



SIEGLINDE GRIMM

**Fichtes Gedanke der Wechselwirkung
in Hölderlins Empedokles-Tragödie**

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Poetica 33 (2001), H. 1-2, S.191-214.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: Datei der Autorin, Typoskript-Fassung

URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/hoelderlin/empedokles_grimm.pdf>

Eingestellt am 30.01.2004

Autor

PD Dr. Sieglinde Grimm

Universität zu Köln

Institut für Deutsche Sprache und Literatur

Albertus-Magnus-Platz

50923 Köln

Emailadresse: sieglinde.grimm@uni-koeln.de

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben:

Sieglinde Grimm: Fichtes Gedanke der Wechselwirkung in Hölderlins Empedokles Tragödie (30.01.2004). In: Goethezeitportal. URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/hoelderlin/empedokles_grimm.pdf>

(Datum Ihres letzten Besuches).

SIEGLINDE GRIMM

Fichtes Gedanke der Wechselwirkung in Hölderlins Empedokles-Tragödie

Hölderlins Tragödienkonzeption beruht auf der Struktur der Entgegensetzung. Im *Grund zum Empedokles*, der das theoretische Fundament für Hölderlins Tragödie über den *Tod des Empedokles* liefert, wird die Entgegensetzung im Verhältnis zwischen Kunst und Natur, zwischen ‚Organischem‘ und ‚Aorgischem‘ virulent. Ersteres betrifft die verändernde Tätigkeit des menschlichen Subjekts, letzteres das, was außerhalb der Subjektivität den noch ungeformten Gegenstand der Veränderung darstellt.¹ Das Verhältnis zwischen diesen Komponenten beschreibt Hölderlin als einen "Fortgang der entgegengesetzten Wechselwirkungen" (StA IV, 153, Z 5-6);² damit weist er der Konzeption einen prozessualen Charakter zu, der das Ineinandergreifen der Gegensätze beinhaltet.

In der Forschung wird die Dialektik der Entgegensetzung häufig aus der agonalen Form der klassischen Tragödie abgeleitet, wobei aber die innere Gesetzlichkeit ihres Ablaufs nicht immer geklärt werden kann.³ Schon Friedrich

¹ Das Gegensatzpaar ‚aorgisch‘ – ‚organisch‘ wird in der Forschung überwiegend analog zum Verhältnis von Natur und Kunst betrachtet; vgl. dazu die folgenden Darstellungen: Wolfgang Schadewaldt, *Die Empedokles-Tragödie Hölderlins*. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 11 (1958-60), 40-54; hier 51f. Lawrence Ryan, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart 1960, 332ff. Gerhard Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1975, 194ff. Ulrich Gaier, *Hölderlin*, Tübingen/Basel 1993, 312ff. Iris Buchheim, *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin*. Würzburg 1994, 64ff.

² Friedrich Hölderlin wird zitiert nach: Hölderlin. *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe. Hrsg. v. Friedrich Beißner u.a. 8 Bde. Stuttgart 1943-1984 [i. folg. als StA].

³ Gerhard Kurz stellt die Gegensatzstruktur in die Tradition der klassischen Form von Rede und Gegenrede. *Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin*. In: *Text und Kontext* 5 (1977) Heft 2, 15-36, hier 19f. - Jürgen Söring versteht den Gegensatz als dialektisches Paradoxon der Tragödie, insofern "gerade *im tragischen Scheitern* [...] die ursprüngliche Ganzheit von subjektiver und objektiver Sphäre" zum Tragen kommt. *Die Dialektik der Rechtfertigung*, Frankfurt 1973, 6. - Ähnlich wertet Bernhard Böschstein den Gegensatz als eine "grundsätzliche Paradoxie von Individualität und Totalität"; dabei betrachtet er etwa den Gegensatz zwischen der "Verfluchung des Empedokles" im 1. Akt und der "Verzeihung der agrigentischen Bürger" im 2. Akt als einen Umschlag, "ohne daß die Schritte, die dazu führen, im einzelnen verständlich würden". *Hölderlins 'Tod des Empedokles'*. In: *Das neuzeitliche Ich in der Literatur des 18. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Ulrich Fülleborn und Manfred Engel, München 1988, 219-232, hier 221f. - Klaus Düsing leitet den Gegensatz aus der Gegenwart des Göttlichen innerhalb des Endlichen im Sinne einer "Wechselbeziehung" ab, die zwar als "negativ-dialektisch" gelten kann, aber keine "logische Methode" besitzt und im Unterschied zu Hegels Dialektik nur "eine Koordination von Beziehungen Unterschiedener", nicht aber eine Aufhebung der Unterschiedenen in eine höhere Einheit gestattet. *Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*. In: *Jenseits des Idealismus*, hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn 1988, 55-82, hier 70. - Schadewaldt bezieht den Gegensatz auf "Personen", auf "Handlungen" und "Örtlichkeiten". *Die Empedokles-Tragödie Hölderlins* (Anm.1), 53. - Ernst Mögel überträgt den Gegensatz auch auf "Szenen und Situa-

Beißner hatte Hölderlins Begriff der ‚Wechselwirkung‘ als eine Entlehnung aus Johann Gottlieb Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 ausgewiesen.⁴ Obgleich dieser Begriff ein strukturgebendes Moment für Hölderlins Poetologie und Dichtung ausmacht,⁵ wurde diesem Hinweis in Bezug auf die Tragödienkonzeption soweit keine größere Aufmerksamkeit zuteil.⁶

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, Hölderlins Verarbeitung des Fichteschen ‚Wechsel‘-Begriffs sowohl in seiner Tragödientheorie wie auch in der Tragödie selbst kenntlich zu machen. Ausgehend von Fichtes philosophischer Konzeption ist zunächst zu zeigen, in welcher Weise Hölderlin die

tionen" sowie auf die "Polarität von Chor und Dialog". *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart; Weimar 1994, 11. - Theresia Birkenhauer spricht von "strukturelle[n] Umschlagsbewegungen", wie z.B. diejenige von "Verehrung in Verachtung" im Verhältnis der Agrigentiner zu Empedokles. *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin 1996, 242-412, hier 306. - Violetta L. Waibel zufolge begründet Hölderlins "Denkfigur der Wechselbestimmung [...] eine Metaphysik des Endlichen", die die "Möglichkeit der Umkehr" bereithält, und zwar dergestalt, "daß im Untergang zugleich ein neuer Anfang, in der Nacht der kommende Tag, im Orkus das neue Leben mitbestimmt sind". *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2000, 196. - Aus einer psychoanalytischen Perspektive beobachtet Harald Weilnböck ein "systematische[s] Hin-und-Her des manisch-depressiven Wechsels". „*Was die Wange röthet, kann nicht übel seyn*“. *Die Beziehungsanalyse der Entfremdung bei Hölderlin und Heidegger*, Würzburg 2000, 203.

⁴ Beißner zeigt, daß Hölderlin den "Begriff des `Wechsels'" in verschiedenen Aufsätzen gebraucht (StA IV, 418). Ein früher Beleg für Hölderlins Rezeption dieses Begriffs ist dem Brief an Hegel vom 26.1.1795 zu entnehmen, in dem es heißt: "Seine [Fichtes] Auseinandersezung der Wechselbestimmung des Ich und Nicht-ich (nach s. Sprache) ist gewiß merkwürdig." (StA VI, Nr.94, 156)

⁵ So operiert Hölderlin in der *Verfahrungsweise des poetischen Geistes* mit einem "harmonischentgegengesetzten" und einem "geradentgegengesetzten" (StA IV, 246, Z 24-25). In *Das Werden im Vergehen* spricht er von einem "entgegengesetzten Unendlichneuen" (StA IV, 285, Z 17). Zu Hölderlins Verarbeitung des ‚Wechsel‘-Begriffs, insbesondere in der *Verfahrungsweise des poetischen Geistes* sowie im *Hyperion* vgl. Sieglinde Grimm, *Vollendung im Wechsel*. Tübingen u. Basel 1997. Vgl. auch Waibel, *Hölderlin und Fichte* (Anm.3), bes. 117-198.

⁶ Birkenhauer führt die im *Grund zum Empedokles* genannte Struktur des "Fortgang[s] der entgegengesetzten Wechselwirkungen" an, sie verzichtet jedoch auf eine Untersuchung dieses Textes im Hinblick auf die tragische Form. *Legende und Dichtung* (Anm.3), 567f. Violetta Waibel leitet das Konzept der ‚Wechselbestimmung‘ zwar von Fichte her und bezieht es auf den platonischen Mythos über die Geburt des Eros in den Jenaer Entwürfen zum *Hyperion* sowie auf Hölderlins philosophische Abhandlung über *Urtheil und Seyn*; Grundlage dieser Bezugnahme ist, daß "ein Begriff [...] zugleich sein Gegenteil" bedingt, was bedeutet, daß etwa das Streben des Ich, die "Realisierung höchster Ideen", nicht denkbar ist ohne gleichzeitiges "Streben nach Beschränkung". In den untersuchten Texten wird jedoch weder die ‚Wechselbestimmung‘ oder die ‚Wechselwirkung‘ noch die ‚Entgegensetzung‘ genannt. Hölderlins *Grund zum Empedokles*, in dem der Begriff tatsächlich auftritt, findet keine Berücksichtigung. *Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena*. In: *Fichte-Studien* 12 (1997), 43-71, hier 58 u. 60ff. Auch in ihrer Dissertation versteht Waibel den Wechsel-Begriff als ein Bedingungsverhältnis entgegengesetzter Komponenten; so heißt es: "Der positive Wert der Tugend ist nur deshalb ein solcher, weil es auch seine Negation, das Böse, gibt." Die Erläuterungen zum *Grund zum Empedokles* bleiben lapidar: gerade hier werde deutlich, "wie die Gegensätze von Natur und Bewußtsein, Aorgischem und Organischem, Allgemeinem und Einzellnem sich bald in Polarisierungen, bald in wechselseitiger Durchdringung befinden und so anhaltend in Wechselverhältnisse gesetzt sind." Die Weise, in der diese Durchdringung sich vollzieht, wird nicht untersucht. *Hölderlin und Fichte* (Anm.3).

‚Wechselwirkung‘ im *Grund zum Empedokles* poetologisch funktionalisiert. Vor diesem Hintergrund soll danach die dichterische Umsetzung der ‚Wechselwirkung‘ im *Tod des Empedokles* verfolgt werden.

Hölderlin beschreibt die Dialektik von Kunst und Natur wie folgt: Die Kunst gilt als "die Blüthe, die Vollendung der Natur", und umgekehrt wird die Natur "erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst" (StA IV, 152, Z 13-15). Geht die Kunst aus der Natur hervor, indem sie in der Nachahmung ein Wesensmoment derselben zur Geltung bringt, so wird die Natur erst in der künstlerischen Konzentration sichtbar und ins Absolute gehoben. Hölderlin erklärt:

[...] wenn jedes ganz ist, was es seyn kann, und eines verbindet sich mit dem andern, ersetzt den Mangel des andern, den es nothwendig haben muß, um ganz das zu seyn, was es als besonderes seyn kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden. (StA IV, 152, Z 15-19)

Kunst und Natur stehen so in einem Verhältnis gegenseitiger Komplementarität, wobei das Defizit der einen Komponente durch die andere ausgeglichen und ersetzt werden kann.⁷ Dieses Verhältnis ist es, in dem die ‚Wechselwirkung‘ greifen kann.

Hier ist nun ein Rückblick auf Fichtes Konzeption notwendig. In Fichtes Bewußtseinstheorie geht das Wechselverhältnis aus dem Gegensatzpaar von ‚Ich‘ und ‚Nicht-Ich‘ hervor.⁸ Während sich im Ich der ‚idealistische‘ Standpunkt, der durch die menschliche Reflexion konstituiert wird, ausspricht, umfaßt das Nicht-Ich die Objektivität außerhalb des Ichs, die der Reflexion entzogen bleibt und somit als ‚realistischer‘ Standpunkt erscheint.⁹ Die verändernde Tätigkeit kommt dabei der Reflexion des Bewußtseins zu, der Einfluß der objektiven Natur hingegen dem Nicht-Ich.

⁷ Auch Gaier zufolge sind "Natur und Kunst komplementär"; Hölderlin (Anm.1), 313; Thomas Horst spricht diesbezüglich von einer "Kompensationsstruktur". Helmut Bachmaier; Thomas Horst; Peter Reisinger, *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart 1979, 182.

⁸ Einen Anhaltspunkt für Hölderlins Orientierung an Fichte läßt sich dem Fragment *Das Werden im Vergehen* entnehmen, in dem Hölderlin die "tragische[] Vereinigung" zwischen künstlerischem Ich und objektiver Natur in dem Moment erkennt, "wo das Unendlichneue als Lebensgefühl (als Ich) sich zum individuellalten als Gegenstand (als Nichtich) verhält". (StA IV, 286 Z 25 - 287 Z 9) Vgl. auch Anm.4.

⁹ Fichte spricht von Idealismus, wenn in der Einheit von erkennender Intelligenz und zu bestimmendem "Ding [...], welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wonach unsere Erkenntniß sich richten soll", von dem letzteren abstrahiert, d.h. wenn das in der Erfahrung Gegebene durch das Bewußtsein aufgehoben wird. Ders.: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Zit. nach: *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. 11 Bände, Berlin 1971 [=fotomechanischer Nachdruck von J.G. Fichtes sämtliche Werke. 8 Bde., Berlin 1845/1846 und J.G. Fichtes nachgelassene Werke, 3 Bde., Bonn 1834/1835.], Bd.I, 417-449, hier 425. Um Realismus handelt es sich, wenn "eine Bestimmung im Ich da [ist], deren Grund nicht in das Ich zu setzen" und dessen Untersuchung dem Ich nicht gestattet ist. Ders.: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794). In: *Fichtes Werke*, Bd.I, 83-328 [im folg. als GL], hier 186.

Fichte entwickelt daraus eine Struktur, die - ähnlich wie bei Hölderlin - die gegenseitige Ergänzung der voneinander getrennten Komponenten beinhaltet. Diese Dialektik entsteht infolge eines Widerspruchs, der sich aus den entgegengesetzten Komponenten ergibt. Grund dafür ist, daß im Ich sowohl eine Bestimmung durch das Nicht-Ich als auch eine Bestimmung durch die eigene Subjektivität stattfinden soll. Demnach lautet der Widerspruch: "wie kann das Ich *bestimmen*, und *bestimmt* werden, zugleich?" (GL 145)

Da dieser Widerspruch eine Auflösung des Bewußtseins nach sich zöge, müssen die entgegengesetzten Vorgänge vereint werden. Dem trägt Fichte Rechnung, indem er beide Bestimmungen einschränkt, d.h. partiell negiert. Die Realität der bestimmten Einheiten wird damit "durch die Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Theil*" aufgehoben (GL 108). Insofern ‚bestimmen‘ und ‚bestimmt werden‘ so nur teilweise ausgeführt werden, können sie *gleichzeitig* im Bewußtsein statthaben. Zuzufolge der "Theilbarkeit" (GL 108) entsteht zwischen Ich und Nicht-Ich ein Verhältnis, das sich durch gegenseitige Bestimmungen reguliert:

Jetzt vermittelst dieses Begriffs [der ‚Theilbarkeit‘] ist im Bewusstseyn *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. (GL 109f.)

Bereits hier ist zu sehen, daß Hölderlin in der umschriebenen Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich Anhaltspunkte für die Komplementarität von Kunst und Natur finden konnte. Festzuhalten ist jedoch, daß Fichte die Einheit, nämlich ‚alle Realität‘, im Bewußtsein ansetzt, während bei Hölderlin die Vereinigung beider Komponenten in eine "Vollendung" (StA IV 152 Z 18) mündet.

Das von Fichte konzipierte Wechselverhältnis besteht nun darin, daß die Bestimmung des Ich oder des Nicht-Ich eine Bestimmung des jeweils Entgegengesetzten hervorruft. Er erklärt:

Ich kann ausgehen, von welchem der Entgegengesetzten ich nur will und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt. Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich *Wechselbestimmung* (nach der Analogie der Wechselwirkung) nennen. Es ist das gleiche, was bei Kant *Relation* heißt. (GL 130f.)

Die ‚Wechselbestimmung‘, die Fichte hier nur vorläufig von Kants Kategorie der "Wechselwirkung, oder der Gemeinschaft"¹⁰ unterscheidet, erlaubt die

¹⁰ Zur Bedeutung der ‚Wechselwirkung‘ bei Kant vgl. ders.: *Kritik der reinen Vernunft, Werke* in 12 Bdn., hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. [1968] 1974, Bd.III, 242ff. [B 256ff]. Wie alle zwölf Kategorien hat auch die Kategorie der "Wechselwirkung, oder Gemeinschaft" bei Kant die Funktion, das Verhältnis zwischen Verstand und Sinnesdaten zu ordnen. Während bei Kant die ‚Wechselwirkung‘ jedoch nur ein zeitliches Schema vorgibt, kraft dessen die Sinnesdaten nach dem "Grundsatz des Zugleichseins", d.h. als "in derselben Zeit" existierend bestimmt werden, deutet Fichte mit der Bezeichnung ‚Wechselbestimmung‘ diesen

Gleichsetzung der einander widersprechenden Bestimmungsvorgänge in der Weise, daß sie miteinander ein Tauschverhältnis eingehen; dies beruht auf der Quantifikation der Handlung:

[...] *bestimmen* und *bestimmt* werden sind vermittelt des Begriffs der Wechselbestimmung eins und ebendasselbe; so wie demnach das Ich ein bestimmtes Quantum der Negation in sich setzt, setzt es zugleich ein bestimmtes Quantum der Realität in das Nicht-Ich, und umgekehrt. (GL 145)

Eine auf es selbst bezogene Verneinung des Ich wird somit als reale Setzung des Nicht-Ich gewertet; umgekehrt gilt eine Negation im Bereich des Nicht-Ich als reale Setzung im Ich. Auffällig ist jedoch, daß die setzende Tätigkeit innerhalb des Wechsels stets vom Ich selbst ihren Ausgang nimmt.

Methodisch wird die ‚Wechselbestimmung‘ von der ‚Reflexion‘ des Bewußtseins, die Hölderlin später als "poetische Reflexion" aufnimmt (StA IV, 247, Z 30), vorangetrieben. Fichte definiert die Reflexion als eine "willkürliche Handlung unseres Geistes", die vom Ich ausgeht und in der Objektwelt, dem Nicht-Ich, Gegensätze aufsucht, die in den vom Nicht-Ich gesetzten Schranken bestehen; diese "antithetische Handlung" beinhaltet eine Trennung, und sie ist "insofern zuvörderst analytisch." (GL 123f.) Das Entgegengesetzte wird dann als ‚Reflex‘, gleich einem Bild, ins Bewußtsein gebracht. Dadurch kann eine Synthese zwischen selbsttätigem Bewußtsein und Objektwelt stattfinden. Dieser Vorgang wiederholt sich auf immer höheren Ebenen. Die Reflexion soll helfen, „in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzusetzen, solange wir können.“ (GL 115)

Da die entgegengesetzten Komponenten mittels der Reflexion im Bewußtsein synthetisiert werden, und da jede Antithese wiederum aus einer Bewußtseinsleistung hervorgeht, entsteht eine dem Prinzip der Steigerung folgende "Reflexionsreihe"; sie ergibt sich daraus, daß "der Gegenstand der Reflexion [...] selbst eine Reflexion" ausmacht (GL 222). Diese Systematik der Reflexion besitzt für das idealistische Subjekt Fichtes eine konstitutive Bedeutung, weil die Gegenstände erst durch sie im Bewußtsein erfaßt werden können.

Im Lichte dieser Ausführungen kann Hölderlins Fichte-Rezeption weiter untersucht werden. Hölderlin gebraucht die ‚Wechselwirkung‘, damit das Leben nicht nur - wie in der ursprünglichen Einheit von Kunst und Natur - als ‚Gefühl‘ auftritt, sondern auch ‚erkennbar‘ wird. Er formuliert:

Vorgang als ein durch die Reflexion des Subjekts bestimmtes Vermittlungsgeschehen. Fichte gebraucht den Ausdruck ‚Wechselbestimmung‘ vor allem im theoretischen Teil der GL (§ 4), in dem das Ich anhand seiner Beschränkung durch das Nicht-Ich bestimmt wird. Nach der Analyse dieses Bestimmungsvorgangs, d.h. noch vor dem Ende des § 4, benutzt er überwiegend den Ausdruck ‚Wechselwirkung‘

Soll es [das Leben] erkennbar seyn, so muß es dadurch sich darstellen, daß es im Übermaaße der Innigkeit, wo sich die Entgegengesetzten verwechseln, sich trennt, daß das organische das sich zu sehr der Natur überließ und sein Wesen und Bewustseyn vergaß, in das Extrem der Selbstthätigkeit und Kunst und Reflexion, die Natur hingegen wenigstens in ihren Wirkungen auf den reflectirenden Menschen in das Extrem des aorgischen, des Unbegreiflichen, des Unfühlbaren, des Unbegrenzten übergeht [...] (StA IV, 152, Z 23 - 153, Z 5).

Ähnlich der antithetischen Funktion der Fichteschen Reflexion besitzt das ‚Übermaß der Innigkeit‘ für die ‚Wechselwirkung‘ eine initiierende Wirkung, da sie eine Trennung der ursprünglichen Einheit hervorruft. Der Vorgang, bei dem die Entgegengesetzten ‚sich verwechseln‘, entspricht dem Tauschverhältnis, das Fichte zwischen Ich und Nicht-Ich angenommen hatte. Dabei wiederholt sich in der Trennung der Einheiten, die dem Wechsel vorausgeht, Fichtes Konzept der ‚Theilbarkeit‘. Dem Prinzip der Steigerung, das an komparativen Ausdrücken wie ‚zu sehr‘, ‚im Übermaße‘ oder ‚Extrem‘ abzulesen ist, kann zudem die Quantifizierung der Gegensätze zugrunde gelegt werden. Dieses komparative Prinzip - so ist vorzuschicken - wird zu einem tragenden Pfeiler der Tragödientheorie Hölderlins.¹¹

Wenn Hölderlin den Vorgang, wonach sich ‚die Entgegengesetzten verwechseln‘, als einen Prozeß gegenseitiger Annäherung beschreibt, im Zuge dessen sich die Kunst zur Natur und diese wiederum sich zur Kunst hin bewegt,¹² so greift er auf Fichtes Koppelung von ‚bestimmen‘ und ‚bestimmt werden‘ zurück: Eine Negation im Bereich der Kunst, die in dem Moment erfolgt, in welchem das Organische ‚sich zu sehr der Natur überließ‘, entspricht einem ‚bestimmt werden‘ des Menschen; dies geschieht durch die Einwirkung des Aorgischen. Gleichzeitig findet umgekehrt das von der menschlichen Kunst ausgehende ‚bestimmen‘ im ‚bestimmt werden‘ des unbegreiflichen Aorgischen einen Widerhall.

Hölderlin grenzt sich jedoch von Fichte ab: Die Komponente, die sich der jeweils entgegengesetzten Kraft überläßt und von dieser bestimmt wird, kann die eigene Position auch verstärken. Das Prinzip der Steigerung manifestiert sich so auf beiden Seiten: Je stärker die Trennung der anfänglichen Einheit durch die Entgegensetzung, d.h. die Bewegung auf die entgegengesetzte Einheit hin wird, umso stärker werden die Kräfte selbst; so nimmt in der Sphä-

¹¹ Jochen Schmidt sieht den Grund für die Form der Komparative darin, daß ‚Aorgisches‘ und ‚Organisches‘ "spekulative Kategorien" enthalten, wobei "das eine nicht ohne das andere vorstellbar" ist. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe* Bd.2, hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt 1994, 1192. Zur Bedeutung der Komparative vgl. auch Kurz, Mittelbarkeit (Anm.1), 194. Die Frankfurter Ausgabe zeigt, daß Hölderlin die Komparative teilweise erst nachträglich eingefügt hatte; er muß darauf also besonderen Wert gelegt haben; vgl. Friedrich Hölderlin. *Sämtliche Werke*. Frankfurter Ausgabe. Hrsg. v. Dietrich E. Sattler. Frankfurt/M. 1974ff, Bd.12, 425.

¹² Bei der Bewegung der Entgegensetzung ist ‚gegen‘ zu verstehen als ‚in Richtung auf‘; vgl. Friedrich Beißner, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, Stuttgart 1961, 168.

re der Kunst, des Organischen, die Selbsttätigkeit zu, und die Natur geht über ins Extrem des Aorgischen, des Unbegreiflichen. Auf diese Weise findet zwischen Kunst und Natur einerseits eine Annäherung statt, andererseits können beide die eigene Bestimmtheit intensivieren.

Bevor Hölderlins Ausarbeitung dieser Konstruktion weiter verfolgt wird, ist wiederum auf Fichte zurückzublicken. Auch in Fichtes Konzeption kommt sowohl in der realistischen wie auch in der idealistischen Position ein Gegensatz auf, der durch die Wechselwirkung gelöst wird und dadurch die Gegensatzstruktur fortsetzen soll. In der ersteren erhalten Ich und Nicht-Ich durch eine Bestimmung außerhalb des Ich zugleich Realität. Dabei wird der Realitätsbegriff mit Hilfe der ‚Theilbarkeit‘ in ‚Thätigkeit‘ und ‚Leiden‘ gespalten, wobei das Leiden als ein "Quantum Thätigkeit" (GL 139) erscheint. Die ‚Thätigkeit‘ des Ich bewirkt somit ein ‚Leiden‘ im Nicht-Ich und umgekehrt, so daß gilt: "Beides in Verbindung gedacht heisst eine Wirkung". Fichte nennt diese ‚Wechselwirkung‘ "Synthesis der Wirksamkeit (Causalität)" (GL 136).

Im idealistischen Standpunkt entsteht ein Widerspruch insofern, als das Ich zugleich ‚Thätigkeit‘ und ‚Leiden‘ umfassen soll. Die ‚Wechselbestimmung‘ erfolgt dabei in einem als Substanz konzipierten Ich. Fichte stellt fest: "In dieser Einen Substanz sind alle mögliche Accidenzen, also alle mögliche Realitäten gesetzt." (GL 142) Als akzidentelle Vorkommen können ‚Thätigkeit‘ und ‚Leiden‘ wiederum ein Wechselverhältnis eingehen, das den Widerspruch aufheben soll.

In Hölderlins Tragödientheorie beginnt der Fortgang der ‚Wechsel‘-Systematik zunächst damit, daß die Begegnung der "beiden ursprünglich einigen", nämlich Kunst und Natur, wie zuvor als komplementärer Ausgleich erfolgt, "nur daß die Natur organischer, durch den bildenden cultivierenden Menschen [...], hingegen der Mensch aorgischer, allgemeiner, unendlicher geworden ist." (StA IV, 153, Z 6-10) Indem der ‚organische‘ Mensch sich der Natur zuwendet und umgekehrt das Aorgische in den menschlichen Bereich Eingang findet, setzt sich der Gegensatz innerhalb beider Komponenten fort; hierauf ist Hölderlins Beobachtung über den ‚Fortgang der entgegengesetzten Wechselwirkungen‘ zu beziehen.

Wie bei Fichte kann sich die ursprüngliche Verbindung dabei durch die ‚Wechselwirkung‘ verdoppeln. Dies hat zur Folge, daß der Mensch "sich und die Natur zweifach" fühlt (StA IV, 153, Z 16): Das Fühlen seiner selbst geschieht einesteils in der Selbsttätigkeit des Organischen und andernteils in der Verbindung des Menschen mit der Natur, da diese selber ein Element des Organischen enthält; zugleich fühlt der Mensch die Natur ‚zweifach‘, indem er erstens ins Allgemeine übergeht, und zweitens das entgegengesetzte Aorgische in sich selbst aufnimmt. Wie in Fichtes Konstruktion Ich und Nicht-Ich jeweils ‚Thätigkeit‘ und ‚Leiden‘ enthalten, so besitzen auch bei Hölderlin Kunst und

Natur jeweils eine subjektive und eine objektive Komponente. Mit dem dadurch bedingten Ineinandergreifen der Gegensätze wird der angekündigte epistemische Fortschritt vollzogen: Das ‚Leben‘, das in der ursprünglichen naiven Einheit nur als ‚Gefühl‘ vorhanden war, ist nun ‚erkennbar‘.

Diese Doppelung der Gegensätze ergibt eine Aufspaltung der ursprünglichen Einheit in vier Glieder.¹³ Erst auf Basis dieser Konstruktion kommt das Wechselverhältnis voll zur Entfaltung. Dies soll zunächst an Fichtes Fortsetzung der ‚Wechselbestimmung‘ als Vereinigung der Synthesen von Kausalität und Substantialität demonstriert werden. Ausgangspunkt ist wie zuvor ein Widerspruch, der von der Subjektivität ausgeht: In der realistischen ‚Wechselwirkung‘, der Synthese der ‚Wirksamkeit‘, setzt ein ‚Leiden‘ des Ich eine ‚Tätigkeit‘ des Nicht-Ich (als geringerer Grad der Tätigkeit desselben) voraus. Zuzugabe der idealistischen ‚Wechselwirkung‘, der Synthese der ‚Substantialität‘ hingegen, wonach das Ich alle Realität in sich enthält, ist das Setzen eines geringeren Quantum nicht möglich. Um den Widerspruch zu lösen, nimmt Fichte *"irgendein intelligentes Wesen ausser dem Ich"* (GL 146), das sich durch den in der Reflexion gegebenen zeitlichen Fortgang von der Ebene des Wechsels zwischen ‚Tätigkeit‘ und ‚Leiden‘ distanziert. Vom Standpunkt dieses anschauenden Wesens aus sollen eingeschränkte, d.h. nur zum Teil ausgeführte Bestimmungen statthaben können, die jedoch auf der Gegenseite keine Entsprechung besitzen. Fichte nennt diese Weise des Handelns *"unabhängige Tätigkeit"* (GL 149). Einmal mehr wird der Fortgang der ‚Wechselbestimmung‘ hier von der subjektiven Seite aus weitergetrieben.

Da die ‚unabhängige Tätigkeit‘ durch die zeitliche Distanzierung ‚Tätigkeit‘ und ‚Leiden‘ objektiviert, kann sie eine Verbindung, einen "Uebergang" (GL 153), zwischen den entgegengesetzten Synthesen herstellen, die als *"Wechsel-Thun und Leiden"* selbst eine Einheit bilden (GL 150). Diese Verbindung vollzieht sich mit Hilfe zweier weiterer Wechselverhältnisse, die nun zwischen der ‚unabhängigen Tätigkeit‘ und dem ‚Wechsel-Thun und Leiden‘ stattfinden. Fichte formuliert:

Durch Wechsel-Thun und Leiden (das durch Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmende Thun und Leiden) wird die unabhängige Tätigkeit; und durch die unabhängige Tätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Thun und Leiden bestimmt. (GL 150)

Da die Bestimmung einerseits bei den Wechselgliedern und andererseits bei der ‚unabhängigen Tätigkeit‘ ihren Ausgang nimmt, setzt sich die anfängliche Polarisierung von realisiertem und idealistischem Standpunkt mit einer erneuten Spaltung fort.

¹³ Diesbezüglich beobachtet Thomas Horst eine "viergliedrige Struktur"; Hölderlin. *Transzendente Reflexion der Poesie* (Anm.7), 182.

Fichtes diffizile Ausführung dieser Wechselverhältnisse kann hier im Einzelnen nicht weiter verfolgt werden.¹⁴ Dennoch aber soll nun der letzte synthetische Akt dieser Systematik dargestellt werden, da er für den Vergleich mit Hölderlin wesentliche Aufschlüsse bietet.

In der Schlußsynthese kommt den objektivierten Wechselgliedern zwar ein "Zusammentreffen" zu, die Vereinigung geschieht jedoch nur "unter der Bedingung eines Zusammenfassens" der subjektiven Tätigkeit (GL 213). Die ‚zusammentreffenden‘ Teile der Objektsphäre besitzen dabei keine eigene Aktivität; diese obliegt ausschließlich der Tätigkeit des Ich. Fichte betont:

Nur im Ich, und lediglich kraft jener Handlung des Ich sind sie Wechselglieder; lediglich im Ich, und kraft jener Handlung des Ich treffen sie zusammen. (GL 208)

Das bedeutet, daß Fichte der subjektiven Seite unendliche Tätigkeit zuschreibt, während der objektive Bereich im Endlichen begrenzt bleibt.

Die ‚Zusammenfassung‘ der Entgegengesetzten geschieht durch die "Einbildungskraft" als einem "Vermögen, das zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt." Die Synthese erfolgt dabei "im Begriffe der blossen *Bestimmbarkeit* (nicht etwa dem der Bestimmung)." (GL 216) Die reflexive Tätigkeit steigert sich in der theoretischen Vernunft "bis zur Vorstellung des Vorstellenden". Die ‚Vorstellung‘ schließlich umfaßt die Erscheinungsweise des Nicht-Ich in der Einbildungskraft. Fichte legt dabei die "Unendlichkeit des Ich" als ein "in das unbegrenzte und unbegrenzbare hinaus gehendes Productions-Vermögen" zugrunde (GL 217). Auf diese Weise überführt er die Gegensätze kraft der ‚Wechselbestimmung‘ in eine Synthese, die letztlich allein von der Subjektivität reguliert wird.

Diese Fichtesche Konzeption beeinflusst Hölderlins weitere Ausarbeitung der ‚Wechselwirkung‘ zwischen Natur und Kunst. Als entgegengesetzte Paarungen stehen sich in Hölderlins Abhandlung der "verallgemeinerte geistig lebendige künstlich rein aorgische Mensch" und die durch menschliche Kunst veränderte "Wohlgestalt der Natur" gegenüber (StA IV, 153, Z 11-13). Anders als bei Fichte aber bleibt für Hölderlins ‚Wechselwirkung‘ das anfängliche Gleichgewicht der entgegengesetzten Komponenten maßgebend¹⁵: Die dort gefühlte Harmonie, die "zum höchsten" gehört, was in der Erfahrung des Menschen möglich ist, "mahnt ihn an das vormalige umgekehrte reine Verhältniß" (StA IV, 153, Z 14f). Hölderlin kann hier von einer ‚Umkehrung‘ sprechen, da

¹⁴ Vgl. dazu Grimm, *Vollendung im Wechsel* (Anm.5), 127-144 sowie Waibel, *Hölderlin und Fichte* (Anm.3), 309-317.

¹⁵ Auch in den *Anmerkungen zum Ödipus* fordert Hölderlin ein Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Komponenten; dort faßt er die Regel, daß "im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinanderfolge" herrscht, als das "gesezliche Kalkul" (StA V, 195, Z 19).

in der anfänglichen Entgegensetzung die zweifache Doppelung, in der sich die Elemente des einen dem anderen ‚zukehren‘, ja noch nicht stattgefunden hat.

Hölderlin beginnt seine Überlegungen "in der Mitte" der Gegensätze, was schon auf ihre Parität hindeutet. Hier wird die "zum Extreme" gewordene "Ichheit" des Organischen wie auch das gesteigerte Allgemeine des Aorgischen "nicht wie zu Anfang in idealer Vermischung, sondern in realem höchstem Kampf" abgelegt (StA IV, 153, Z 18-22). Damit setzt sich Hölderlin dezidiert gegen Fichtes idealistische Lösung der Gegensätze aus dem Ich ab. Der Primat der Subjektivität ist für ihn nicht haltbar, und er fordert demgegenüber die ‚kämpferische‘ Auseinandersetzung mit der Außenwelt, d.h. mit dem Unbegreiflichen des Aorgischen. Dies geschieht, indem „das besondere auf seinem Extrem gegen das Extrem des aorgischen sich thätig immer mehr verallgemeinern, immer mehr von seinem Mittelpuncte sich reißen muß, (StA IV, 153, Z 22-24)

Die Tätigkeit der Subjektivität hat hier nicht wie in Fichtes Reflexionssystematik das Ziel, durch stete Trennungen im Bewußtsein den eigenen Standpunkt weiter auszubilden. Statt dessen wird die Konzentration der Individualität auf einen ‚Mittelpunct‘ hin geradezu verhindert, wodurch sie ins Allgemeine übergeht.

Umgekehrt erhält das Aorgische, d.h. der Bereich der ‚äußeren Natur, der in Fichtes Philosophie primär als Projektionsfläche der subjektiven Tätigkeit diente, bei Hölderlin die Auflage, daß er "sich immer mehr concentriren und immer mehr einen Mittelpunct gewinnen und zum besondersten werden muß" (StA IV, 153, Z 25-27). Diese Subjektivierung, die Hölderlin dem Aorgischen zuspricht, war bei Fichte ausgeblieben. Hölderlin geht es darum, daß das Organische eine Eigenschaft des Aorgischen und dieses eine Eigenschaft des Organischen annimmt, nicht aber allein um eine idealistische Fortsetzung des reflexiven Spaltungsvorgangs in der Subjektivität.

In der Doppelung des Gegensatzes kommt das Prinzip der ‚Wechselwirkung‘ an dem Ort weiter zum Tragen,

[...] wo dann das aorgisch gewordene organische sich selber wieder zu finden und zu sich selber zurückzukehren scheint, indem es an die Individualität des Aorgischen sich hält, und das Object, das Aorgische sich selbst zu finden scheint, indem es in demselben Moment, wo es Individualität annimmt, auch zugleich das Organische auf dem höchsten Extreme des Aorgischen findet, so daß in diesem Moment, *in dieser Geburt der höchsten Feindseeligkeit die höchste Versöhnung wirklich zu seyn scheint.* (StA IV, 153, Z 27 - 154, Z 1)

Dies ist so zu verstehen, daß das Organische, das ins Allgemeine übergeht, in diesem auf das eigene individuelle Element trifft, das das Aorgische durch die Tendenz zum Besonderen gebildet hatte. Umgekehrt begegnet das Aorgische, das sich auf eine Mitte hin konzentriert, im Organischen der eigenen Komponente, die dort, im Organischen, durch die Annäherung an das Allgemeine ent-

standen war. Die 'Wechselwirkung' erfüllt sich in diesem Stadium nicht mehr nur darin, daß jedes ein Element seiner selbst im Entgegengesetzten wiederfindet, sondern in der dadurch bedingten Rückkehr in den ursprünglichen Bereich. Diese beiden Kräfte bestimmen die Gleichzeitigkeit von Versöhnung und Feindschaft.

Auch diese Konstruktion setzt Fichtes Konzepte von ‚Theilbarkeit‘ und Steigerung voraus. Ersteres bedingt die Quantifizierung der Teile, wodurch die Gegensätze sich in der ‚Wechselwirkung‘ erst begegnen können, letzteres erlaubt die Gleichzeitigkeit von Feindschaft und Versöhnung. Dies erfordert jedoch auf beiden Seiten den gleichen Grad der Steigerung. Darin geht Hölderlin über Fichte hinaus.

Obgleich die Konstruktion, die hier mit den vier Komponenten der beiden Gegensatzpaare beschrieben wird, derjenigen Fichtes „ähneln, nimmt Hölderlin in der Interaktion der Einheiten weitere Änderungen vor. Zwischen den entgegengesetzten Komponenten findet kreuzweise ein Verhältnis von Anziehung und Abstoßung statt. Die Elemente des Aorgischen und die des Organischen sind gleichen Ranges. Fichte hingegen hatte die ‚unabhängige Thätigkeit‘ wie auch die ‚Theilbarkeit‘ dahingehend gebraucht, eine Bestimmung vornehmen zu können, die auf der Gegenseite ohne Auswirkung blieb. In Hölderlins ‚Wechselwirkung‘ werden Setzen und Gegensetzen, vereinende und trennende Bewegung nicht allein der Subjektivität, sondern auch der Natur, dem Bereich des Objektiven, zugewiesen. So ist nicht nur "die *Individualität* dieses Moments [...] ein Erzeugniß des höchsten Streits", sondern auch "seine *Allgemeinheit*" (StA IV, 154, Z 2-3. Hervorheb. d. Verf.). Obwohl Hölderlin das Modell einer Subjektivität übernimmt, die sich durch Bewußtseinssetzungen konstituiert, fordert er hier die Gleichberechtigung der Objektwelt gegenüber Fichtes Subjektivität ein,¹⁶ und er generiert aus dieser Kritik sein tragödien-theoretisches Konzept.

Die Frage nach dem Verhältnis von Versöhnung und Widerstreit kann diesen Unterschied weiter verdeutlichen. In Hölderlins Konzept ist der beschriebene Ausgleich der Gegensätze nur temporär. Auf der höchsten Stufe schwingt die Vereinigung in den Gegensatz zurück. Ebenso wie die Versöhnung da ist, und das eine sich im anderen wiederfindet,

wird auf die Eindrücke des organischen die in dem Moment enthaltene aorgischensprungene Individualität wieder aorgischer, auf die Eindrücke des aorgi-

¹⁶ Daß dieser Einwand als Kritik an Fichte zu verstehen ist, läßt sich dem Brief an Hegel vom 16. Jan. 1795 entnehmen; darin heißt es: "... sein [Fichtes] absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, [...] also das absolute Ich ist (für mich) Nichts." (Nr.94, StA VI, 155) Hölderlin kritisiert hier, daß in Fichtes Konstruktion das Objekt durch den absoluten Anspruch des Ich aufgehoben wird. Zur Diskussion dieser Briefstelle vgl. Manfred Frank, "Wechselgrundsatz". *Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 26-50, hier 34f.

schen wird die in dem Moment enthaltene organischentsprungene Allgemeinheit wieder besonderer (StA IV, 154, Z 6-10).

Die *innerhalb des Aorgischen* entstandene Individualität wendet sich (durch die bleibende Entgegensetzung mit dem anfänglichen Ich) wieder zur Natur. Zugleich tendiert das Allgemeine, das *im Besonderen gebildet* wurde, (durch den nachhaltigen Gegensatz mit dem ursprünglichen Allgemeinen) zur Vereinzelung. Die Gegensatzstruktur setzt sich fort, indem die Bewegung auf das jeweils Entgegengesetzte hin durch die Verstärkung der anfänglichen Einheit in einen erneuten Gegensatz gerät.

Diese Struktur wechselseitiger Entgegensetzungen läßt sich durch folgende Kettenbildung verdeutlichen: Das Allgemeine bleibt auch in der Vereinigung mit dem Individuellen gegensätzlich zu ihm und das Individuelle wiederum bildet gleichermaßen einen Gegensatz zum Allgemeinen. Entsprechend würde die Kette auch für die Individualität als Ausgangspunkt gelten. Dabei finden Vereinigung und Entgegensetzung gleichzeitig statt, während sich die Verschiedenheit auf den Grad der Steigerung bezieht.¹⁷ Das zuvor herausgearbeitete komparative Prinzip¹⁸ gewinnt so seine Berechtigung als Voraussetzung für die fortschreitende wechselseitige Durchdringung der entgegengesetzten Komponenten.

Die beschriebene Abfolge gleicht dem Fortschreiten der Entgegensetzungen bei Fichte: hier enthalten Ich und Nicht-Ich jeweils einen Gegensatz von ‚Thun‘ und ‚Leiden‘. Diese Gegensätze erfahren als Einheit von ‚Wechsel-Thun und Leiden‘ eine Entgegensetzung mit der ‚unabhängigen Thätigkeit‘, die wiederum unter einem objektiven und einem subjektiven Gesichtspunkt eine ‚Wechselwirkung‘ ausbildet. Für sich betrachtet, enthält das Ich der idealistischen Ausgangsposition eine objektive Entgegensetzung und diese wiederum eine subjektive. Das Gegengleiche gilt für die realistische Position. Entscheidend ist jedoch, daß die Subjektivität eine fixe Konstante bildet, die die Entgegensetzungen stets durch das Aufsuchen eines Widerspruchs einleitet und weiter steuert.

Demgegenüber kommt es in Hölderlins Theorie durch die gegenseitige Angleichung an das jeweils Entgegengesetzte dazu, "daß der vereinende Moment, wie ein Trugbild, sich immer mehr auflöst". Da das Einigende dabei "a-

¹⁷ Ähnlich schlägt Kurz folgende dialektische Figur einer "Umschlags- und Reaktionsbewegung" vor: "(-> extreme Vereinigung -> extreme Differenz -> extreme Vereinigung -> Vereinigung)." *Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin* (Anm.2), 26. Davon abweichend nimmt Buchheim "vier Stadien" an, wobei zunächst das "'nur im Gefühl vorhandene', ‚reine Leben‘ als innige Vereinigung" erscheint; darauf folgt "der mehr oder weniger herrschende Widerstreit", der sich in der dritten Phase steigert und als "völlige Entgegensetzung" auftritt; das letzte Stadium schließlich bestimmt sich durch "totale Einheit und Durchdringung", die in Empedokles sinnliche Gestalt annimmt. *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit* (Anm.1), 66. Offen bleibt in diesen Reihungen die Bedeutung der geforderten Gleichzeitigkeit von Entgegensetzung und Vereinigung.

¹⁸ Vgl. Anm.11.

orgisch gegen das organische reagiert, immer mehr von diesem sich entfernt", läßt sich das Organische nicht mehr halten. Gerade durch seinen Untergang, den Tod, erscheinen die "kämpfenden Extreme aus denen er hervorgieng schöner versöhnt und vereinigt, als in seinem Leben".¹⁹ Die Vereinigung findet "nun nicht in einem Einzelnen" statt, da sie hier "zu innig" wäre (StA IV, 154, Z 10-19). Das Übermaß der ‚Innigkeit‘ ist der Grund dafür, daß die Vereinigung durch das Aorgische eingeholt wird

Unverkennbar enthält diese ‚aorgische Reaktion‘ gegen die Subjektivität eine Kritik an Fichtes Bewußtseinstheorie. Fichte hatte ja die Gegensätze durch die Reflexion des ‚Einzelnen‘ gelöst. Auf sein Konzept der Vereinigung, in dem das Nicht-Ich lediglich als ‚Vorstellung‘ des Ich zur Geltung kommt, läßt sich Hölderlins Vorwurf einer ‚zu innigen‘ Einheit in schlüssiger Weise beziehen. In Hölderlins Auflösung der ‚Wechselwirkung‘ wird das Organische durch "den vergehenden Moment" der Natur "zurückgeschreckt" und in eine "reinere Allgemeinheit erhoben". Das Aorgische hingegen gilt im Übergang zum Menschlichen als Gegenstand "einer ruhigern Betrachtung". Die "Innigkeit des vergangenen Moments" aber geht daraus "allgemeiner gehaltner unterscheidender, klarer" hervor (StA IV, 154, Z 19-24). Anders als in Fichtes Lösung wird zum einen die Subjektivität durch den Einfluß des Objektiven zurückgenommen und erhält dadurch den Status des Allgemeinen; zum anderen wird das Natürliche durch den betrachtenden Menschen auf eine höhere Ebene gehoben. Da beiden Komponenten gleiches Gewicht zukommt, wird der Gegensatz durch die wechselseitige Durchdringung geläutert, und nicht durch den subjektiven Fortgang allein.

An dieser Stelle ist nun zu fragen, inwiefern die ‚Wechselwirkung‘ für Hölderlins *Empedokles*-Tragödie eine strukturgebende Funktion besitzt. In *Empedokles*, so heißt es, sollen sich "jene Gegensätze so innig vereinigen, daß sie zu *Einem* in ihm werden". Dies geschieht, indem sie sich gegeneinander verkehren: Das Vereinzelte "in seiner Welt", das, was "für subjectiver gilt und mehr in Besonderheit vorhanden ist", nämlich das unterscheidende Denken, "das Vergleichen, das Bilden, das Organisiren und Organisirtseyn", was das Organische eigentlich auszeichnet, wird durch die gesteigerte Innigkeit, dadurch daß er "unterscheidender, denkender, vergleichender" etc. wird, "in ihm *selber* objectiver". Umgekehrt wird das, was "bei anderen in seiner Welt für objectiver gilt, und in allgemeinerer Form vorhanden ist", das Ununterschiedene, für ihn "subjectiver". Nach außen hin aber erscheint der Zustand, in dem er "mehr bei sich selber" ist, "unvergleichbarer, unbildlicher, aorgischer und desorganischer" (StA IV, 154, Z 28 - 155 Z 16).

Während also das Besondere und Individuelle, dem *Empedokles* begegnet, eine Objektivierung erfährt, wird das Allgemeine der Welt für ihn zum

¹⁹ Söring deutet den Tod daher nicht allein als "vernichtende Auflösung" des Widerspruchs, sondern als dessen "Wiederherstellung". *Dialektik der Rechtfertigung* (Anm.3), 15.

Gegenstand der subjektiven Reflexion. Zugleich hat seine Subjektivität in den Augen der Welt den Anschein des Unbegrenzten. In diesen Verkehren läßt sich wiederum eine Anlehnung an Fichtes Theorie erkennen, wonach die Gegensätze im Bewußtsein vertauscht werden können. Deutlich wird aber auch, daß die bestimmende Kompetenz des Bewußtseins durch das Allgemeine eine Beschränkung erfährt.

Sucht man dies nun auf die Struktur des doppelten Gegensatzes zu übertragen, so verkörpert Empedokles zunächst den Bereich der Kunst und des Organischen. Hölderlin setzt ja eine bestimmte Norm voraus, eine allgemeine Weise der Wahrnehmung, das, "was bei andern in seiner Welt" gilt (StA IV, 155, Z 6), um Empedokles davon abzugrenzen. Der ursprüngliche Gegensatz geht daraus hervor als einer zwischen Empedokles und der Welt bzw. eben diesen ‚Anderen‘. Damit ist nicht nur die Natur, sondern vor allem das Volk der Agrigentiner gemeint. "[...] in so innigem Verhältnisse" nämlich, wie Empedokles "mit dem Lebendigen der Elemente steht, stehet er auch mit seinem Volke." (StA IV, 160, Z 29-31)

Zunächst suggeriert diese Verbundenheit mit der Natur und den Agrigentinern den Zustand der ursprünglichen Einheit. Im expositorischen Gespräch des ersten Auftritts gibt Panthea hierfür ein Beispiel: "Man sagt, die Pflanzen merkten auf / ihn, wo er wandre, und die Wasser unter der Erde / strebten herauf da, wo sein Stab den Boden berühre!" (StA IV 3, v. 13-15) Ähnliches gilt für Empedokles' Verhältnis zum Volk. Kritias beobachtet: "[...] sie wissen nichts denn ihn / Und wünschen alles nur von ihm zu haben, / Er soll ihr Gott, er soll ihr König seyn." (StA IV 10, v. 203-205)

Empedokles tritt dem Aorgischen des Volkes gegenüber, indem er "des Unbegreiflichen, des Unbewußten, des Unwillkürlichen in ihnen [den Agrigentinern] mächtig zu werden" sucht. Dazu musste „sein Geist, indem er über die gewöhnliche und menschliche Grenze des Wissens und Wirkens gieng, sich selber verlieren, und objectiv werden“. (StA IV, 161, Z 3-8) Das bedeutet, daß Empedokles' Verbindung mit der Natur in ein Extrem treibt. Das Besondere der Welt wird in ihm objektiv, und er hat sich dem so weit angenähert, daß er - wie aus dem Munde seines Gegners Hermokrates zu erfahren ist - "vor allem Volk sich einen Gott genannt." (StA IV, 10, v. 188) Dabei ist sich Empedokles seiner Hybris bewußt. Er gesteht dem Schüler Pausanias: "Recht! alles weiß ich, alles kann ich meistern. [...] zur Magd ist mir / Die herrnbedürftige Natur geworden." (StA IV, 109, v. 501-508) Dieses Verhältnis richtet sich auch gegen Pausanias:

Verachtet hab' ich dich und mich allein
Zum Herrn gesetzt, ein übermüthiger
Barbar! [...]
War Gott, und sprachs im frechen Stolz heraus.
(StA IV, 20, v. 472 - 21, v. 483)

Die Subjektivität des Empedokles, die hier in ihrer extremsten Form das Objektive durchdringt, fordert seitens der Natur bzw. des agrigentischen Volks eine ‚Entgegensetzung‘ heraus, die ebenso die Form einer Entzweigung besitzt. Schon Panthea erklärt: "[...] ich meid' ihn selbst - / ein furchtbar allverwandelnd Wesen ist in ihm." (StA IV, 3, v. 21-22) Deutlicher noch läßt sich diese Reaktion bei Hermokrates, dem Gegner des Empedokles, verfolgen. Ihm bietet sich mit Empedokles' Mißachtung "des Unterschieds" (StA IV, 11, v. 13) zwischen Menschlichem und Göttlichem eine Angriffsfläche, die er benutzt, um die ‚Entgegensetzung‘ im Volk der Agrigentiner zu provozieren.

Hierfür ist ein genauere Blick auf Hermokrates notwendig, dessen Handeln ebenso auf einer ‚Wechselwirkung‘ basiert. Im *Grund zum Empedokles* heißt es, daß auch er - wie Empedokles - die "Probleme der Zeit" erkennt, diese aber "auf andere, auf negativere Art zu lösen" versucht (StA IV, 162, Z 4-5). Hermokrates bindet die "Wechselwirkung" der Extreme "an ein Bleibendes und Vestes", so daß die

[...] streitenden Kräfte in ihm an ein Bewußtsein, an einen Scheidepunct vestgeknüpft sind, der sie klar und sicher gegenüberhält, der sie an einer (negativen) Idealität bevestiget und ihnen eine Richtung giebt. (StA IV, 162, Z 7-14)

Empedokles wird von dieser Form der ‚Wechselwirkung‘ abgegrenzt. Vereint Empedokles Kunst und Natur "im Extreme des Widerstreits" insofern, als

das thätige im Übermaas objectiv wird, und die verlorene Subjectivität durch die tiefe Einwirkung des Objects ersetzt wird, so erzielt sein Gegner die Vereinigung dadurch, daß ein Übermaas von Objectivität und außer sich seyn, und Realität, [...] die Stelle des Thätigen und Bildenden vertreten muß (StA IV, 162, Z 15-23).

Hermokrates' Position läßt eine Übereinstimmung mit dem realistischen Standpunkt in Fichtes Systematik erkennen: Die Kraft des Bewußtseins, die dem Gegenspieler gleichwohl zukommt, steht in Abhängigkeit von den Geschehnissen der Objektwelt. Das Ich wird nicht durch die eigene Tätigkeit, sondern durch die Einwirkungen einer „äußeren Realität bestimmt. Empedokles' idealistische ‚Wechselwirkung‘, die in der Subjektivität gründet, wird hier - so wäre der Gegensatz zu Hermokrates zu deuten - mit einer realistischen ‚Wechselwirkung‘ konfrontiert.²⁰

Empedokles' Verhältnis zu den Agrigentiner macht dies evident. Hermokrates sucht nicht auf das Bewußtsein der Agrigentiner einzuwirken, sondern rechnet damit, daß ihre Wahrnehmung auf dem beruht, was in der „äußeren Anschauung gegeben ist: "[...] ins Auge muß es / Sie treffen, das bewegt

²⁰ Ausgehend von der "Artikulation einer relativen Geistesverwandtschaft zwischen den Antagonisten Hermokrates und Empedokles" spricht Weilnböck von einer "sich in der Hermokrates-Figur artikulierenden Profilangleichung" an Empedokles. „*Was die Wange röthet, kann nicht übel seyn*“ (Anm.3), 219.

die Blöden!" (StA IV, 99, v. 240-241) Auch der Vorwurf, den Hermokrates vor den Agrigentinern gegen Empedokles erhebt, basiert auf dem unmittelbar Geschauten: "Hier ist der Mann, von dem ihr sagt, er sei / Lebendig zum Olymp empor gegangen." (StA IV, 22, v. 504-505) Empedokles' leibliche Anwesenheit soll den Agrigentinern den Widerspruch zu seiner Ankündigung, sich mit den Göttern zu vereinen, verdeutlichen und auf diese Weise seine Autorität untergraben.

Mit Hermokrates wird so im Bereich des Natürlichen eine aus der „äußeren Bestimmung abgeleitete (negative) Subjektivität virulent. Die Kraft der Reflexion ist es, die auf die Agrigentiner übergeht; so ziehen die Worte des ‚ersten Agrigentiners‘ die bedingungslose Ergebenheit, die sie Empedokles bislang entgegenbrachten, in Zweifel: "Sagt, wie kam es denn, daß dieser uns bethört?" (StA IV, 26, v. 593-594) Mit dem Mißtrauen, das nun plötzlich gegen Empedokles auflodert, dringt die Reflexion, die das Organische auszeichnet, in den Bereich des Aorgischen ein und ruft auch hier eine Entgegensetzung hervor.

Soweit wurde die Entgegensetzung auf beiden Seiten herausgearbeitet. Die Subjektivität des Empedokles enthält eine Trennung, indem sie sich das Aorgische entgegensetzt, bzw. in dieses übergeht, und das Volk der Agrigentiner, das für das Allgemeine einsteht, erfährt eine Trennung durch das Aufkommen des Bewußtseins.

Im zweiten Akt der ersten Fassung verstärkt sich mit den zunehmenden Zweifeln an Empedokles das trennende Moment im Bereich des Aorgischen, was schließlich zur Verstoßung von Empedokles und Pausanias führt. Diese Trennung zieht jedoch wieder eine Vereinigung nach sich. Ging die einende Tendenz zuvor von der Sphäre des Organischen, vom ‚Übermaaß‘ der Subjektivität des Empedokles aus, indem diese sich dem Objektiven anglich, so beginnt das einende Moment jetzt auf der Seite der Agrigentiner, die sich ihrer Subjektivität bewußt geworden sind, d.h. die Reflexion aufgenommen haben. Nun aber ist das tragende Element Kritias, der Empedokles wegen der Heilung seiner Tochter zu Dank verpflichtet ist.

Mit Kritias wendet sich ein subjektives Element gegen die negative Realität des Hermokrates. Kritias gebietet Hermokrates' Schmähreden gegen Empedokles Einhalt: "Genug ists nun, Hermokrates! du reizest / Zum Zorne nur den Schwerbelaidigten." (StA IV, 59, v. 1359-1360) Die Subjektivität, die sich gegen Hermokrates erhebt, speist sich hier aus der vorausgegangenen Verbindung mit Empedokles. In der Rede des ‚zweiten Bürgers‘, der Hermokrates beschimpft, wird diese Herkunft des Bewußtsein deutlich:

[...] Regst du noch die Zunge? du,
Du hast uns schlecht gemacht; hast allen Sinn
Uns weggeschwazt; hast uns des Halbgotts Liebe
Gestohlen, du! Er ists nicht mehr. Er kennt
Uns nicht; ach! [...]

(StA IV, 60, v. 1398-1401)

Die sich abzeichnende Entzweiung unter den Agrigentinern läßt sich insofern als eine Fortführung der Entgegensetzung in der aorgischen Sphäre verstehen, als dem trennenden Moment der negativen Realität des Hermokrates ein auf Empedokles bezogenes, versöhnendes Streben entgegentritt.

Empedokles' Verhältnis zum Volk macht den Mechanismus der ‚Wechselwirkung‘ deutlich. Seine anfängliche Verbindung mit den Agrigentinern versetzt diese überhaupt erst in die Lage, die Elemente des Organischen, des ‚idealen‘ Bewußtseins, aufnehmen zu können. In Empedokles nämlich stellt sich "ihr unbekanntes Bedürfnis und ihre geheime Tendenz sichtbar und erreicht" dar (StA IV, 157, Z 232f). Dieses Bedürfnis nach individueller Bestimmung erwacht gerade in dem Augenblick, in dem Empedokles die Vereinigung mit der Natur aufgibt. Das aufkeimende Bewußtsein der Agrigentiner, das die Kritik an Empedokles und seine Verfluchung zur Folge hat, entspricht dem Aufkommen des Organischen, d.h. des Bewußtseins, im Aorgischen, d.h. im Allgemeinen. Umgekehrt ist Empedokles' Eingeständnis seiner Hybris, die Erkenntnis, daß er sich am Volk vergangen hat, als ein Überhandnehmen des Allgemeinen im Bereich des Subjektiven zu deuten. Vor dem Hintergrund des Fichteschen Reflexionssystems läßt sich hier ein gegenseitiges Wechselverhältnis von ‚bestimmen‘ und ‚bestimmt werden‘ erkennen. Hölderlins ‚Wechselwirkung‘ manifestiert sich dann darin, daß das Aorgische Elemente des Organischen und dieses wiederum Elemente des Aorgischen aufnimmt. Beide Bereiche erfahren durch den Eingang des Entgegengesetzten eine Trennung, und sie geraten dadurch ins Extrem eines Widerstreits, der Empedokles' Verfluchung nach sich zieht.

Die Aufnahme des Entgegengesetzten in die jeweilige Einheit, welche die Trennung hervorrief, ist zugleich die Voraussetzung für die Vereinigung. Die Subjektivität, die Kritik übernommen hat, macht die Versöhnung von der Seite des Aorgischen aus möglich. Ebenso ermöglicht Empedokles' Eingeständnis der Hybris eine Verständigung. Hier finden Versöhnung und Entgegensetzung auf beiden Seiten gleichzeitig statt, ja sie bedingen sich gegenseitig.

So weist Empedokles das Ansinnen der Bürger, ihn zum Herrscher machen zu wollen, zurück: "Diß ist die Zeit der Könige nicht mehr." (StA IV, 62, v. 1449) Durch die Aufgabe der anfänglichen Vereinigung mit dem Objektiven und dem erwachten Bewußtsein der Agrigentiner finden Empedokles' Worte Gehör:

Ihr dürstet längst nach Ungewöhnlichem,
Und wie aus krankem Körper sehnt der Geist
Von Agrigent sich aus dem alten Gleise.
So wagt! [...]
Gesetz und Brauch, der alten Götter Nahmen,
Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne,

Die Augen auf zur göttlichen Natur.
(StA IV, 65, v. 1534-1541)

Zwar sollen die Agrigentiner der gewonnenen Individualität Folge leisten; der Eingang des Geistes ins Aorgische aber darf nicht zur Vereinzelung führen, wie dies bei Empedokles selbst der Fall war. So mahnt er:

[...] dann reicht die Hände
Euch wieder, gebt das Wort und theilt das Gut,
O dann ihr Lieben theilet That und Ruhm
Wie treue Dioskuren; jeder sei,
wie alle, - [...]
(StA IV, 66, v. 1555-1559)

Empedokles' Worte zielen darauf, die Individualität des Bewußtseins für jedermann geltend zu machen. Dies kommt auch in der Manes-Rede der dritten Fassung zum Tragen. Der "neue Retter", als der Empedokles hier tituliert wird, "gibt, was er besaß, dem Element, / Das ihn verherrlichte, geläutert wieder." (StA IV 136, v. 383-398) Damit wird, wie es zuvor hieß, durch den Einfluß des Organischen die ‚aorgischentsprungene Individualität wieder aorgisch‘. Indem Empedokles sich entfernt und so in einen Gegensatz zum Volk tritt, kann das Individuelle im Aorgischen der Natur wieder den Status des Allgemeinen beanspruchen. Umgekehrt hat für Empedokles die Verschmelzung seiner Subjektivität mit dem Aorgischen und die nachfolgende Entgegensetzung eine Läuterung der Individualität zur Folge, die ihn bewußt in die Einsamkeit führt. Damit wird ‚auf die Eindrücke des aorgischen‘ die ‚organischentsprungene Allgemeinheit wieder besonderer‘.²¹ Im Bereich der subjektiven Sphäre zeigt sich die Fortsetzung der Gegensatzstruktur in Empedokles' Entschluß zum Freitod: Die Trennung von den Agrigentinern, die der ursprünglichen Vereinigung folgt, geht über in die endgültige Versöhnung mit dem Aorgischen auf dem Ätna.

Die dritte Fassung, die bereits mit Empedokles' Vorbereitungen zum Opfertod auf dem Ätna einsetzt, läßt sich als nochmalige Konzentration der Gegensatzstruktur auffassen. Zwar bleibt die Auseinandersetzung mit den Agrigentinern, die nur noch durch Pausanias vertreten sind, ausgespart, wobei die Dialoge in eine Monologstruktur übergehen, die das subjektive Moment verstärkt. Demgegenüber kommt mit dem Ägypter Manes, der eine dem Griechentum vorausgehende, ältere Kultur vertritt und als Verbündeter der "alten Einigkeit" (StA IV 139, v. 476) erscheint, das Aorgisch-Allgemeine in einer

²¹ Ebenso ordnet Mögel die ‚organischentsprungene Allgemeinheit‘ dem "tragischen Individuum" zu. *Natur als Revolution* (Anm.3), 27. Buchheim hingegen bezieht das ‚Aorgische‘ sowie die ‚aorgischentsprungene Individualität‘ auf Empedokles, während sie das ‚Organische‘ und die ‚organischentsprungene Allgemeinheit‘ dem Volk zuweist. *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit* (Anm.1), 73.

ursprünglicheren Weise zum Ausdruck.²² Der Gegensatz „äußert sich hier, in dem Manes, gestützt auf dieses „ältere Wissen, Empedokles, "Des Himmels Liebling" (StA IV, 134, v. 337), vor der Trunkenheit der Todesbegeisterung warnt und sie als Präntion gesuchter Götternähe entlarvt. Zugleich erkennt er im Schmerz die Ursache von Empedokles' Vergeistigung. Als er jedoch die Ratlosigkeit des Ägypters angesichts dieser Schmerzerfahrung wahrnimmt, beansprucht Empedokles ein über die ‚alte Einigkeit‘ hinausgehendes Wissen und stellt Manes ein "O nein" entgegen (StA IV 140, v. 499). Dieses Wissen speist sich aus der Disposition des Bewußtseins, das die ‚alte Einigkeit‘ durchbricht und in diesem Bruch den Schmerz verursacht.

Die von Fichtes Systematik abgeleitete und in der `Wechselwirkung' enthaltene Reflexionskette läßt sich somit an der Tragödie nachzeichnen: Indem das Element des Bewußtseins von Empedokles auf das den Agrigentinern zukommende Allgemeine übergeht, und Empedokles umgekehrt das Aorgische eben in diesem Moment anerkennt und sich ihm unterstellt, gehen beide Bereiche miteinander ein Tauschverhältnis ein. Auf diese Weise erfüllt sich die Struktur der Entgegensetzung, in der "das Subjective und Objective ihre Gestalt verwechseln, und Eines werden in einem." (StA IV, 162, Z 28-29)

Die Verallgemeinerung des Subjektiven im Volk und Empedokles' Unterwerfung unter das Allgemeine im Freitod stellen die Versöhnung - wie es zuvor hieß - als eine ‚Vollendung‘ dar. Darüber hinaus wiederholt sich hier die Kritik an der idealistischen Subjektkonstitution Fichtes. Hölderlins Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie trägt somit entscheidend zur Konzeption des Tragischen bei. Im Verhältnis zwischen Allgemeinem und Individuellem, das Hölderlin als einen `Fortgang entgegengesetzter Wechselwirkungen' entfaltet, halten sich im Unterschied zu Fichtes Ich-zentrierter Systematik die Gegensätze die Waage. Hierin liegt die Bedeutung der Versöhnung als ‚Vollendung‘. Der notwendige Erhalt dieses Gleichgewichtes bedingt letztlich auch den tragischen Fall des Helden.²³

Diesen Einwand gegen Fichte verkörpert nicht zuletzt Empedokles selbst. Trotz der Subjektivierung, die sich in der dritten Fassung durch die Monologe abzeichnet, wird deutlich, daß Empedokles die Reflexion nicht - wie es Fichtes Reflexionssystematik entsprechen würde - dazu benutzt, um sich die Objektwelt in der ‚Vorstellung‘ der subjektiven Reflexion ‚bestimmbar‘ zu machen. Statt dessen findet die *reflektierende Kompetenz des Bewußtseins* dort ihren Sinn, wo sie Empedokles in die Lage versetzt, "aus eigener Kraft die Trennungsstunde" (StA IV, 64, v. 1497) zu wählen und sich selbst dem Aorgischen zu unterwerfen. Diese Kompetenz übersteigt auch die Ebene der ‚alten

²² Zur unterschiedlichen Deutung der Manes-Szene in der Forschung vgl. Birkenhauer, *Legende und Dichtung* (Anm.3), 518ff. Birkenhauer unterscheidet zwischen drei Positionen, wonach entweder Empedokles oder Manes recht behält, oder aber der Streit der beiden als ein nur "scheinbarer" betrachtet wird.

²³ Vgl. dazu Anm.15.

Einigkeit' des Manes. Die Objektivität der Natur erhält dadurch - anders als bei Fichte - den Status der Unbestimmbarkeit.

Hölderlin gelingt damit eine Erneuerung der klassischen Tragödienkonzeption. Deutlich wird dies durch den Vergleich mit dem Sophokleischen *Ödipus*. In den *Anmerkungen zum Ödipus* kommentiert Hölderlin die Tragik des Helden als "*das verzweifelnde Ringen, zu sich selbst zu kommen*", als "*das närrischwilde Nachsuchen nach einem Bewußtseyn*." (StA V, 199, 4-5) Eben weil es Ödipus an der Ausbildung des Bewußtseins fehlt, muß er sich durch das Schicksal eines Besseren belehren lassen.

Empedokles hat dieses Stadium überwunden. Zwar muß auch er die Grenzen der (modernen) Subjektivität anerkennen. Dies aber geschieht nicht durch eine undurchdringbare schicksalhafte Realität, die sich dem Fragenden erst langsam eröffnet. Im Unterschied zur Ödipusfigur gründet der tragische Fall auf einer Leistung des Bewußtseins.²⁴ Dies wäre auch gegenüber einer Begründung des Todes im Ätna als "Symbol einer ‚Rückkehr zur Natur‘" im Sinne Rousseaus zu beachten.²⁵ "Das Göttliche", die tragische Vereinigung, erscheint "nicht mehr sinnlich" (StA IV 154, Z 16). Die Vereinigung verlangt ein Opfer, in dem "das Schicksal seiner Zeit sich aufzulösen scheint", darf dabei aber nicht "aus Noth und Zwist" hervorgehen, da hier die Vereinigung im Sichtbaren bleibe und sich das "Allgemeine im Individuum" verlöre. Erst wenn sich das Schicksal durch ein "Übermaas der Innigkeit", das "durch den höchsten Zwist wirklich geworden" war, auflöst, bleibt "eine reifere wahrhafte reine allgemeine Innigkeit übrig" (StA IV, 156 Z 16 - 157, Z 13). Nicht allein die Freiwilligkeit des Todes, sondern der bewußte, aus der Reflexion begründete Freitod, lassen das Individuelle allgemein werden. Empedokles' Tod ist die Bedingung für das Aufkeimen des Geistes in den anderen, im Volk.²⁶ Sein Untergang läßt sich so als konsequente Folge aus dem von Anfang an bewußten Erkennen seiner Hybris und dem Eingeständnis seiner Schuld verstehen.²⁷

²⁴ Peter Szondi übergeht diese Differenz; sein Vergleich suggeriert eine Analogie zwischen der "Finsternis des geblendeten Ödipus" und Empedokles' tragischem Umschlag vom "erzwungene[n] Tag" in eine "gesteigerte Nacht". *Versuch über das Tragische*. In: Ders., *Schriften I*. Frankfurt 1978, 149-260, hier 165.

²⁵ Diese These vertritt Jürgen Link; vgl. ders.: *Hölderlin-Rousseau: inventive Rückkehr*. Opladen u. Wiesbaden 1999, 225; handelte es sich um eine Rückkehr zur reflexionslosen Natur, so wäre der Fortschritt des Bewußtseins aufgehoben. In diesem Sinne stellt Theresia Birkenhauer fest: "Der Zuschreibung, mit dem Tod des Empedokles verbinde sich eine regressive Utopie von Naturunmittelbarkeit, widerspricht die Komposition des Trauerspiels." Diess.: *‚Natur‘ in Hölderlins Trauerspiel ‚Der Tod des Empedokles‘*. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 30 (1996/97), 207-225, hier 225.

²⁶ Demgegenüber betont Birkenhauer die Wirkungslosigkeit des Todes im Hinblick auf eine Versöhnung; der Vorgang des Sterbens bedeute lediglich, "die Endlichkeit des Lebens anzuerkennen - und dessen Ende einen Ausdruck zu geben." Dabei begründet sie den "freien Tod" aus dem Gegensatz zu seiner Notwendigkeit. *Legende und Dichtung* (Anm.3), 550f.

²⁷ So stellt Söring fest, daß Hölderlin "eine objektive Begründung der tragischen Entscheidung" vermeidet; vielmehr müsse "die Motivation des Todes [...] aus der integren Sphäre des ‚idealistisch‘ sich selbst bestimmenden Subjekts hergeleitet werden können." *Dialektik der Rechtfertigung* (Anm.3), 84.

Auf diese Weise versucht Hölderlin, den *Tod des Empedokles* als eine "ächte moderne Tragödie" zu gestalten, wie er sie im Brief an Böhlendorf beschreibt (Nr.236, 4.12.1801, StA V, 426). Empedokles ist nicht nur "Opfer seiner Zeit" (StA IV, 157, Z 14), nämlich der griechischen Aufklärung, sondern auch der Zeit Hölderlins, in der die Aufklärung des 18. Jahrhunderts im Primat des idealistischen Subjekts gipfelt. Als Dichter überträgt Hölderlin seine "Totalempfindung" - wie es im *Allgemeinen Grund* heißt - in einen analogen, von der eigenen "Welt verschiedenen fremderen Stoff"; "umso weniger" aber darf sich dabei "der Geist, das Göttliche, wie es der Dichter in seiner Welt empfand, in dem künstlichen fremden Stoff verläugnen." (StA IV, 151, Z 6-14)

Hölderlins tragische Behandlung des *Empedokles*-Stoffs - dies sollten die Ausführungen verdeutlichen - ist gekennzeichnet durch die kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie des Fichteschen Idealismus. Hölderlin überformt die klassische agonale Gegensatzstruktur mit dem Reflexionssystem der ‚Wechselbestimmung‘ Fichtes. Anders als bei Fichte aber bleibt das reflektierende Bewußtsein dem Allgemeinen unterstellt. Die Empedokles-Figur dient Hölderlin so zum einen als Träger seiner Einwände gegen die Moderne, die sich ja gerade durch das Potential des Bewußtseins auszeichnet; zum anderen kommt in ihr aber auch die unwiderrufliche Bejahung dieses Potentials zum Ausdruck. Indem Hölderlin auf diese Weise die Ansprüche des Bewußtseins mit den Forderungen der klassischen Tragödie verbindet, gelingt ihm eine Synthese zwischen antiker und moderner Dichtung.