1798, hg. von Erich Fuchs und anderen, Stuttgart Bad Cannstatt 1978, 284, Dokument Nr. 315. Vgl. Hölderlin, Lebensdokument 152, in: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, hg. von Friedrich Beissner und Adolf Beck, 8 in 15 Bänden, Stuttgart 1943-1985, hier: StA 7.2, 27-28. Vgl. ferner Violetta L. Waibel: *Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg in Niethammers Garten. Ein Geistergespräch*. In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 15. Jahrgang 2005, 203-222, in dem die Wiederauffindung des Tagebuchs von Niethammer fiktiv vorausgesetzt und ein Gespräch von Hölderlin und von Hardenberg auf der Grundlage von Texten der beiden inszeniert wird. Im Folgenden wird von Friedrich von Hardenberg und nicht von Novalis gesprochen, auch in den Kontexten, in denen er sich selbst diesen, heute weithin genutzten, Decknamen gab.

konsonanten und dissonanten Zusammenklangs, erwachsen aus der gemeinsamen kulturellen Herkunft.

2. Der Antagonismus von Natur und Kultur

Der Antagonismus von Natur und von Kultur spielt in Hölderlins *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland* wie in von Hardenbergs *Lehrlingen zu Sais* eine bedeutende Rolle. Was aber ist Natur, was ist Kultur? Die Antwort mag einfach scheinen, so, wie Augustinus weiß, was die Zeit ist, solange er nicht danach gefragt wird.²

Kultur steht *prima vista* für alles, was menschliche Aktivität, was menschliche Bildung hervorzubringen vermag. Und Natur? Ist dasjenige, was menschlicher Bildung und Formung vorausgeht, sich ihr entzieht? Wie kaum anders zu erwarten, ist die Antwort deutlich komplexer. Das zeigen auch die Werke der beiden Dichterphilosophen, sobald man den entsprechenden Kontext genauer studiert. Überhaupt ist der Begriff der Natur, nicht nur für Hölderlin und von Hardenberg, ein ebenso griffiger und viel verwendeter wie aufgeladener und belasteter Begriff, der im Laufe der Jahrhunderte mannigfache Bedeutungen durchlief.³

Es ist wichtig zu sehen, dass den beiden Dichterphilosophen Kants naturwissenschaftlicher Theorieansatz vor Augen stand, der auf seine Weise das Verständnis von der Natur beeinflusst. Beide reflektieren überdies mit Kant das Verhältnis von Natur und Freiheit, mithin die Antinomienproblematik, die Kant zuerst und grundlegend in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt hat. Hölderlin erkennt in Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft den Geist insgesamt von Kants kritischem Denken.⁴ Von Hardenberg spricht hingegen sehr häufig vom Widerstreit, etwa des Ich mit sich.⁵ Widerstreit wird von Kant selbst synonym gebraucht für Antinomie,

² „Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich's, will ich aber einem Fragenden erklären, weiß ich's nicht.“ Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. München 1982, 11. Buch, 300–331, 312.

³ Vgl. etwa den Artikel *Natur* von Reinhard Mocek, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. von Hans Jörg Sandkühler, 3 Bände, Hamburg 2021, Bd. 2, 1705–1712.

⁴ Friedrich Hölderlin, Brief an Hegel, 26. Januar 1795, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Michael Knaupp, in 3 Bänden, München (Hanser) 1993, hier: MA 2, 569; vgl. ferner Violetta L. Waibel, *Kants Lehre der Antinomien „scheint mir den ganzen Geist seines Systems zu enthalten“ – Anmerkungen zu Hölderlin und Hegel und ein Rekurs auf Fichte*. Beitrag für die Festschrift für Andreas Arndt zum 65. Geburtstag, in: *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*. Mit Zeichnungen von Nader Ahriman, hg. von Sarah Schmidt, Dimitris Karydas, Jure Zovko, Berlin 2015, 33–50.

⁵ Vgl. Violetta L. Waibel, „Innres, äußres Organ“. *Das Problem der Gemeinschaft von Seele und Körper in den ‚Fichte-Studien‘ Friedrich von Hardenbergs*. In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*. 10. Jg. 2000, 159–181

wobei der Ausdruck Widerstreit näher betrachtet eine größere Extension hat. Von von Hardenberg sind zudem Auszüge aus Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* überliefert.⁶ Zu diesem naturwissenschaftlich und erkenntnistheoretisch orientiertem Begriff der Natur gesellt sich Jean-Jacques Rousseaus idealischer, als Vorbild dienender Begriff der Natur, etwa im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen), 1755, in *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, 1761, im berühmten Erziehungsroman *Émile, ou de l'éducation* (Emile oder über die Erziehung), 1762, oder in *Du contrat social ou principes du droit politique* (Vom Gesellschaftsvertrag), 1762. Sowohl im Werk Hölderlins als auch in dem von von Hardenberg ist die Bekanntschaft mit der einen oder anderen Schrift Rousseaus belegt.⁷

⁶ Friedrich von Hardenberg, *Kant- und Eschenmayer-Studien*, in: *Novalis Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs: historisch-kritische Ausgabe in 4 Bänden, einem Materialband und einem Ergänzungsband mit dem dichterischen Jugendlach und weiteren neu aufgetauchten Handschriften*, zweite nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage, begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, Darmstadt 1960–1988; hier: NS II, 379–384, 393–394. Vgl. ferner Violetta L. Waibel, „Wechselvernichtung“ und „freywilliges Entsagen des Absoluten“. Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg im Dialog. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism. Romantik. Romanticism*. (6/2008). Hg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, Berlin 2009, 183–210.

⁷ Der im Winter 1791 geschriebenen *Hymne an die Menschheit* stellt Hölderlin ein Motto mit dem französischen Wortlaut voran, das er Jean-Jacques Rousseaus *Du contrat social* entnommen hat: „Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites, que nous ne pensons. – Les ames basses ne croient point aux grands hommes: de vils esclaves sourient d'un air moqueur à ce mot de liberté.“ [Die Grenzen des Möglichen sind in moralischen Dingen weniger eng als wir denken. Es sind unsere Schwächen, unsere Laster, unsere Vorurteile, die sie verengen. Die kleinen Geister glauben nicht an große Männer: niedrige Sklaven ziehen eine spöttische Miene bei dem Wort Freiheit.] Hölderlin, Motto zu *Hymne an die Menschheit* (aus: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762), MA 1 (1791/1998), 120 und MA 3, 69, wo sich im Kommentar auch die hier wiedergegebene Übersetzung findet. Vgl. ferner Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Französisch / Deutsch, Stuttgart 2010, Drittes Buch, 12. Kapitel, 200–201.

Hölderlins unvollendetes Gedicht *Rousseau*, MA 1, 267–269 und MA 3, 146, findet sich im *Stuttgarter Foliobuch*; ferner spielt Hölderlin in der 11. Strophe der Hymne *Der Rhein* (~1803), MA 1, 346, auf Rousseau an.

Zu Hölderlins weitreichender literarischer Auseinandersetzung mit Rousseau vgl. die umfassende Untersuchung von Jürgen Link, *Hölderlin – Rousseau. Inventive Rückkehr*, Opladen, Wiesbaden 1999.

Von Hardenberg erwähnt in einer „Bibliographischen Notiz“ Rousseaus *La Nouvelle Héloïse* (vgl. NS IV 691 und Kommentar 1041) und im *Allgemeinen Brouillon* Nr. 325 *Du contrat social* (vgl. NS III, 298). Vgl. ferner Christian Moser, „Romantische Subjektivität“ im Spannungsfeld von Textualisierung und ästhetischer Konstruktion. Rousseau, Schlegel,

Für von Hardenberg sind weitere Studien naturphilosophischer Schriften, etwa von Eschenmayer oder Schelling, aber auch das Studium an der Bergakademie Freiberg (1797) und die eigene Erfahrung als juristischer Akzesist / Assessor in den Salinen von Weißenfels als prägender Hintergrund für das Naturverständnis zu nennen. Die Werke der genannten Denker, darunter auch Kant liest er bald als spekulative, bald als experimentelle Naturphilosophien. Er macht sich etwa Notizen zur „Experimentalmethode der reinen Vernunft“.⁸

Hölderlin und von Hardenberg haben sich zudem mit einigen Naturrechtskonzeptionen der Zeit auseinandergesetzt, so mit Rousseau, Kant oder Fichte. Auch diese Schriften zeichnen verantwortlich für die Idee eines Ideals der Natur, das der Vernunft zum Leitbild dient. Kant spricht in seiner Rechtsphilosophie nicht vom Natur- sondern vom Vernunftrecht und appelliert zuweilen an die Natur der Vernunft. Das sind weitere Facetten des komplexen Geflechts von Natur, Kultur und Vernunft.

Hölderlin hat zuerst 1794 und dann in veränderter Form um 1798 paradigmatische Modelle der möglichen Beziehung zwischen Natur und Vernunft als Ideale zum Ausdruck gebracht, Pole, zwischen denen das endliche Leben des Menschen situiert ist, das sich an den Idealen von Natur und Vernunft zu orientieren habe. Das spätere Modell ist deutlich komplexer als das frühere.⁹

Auffallend ist, dass die Naturbegriffe im *Hyperion* und in den *Lehrlingen zu Sais* eine starke Idealität widerspiegeln. Zunächst werden Natur und Kultur als sich in einander spiegelnde und sich steigernde Organisationen nach der Vorstellung von Hölderlin und in der Orientierung an Kant dargestellt. Von Hardenberg scheint von dieser Konzeption weit entfernt zu sein, wenn sein Kulturbegriff danach strebt, die Chifferschrift der Natur zu entziffern. Näher betrachtet sind sowohl Organisationen als auch Chifferschriften der Natur über Zweckbegriffe und innere Kodes vermittelt, die sich

Novalis, in: *Germanistik und Komparatistik*. DFG-Symposion 1993, hg. von Hendrik Birus. Stuttgart [u.a.] 1995, 246–266.

⁸ Von Hardenberg, *Kant- und Eschenmayer-Studien*, NS II, 379–394, 386. Von Hardenberg, der Schelling am 1. Dezember 1797 persönlich kennengelernt hatte (NS IV, 905), studierte von ihm sowohl philosophische als auch naturphilosophische Schriften, darunter die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797; NS IV, 226 und 820) und *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), zu der er sich Lesenotizen anfertigte (NS III, 102–114).

⁹ Vgl. Violetta L. Waibel, „der eine schöner der andre wilder“. Hölderlins ästhetisches Philosophieren im Ausgang von Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und der Organisation. In: *Verwandlungen. Dichter als Leser Kants*, hg. von Violetta L. Waibel, Gabriele Geml, Sarah Caroline Jakobsohn, Philipp Schaller, Göttingen (Vienna University Press) 2023, 103–152.

nur indirekt erschließen lassen. Die verdeckten Sprachen und der Rätsel der Natur aufzuschließen und zugleich die Natur in einer höheren Kultur zu bewahren, bedarf es besonderer Lehrer, wie sowohl die *Lehrlinge* als auch der *Hyperion* zeigen, die die Protagonisten wie die Leser performativ anleiten.

3. Hölderlins Konzept einer Organisation der Natur und der Kultur (1794)

Für Hölderlin lässt sich klar sagen, dass er zunächst, bis um 1797, 1798 einen idealischen Begriff der Natur vertrat. Danach ändert sich der Begriff zu einer kritischeren und realistischeren Perspektive auf die Natur. Berühmt ist Hölderlins Aussage über Natur und Kultur in der Vorrede zum *Fragment von Hyperion*, das 1794 in Schillers *Neuer Thalia* erschienen ist. Dort schreibt er:

Es giebt zwei Ideale unseres Daseyns: einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, *durch die bloße Organisation der Natur*, ohne unser Zuthun, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe statt finden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind*.¹⁰

Wenn Hölderlin hier von Organisationen der Natur und des Selbst spricht, so hat er die Teleologie Kants und deren Begriff der Zweckmäßigkeit als einem organisierten, in sich wohlgegliederten Ganzen in der *Kritik der Urteilskraft* im Blick, eine Schrift, die er mit besonderem Interesse wieder und wieder studiert hatte. Kant verwendet in seiner Teleologie sowohl den Ausdruck einer „Organisation der Natur“¹¹ als auch den „selbst organisierte[r]

¹⁰ Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, Vorrede, MA 1, 489. Zu Hölderlins Kant-Lektüren vgl. Violetta L. Waibel, *Voraussetzungen und Quellen: Kant, Fichte, Schelling*. Artikel in: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart, Weimar 2002, 90–106 und in einer revidierten und erweiterten Auflage 2020, 100–117.

¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. von Heiner Klemme, Hamburg 2009 (Seitenangaben nach Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hg. Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Hier: § 65, AA 5, 374–375. – Auch Johann Gottfried Herder verwendet in seiner Schrift, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Gotha 1787, im letzten der fünf Gespräche das Theorem der Organisation der Natur. Das konnte sowohl Hölderlin als auch Kant bekannt gewesen sein. Hölderlins frühe Idee der Organisation zeigt mit dieser Konzeption einige Verwandtschaft, da Herder die beiden Gesprächspartner Theano und Philolaus über die vom Chaos zur Ordnung sich verwandelnde Natur sprechen lässt: „Alle Kräfte der Natur wirken organisch. Jede Organisation ist nichts als ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Hauptkraft dienen.“ (Ebenda, 246).

Wesen“. Es ist davon auszugehen, dass Hölderlin diese Kontexte im Blick, wenn er diese Begriffe nur lakonisch und ohne ins Detail zu gehen aufgreift. Kants Konzeption soll kurz umrissen werden.

Kant begreift Naturprodukte als organisierte und sich selbst organisierende Lebewesen, denen er die ausgezeichnetste Form einer objektiven Zweckmäßigkeit zuschreibt. Davon sind einfachere Formen der Zweckmäßigkeit abzugrenzen. Organisierte Lebewesen zeichnen sich durch innere (statt äußere), materiale (statt bloß formale) und objektive (statt relative) Zweckmäßigkeit aus. „*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.*“¹² In dieser Formel fasst Kant bündig zusammen, was er zuvor im Detail entwickelt hat, um materiale, innere, objektive Zweckmäßigkeit in den Produkten der Natur zu bestimmen. Diese Formel schließt mehrere interne Bestimmungen ein. „[E]in Ding existiert als Naturzweck,“ so Kant, „*wenn es von sich selbst* (wenn gleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*“.¹³ Zum Naturzweck, der sich selbst Ursache und Wirkung ist, gehört, dass er sich erstens der Gattung nach erzeugt und erhält. Zweitens erzeugt er sich als Individuum durch sein Wachstum, das von einer mechanischen Größenerzeugung gänzlich zu unterscheiden ist. Vielmehr erfolgt das Wachstum des Lebendigen durch Stoffwechsel, also durch Austausch mit Nährstoffen, die es von außen aufnimmt, die dem Individuum zugeeignet werden, und dessen Identität ebenso erhalten wie modifizieren. Über den Stoffwechsel handelt Kant nicht sehr ausführlich. Drittens erzeugt es sich selbst auch in der Weise, „daß die Erhaltung des einen [Teils, VLW] von der Erhaltung des anderen wechselweise abhängt.“¹⁴ Kant denkt hierbei etwa an die Selbsthilfe der Natur bei Verletzungen. Der Naturzweck ist sich dabei Ursache seiner selbst, weil dies Ursachesein dem Bauplan des Naturwesens als Möglichkeit eingeschrieben ist, auch wenn das nur beobachtbar war und man nicht wusste, wie das näher zu erklären sei. Das Wesen als Naturzweck ist sich selbst Wirkung als „*organisiertes*“ und Ursache als „*sich selbst organisierendes Wesen*“, gemäß den drei genannten und nur an Naturwesen beobachtbaren Erscheinungen.

Kant spricht sich dezidiert dafür aus, Naturwesen als organisierte Zwecke zu verstehen und wendet sich damit gegen die Auffassung, Tiere, Menschen, überhaupt Lebewesen als Maschinen zu sehen. Er erteilt damit eine klare Absage an rationalistische Modelle, die Naturwesen auf ihre bloße

¹² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 66, AA 5, 376.

¹³ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 64, AA 5, 370–371.

¹⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 64, AA 5, 371.

Funktionalität, also auf ihre Analogie zu Maschinen reduzieren, wie dies etwa Gottfried Wilhelm Leibniz oder Christian Wolff vertreten haben.¹⁵

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.¹⁶

Das bedeutet, es gibt viele Momente an Lebewesen, die durch kausal-mechanische Erklärungen bestimmt werden können. Kant rechnet damit, dass sich bei anhaltender Forschung verschiedenste, kausal bestimmbare Mechanismen identifizieren, additiv nebeneinander stellen sowie aufeinander beziehen lassen. Doch damit werden nur einzelne Funktionszusammenhänge an Lebewesen expliziert, nicht aber das Leben als solches in der Komplexität seiner Ganzheitlichkeit wie seiner Teile, die den Mechanismus übersteigt. Der menschlichen Erkenntnis ist nur der Mechanismus zugänglich, der heute die Möglichkeiten der Erkenntnisse zu Kants Zeiten um ein Vielfaches übersteigt.

Ferner betont Kant, man sage

von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt[.]¹⁷

Der Begriff der Organisation der Natur, wie ihn Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entfaltet hat, ist für Hölderlin grundlegend. Hatte er 1794 von den beiden Idealen gesprochen, die er der Natur und der Selbstgesetzgebung durch den Menschen im Kontext seiner Arbeit am *Hyperion* zuschrieb, schlägt er in einem Brief an den Freund und Unterstützer Isaak von Sinclair

¹⁵ Vgl. Markus Wild, *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin, Boston 2007, zu Descartes 135–210. Vgl. ferner Sebastian Bender, *Von Menschen und Tieren – Leibniz über Apperzeption, Reflexion und conscientia*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2013, Bd. 67, H. 2 (2013), 214–241 (Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23492057> JSTOR).

¹⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65, AA 5, 374.

¹⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65, AA 5, 374.

vom Dezember 1798 andere Töne an, wenn er über die Organisation von Natur und Mensch nachdenkt. Er führt aus:

Es ist [...] 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 durchaus 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 hätte er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht.

Resultat des Subjectiven und Objectiven, des Einzelnen und Ganzen, ist jedes Erzeugniß und Product, und eben weil im Product der Antheil, den das Einzelne am Producte hat, niemals völlig unterschieden werden kann, vom Antheil, den das Ganze daran hat, so ist auch daraus klar, wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie sie beede nur Ein lebendiges Ganze ausmachen, das zwar *durch und durch individualisirt ist und aus lauter selbstständigen, aber eben so innig und ewig verbundenen Theilen* besteht. Freilich muß aus jedem *endlichen Gesichtspunct* irgend eine der selbstständigen Kräfte des Ganzen die herrschende seyn, aber sie kann auch nur als temporär und gradweise herrschend betrachtet werden.¹⁸

Es ist offenkundig, dass Hölderlin seine Fragen nach den Idealen der „Organisation der Natur“ und der „Organisation“ durch Selbstgesetzgebung als dem anderen Pol (1794), sowie später die Frage nach der „Bedingung alles Lebens und aller Organisation“ (1798) an Kants Teleologie in der *Kritik der Urteilkraft* orientiert. Das zeigt sich besonders deutlich in den Ausführungen von 1798, wenn er im Brief an Sinclair Verhältnisse von Erzeugnissen und Produkten, von Teilen und Ganzen diskutiert, die nur zusammen ein „lebendiges Ganze[s]“ ausmachen. Kants Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit, der für die lebendigen Organisationen in der Natur reserviert ist, wird zwar von Hölderlin nicht explizit erwähnt, spielt aber nicht nur hier, sondern auch in dessen Poetologie eine wichtige systematische Rolle, wo er dem Kontext entsprechend umgedeutet und weiterentwickelt wird. Kants Lehre vom Schönen und Erhabenen dient Hölderlin dazu, die Idee des Schönen als höchstes Prinzip der Philosophie auszu-

¹⁸ Friedrich Hölderlin an Isaak von Sinclair, Brief vom 24. Dezember 1798, MA 2, 721–723, 723.

bilden.¹⁹ Die Teleologie der Natur mit ihrem Begriff vom „organisierte[n] Produkt der Natur“ dient ihm dazu, einen Begriff vom Kunstwerk, als ein Ganzes betrachtet, herauszuarbeiten.

Aber nicht nur Kants *Kritik der Urteilkraft* ist Quelle für Hölderlins Naturbegriff. Kant begreift Natur nicht als Ideal. Das ist ein erheblicher Unterschied. Quelle für die Vorstellung von der Natur als Ideal ist sehr wahrscheinlich das Denken Jean-Jacques Rousseaus. Den Zustand der Natur als wohlgefügte Ursprünglichkeit zu bestimmen, deutet auf dessen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen) von 1755. Rousseau hatte in dieser Schrift bereits die These formuliert, dass menschliche Gemeinschaftsverhältnisse wie Monarchien, Aristokratien nachhaltig zur Zerstörung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen beigetragen haben. Die Kulturen des Menschen sind von zahlreichen Fehlentwicklungen gekennzeichnet, weshalb eine neue Orientierung an der ursprünglichen Naturordnung notwendig sei, um ein besseres menschliches Zusammenleben und bessere Gesellschaften möglich zu machen.²⁰ Die im Brief an Sinclair formulierte These Hölderlins, wonach „keine Kraft monarchisch [sei] im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie heb[e] sich überall selbst auf“, könnte durch Rousseau inspiriert sei. Rousseau gilt bekanntlich als geistiger Ahnvater der Prinzipien der Französischen Revolution; *liberté, égalité, fraternité*, also Freiheit, Gleichheit und Friede (für Brüderlichkeit) unter den in Gemeinschaft stehenden Menschen sind die behandelten Themen in diesem *Discours*. Und auch Hölderlin ruft diese in ihrer positiven oder negativen Erscheinung (Herrschaft und Knechtschaft als Dysbalance von Gleichheit) im weiteren Kontext des Vorworts der vorletzten Fassung des *Hyperion* von 1795 auf. Im 1794 erschienenen Vorwort des *Fragments von Hyperion* ist ausdrücklich von einer Organisation der Natur die Rede, also einem Rousseau'schen ursprünglichen Seinszustand des Menschen, auch wenn Rousseau weder von einem Ideal der Natur noch von einer Organisation der Natur explizit spricht. Hölderlin zufolge muss die ursprüngliche Organisation in ein Ideal verwandelt werden, eine Organisation, die der Mensch sich selbst gebe, da der Mensch als Kultur-

¹⁹ Zu Hölderlins Metaphysik des Schönen, vgl. Violetta L. Waibel, *From the Metaphysics of the Beautiful to the Metaphysics of the True. Hölderlin's Philosophy in the Horizon of Poetry*. Chapter 20, translation by Christina M. Gschwandtner, in: Matthew C. Altman (Hg.), *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Hampshire, New York 2014, 409–433.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755) / *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: Derselbe, *Schriften zur Kulturkritik*, eingeleitet, übersetzt, und hg. von Kurt Weigand, Hamburg 1995, Französisch – Deutsch, 77–269, hier: 248–253.

wesen aus der Natur herausgetreten ist. Dieser durch das Selbst erzeugte Zustand muss die Naturorganisation einst, in der Zukunft abbilden, allerdings bei „unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften“.²¹ Den Weg zwischen diesen idealen Seinszuständen bestimmt Hölderlin durch die weithin rezipierte Metapher einer exzentrischen Bahn. Da Hölderlin beide Organisation, die der Natur, als auch diejenige, die der Mensch unter Wahrung des Maßstabs des Ausgangsideals herzustellen hat, als Ideale anspricht, darf angenommen werden, dass in diesen idealen Organisationen menschlicher Verhältnisse eine gute, wenn nicht sogar ideale Balance auch hinsichtlich der Herrschaftsverhältnisse vorzustellen ist.

Interessant ist, dass Hardenberg kaum von Organisationen der Natur spricht, und dennoch einen dem *Hyperion* in manchen Zügen verwandten Ansatz verfolgt.

4. Von Hardenbergs Bildungskonzept als ein Dechiffrieren der Natur

Das Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* ist wohl 1798 entstanden und wegen der Arbeit am Roman *Heinrich von Afterdingen*,²² der ebenfalls Fragment blieb, zurückgestellt worden. Die *Lehrlinge* sind in zwei ungleich lange Teile gegliedert, die die Kapitelüberschriften „Der Lehrling“ und „Die Natur“ tragen. Der Abschnitt über „Die Natur“ wird durch einen Mittelteil, dem Märchen von „Hyazinth und Rosenblüte“, in drei Teile untergliedert. Die Forschungsliteratur beurteilt das Fragment bald als unausgewogen, inkonsistent und ohne klar erkennbares Ziel, so etwa John Neubauer,²³ bald

²¹ Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, MA 1, 489.

²² In neuerer Forschung lautet der Titel *Heinrich von Afterdingen*; vgl. die textkritische Edition hg. von Alexander Knopf, Frankfurt am Main und Basel 2015. Der weit bekanntere Titel *Heinrich von Ofterdingen* wurde in der postumen Erstausgabe des Romanfragments, Berlin 1802, von Friedrich Schlegel trotz der handschriftlich anderslautenden Überlieferung verwendet. Vgl. zur Frage des korrekten Titels und seiner Bedeutungsextension Alexander Knopf, *Editorischer Bericht*, 261–263. Vgl. ferner den Herausgeberkommentar in NS I, 184.

²³ John Neubauer, *Bifocal Vision: Novalis' Philosophy of Nature and Disease*. Chapel Hill (University of North Carolina Press) 1971. doi: https://doi.org/10.5149/9781469658070_Neubauer, widmet das Kapitel VI, 113–127, seines Buches den *Lehrlingen zu Sais*. Neubauer sieht einen unversöhnten Widerstreit in den beiden Seelen des Naturwissenschaftlers und des Dichters Friedrich von Hardenberg, der sich in den *Lehrlingen* spiegelt. Das Märchen „Hyazinth und Rosenblütchen“ ist nach der Diagnose Neubauers und anderer Interpreten erzähltechnisch sehr gelungen, doch die anderen Erzählteile fallen nach seinem Urteil stark ab, da sie sich in einer vielteiligen Erzählstruktur verlieren würden, die nicht mehr zusammenfinden.

Ganz im Gegensatz zu dieser Interpretation urteilt Jurij Striedter in seinem Beitrag *Die Komposition der ‚Lehrlinge zu Sais‘*, in: *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Gerhard Schulz, Darmstadt 1970, 259–282 (der Beitrag ist

als stimmige Konsequenz seiner bisherigen philosophischen und literarischen Konzeptionen, so etwa Bernward Loheide.²⁴

Das Verhältnis von Natur und Kultur ist durch diese Kapitelüberschriften teils vermittelt (Lehrling, als Einübender der Kultur) teils direkt (Natur) ausgesprochen. Mit dem Namen des Ortes Sais, einer altägyptische Stadt im Nildelta, ist seit alters her die Nachricht von einer angeblichen Inschrift am Eingang zum Tempel der Isis verknüpft, die verkünde, dass Gott verborgen sei und zur Erkenntnis, zur Selbsterkenntnis, zur Entfaltung des Geistes aufgefordert werde.²⁵

Von Hardenbergs Fragment ist mit seinem Erziehungs- und Bildungsauftrag ganz der Idee der Aufklärung, der Erziehung, der Kultivierung junger

bereits 1955 im Rahmen der Dissertation des Autors entstanden). Wie der Titel bereits besagt, erkennt Striedter sehr wohl eine, wenn auch sehr komplexe Komposition in von Hardenbergs Fragment der *Lehrlinge*. Er betont, dass zunächst das Ich des impliziten Erzählers das Zentrum des gedanklichen Geschehens ist, das auf paradigmatische Weise lernt, alles Geschehene, Gehörte, Geschehene, Erzählte in der Weise zu erinnern, dass es als Prozess des ErInnerns, des Verinnerlichens von Äußerem erfahren wird, damit der Leser angeregt wird, sich selbst auf einen solchen Weg zu begeben. Das Zentrum der Erzählung ist performative Sprachhandlung, die sich zunächst an das Ich, schließlich an das Wir wendet. Striedter argumentiert für eine Spiegelung der beiden Teile, „Die Lehrlinge“ und „Die Natur“, und betont zudem, dass die kunstvolle Einbildung des Märchens in die Gesamtkonzeption beachtet werden müsse. Das Märchen hat zahlreiche Interpretationen erfahren, wird aber selten im Kontext interpretiert.

²⁴ Bernward Loheide sieht in seinem Buch *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Fichte-Studien Supplementa 13, Amsterdam 2000, weder einen stilistischen noch einen philosophischen Bruch zu von Hardenbergs Anfängen. Vielmehr liest er die beiden Romanfragmente in der Kontinuität der frühen *Fichte-Studien*, zumal er in Fichtes Denken keine naturfeindliche Einstellung erkennen kann. Loheide (zu den *Lehrlingen*, 325–348) betont zurecht, dass die Naturauffassung von Hardenbergs in den *Lehrlingen* keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Denken und Fühlen, Rationalität und Sinnlichkeit zum Ausdruck bringt. Vielmehr geht es darum, Vereinseitigungen der einen oder anderen Seite zugunsten einer gleichförmigen Ausbildung aller Kräfte des Menschen in einer vielstimmigen wie vielgestaltigen Form zu favorisieren. Das „Erkenne Dich selbst“, das von Hardenberg ebenso unterstützt wie Fichte, ist weder bloß ein rein rationales Erkennen, noch ist es bloß ein Finden zu sich selbst allein durch Poesie oder durch die Liebe. Fichte wie von Hardenberg wollen den Leser mit ihren Werken zur aktiven Selbstfindung anleiten. In der Person des Lehrers sieht er von Hardenbergs Freiburger Lehrer Abraham Gottlieb Werner ebenso wie Fichte präsent. Die intersubjektiven Ansätze sieht er in der Perspektive von Fichte Anerkennungstheorie (Loheide, 335).

²⁵ Die Aufnahme und literarische Verarbeitung des klassischen Topos seit der Antike von der angeblichen Inschrift über dem Eingang des Tempels der Isis, die die Alleinheit Gottes und seine Verborgenheit (Verschleierung) ausspricht, fand ihren vorläufigen Höhepunkt in Friedrich Schillers theoretischen Schriften, *Die Sendung Moses* (1790) und *Vom Erhabenen* (1793). Schillers Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795) greift das Thema erneut auf. Schillers Schriften dürften neben anderen von Hardenbergs Themenwahl beeinflusst haben (vgl. die Einleitung der Herausgeber zu den *Lehrlingen zu Sais*, NS I, 71–78, 72–73).

Menschen verschrieben. Nicht ohne Grund werden im Titel des Werks prominent die „Lehrlinge“ genannt. Dass es sich freilich um eine spezifisch romantische Aufklärung handelt, manifestiert sich daran, dass nicht allein rationale, vernünftige Kultivierung im Zentrum steht, sondern die Entwicklung des Gefühls und überhaupt der sinnlichen Vermögen eine herausragende Rolle einnehmen. Zudem wird die Lehre in einen geheimnisvollen, mystischen Kontext eingebettet, der Rätsel aufgibt. Es gilt, den ganzen Menschen und überdies den Menschen in der Gemeinschaft zu kultivieren. Festzuhalten ist überdies, dass in den *Lehrlingen* die Natur sowie die Chiffrensprache der Natur selbst Lehrende sind. Das artikuliert sich bereits am Beginn des Fragments, wo es heißt:

Mannichfache Wege gehen die Menschen. Wer sie verfolgt und vergleicht, wird wunderliche Figuren entstehen sehn; Figuren, die zu jener großen Chifferschrift zu gehören scheinen, die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Kristallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Konjuncturen des Zufalls, erblickt. In ihnen ahndet man den Schlüssel dieser Wunderschrift, die Sprachlehre derselben; allein die Ahndung will sich selbst in keine feste Formen fügen, und scheint kein höherer Schlüssel werden zu wollen.²⁶

Es gilt von Hardenbergs Spekulation zufolge, die Natur zu dechiffrieren, die Sprache der Natur zu verstehen. Damit ist offenbar intendiert, sowohl eine naturwissenschaftliche Perspektive des Dechiffrierens einzunehmen, die Natur mit deren Mittel zu entschlüsseln, als auch mit ihr vertraut zu werden, indem ein dialogisches, poetisches Verhältnis zur Natur gesucht und entwickelt wird. Beide Perspektiven sind zusammenzuhalten. Dass von Hardenberg die naturwissenschaftliche Perspektive in seine Konzeption ebenso einbezieht, wie eine poetische, ist der Tatsache geschuldet, dass er selbst eine naturwissenschaftliche Ausbildung an der Bergakademie Freiberg erhalten hatte und überdies, wie erwähnt, mit Naturphilosophien Kants, Schellings, Eschenmayers und anderen beschäftigte. Überdies schreibt er im zweiten Abschnitt über „Die Natur“: „So ist uns alles eine große Schrift, wozu wir den Schlüssel haben, und nichts kommt uns unerwartet, weil wir voraus den Gang des großen Uhrwerks wissen.“²⁷ Die Metapher vom

²⁶ Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 79.

²⁷ Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 90.

Uhrwerk ist als Zustimmung zu einem mechanischen, physikalistischen Blick auf die Natur zu werten. Die große Schrift der Natur müsse in der Weise entschlüsselt werden, dass wir im „voraus den Gang des großen Uhrwerks wissen“, also durch verstehendes Eindringen in den Mechanismus der Natur mit ihr vertraut werden, und so auch ihren, den Menschen überwältigenden Kräften, ruhig entgegensehen können. Zwar ist hier nicht explizit von den überwältigenden Kräften der Natur die Rede, doch „von Sinnen“ zu sein, sich in „Fieberträumen“ zu ängstigen,²⁸ spricht indirekt von der Übermacht der Natur gegenüber dem Menschen. Die Naturerkenntnis nach dem Konzept von Hardenbergs will Naturbegegnung sein, ein Dialog mit ihr, nicht aber Bewältigung oder gar Überwältigung der Kraft der Natur durch Bändigung derselben, wie dies heute allgegenwärtig ist, sofern die durch menschliche Zivilisation und Ingenieurstechnik stark bearbeitete Natur auf ihre Weise antwortet und die Menschen bedroht: durch Klimakatastrophen, steigende Meeresspiegel, Hochwasser oder Trockenheiten, um nur dies anzudeuten. Eine Technik, die im Dialog mit der Natur steht, und die Natur in ihrem komplexen Zusammenhang berücksichtigt, hätte zahlreiche Umweltprobleme von Heute vermeiden können, wie man annehmen darf. Das romantische Denken hat zwar nicht in die Zukunft vorausgesehen, dachte aber in systemischen Zusammenhängen. Alles spricht dafür, dass von Hardenberg eine dialogische Wechselbeziehung des Menschen mit der Natur in den Blick bringen wollte, wie er im Abschnitt über die „Natur“ zum Ausdruck bringt:

Hätte man dann nur erst einige Bewegungen, als Buchstaben der Natur, herausgebracht, so würde das Dechiffrieren immer leichter von statten gehn, und die Macht über die Gedankenerzeugung und Bewegung den Beobachter in Stand setzen, auch ohne vorhergegangenen wirklichen Eindruck, Naturgedanken hervorzubringen und Naturkompositionen zu entwerfen, und dann wäre der Endzweck erreicht.²⁹

Die Lehrlinge der Natur sind angehalten „Naturgedanken hervorzubringen und Naturkompositionen zu entwerfen“, um damit einen „Endzweck“ zu erreichen. Möglicherweise sind Ideen wie die von „Naturkompositionen“ oder vom „Endzweck“ als einem Miteinander von Mensch und Natur Ausdruck dafür, dass von Hardenberg Kants Teleologie studiert haben könnte, wo Kant seine Theorie der Organisationen der Natur darlegt, die von Fichte, Hölderlin, Schelling, Hegel und anderen weithin rezipiert wurde und großen Einfluss gewann. Doch belegen seine *Kant-Studien* nicht explizit eine

²⁸ Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 90.

²⁹ Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 98.

Lektüre von Kants *Kritik der Urteilkraft* oder im Speziellen dem teleologischen Teil dieser Schrift.³⁰ Möglich ist gleichwohl, dass von Hardenberg Kants *Dritte Kritik* studiert haben könnte. Möglich ist auch, dass er über die wesentlichen Züge von Kants Teleologie durch Schelling bekannt geworden sein könnte, dessen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 er studiert hatte.³¹

Mit diesen Darstellungen in den *Lehrlingen zu Sais* sind Organisationen der Natur weniger aus dem Standpunkt des Beobachters von Strukturen objektiver Zweckmäßigkeiten im Sinne der Naturteleologie Kants, als vielmehr dialogische Subjekt-Objekt-Strukturen aufgerufen. Der Mensch als sprachfähiges Vernunftsubjekt hat nicht bloß Ahnung von Strukturen und der inneren Komposition der Natur als Ganzes und der Naturwesen, sondern er ist aufgefordert, die Chiffren und Sprachzeichen der Natur zu begreifen und in ein Sprachgeschehen mit der Natur einzutreten.

Bemerkenswert ist, dass Kant in § 42 der *Kritik der Urteilkraft* über das „intellektuelle Interesse am Schönen“ nachdenkt und dabei das sich Spiegeln des Schönen im moralisch Guten als „Auslegung der Chiffreschrift der Natur“ bezeichnet. Kant eröffnet hier eine bedenkenswerte Analogie, der man heute vielleicht nicht ohne Weiteres zustimmen würde: „Man wird sagen, diese Deutung ästhetischer Urteile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studiert aus, um sie für die wahre Auslegung der Chifferschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht.“³² Kant betont im Weiteren, dass es durchaus einer gewissen Bildung bedürfe, um Einsicht in das Gute zu gewinnen und die Analogie des Guten und des Schönen erfahren zu können, wenngleich das eine, das Moralische, durch Begriffe sich entwickelt, das andere, das Schöne, durch interesseloses Wohlgefallen. Kant streicht zudem das Moment der Zweckmäßigkeit heraus, das in beidem präsent ist, wenngleich auf unterschiedliche Weise:

Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Produkten als Kunst, nicht bloß durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt; welchen letzteren, da wir ihn äußerlich

³⁰ Ob von Hardenberg Kants *Kritik der Urteilkraft* genauer studiert hat, ist nicht belegt, obwohl es schwer vorstellbar ist, dass er sich dieser Schrift, die eine so zentrale Rolle in der Rezeption und der systematischen Entwicklung der Philosophie nach Kant einnimmt, nicht beachtet hätte. Zur Liste der rezeptierten Schriften Kants vgl. NS V, 870.

³¹ Von Hardenberg, NS IV, 226 und 820.

³² Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 42, AA 5, 301.

nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst, und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmäßigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird).³³

Kant trägt in der bekannten vorsichtigen Art die Idee einer strukturellen Nähe zwischen der schönen Natur und dem Moralischen der Vernunftnatur des Menschen vor. Das Schöne der Natur ist daher nicht nur ästhetisch zu beurteilen, sondern macht auch eine Affinität der Vernunftnatur des Menschen zum Moralischen sichtbar, sei es, dass die Vernunft bereits ausgebildet ist, sei es, dass das Schöne empfänglich macht für Vernunft und Moral. Von Hardenberg beschränkt sich nicht auf eine Analogie schöner Dinge von Natur und Moral, sondern fasst die Zeichenhaftigkeit der Dinge der Natur in einer Korrespondenzbeziehung zur Wissbegierde des sprachfähigen Menschen, der nicht bloß zu Tage liegende Strukturen in der Natur liest, sondern sich von der Zeichenhaftigkeit der Naturdinge auch dort ansprechen lässt, wo sie eher Rätsel erahnen lassen, wo sie sich als Bildcharakter zeigen, der unaufschließbar ist, oder so erscheint. Von Hardenbergs Beispiele zeigen eine Sinnhaftigkeit in den Strukturen der Naturdinge an, die das Sprachwesen Mensch ebenso ansprechen wie sein praktisches, unmittelbares Denken in Zwecken.

Gegen Ende des zweiten Teils der *Lehrlinge* verknüpft der Lehrer die wahre Naturerkenntnis, die er Verkündung der Natur nennt, mit dem Schönen und Heiligen:

Ein Verkündiger der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt“, sagte der Lehrer. „Nicht der bloße Umfang und Zusammenhang der Kenntnisse, nicht die Gabe, diese Kenntnisse leicht und rein an bekannte Begriffe und Erfahrungen anzuknüpfen, und die eigentümlichen fremd klingenden Worte mit gewöhnlichen Ausdrücken zu vertauschen, selbst nicht die Geschicklichkeit einer reichen Einbildungskraft, die Naturerscheinungen in leicht faßliche und treffend beleuchtete Gemälde zu ordnen, die entweder durch den Reiz der Zusammenstellung und den Reichtum des Inhalts die Sinne spannen und befriedigen, oder den Geist durch eine tiefe Bedeutung entzücken, alles dies macht noch nicht das echte Erfordernis eines Naturkündigers aus. Wem es um etwas anders zu tun ist, als um die Natur, dem ist es vielleicht genug, aber wer eine innige Sehnsucht nach der Natur spürt, wer in ihr alles sucht, und gleichsam ein empfindliches Werkzeug ihres geheimen Tuns ist, der wird nur den für seinen Lehrer und für den

³³ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 42, AA 5, 301.

Vertrauten der Natur erkennen, der mit Andacht und Glauben von ihr spricht, dessen Reden die wunderbare, unnachahmliche Eindringlichkeit und Unzertrennlichkeit haben, durch die sich wahre Evangelia, wahre Eingebungen ankündigen. [...] ³⁴

Hier wird äußerliche Erkenntnis, wie sie etwa den Naturwissenschaften zu eigen ist, von eigentlicher, tieferer und innerer unterschieden, die eine Erfahrung des Heiligen und Göttlichen genannt wird. Wie bereits bemerkt, gibt es allerdings keinen Grund von Hardenberg ein schwärmerisches Naturverständnis fern aller Naturwissenschaften zuzuschreiben, wie dies zuweilen geschieht. Vielmehr geht es um ein respektvolles Verhältnis zur Natur, das zugleich den Sinnen für das Schöne und gute Raum gibt. Die Textstelle lässt sich als eine Potenzierung der Verbindung des Schönen und Guten lesen, wie Kant sie vorstellt, hin zu einer Verbindung des Schönen und Guten als einem Göttlichen.

Das unaufgeschlossene Rätsel, das gleichwohl Denken und Sinne reizt, hat von Hardenberg bereits in den *Fichte-Studien* beschäftigt. Dort notiert er sich: „Das Ich hat eine hieroglyphistische Kraft.“ ³⁵ Diese Aussage mutet

³⁴ Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 107.

³⁵ Von Hardenberg, *Fichte-Studien*, NS II, FS 6, 107. Hardenberg bezieht sich mit dieser und anderen Bemerkung im fraglichen Kontext sehr wahrscheinlich auf Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, der im ersten Band von Niethammers *Philosophischem Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* (3. und 4. Heft, 255-273 und 287-326) erschienen ist. Im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung* wird das Erscheinen des 3. Heftes am 27. Juni 1795 (Nr. 69, 545/546) und das des 4. Heftes am 25. Juli 1795 (Nr. 82, 650) angezeigt. (Auf die herausragende Bedeutung dieses Aufsatzes für den Anfang von Hardenbergs *Fichte-Studien* hat bereits Hans-Joachim Mähl hingewiesen, vgl. Mähl, *Einleitung*, NS II, 31, 44 und 724). Als „Ur- oder Hieroglyphensprache“ bezeichnet Fichte eine Sprache willkürlicher Zeichen für den Gehör- und Gesichtssinn, die noch nicht die heutigen Stufen der Sprachen erreicht hat, aber bereits abstrakte Gedanken zur Darstellung bringen konnte. Für Fichtes Theorie ist es grundlegend, dass ein Denken in Bildern auch ohne unsere Begriffssprache möglich ist. (Johann Gottlieb Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, in: Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964 ff., hier: GA I 3, 103.

Friedrich Schlegel hat in seiner *Rezension* der ersten vier Bände des *Philosophischen Journals*, erschienen in der *ALZ* vom 21. März, Nr. 90, 713-720 und vom 22. März 1797, Nr. 91, 721-728 und Nr. 92, 729-735, andere Beiträge Fichtes lobend hervorgehoben, diesen Aufsatz erwähnt er jedoch nicht. Wohl aber äußert er sich über Fichtes *Sprach-Aufsatz* enttäuscht in einem Brief an den Bruder August Wilhelm vom 30. Januar 1796: „Höre, ich liebe und ehre, wo es geschieht mit Leib und Seele, aber nicht blöd. Der Ursprung der Sprache ist nicht von dem unsterblichen Grundleger Fichte, sondern von dem Offenbarer, der durch ein lächerliches Versehen berühmt wurde.“ (Friedrich Schlegel, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler u.a., Paderborn München Wien Zürich 1958 ff. („KA“ mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl). KA XXIII, 281). – William Arctander O'Brien hat sich in seiner Schrift *Novalis. Signs of Revolution*. Durham and London 1995, erstmals in der Literatur konsequent mit

1796, zur Zeit ihrer Niederschrift, weit rätselhaft an als heute. Die Hieroglyphen wurden erst ab 1808 einer Entzifferung unterzogen, als der Ägyptologe Jean-François Champollion Zugang zu einer Kopie der Aufschrift des Steines von Rosette erhielt, der einen Text in drei verschiedenen Sprachen und Schriften, darunter in den Hieroglyphen, bewahrt.³⁶ Für von Hardenberg und ebenso für Hölderlin, aber auch Johann Gottlieb Fichte oder Friedrich Schlegel stehen Hieroglyphen vor ihrer Entzifferung für eine rätselhafte Zeichen- und Chiffrensprache, die Inhalte erahnen lassen, deren Schlüssel verloren ging, und die ein großes Rätsel aufgibt.

Die „hieroglyphistische Kraft“ des Subjekts lässt sich als Ausdruck der ebenso rätselhaften wie kalkulablen Zeichenhaftigkeit des menschlichen Geistes in seinen originären Sprachhandlungen verstehen. Von Hardenberg interessiert sich wie andere der Zeit (Herder, Fichte) für die Ursprünge der menschlichen Sprache. In eins damit will er ein methodisches Verständnis dafür gewinnen, wie Philosophieren, wie Poesie fähig ist, in unbekanntes Neuland des Geistes vorzudringen.

Auch Hölderlin erwähnt das Bild der Hieroglyphen. Nach dem Abschied von seinem Lehrer Adamas in Kleinasien schlägt Hyperions Vater vor, er möge nach Smyrna gehen, „um die Künste der See und des Krieges“ zu lernen sowie die „Sprache gebildeter Völker und ihre Verfassungen und Meinungen und Sitten und Gebräuche“ zu studieren und zu prüfen.³⁷ Hyperion berichtet von der Freude, wieder in Smyrna (dem heutigen Izmir) zu sein, aber auch dem gemischten Gefühl, dort Menschen mit all ihren Widersprüchen zu begegnen. Am meisten erfreute er sich daran, in den

Hardenbergs Rezeption von Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* auseinandergesetzt (vgl. vor allem 3. Kapitel, 77-118).

Vgl. auch den Titel zum Athenäumsfragment 169 [173], „Der Hieroglyphist“ (von Hardenberg, NS II, 637).

³⁶ 1822, nach wechselhaften Ereignissen und Lebensverhältnissen gelingt es Jean-François Champollion, ein vollständiges System der Entzifferung der Hieroglyphen zu entwickeln, indem er erkannte, dass die Hieroglyphen sowohl aus Bilderzeichen für einzelne Worte als auch aus Phonemen und Buchstaben bestehen und er diese identifizieren konnte. Der berühmte Stein von Rosette wurde 1799 entdeckt und kam 1802 nach Europa (nach von Hardenbergs Tod 1801). Zur Entzifferung siehe Richard Parkinson, *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment*. London British Museum Press 1999, 19, 22, 35). Vgl. Ferner den Artikel *Hieroglyphen*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*. Hg. Georg Wissowa, Stuttgart: Druckenmüller 1893-1970. Ebenso: <https://de.wikisource.org/wiki/RE:Hieroglyphen>. Zugriff, 22.3.2026.

³⁷ In den Quellennachweisen des Romans *Hyperion* werden Band, Buch und Nummer des Briefes genannt, der folgendermaßen gegliedert ist: Erster Band, Erstes Buch: Brief 1 bis 11; Erster Band, Zweites Buch: Brief 12 bis 30; Zweiter Band, Erstes Buch: Brief 1 bis 22; Zweiter Band, Zweites Buch: Brief 23 bis 30. Hier: Hölderlin, *Hyperion*, I 1, VI. Brief, MA 1, 625; OA 31.

Gesichtern der Menschen wie in Hieroglyphen zu lesen. Sie zogen in an und stießen ihn ab:

Ich kam nach Smyrna zurück, wie ein Trunkener vom Gastmahl. Mein Herz war des Wohlgefälligen zu voll, um nicht von seinem Überflusse der Sterblichkeit zu leihen. Ich hatte zu glücklich in mich die Schönheit der Natur erbeutet, um nicht die Lücken des Menschenlebens damit auszufüllen. [...]

Was aber eigentlich mir die schaaale Kost des gewöhnlichen Umgangs würzte, das waren die guten Gesichter und Gestalten, die noch hie und da die mitleidige Natur, wie Sterne, in unsere Verfinsterung sendet.

Wie hatt' ich meine herzliche Freude daran! wie glaubig deutet' ich diese freundlichen Hieroglyphen! Aber es ging mir fast damit, wie ehemals mit den Birken im Frühlinge. Ich hatte von dem Saft dieser Bäume gehört, und dachte Wunder, was ein köstlich Getränk die lieblichen Stämme geben müßten. Aber es war nicht Kraft und Geist genug darinnen.³⁸

Rätsel der Welt, Rätsel der Natur, Entziffern von Hieroglyphen oder Chiffren der Natur, die Literatur der Zeit verwendet das Bild der unentzifferten Sprachzeichen in verschiedensten Kontexten, es ist weithin gegenwärtig. Die Forschung hat gezeigt, dass von Hardenberg sich von Schillers Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795) stark angesprochen fühlte und daher den Plan zum Roman *Die Lehrlinge zu Sais* nach eigenen Vorstellungen zu entwerfen und zu schreiben beschloss, der dann allerdings als Fragment dem *Heinrich von Ofterdingen* weichen musste.

Wo Rätsel, wo geheimnisvolle Chiffren wahrgenommen werden, ist Neugierde, der Natur in ihren vielfältigen Formen, Erscheinungen, Zusammenhängen näherzutreten, sie zu erforschen und zu erkunden. Von Hardenberg ist Naturwissenschaftler ebenso sehr wie er auch ein idealisches und idealisierendes Verhältnis zur Natur bald durch die eigene Stimme, bald durch die Stimme seiner literarischen Gestalten bekundet.

5. Vom Selbst als Gefühl und als Erkenntnis zum Wir in den *Lehrlingen zu Sais*

Der Lehrling, der sich Ich nennt, der Ich-Erzähler der Rahmengeschichte wie des Märchens, spricht über seine Zuneigung zum Lehrer, den er gerade auch deshalb schätzt, weil er Anleitung gibt, dass jeder den je eigenen Weg findet.

³⁸ Hölderlin, *Hyperion*, I 1, VI. Brief, MA 1, 627; OA 35.

Das ist ein zentrales Anliegen und ein grundlegendes Moment der Philosophie nach Kant, die sich von Hardenberg in hohem Maß zu eigen gemacht hat. Die Gestalt des „Lehrers“, der bei der Findung des eigenen Weges jeden Einzelnen seiner Lehrlinge unterstützt, gemahnt an Adamas, den Lehrer Hyperions im Ersten Band und Ersten Buch des Romans von Hölderlin. Den eigenen Weg zu finden bedeutet im Romanfragment vor allem auch, den Schleier, von dem die Inschrift am Tempel der Isis kündigt, zu heben, obwohl dieser nicht von Sterblichen berührt werden darf:

Den Lehrer kann und mag ich nicht begreifen. Er ist mir just so unbegreiflich lieb. Ich weiß es, er versteht mich, er hat nie gegen mein Gefühl und meinen Wunsch gesprochen. Vielmehr will er, daß wir den eignen Weg verfolgen, weil jeder neue Weg durch neue Länder geht, und jeder endlich zu diesen Wohnungen, zu dieser heiligen Heimat wieder führet. Auch ich will also meine Figur beschreiben, und wenn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein echter Lehrling zu Sais.³⁹

Wir müssen Unsterbliche werden, wir müssen unseren Weg finden. Auch wenn es verboten ist, muss jeder den Schleier heben wollen. Dieses „Wollen“ ist gefordert, was immer den Willen freizusetzen vermag. Gemeint ist vermutlich, dass das Verbot respektiert wird, indem nicht eine Willkürlichkeit, sondern der wahre Wille, begleitet von einer Neugier, die echtes Wissen sucht, den Schleier, das Geheimnis lüftet und das Verbot um Willen der Wahrheit und der Verantwortung gegen sich und andere umgangen wird. Es gilt, sich als Individuum zu finden. Wir müssen frei werden, Freiheit realisieren!! Freiheit ist das, was nach Kant und mit Kant für Schiller, für Fichte, für von Hardenberg die (moralische) Unsterblichkeit der Seele verbürgt.⁴⁰ Metaphysisch und moralisch sich im Namen echter Freiheit der Vernunft unsterblich zu machen, ist der Weg, ohne Gefahr das Geheimnis von Sais zu lüften. Das Märchen von „Hyazinth und Rosenblüte“, das den Abschnitt über die Natur als mittlerer Abschnitt in drei Teile gliedert, ist die Erzählung, die den Sehnsuchtsort im Titel des Romanfragments, Sais, aufnimmt. Hyazinth ist im Märchen auf langer Wanderung zum Altar der Isis. Dabei wird er von Bewohnern der Natur, wie Vögeln, Tieren, Blumen zur Wohnung der Isis geleitet. Die Wesen der Natur verfügen offenbar über

³⁹ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 82; Ende des Abschnitts „Der Lehrling“.

⁴⁰ Loheide hat mit seinem Buch *Fichte und Novalis*, Amsterdam, Atlanta 2000, völlig zurecht die große Affinität von Novalis / von Hardenberg zu Fichtes Wissenschaftslehre im Durchgang durch das Werk herausgearbeitet. Auch in den *Lehrlingen zu Sais* sieht er diese starke Beziehung zu Fichtes Denken dokumentiert.

ein „Wissen“, wie man zu diesem für sterbliche Menschen verbotenen, unberührbaren Ort gelangen kann, das der Märchengestalt Hyazinth das Unmögliche ermöglicht. Unsterblich in einem metaphysischen Sinn wird man offenkundig nicht nur durch die Realisierung von Freiheit, sondern auch im Traum, wie es Hyazinth nun widerfährt:

Unter himmlischen Wohlgedüften entschlummerte er, weil ihn nur der Traum in das Allerheiligste führen durfte. Wunderlich führte ihn der Traum durch unendliche Gemächer voll seltsamer Sachen auf lauter reizenden Klängen und in abwechselnden Akkorden. Es dünkte ihm alles so bekannt und doch in nie gesehener Herrlichkeit, da schwand auch der letzte irdische Anflug, wie in Luft verzehrt, und er stand vor der himmlischen Jungfrau, da hob er den leichten, glänzenden Schleier, und Rosenblütchen sank in seine Arme.⁴¹

Diese überraschende, berühmte Wende in dem Märchen ist ein Hochgesang auf die Liebe als Einlösung des Wegs zur Selbsterkenntnis, von der allerdings in den wenigen Nachsätzen zu dieser Begebenheit am Ende des Märchens nicht mehr die Rede ist. Das lange Leben, das Märchengestalten und den glücklich aus ihnen hervorgehenden Generationen üblicherweise zugesichert ist, spricht von einem Dank, den „unzählige Enkel“ einer „alten wunderlichen Frau für ihren Rat und ihr Feuer“⁴² abstaten.

Die Lehrlinge vernehmen das Märchen, indem sie sich nach dem Vortrag des Märchens umarmen, die Säle hallen vom „wunderbare[n] Gespräch in zahllosen Sprachen unter den tausendfaltigen Naturen, die in diesen Sälen zusammengebracht und in mannichfaltigen Ordnungen aufgestellt waren, [...] fort.“ Es wird gejammert und geklagt, dass „das alte, herrliche Leben im Schoße der Natur, wo sie eine gemeinschaftliche Freiheit vereinigte, und jedes von selbst erhielt, was es bedurfte“, nicht mehr besteht. Der Mensch, der Gott gleich werden wollte, habe die alte Ordnung zerstört:

„O! daß der Mensch“, sagten sie, „die innre Musik der Natur verstünde, und einen Sinn für äußere Harmonie hätte. Aber er weiß ja kaum, daß wir zusammen gehören, und keins ohne das andere bestehen kann. Er kann nichts liegen lassen, tyrannisch trennt er uns und greift in lauter Dissonanzen herum. Wie glücklich könnte er sein, wenn er mit uns freundlich umginge, und auch in unsern großen Bund träte, wie ehemals in der goldnen Zeit, wie er sie mit Recht nennt. In jener Zeit verstand er uns, wie wir ihn verstanden. Seine Begierde, Gott zu werden, hat ihn von uns getrennt, er sucht, was wir nicht wissen und ahnden können,

⁴¹ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 94–95.

⁴² Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 95.

und seitdem ist er keine begleitende Stimme, keine Mitbewegung mehr.
[...] ⁴³

Hier wird eine ursprüngliche, ideale Zeit beschworen, in der der Mensch mit der Natur, ihren „tausenfältigen Gestalten“, in unmittelbarer Verbindung stand. Die Natur ist in dieser Darstellung Agens, Subjekt, wie der Mensch. Doch der Mensch ist aus dieser ursprünglichen, innigen und idealen Organisation ausgebrochen, weil er wie Gott zu werden begehrte. Das harmonische Gefüge des Daseins zerbrach, der Mensch trennte, was einst zusammen war, er fand und findet sich, verlor und verliert sich in Dissonanzen, wo vorher Musik, Zusammenklang, vielleicht sogar Einklang, jedenfalls ein Miteinander von Mensch und Natur herrschte. Der Mensch, dessen Leben nun von Dissonanzen bestimmt ist, müsse „Fühlen“ lernen:

Lernt er nur einmal fühlen? Diesen himmlischen, diesen natürlichsten aller Sinne kennt er noch wenig: durch das Gefühl würde die alte, ersehnte Zeit zurückkommen; das Element des Gefühls ist ein inneres Licht, was sich in schönern, kräftigern Farben bricht. Dann gingen die Gestirne in ihm auf, er lernte die ganze Welt fühlen, klärer und mannichfaltiger, als ihm das Auge jetzt Grenzen und Flächen zeigt. Er würde Meister eines unendlichen Spiels und vergäße alle törichten Bestrebungen in einem ewigen, sich selbst nährenden und immer wachsenden Genusse. Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben. ⁴⁴

Unvermittelt sieht man sich an die *Fichte-Studien* verwiesen, in denen das Verhältnis von Denken und Fühlen eine wichtige Rolle einnimmt, weit dominanter als in den Theorien Kants oder Fichtes. Von Hardenbergs Reflexionen zum Thema kulminieren in einem *ordo inversus* von Gefühl und Denken, einer Denkfigur, die er in den *Fichte-Studien* in verschiedenen Perspektiven ausgearbeitet hat. Das Gefühl verblasst, sobald man es durch Denken zu fassen sucht. Dabei wird das Gefühl zur Sprache, aber das Gefühl selbst ist weg, es sei denn, man tritt in den *ordo inversus* ein, stellt das Denken zurück, gibt dem Gefühl erneut Raum, das, verändert durch das begriffliche Erfassen, zurückkehren kann. ⁴⁵ Von Hardenberg plädiert nicht für ein

⁴³ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 95.

⁴⁴ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 96.

⁴⁵ Vgl. von Hardenberg, *Fichte-Studien*, Nr. 19, NS II, 115–118, mit dem Schema 117; ferner Nr. 41, NS II, 130–132, und viele weitere Stellen. Vgl. ferner Violetta L. Waibel, *Emotion und Kognition in der Philosophie der Romantik (Hardenberg/Novalis) und in der Analytischen Philosophie (Damasio, Nussbaum, de Sousa)*. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie* (3). Hg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, Berlin 2005, 59–90.

simples Zurückkehren oder gar Verharren im Zustand der sinnlichen Natur. Es geht ihm in den *Fichte-Studien* wie in den *Lehrlingen* um das geglückte „Und“ von Denken und Fühlen, das dem Menschen ein besseres Leben ermöglicht, als dies durch die Vereinseitigung der aufgeklärten, Rationalen Seelenkräfte gelingt.

Die *Lehrlinge* sind ein Lied auf die Symphilosophie, auf Vielsprachigkeit, Vielstimmigkeit, auf ein vielfältiges Gespräch mit der Natur. Es gilt für jeden Einzelnen, seine Freiheit, seinen Weg, seine Sprache zu finden, um in wechselseitiger Anerkennung mit dem Mitmenschen und ebenso mit der Natur zu leben. Es geht nach im Prinzip darum, in ein gutes Wechselspiel mit der Natur einzutreten, statt sich als Mensch mit der Macht, die der Verstand auch sein kann, über die Natur einseitig zu erheben. Von Hardenberg fasst dies mit den Worten des Lehrers zusammen: „Ein Verkündiger der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt“, sagte der Lehrer. „Nicht der bloße Umfang und Zusammenhang der Kenntnisse, nicht die Gabe, diese Kenntnisse leicht und rein an bekannte Begriffe und Erfahrungen anzuknüpfen“⁴⁶, bestimmt das Eigentliche der Beziehung von Mensch und Natur. Vielmehr geht es um ein Vernehmen der Natur, ein Einfühlen in sie, es geht um ein wahres Verständnis der Natur. „In allen Ständen, unter jedem Alter und Geschlecht, in allen Zeitaltern und unter jedem Himmelsstriche hat es Menschen gegeben“, heißt es gegen Ende des Romanfragments, „die von der Natur zu ihren Lieblingen ausersehn und durch inneres Empfangnis beglückt waren.“⁴⁷ Die besondere Sensibilität für die Natur und Affinität zur Natur ist nach dieser Aussage offenkundig unter den Menschen vorhanden, wenn auch oft versteckt und gerade nicht in erster Linie unter den Menschen, die sich wissend und erkennend in der Perspektive der Wissenschaften mit der Natur beschäftigen. Es ist offenbar die Einheit von Wissen und Praxis im Umgang mit den Kräften der Natur, die eine Erneuerung des Verhältnisses zur Natur erlauben:

In den Werkstätten der Handwerker und Künstler, und da, wo die Menschen in vielfältigem Umgang und Streit mit der Natur sind, als da ist beim Ackerbau, bei der Schifffahrt, bei der Viehzucht, bei den Erzgruben, und so bei vielen andern Gewerben, scheint die Entwicklung dieses Sinns am leichtesten und öftersten statt zu finden. Wenn jede Kunst in der Erkenntnis der Mittel, einen gesuchten Zweck zu erreichen, eine bestimmte Wirkung und Erscheinung hervorzubringen, und in der Fertigkeit, diese Mittel zu wählen und anzuwenden, besteht, so muß derjenige, der den innern Beruf fühlt, das Naturverständnis

⁴⁶ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 107.

⁴⁷ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 108.

mehreren Menschen gemein zu machen, diese Anlage in den Menschen vorzüglich zu entwickeln, und zu pflegen, zuerst auf die natürlichen Anlässe dieser Entwicklung sorgfältig zu achten und die Grundzüge dieser Kunst der Natur abzulernen suchen. Mit Hülfe dieser erlangten Einsichten wird er sich ein System der Anwendung dieser Mittel bei jedem gegebenen Individuum, auf Versuche, Zergliederung und Vergleichung gegründet, bilden, sich dieses System bis zur andern Natur aneignen, und dann mit Enthusiasmus sein belohnendes Geschäft anfangen. Nur diesen wird man mit Recht einen Lehrer der Natur nennen können, da jeder andre bloße Naturalist nur zufällig und sympathetisch, wie ein Naturerzeugnis selbst, den Sinn für die Natur erwecken wird.⁴⁸

Sympathetisch mit Schillers ästhetischer Erziehung sollen alle Sinne, alle Vermögen, alle Kräfte des Menschen, nicht nur der Verstand, entwickelt werden, wie Schiller ausdrücklich im Vierten der insgesamt 27. Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* zum Ausdruck bringt, um ein gutes Leben der Menschen im Miteinander und im Einklang mit der Natur zu führen.⁴⁹ Von Hardenberg gibt hier dem praktischen Menschen, der Umgang mit der Natur hat, deutlichen Vorzug vor dem wissenschaftlichen Umgang mit der Natur, weil er dort eine Begegnung von Mensch und Natur auf Augenhöhe beobachtet. Anders als Schiller fordert von Hardenberg ausdrücklich, auf die Natur zu hören, von ihr zu lernen.

Ein sehr bemerkenswerter und hervorzuhebender Unterschied in der Beurteilung oder wenigstens der Darstellung des kulturellen Zustandes der Welt besteht zwischen den beiden Dichterphilosophen. Von Hardenbergs Einschätzung ist eine optimistische und von Zuversicht getragene Zukunftsorientierung, während Hölderlin durch Hyperion den Zustand der Welt vehement beklagt. Hyperion ist ein melancholischer Zweifler, ja, ein an der Welt immer wieder Verzweifelnder. Die Geliebte Diotima ist es, die Hyperion aus der Verzweiflung an der Welt erlöst, ihn dazu auffordert Erzieher seines Volkes zu werden, und mit ihrem frühen Tod dann erneut Trauer und Verzweiflung weckt. Doch die Zuversicht Diotimas, die sie in die Welt getragen hat, siegt trotz ihres Todes am Ende auch über Hyperions

⁴⁸ Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais*, NS I, 108–109.

⁴⁹ Friedrich Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795. In: *Philosophische Schriften*. In: *Schillers Werke*, begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Hg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel. Nationalausgabe, Weimar (NA mit arabischer Band- und Seitenzahl). Bd. 20 und 21, 1962/1963, hg. von Benno von Wiese, hier: NA 20 309–412, 4. Brief, NA 20, 315–318.

vielfältige Erfahrungen des Schmerzes an der Welt und des persönlichen Verlusts, siegt über sein leidendes Wesen, er nimmt die Bestimmung zu lernen und zu lehren an.

6. Hölderlins Gesellschaftskritik in seinem Bildungsroman *Hyperion*

Hölderlins Roman *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland*, an dem er fast das ganze letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts gearbeitet hat, von dem einige Stufen, aber bei weitem nicht alle Vorarbeiten erhalten sind, und der schließlich 1797 und 1799 in zwei separaten Bänden erschien, zählt zu den herausragenden Bildungsromanen der Zeit. Das Bildungskonzept kann hier nicht umfassend untersucht werden.⁵⁰ Vielmehr werden nur wenige Aspekte sichtbar gemacht, die das Wechselverhältnis von Natur und Kultur beleuchten und zudem Nähe und Distanz zu von Hardenbergs *Lehrlingen zu Sais* betrachten lassen. Anders als der Titel der *Lehrlinge* weist der Titel von Hölderlins Roman nicht direkt auf einen Bildungshorizont, es sei denn, man versteht Griechenland aus dem Kontext der damaligen Zeit als Sehnsuchtsort höherer Kultur. Eremitentum und Rückzug sprechen ebenfalls nicht direkt ein Bildungskonzept an. Doch wird man erst mit dem Protagonisten Hyperion bei der Lektüre etwas vertrauter, so zeigt sich bald, warum Hyperion Eremit ist. Sowohl der Schriftsteller Hölderlin als auch der Protagonist seines Romans erheben heftige Klagen über den Zustand der Welt. Hölderlins Frage, „wozu Dichter in dürftiger Zeit“,⁵¹ markiert prägnant sein Dichterverständnis, das auch im Roman präsent ist. Hyperions Klagen über den Zustand der Welt, den Mangel an Kultur, sind zuweilen elegisch schwärmerisch, zuweilen nehmen sie eine bittere Schärfe an, die den Diagnosen über den Missstand der Welt ähneln, die man von Jean-Jacques Rousseaus Kulturkritik kennt. Hölderlin diagnostiziert im *Hyperion* eine empfindliche Depravation der kulturellen Entwicklungen, die sich insbesondere in seiner berühmten Deutschenschelte im 29. und vorletzten Brief des Zweiten Band und des Zweiten Buches artikuliert. Einseitige Kultur der Wissenschaften, die die Herzensbildung außer Acht lassen, ist ein wiederkehrendes Thema, das in diesem Brief in einen fast schon zersetzenden und verächtlichen Ton umschlägt:

⁵⁰ Vgl. Gideon Stiening, *Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“*. Tübingen (Niemeyer) 2005; Margarete Wegenast, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des „Hyperion“*. Tübingen 1990. Friedrich Strack, *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*, Tübingen 1976. Lawrence Ryan, *Hölderlins „Hyperion“*. Stuttgart 1965.

⁵¹ Hölderlin, *Brod und Wein*, MA 1, 372–383, 378.

So kam ich unter die Deutschen. Ich foderte nicht viel und war gefaßt,
noch weniger zu finden. Demütig kam ich, wie der heimatlose blinde
Oedipus zum Tore von Athen, wo ihn der Götterhain empfing; und
schöne Seelen ihm begegneten –

Wie anders ging es mir!

Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch
Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls,
verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, in jedem Grad
der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gutgeartete
Seele, dumpf und harmonielos, wie die Scherben eines weggeworfenen
Gefäßes – das, mein Bellarmin! waren meine Tröster.

Es ist ein hartes Wort und dennoch sag ichs, weil es Wahrheit ist: ich
kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen.
Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine
Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen
und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein
Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt unter-
einander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?⁵²

Eine solche Schärfe im Ton findet man im Fragment der *Lehrlinge* nicht. Im Gegenteil ist dort ein optimistischer, zukunftsorientierter Ton präsent, der der Deutschenschelte im *Hyperion* völlig abgeht. Kein Mensch zu sein, sondern bloß ein Geschäft zu beherrschen, sei es ein Handwerk, sei es der Priesterberuf oder eine andere Tätigkeit, sei es durch Fleiß, sei es durch Wissenschaft, heißt, seine Kräfte einseitig entwickelt zu haben, und das reiche Miteinander der Seelenkräfte vernachlässigt zu haben. Der Mensch ist demnach nur Mensch im vollen Sinn, wo er sich in seiner Ganzheitlichkeit entfaltet. Bei diesen harten Tönen sieht man sich auf Rousseau verwiesen, der die Fehlentwicklungen der menschlichen Kultur in seiner Schrift *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen) scharf angreift und sie für die schlimmen Unterschiede, aber auch für eine Vielzahl negativer Affekte wie Neid, Hochmut, Stolz und vieles mehr unter den Menschen verantwortlich macht. Rousseau empfiehlt daher, sich auf die Wurzeln des Menschen in der Natur zu besinnen, deren segensreiche Quellen mit einem frischen, vorurteilsfreien Blick zu studieren, diese neu aufzufassen und die kulturellen Fehlentwicklungen zu korrigieren. Es ist ein verbreitetes Missverständnis zu glauben, Rousseau fordere dazu auf, die

⁵² Hölderlin, *Hyperion*, II 2, MA 1, 754.

beklagten Fehlentwicklungen der Kultur dadurch zu beheben, dass man zur Naturordnung zurückkehren müsse.⁵³ Vielmehr besteht seine Empfehlung darin, auf die Natur zu sehen, auf sie zu hören, was immer hier Natur genauer heißen mag, um die Fehlentwicklungen zu korrigieren. Diese grundlegende Haltung ist es nach meinem Verständnis auch, die Hölderlin mit seinem Bildungsroman zu realisieren sucht. Es gilt, wie erwähnt, die „*Organisation der Natur*“ in eine solche zu verwandeln, „*die wir uns selbst zu geben im Stande sind*“, bei, „unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften“.⁵⁴ Eine zentrale Rolle der Orientierung für dieses Ziel einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen, nicht bloß einzelner oder gar einzelner Seelenkräfte, nimmt Diotima ein, die Geliebte Hyperions.

Dass die Deutschenschelte, die wütende Diagnose Hyperions, nahezu am Ende des Romans auftritt, kann als direkter Anlass dafür gelesen werden, dass Hyperion nun den Auftrag anzunehmen bereit ist, den ihm die im Romangeschehen mittlerweile verstorbene Diotima erteilt hat, der nämlich, Erzieher seines Volkes zu werden. Es zählt zu den grundlegenden philosophischen Einsichten Hölderlins, dass es die Erfahrungen von Schmerz und Leid sind, die Veränderungen fordern und sehen machen und deren Realisierung allererst ermöglichen. In *Seyn, Urtheil, Modalität* ist es die Verletzung, die Trennung, die aus dem „Seyn“ zum „Bewustseyn“ führt:

Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Seyn schlechthin* die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.⁵⁵

Die Menschen leben nicht im Modus des Einsseins, nicht im Modus der „intellectualen Anschauung“, sondern im Modus der Trennungen, Zergliederungen, Vereinzelungen. Die höhere Aufklärung, die Hölderlin vor Augen steht,⁵⁶ fordert zu einer neuen Form der Bildung, der Kultivierung heraus.

7. Die Rolle Diotimas als idealische Gestalt im Roman

Die Gestalt Diotima ist ihrem Wesen nach dem Ideal der Natur weit näher als etwa Hyperion. Es wäre allerdings falsch, in Diotima eine Repräsentantin der ursprünglichen idealischen Natur sehen zu wollen, und in Hyperion den

⁵³ Vgl. Dieter Sturma, *Jean-Jacques Rousseau*. Beck'sche Reihe Denker, München 2001, 54–57.

⁵⁴ Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, 1794/1992, MA 1, 489, Zeile 9–10.

⁵⁵ Hölderlin, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA 2, 49–50,

⁵⁶ Hölderlin, *Fragment philosophischer Briefe*, MA 2, 55.

vom Weg abgekommenen Repräsentanten der Kultur. Diotima ist sowohl eine idealische Gestalt, als auch eine gelehrte Frau, wie sich etwa in Gesprächen mit Hyperion wiederholt zeigt, dem sie in seinen Irrwegen den ihm gemäßen Pfad weist.⁵⁷

Allerdings werden Diotima einige Eigenschaften zugewiesen, die sich vom Ideal der Natur herschreiben. Diotima wird als eine in sich ruhende, im inneren Gleichgewicht befindliche Person gezeichnet, wenigstens solange sie nicht in Trauer um Hyperion und im Glauben, er sei im Freiheitskrieg der Griechen gegen die Russen gestorben, wie eine Blume dahinwelkt und stirbt, wie man im Zweiten Band erfährt.

Das Zweite Buch des Ersten Bandes des Romans steht ganz im Zeichen der Begegnung mit und der Erinnerung an Diotima. In den ersten beiden Briefen des neuen Buches an Bellarmin wird die Darstellung der Begegnung mit Diotima dadurch vorbereitet, dass nach den zumeist schmerzlichen Erfahrungen, die Hyperion dem Briefpartner im vorausgehenden Ersten Buch schildert, nun eine „Festzeit“ angekündigt wird,⁵⁸ die für den Protagonisten des Romans Anlass ist, das Schreiben und das Erzählen wieder aufzunehmen und die sich ebenso gegen die Darstellung in Worten sperrt, wie bald zu erfahren ist. Diotima wird als Repräsentantin der Schönheit, als himmlisches Wesen, als Königin des Hauses bezeichnet. Hyperion bekenn:

Hier – ich möchte sprechen können, mein Bellarmin! möchte gerne mit
Ruhe dir schreiben!

Sprechen? o ich bin ein Laie in der Freude, ich will sprechen!

Wohnt doch die Stille im Lande der Seligen, und über den Sternen
vergißt das Herz seine Not und seine Sprache.⁵⁹

Stille ist Erfahrung von Glück, Seligkeit, Sprechen ist, zumeist, aus Not geboren, jedenfalls für Hyperion: „Daß man werden kann, wie die Kinder,

⁵⁷ Idealische Gestalten haben heute keine Hochkonjunktur, wie etwa die kritische Distanzierung Gideon Stienings in seinem Buch, *Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“*. (Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext: Frühe Neuzeit, 105) Tübingen (Niemeyer) 2005, von Hölderlins Roman insgesamt wie auch seiner Einschätzung der Gestalt Diotima zeigt. Zur Gestalt Diotima vgl. ebenda, 321–338. Hölderlin hatte eine große Vorliebe für Schillers Marquis Posa in dessen Tragödie *Don Carlos* und die berühmte Begegnung mit dem König, wie er im September 1793 im Brief an Karl Gok bekenn (MA 2, 508). Schiller sah sich veranlasst, die idealische Gestalt des Marquis Posa gegen seine Kritiker in den *Briefen über Don Carlos* zu verteidigen (Schiller, NA 22, 140–141).

⁵⁸ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIII. Brief, MA 1, 653, OA 85.

⁵⁹ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIII. Brief, MA 1, 655, OA 89–90.

daß noch die goldne Zeit der Unschuld wiederkehrt, die Zeit des Friedens und der Freiheit, daß doch Eine Freude ist, Eine Ruhestätte auf Erden!“⁶⁰

Während Erfahrungen des Schmerzes und des Leids zur Artikulation in Worten und in Sprache drängen, um das schwer erträgliche oder unerträgliche durch Worte zu bannen, verhalten sich die Erfahrungen von Glück und Freude ganz anders. Diese Gefühle erfüllen den Menschen durch ihre Präsenz und bedürfen nicht unmittelbar der Sprache, nicht des Wissens. Ihre Erfahrung beleben von selbst und von sich aus die Lebenskräfte. In der Distanznahme durch Philosophie wird nach Worten gesucht, die adäquat sind:

O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! wißt ihr seinen Namen? den Namen des, das Eins ist und Alles?

Sein Nahme ist Schönheit.⁶¹

Hyperion bemerkt weiter: „Und du, du hast mir den Weg gewiesen! Mit dir begann ich. Sie sind der Worte nicht werth, die Tage, da ich noch dich nicht kannte – O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“⁶² Als Hyperion zum ersten Mal bei Diotima zu Hause ist, erfährt er, dass sie die „Königin des Hauses“⁶³ sei. Was Diotima in besonderer Weise auszeichnet, ist ihre beredte Sprache des Nichtsprechens. Darin zeigt sich die innere Fülle und Lebendigkeit ihres Wesens. Sie spricht nicht, sie lebt. Die sprechende Stille, die die Fülle ohne Begehren ergreift auch den rastlosen, unruhigen, unzufriedenen, unrunden Hyperion:

Wir sprachen sehr wenig zusammen. Man schämt sich seiner Sprache. Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmels-
gesang.

Wovon auch sollten wir sprechen? Wir sahn nur uns. Von uns zu sprechen, scheuten wir uns.⁶⁴

Liebe wird als Ausdruck des Göttlichsten der Natur erfahren: „Was ist alles, was in Jahrtausenden die Menschen thaten und dachten, gegen Einen Augenblick der Liebe? Es ist aber auch das Gelungenste, Göttlichschönste in

⁶⁰ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIII. Brief, MA 1, 656, OA 91.

⁶¹ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIV. Brief, MA 1, 657, OA 93–94.

⁶² Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIV. Brief, MA 1, 657, OA 94.

⁶³ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XV. Brief, MA 1, 658, OA 95.

⁶⁴ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XV. Brief, MA 1, 658, OA 95.

der Natur! dahin führen alle Stufen auf der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehn wir.“⁶⁵ Zudem heißt es über Diotima: „Nur, wenn sie sang, erkannte man die liebende Schweigende, die so ungern sich zur Sprache verstand.“⁶⁶

Im Gegensatz zu von Hardenberg sind für Hölderlin intensive Studien von Kants Schriften und insbesondere seiner Schrift *Kritik der Urteilskraft* belegt.⁶⁷ Hölderlin hat Kants Theorie des Schönen nachhaltig studiert. Hier überträgt er das Konzept auf die Erfahrung der Schönheit, die der Begegnung zweier Liebender innewohnt, und die Kant nicht bedacht hat. Schönheit ist für Kant ein durch reflektierende Urteilskraft ausgelöstes Gefühl, das durch ein freies Spiel der Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes ausgelöst wird. Dieses besondere Gefühl ist überdies als subjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck bestimmt, die sich einem geistigen Gefühl, ausgelöst durch einen unbestimmten Begriff im Spiel der Vermögen verdankt. Das Schöne vermittelt eine allgemeine subjektive Mitteilbarkeit dank eines nicht auf Begriffen beruhenden Gemeinsinns, und ist zugleich Ausdruck der Freiheit. Die Erfahrung des Schönen lädt zu einer durch den Geist belebten ästhetischen Idee ein, von der Kant sagt: „unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.“⁶⁸ In dieser Bestimmung versammeln sich alle übrigen, die Kant über das Schöne sukzessiv herausgearbeitet hat. Vor allem die Kunst, aber nicht nur sie, auch die Natur, ist dann als schön zu beurteilen, wenn sich in ihr eine ästhetische Idee manifestiert. Es ist das besondere Gefühl des Schönen, das das sprachbegabte Vernunftwesen Mensch anregt, dieser Erfahrung sich sprachlich zu vergewissern und zu bemächtigen, das veranlasst, den Geist zu fassen, der wortlos seine Präsenz mitteilt. Der Geist, seine belebende Kraft setzt mithin ein Sprachspiel der Annäherung in Gang, das immer auch im Wissen darum geschieht, dass diese Annäherung immer vorläufig ist. Die ästhetische Idee treibt fort, zum Verweilen ebenso wie zum gedanklichen Erfassenwollen der Schönheit mit Worten, mit Analogien, mit belebter Lebensenergie, die vielleicht auch Neues, Neue Werke, Neue Kunst, Neue Musik, hervortreibt.⁶⁹ Schönheit nimmt in Kants Konzeption eine

⁶⁵ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XVI. Brief, MA 1, 660, OA 98.

⁶⁶ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XVII. Brief, MA 1, 660, OA 99.

⁶⁷ Waibel, *Voraussetzungen und Quellen: Kant, Fichte, Schelling*, 100–117, zu Kant 100–104.

⁶⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49, AA 5, 314.

⁶⁹ Violetta L. Waibel, *Kant und das Schöne – in der Kunst*. In: Volker Gerhardt, Matthias Weber und Maja Schepelmann (Hg.): *Immanuel Kant 1724–2024. Ein europäischer Denker*

herausgehobene Position ein, das Hölderlin nachschöpfend aufgenommen und weitergedacht hat, um etwa Schönheit als höchste Instanz der Metaphysik zu denken, oder deren Realität in einem Wesen wie Diotima zur Darstellung zu bringen.

Man bekommt den Eindruck vermittelt, als wäre das stille Wesen von Diotima, die, wenn sie schon der Natur näher ist als andere, besonders der Natur der Schönheit näher ist. Diotima ist eine gebildete und wissende junge Frau; gleichwohl wird sie gezeichnet als eine Person, die unbedürftig des fast schon als eitel zu bezeichnenden Wissens in der Welt ist.

Du hast recht, rief ich ihr zu; die ewige Schönheit, die Natur leidet keinen Verlust in sich, so wie sie keinen Zusatz leidet. Ihr Schmuck ist morgen anders, als er heute war; aber unser Bestes, uns, uns kann sie nicht entbehren und dich am wenigsten. Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur. Sie ist ein Stükwerk, ist die Göttliche, die Vollendete nicht, wenn jemals du in ihr vermißt wirst. Sie verdient dein Herz nicht, wenn sie erröthen muß vor deinen Hoffnungen.⁷⁰

Die Briefe, die teilweise so hymnisch über Diotima berichten, in denen aber auch das Leiden Hyperions zur Sprache kommt, der diese Erinnerungen an Diotima im Wissen darum schreibt, dass Diotima tot und ein Leben mit ihr nicht mehr möglich ist, sind zumeist von lakonischer Kürze. Mit wenigen Worten wird die vielsagend schweigende Diotima in den Briefen gezeichnet. Die wenigen Worte dieser Briefe ähneln sich dem sprechenden Schweigen Diotimas an, verdichten sich gleichsam zum Gedicht in Prosaform. Hyperion lebt und wiederholt mit diesen kurzen Briefen an Bellarmin auf seine Weise das Schweigen Diotimas. Diotimas Schweigen ist nicht Armut des Wortes, sondern sie ist Fülle des Lebens, die sich in bestimmten Situationen nicht vieler Worte bedienen will. Diese Einsicht aufnehmend reflektiert Hyperion: „Was ist alles künstliche Wissen in der Welt, was ist die ganze stolze Mündigkeit der menschlichen Gedanken gegen die ungesuchten Töne dieses Geistes, der nicht wußte, was er wußte, was er war?“⁷¹

Diotima ist Wissende, aber sie ist nicht befangen in Selbstreflexionen, sie verliert sich nicht in einem gedanklichen Kreisen um sich selbst. Sprechen, wortreiches sich Erklären ist nach dieser Logik zugleich Armut an innerem wie auch an sinnlichem Leben. Wissenschaft muss den Weg gehen,

(Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Bd. 83). München, Berlin, New York 2022, 157–166.

⁷⁰ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XX. Brief, MA 1, 662, OA 102–103.

⁷¹ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XX. Brief, MA 1, 661, OA 101.

sich wortreich in Details zu artikulieren, ohne Frage, aber Wissenschaft, die nicht zudem die Fülle des Lebens in seinen ganzen leiblichen sinnlichen geistigen Dimensionen begreift und respektiert, und sich daher mit dem künstlichen Wissen einseitig verabsolutiert und über das Leben stellt, geht einen Irrweg, wie Rousseaus Kulturkritik, oder auch Hyperions Deutschenschele gegen Ende des Romans deutlich machen. Diotima wird als Repräsentantin eines Wissens gezeichnet, das über das Verstandeswissen hinausreicht und sich durch eine Form höchster Lebendigkeit manifestiert. Diotima ist Wissende, aber eine Wissende im Horizont eines ganzheitlichen, holistischen Lebensentwurfs. Ihr Tod ist Anzeige dafür, dass die Zeit für diesen Lebensentwurf im Einklang mit der Natur nicht reif ist. Hyperion muss diese Erfahrung mit dem bitteren Verlust der Geliebten erst lernen. Sein Bildungsweg irrlichtert, sieht sogar den Krieg im Kampf um Freiheit als notwendige Entwicklungsstufe, um dann vom Gegenteil belehrt werden zu müssen, und dies, obwohl Diotima ihm bereits nahegelegt hatte, als Dichter Erzieher seines Volks zu werden, einer Erziehung, die ganz im Horizont von Schillers berühmter ästhetischer Erziehung der Menschen steht.

Der letzte Brief des Ersten Bandes und Zweiten Buches erzählt genau davon während eines Besuchs von Hyperion, Diotima und weiteren Freunden in den Trümmerfeldern des antiken Athens. Hier begegnet man einer anderen Facette von Diotima, nicht der vielsagend Schweigenden, sondern der Lehrerin Hyperions. Hier wird erneut deutlich, dass einseitiges Verstandesdenken es ist, das kritisch beleuchtet wird, wogegen es ein Wissen zu erwerben und zu entfalten gilt, das alle Facetten des Daseins in sich aufzunehmen vermag.

Die Spartaner blieben ewig ein Fragment; denn wer nicht einmal ein vollkommenes Kind war, der wird schwerlich ein vollkommener Mann. –

Freilich hat auch Himmel und Erde für die Athener, wie für alle Griechen, das ihre gethan, hat ihnen nicht Armuth und nicht Überfluß gereicht. [...]

Also noch einmal! daß die Athener so frei von gewaltsamem Einfluß aller Art, so recht bei mittelmäßiger Kost aufwuchsen, das hat sie so vortreflich gemacht, und diß nur konnt' es!

Laßt von der Wiege an den Menschen ungestört! treibt aus der engvereinten Knospe seines Wesens, treibt aus dem Hüttchen seiner Kindheit ihn nicht heraus! thut nicht zu wenig, daß er euch nicht entbehre und so von ihm euch unterscheide, thut nicht zu viel, daß er

eure oder seine Gewalt nicht fühle, und so von ihm euch unterscheide, kurz, laßt den Menschen spät erst wissen, daß es Menschen, daß es irgend etwas außer ihm giebt, denn so nur wird er Mensch. Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.

Sonderbar! rief einer von den Freunden.

Du hast noch nie so tief aus meiner Seele gesprochen, rief Diotima.

Ich hab' es von dir, erwidert' ich.⁷²

Die Spartaner werden als Prototypen einseitiger Bildung gesehen, einseitigen Verstandesdenkens, das zu seelischer Härte führt. Die Athener bilden den Gegensatz einer in sich stimmigen, runden, ausgeglichenen Bildung. „Wer jenen Geist hat, sagte Diotima tröstend, dem stehet Athen noch, wie ein blühender Fruchtbaum. Der Künstler ergänzt den Torso sich leicht.“⁷³

Guter Hyperion! rief Diotima, es ist Zeit, daß du weggehst; du bist blaß und dein Auge ist müde, und du suchst dir umsonst mit Einfällen zu helfen. Komm hinaus! in's Grüne! unter die Farben des Lebens! das wird dir wohlthun.⁷⁴

Von den Griechen, insbesondere den Athenern kann man lernen, ein ganzer Mensch zu sein. Die Gestalt Hyperion ist Projektionsfläche für Hölderlins Dichterauffassung, wie es überdies Hyperion ist, der sich am Ende als Erzieher der Menschheit findet, der zugleich Dichter ist. Im philosophischen Gespräch in den Ruinen Athens führt Hyperion aus, dass nicht nur die Philosophie, sondern die Kunst sowie die Religion, früher noch als die Philosophie, aus dem anfänglichen Dichten hervorgehen: „Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war. [...] Das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst. [...] Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit.“⁷⁵ Ohne Schönheit und ohne Dichtung, so Hölderlins Hyperion weiter, gibt es auch keine eigentliche Philosophie: „Das große Wort, das εν διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs

⁷² Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 682, OA 140–141.

⁷³ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 689, OA 153.

⁷⁴ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 690, OA 154.

⁷⁵ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 683, OA 142.

keine Philosophie.“⁷⁶ So gehen offenkundig auch bei Heraklit Schönheit, Dichtung und Philosophie noch Hand in Hand.

Doch nun ist es Diotima, die mahnt: „Es giebt eine Zeit der Liebe, sagte Diotima mit freundlichem Ernste, wie es eine Zeit giebt, in der glücklichen Wiege zu leben. Aber das Leben selber treibt uns heraus.“⁷⁷ Wie in Rousseaus *Émile* der Protagonist sich gegen Ende des 5. und letzten Buches von seiner Liebe, von Sophie trennen muss, um in die Welt zu reisen, zu lernen und erwachsen zu werden, angeleitet durch den Erzieher,⁷⁸ so ist es in Hölderlins Roman *Hyperion* Diotima, die trotz des Glücks der gemeinsamen Liebe Hyperion mahnt, sich einer Lebensaufgabe zu stellen, die Zeit der ersten Liebe und Gemeinsamkeit vorerst zu beenden, um für die Aufgabe im Dienst der Gesellschaft zu reifen. Er weiß, dass er zu lernen hat, wie er selbst eingesteht:

Aber ich muß noch ausgehn, zu lernen. Ich bin ein Künstler, aber ich bin nicht geschickt. Ich bilde im Geiste, aber ich weiß noch die Hand nicht zu führen –

Du gehst nach Italien, sagte Diotima, nach Deutschland, Frankreich – wie viel Jahre brauchst du? drei – vier – ich denke drei sind genug; du bist ja keiner von den Langsamen, und suchst das Größte und das Schönste nur –

„Und dann?“

Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch seyn, hoff’ ich [Diotima, VLW]. Und wenn ich dann dich so umfasse, da werd’ ich träumen, als wär’ ich ein Theil des herrlichen Manns, da werd’ ich frohlocken, als hättest du mir die Hälfte deiner Unsterblichkeit, wie Pollux dem Kastor, geschenkt, o! ich werd’ ein stolzes Mädchen werden, Hyperion!

Ich schwieg eine Weile. Ich war voll unaussprechlicher Freude.

Giebt’s denn Zufriedenheit zwischen dem Entschluß und der That, begann ich endlich wieder, giebt’s eine Ruhe vor dem Siege?

⁷⁶ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 685, OA 145.

⁷⁷ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 691, OA 156.

⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l’éducation*, Paris (Garnier-Flammarion) 1966, 590 (Aufbruch zu den Reisen, nach dem vorausgegangenen Abschied von der Geliebten).

Es ist die Ruhe des Helden, sagte Diotima, es giebt Entschlüsse, die, wie Götterworte, Gebot und Erfüllung zugleich sind, und so ist der deine. —⁷⁹

Im Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 spricht Hölderlin von seinem Plan einer Volkserziehung: „Ich gehe schon lange mit dem Ideal einer Volkserziehung um, u. weil Du Dich gerade mit einem Teile derselben der Religion beschäftigst, so wähl ich mir vielleicht Dein Bild und Deine Freundschaft zum *conductor* der Gedanken in die äußere Sinnenwelt, und schreibe, was ich vielleicht später geschrieben hätte, *bei guter Zeit* in Briefen an Dich, die Du beurteilen und berichtigen sollst.“⁸⁰

Das Bildungs- und Erziehungsprojekt, das im Gang des Romans Auftrag Diotimas an den Protagonisten Hyperion war, schließt sich zusammen mit dem Plan des Autors Hölderlin, das Ideal einer Volkserziehung zu realisieren, wozu sicher auch dieser Roman zählte. In den Schlussworten des Romans spiegeln sich beide Ebenen: „So dacht’ ich. Nächstens mehr.“⁸¹

Nachdem Hyperion im letzten Brief des Romans Diotima angerufen hatte, deren Stimme er zu hören glaubt, lässt der Protagonist Hyperion „die kalte Nacht der Menschen zurück“,⁸² um einen inneren Dialog mit der Natur wiederzugeben, der anhebt mit „O du, so dacht’ ich“. Dieser Dialog spricht die Zyklizität alles Lebens, alles Organischen, alles stofflichen Sterbens und Neuauflebens aus, schließlich auch des sich Trennens und Verbindens des Geistes. Höher, umgreifender als alle Dissonanzen in der Welt ist die Liebe. Liebe ist nicht ohne Streit, ohne innere Entfernung, aber sie vermag es, Versöhnung, neue Verbindung einzuleiten: „Versöhnung ist mitten im Streit“. Zu diesem inneren Erzählen, des „[S]o dacht’ ich“ gehört noch die berühmte Passage: „Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles.“ Nicht mehr in dieses Selbstzitat einbegriffen sind die letzten Worte: „So dacht’ ich. Nächstens mehr.“ Wie die Liebe den Streit zu überwinden vermag, so das Leben die kalte Nacht und die Erfahrung des Todes.

Zunächst ist es Hyperion, der mit seinem „so dacht’ ich“ eine Einsicht generiert, die der *scientia intuitiva* Spinozas nahe kommt. Wohl 1798 notiert sich Hölderlin in einem seiner Frankfurter Aphorismen: „Das ist ewige Heiterkeit, ist Gottesfreude, daß man alles Einzelne in die Stelle des Ganzen setzt, wohin es gehört; deswegen ohne Verstand, oder ohne ein durch und

⁷⁹ Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 693, OA 159–160.

⁸⁰ Hölderlin an Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Brief vom 26. Januar 1795, MA 2, 569.

⁸¹ Hölderlin, *Hyperion*, Zweiter Band, Zweites Buch, MA 1, 760, Zeile 33.

⁸² Hölderlin, *Hyperion*, Zweiter Band, Zweites Buch, MA 1, 759, Zeile 35.

durch organisirtes Gefühl keine Vortreflichkeit, kein Leben.“⁸³ Ewige Heiterkeit und Gottesfreude ist *amor Dei intellectualis*. Diese Freude, diese Liebe, diese Einsicht erreicht man durch einen langen Weg des Erlebens, Erfahrens, des Denken und Begreifens. Eine solche Einsicht ist es offenbar, die Hyperion nach seinen Erlebnissen und Erfahrungen, die er zu bewältigen hatte, zuteil wird. Sie ist es auch, die den Briefe schreibenden Hyperion veranlasst, im Geist dieser Einsicht, dieser *scientia intuitiva*, dem Briefadressaten weitere Briefe in Aussicht zu stellen. Für den Leser vom Ende her gedacht, ist dieses „Nächstens mehr“ bislang nicht erfolgt. Die nächsten Briefe, die Fortsetzung wird auf eine virtuelle Ebene gehoben. Damit wird indirekt auch der Leser des Romans angesprochen, denn Bildung, so macht Hölderlin vielfach deutlich, ist nicht Wissensanhäufung, ist nicht das Nachschlagen in Kompendien, wie die Vorrede erklärt.⁸⁴ „Nächstens mehr“ heißt daher auch, den Briefroman von Neuem zu lesen, im zyklischen Gang, um seine Tiefen zu erfassen. Es ist aber auch die Adresse an den Leser, die Einsicht, die *scientia intuitiva* selbst zu erlangen, die nie ein für alle mal erreichbar ist, sondern wieder und wieder gewonnen werden muss.

Auf der Ebene des Romangeschehens ist es der implizite, werdende Autor, der sich an sich selbst wendet, sich in die Zukunft projiziert. Überdies ist es das vollzogene Projekt des Autors, der das Buch zum Druck gab. An dieser Stelle verschränkt sich der implizite Schreiber mit dem Autor Hölderlin. Das Roman-Projekt ist auch ein Prozess des Werdens des Schriftstellers und Künstlers, wie Hölderlin überhaupt in seiner Dichtung vielfach das Tun des Dichters, des Künstlers reflektiert.

8. Abschließende Bemerkungen

Über das Wechselverhältnis von Sinnlichkeit und Erkenntnis, von Natur und Kultur galt es nachdenken. Der Grundton von von Hardenberg und Hölderlin ist sehr unterschiedlich und wird je anders auf die literarischen Gestalten projiziert. Symphilosophierende Einigkeit zeigen beide Dichter darin, dass Wissenschaft verarmt, wo sie einseitig eingesetzt wird, ja auch gefährlich für die Menschen werden kann, wenn der Verstand sich über alle anderen Vermögen des Geistes und der Sinne erhebt. Die Organisation, die der Mensch selbst zu entwickeln vermag, für sich, für andere, für die Gesellschaft, das Miteinander der Gesellschaften, sollte den Blick zurückwenden, sich orientieren an dem, was Organisation der Natur, Stimmigkeit, Ausgewogenheit sein kann. Von Hardenberg fordert dazu auf, die geheimnisvolle

⁸³ Hölderlin, *Frankfurter Aphorismen*, 1798/1992, MA 2, 59.

⁸⁴ Vgl. Hölderlin, *Hyperion*, Vorrede, MA 1, 611.

Chiffrenschrift der Natur zu entschlüsseln, indem man auf die Natur hört, sich in sie einfühlt, während Hölderlin ein großes Gewicht auf die Betrachtung der Schönheit legt, die die Sinne öffnet, und zuweilen den Verstand staunend zum Schweigen bringt.

Sowohl *Hyperion* als auch *Die Lehrlinge zu Sais* zählen zu den Erziehungsromanen der Aufklärungszeit, zu der auch die Romantik als eine Sonderform zählt. Beide Romankonzeptionen kennen Gestalten eines Lehrers oder Lehrerin als einer verehrten Leitfigur. Im *Hyperion* sind dies sowohl Adamas, der früh im Roman auftritt und dann verschwindet, aber auch Diotima, die im Romangeschehen stirbt. Durch beide spricht die Stimme der Natur und der Natur der Vernunft. Beide vermitteln ein geistiges Erbe der Einheit von Natur und Mensch, das danach verlangt, sowohl romanintern von Hyperion, als auch performativ durch die Leser aufgenommen, realisiert und weiterentwickelt zu werden. In den *Lehrlingen zu Sais* ist es die Gestalt des Lehrers, in der sich die geistige Botschaft, die Verkündigung der wahren Lehre von Natur und Mensch bündelt. Wo Lehrer sind, gibt es selbstredend Lehrlinge oder Schüler. Im *Hyperion* ist es der Protagonist des Romans, also Hyperion, in den *Lehrlingen* sind es bald die Lehrlinge im Plural (daher etwa auch „unser Lehrer“) als auch einzelne ausgezeichnete Lehrlinge, die näher in den Blick gebracht werden. Lehrlinge, explizit ausgesprochen oder nicht, sind in beiden Romanprojekten immer auch die Leser.