

Hölderlins Eros

Entfremdung und Sehnsucht im aufgeklärten Zeitalter

Man kann mit Vermutungen daherkommen. Bei der Verhandlung drittklassiger Literaten, die heute dieses auf morgen jenes reimen, mag dieser Weg passend sein. Hölderlin fordert mehr. Wie sein Dichten in ungemeiner Konsistenz philosophisch durchwoben ist, löst sein Philosophieren den Anspruch des *ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* ein, ästhetisch zu sein. Philosophische Vorverständigung ist unvermeidlich, wenn von Hölderlins Eros, der das Sehnen in seinem Dichten transportiert, geredet werden soll.

Hölderlin selbst mühte sich seit Ende 1794 in Jena, es mit der Philosophie aufzunehmen. Dort bekritzelte er im Frühjahr 1795 Vorder- und Rückseite eines Vorsatzpapiers, vermutlich das seines Exemplars der *Wissenschaftslehre* Fichtes. Mit dieser von späteren Herausgebern unter *Urtheil und Seyn* edierten Skizze hob etwas Neues im deutschen Idealismus an. Gesehen werden muß sie im Zusammenhang mit dem Streit um die Möglichkeit der Begründung einer Grundsatzphilosophie im Anschluß an Kants Destruktion der klassischen Metaphysik zu Anfang der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts in Jena. Kant hatte in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Leistungen des erkennenden Subjekts dargelegt, die im Erkenntnisprozeß die sinnlichen Empfindungen durchstrukturieren. Deshalb galt auch den Nachkantianern als sicher, daß die objektive Metaphysik, die Aussagen über die Dinge an sich zu treffen beanspruchte und sich in Deutschland in ihrer leibniz-wolfischen Spielart bis in das 18. Jahrhundert schleppte, durch die kantische Kritik erledigt sei. Die Errichtung einer neuen Metaphysik, für die nach Kant seine Kritiken selbst nur Maß nahmen und zu ihr hinführen sollten, war den Nachkantianern somit nur noch als Metaphysik der Subjektivität denkbar. Schätzten diese Kants Kritik auch sehr, so vermochten sie in seinen Schriften jedoch keine befriedigende Prämisse apodiktischen Philosophierens aufzufinden, die ein metaphysisches Ableitungsprogramm aus einem oberstem Grundsatz erlauben könnte. Im Anschluß an den Kantianer Reinhold versuchte deshalb Fichte einen unhintergehbaren einheitlichen Grundsatz im Subjekt aufzufinden, der zwingende Ableitung ermöglichen sollte. Hier bot sich der Satz des Selbstbewußtseins (Ich=Ich) an. In diesem vorfindlichen Selbstbewußtsein ist die Identität des Selbst zwar gewahrt, aber unverkennbar in ein sich gegenseitig bedingendes Subjekt und Objekt, in erkennendes und erkanntes Bewußtsein, aufgespalten. Zu dessen Erklärung sah sich Fichte genötigt, ein reines, ungespaltenes Ichbewußtsein vorzuschalten, das sich erst zum Selbstbewußtsein entgegengesetzt, was zu zeigen ihm sichtlich Mühe bereitete und nach Hölderlin zu denken nicht möglich ist. Denn »das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseyn?« Subjektivität liegt immer schon in Trennung vor und kann sich nicht selbst herleiten. Da sich Subjekt und Objekt in der Trennung innerhalb des Selbstbewußtseins gegenseitig bedingen, taugt es nicht zu einem absoluten Grundsatz. Die Möglichkeit von Subjektivität konnte von Fichte aus dem Subjekt nicht begründet werden und will erst einmal geklärt sein. Nach Hölderlin muß ein Subjektivität übergreifendes vorausliegen, in dem die Entgegensetzung, bzw. Urtheilung, die Subjektivität erst stiftet, überhaupt möglich ist. Denn »im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Object und Subject die Theile sind.« Dieses vorausliegende Ganze nennt Hölderlin

Seyn. Zwar stehen die Modi *Urtheil* und *Seyn* zunächst etwas schüchtern nebeneinander, so bleibt etwa unklar, wie denn *Seyn* sich zu *ur-theilen* vermag. Doch birgt Hölderlins Fichtekritik folgenreiche Implikationen, die zur Entfaltung drängten. Denn *Seyn* ist mitnichten ein oberster Grundsatz im Verständnis Hölderlins Jenaer Zeitgenossen, aus der die *Ur-theilung* einfach deduziert werden könnte. Im Gegenteil ist *Urtheil* die Voraussetzung, daß auf ein vorausliegendes *Seyn* zurückgeschlossen werden kann; erkannt werden aber kann *Seyn* im Subjekt nicht, da Subjektivität Trennung bedarf, *Seyn* aber als das schlechthin Ungetrennte vorgestellt wird. Das Absolute kann im Subjekt nicht mehr präsentiert werden, wie Fichte und Schelling es noch des längeren versuchten, sondern in der Folge nur noch als Vereinigung von Subjektivität und Objektivität gedacht werden. Damit begann im deutschen Idealismus die Odyssee des Absoluten aus dem Subjekt. Hegels Auslagerung des Absoluten aus dem endlichen Subjekt in den überindividuellen Geist wird nur vor seiner Auseinandersetzung mit Hölderlin verständlich. Doch ist's um all dies uns nicht weiter zu tun. Denn Hölderlin selbst stand nicht eine Vermehrung des philosophischen Begriffsgeklappers über das Absolute im Blick, sondern er intendierte die unmittelbare Vergewisserung über die Lebensbedingungen der Menschen seiner Zeit und der aus ihr erwachsenden inneren Bestrebungen.

Wo aber von Eros, da muß auch von einer weiteren philosophischen Quelle, nämlich Platon die Rede sein, der dem Begriff sein Gepräge gab; und von Platon ist bei Hölderlin reichlich die Rede, im Abgesang der Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion* beispielsweise in unsparsamer Prophezeiung: »Ich glaube wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato vergib! man hat schwer an dir gesündigt.« Ein Brief des Juli 1793 an Neuffer enthält eine weitschweifige Feier Platons. Es läßt sich aus diesem schließen, daß Hölderlin wenigstens die Dialoge *Symposium* und *Phaidros*, in denen Platon vom Eros spricht, sowie den *Timaios*, in dem nach Hölderlin »die Seele der Welt ihre Liebe versendet in die tausend Pulse der Natur,« genauestens studiert hat. Die ersten Zeilen seiner Preisung Platons im Brief geben ein Rätsel auf. Hölderlin sei bei seiner Lektüre im *Platanenhaine am Illissus*, wo der Dialog *Phaidros* handelt, *unter Schülern Platons hingelagert*. Damit ist offensichtlich auf Platons Akademie, *Platons frommen Garten*, wie es an anderer Stelle heißt, angespielt, die aber im *Phaidros* überhaupt kein Thema ist. Zwar lag auch die Akademie an einem Fluß, aber nicht am Illissus, sondern am Cephissus. Daß Hölderlin die Bezeichnungen einfach aus Unkundigkeit verwechselt hat, darf aufgrund seiner intensiven Vorarbeiten zur Topographie des antiken Griechenlands für den *Hyperion* ausgeschlossen werden. Offensichtlich blendet Hölderlin die platonische Akademie bewußt über die Szenerie im *Phaidros*. Die Platanenhaine im *Phaidros* deutete schon Marsiglio Ficino, dessen *Phaidros*-Kommentar Hölderlin wohl kannte, als Allegorisierung der Akademie: Hölderlin versteht Platon als den unterrichtenden, den Rede führenden Philosophen und nicht als den Schreibenden. Daß aber die ungeschriebene Lehre der Akademie Platons Prinzipien behandelte, die in den überlieferten Dialogen nicht mehr ausgesprochen sondern vorausgesetzt wurden, wußten schon die antiken Philosophiegeschichtsschreiber. Die sogenannte Prinzipienlehre konnte nur im Grundriß aus andeutenden Dialogstellen und Weiterentwicklungen von Schülern rekonstruiert werden. Sie schien jedoch den Weltenbau und -lauf durch die axiomatischen Prinzipien der Einheit und unbestimmten Zweiheit erfassen zu wollen, deren Vermittlung von Platon auch andeutungsweise im *Phaidros* gefordert, aber nicht ausdrücklich begründet wurde. Diese Vermittlung war Hölderlins Thema. Die Begriffe *Seyn* und *Urtheil* der Fichtekritik avancieren zuerst noch zu vermittelnden Prinzipien der Einheit und Zweiheit. In der *Vorrede zur vorletzten Fassung des Hyperion* spannt Hölderlin ein geschichtsphilosophisches Panorama auf, in dem sie als Zustände menschlicher Welterfahrung in ein Verhältnis von Entwicklung gerückt werden.

Dort wünscht Hölderlin, man möge sein Dichten nicht so nehmen, als »daß es originell wäre. Originalität ist uns ja Neuheit; und mir ist nichts lieber, als was so alt ist wie die Welt.« Dies schreibt ein

Aufklärer in der Aufklärung und sucht den Affront. Denn der Aufklärung ist nichts lieber als Neuigkeit, Fortschritt. Geschichte wird in ihrem Dienst gesehen. Für Hölderlin beginnt mit Geschichte wie für Rousseau erst einmal Dekadenz. Hölderlin hat dieses Verständnis von den Griechen, namentlich Platon abgezogen. Es verbirgt sich dahinter der Gedanke des wandellosen Kosmos als in sich geschlossenes, zeitloses Ganzes. Geschichtsbewußtsein im modernen Sinne kannten die Griechen nicht. Selbst der Geschichtsschreiber Thukydides sah seine Sendung in der Beschreibung des doch immer wiederkehrenden innerhalb des Eines. Für Platon ist historische Entwicklung bloßer Abfall von dieser Ordnung, der Zerfall der kosmosgerechten Demokratie in die Tyrannis beispielsweise. Für Hölderlin zerfällt mit »Geschichte die seelige Einigkeit, das Seyn«, in dem die Menschen einst mit der Welt, der Natur, noch nicht verschieden waren. »Wir reißen uns los, vom friedlichen kai pan der Welt.« Wir ur-theilen uns, verlieren die ursprüngliche Unmittelbarkeit zur Natur und unser Verstand kann von ihr nur noch »sprechen, wie eine spröde Schöne von den Männern ... wie ein geschwornen Berichterstatter.« So klagte auch Rousseau. Indes in seiner Dyade von Idylle und Dekadenz Ratlosigkeit zurückbleibt, was zu tun sei. Hölderlin löst das dyadische Geschichtsverständnis in eine später für Hegel folgenreiche dynamische Triade auf. Denn Entfremdung ist Hölderlin wenn auch schmerzhafter, so doch nur notwendiger Durchgang; uns wieder »mit der Natur zu vereinigen zu einem unendlichen Ganzen, das ist Ziel all' unseres Strebens.« Hier, zwischen dem verlorenem und erst wieder zu gewinnendem *Seyn* ist der Ort der Sehnsucht Hölderlins. Der Schmerz der Individuation schießt in ein auf den Kosmos gerichtetes Sehnen.

Dieses fand Hölderlin im platonischen Eros. Nach Sokrates', von der Priesterin Diotima angeregten Rede in Platons *Symposium* ist der Eros von Poros, dem Überfluß, und Penia, der Dürftigkeit gezeugt. Der Eros ist also kein Gott, da er Mangel leidet. *Es entbehrt Eros der Schönheit und besitzt sie nicht.* Daraus erwächst die Überfülle seiner Liebe, die Sehnsucht nach dem vermißten Schönen ist. In der Schau der Idee des Schönen in den Dingen wird er erst gottähnlich. In der erfüllten Sehnsucht nach dem Schönen erfahren wir laut Sokrates »ein beständig Seiendes, was weder wird noch vergeht und weder zunimmt noch abnimmt«, dessen wir zuvor bar waren, so daß wir uns mit der Welt, »das All sich mit sich selbst zusammenbindet.« Nach Hölderlin vermögen die Menschen in der Schönheit sich der *Urtheilung* zu entheben und »das Seyn. . . herzustellen, durch uns selbst.« Damit ist die frühromantische Ästhetik vorbereitet: Hölderlins Aufgebot philosophischer Argumentation schließt mit der Erkenntnis, daß das Absolute der Erkenntnis, Argumentation, dem verständigen Urtheil unzugänglich bleibt und nur in der Schönheit erfahren werden kann. Schön war einst die Lebensgestaltung der Menschen in Einigkeit mit der Natur, dem *Seyn*. Doch »die Schönheit flüchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist; Ideal wird, was Natur war«. Nachdem sich die Menschen im Verlauf der Geschichte mit dem *Seyn* entzweit haben, kündigt die ideelle Schönheit der Kunst- und Naturbetrachtung von ihm weiter. »Wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, ... wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit.« Und diese Kunde vom *Seyn*, das der Mensch an schönen Gegenständen erfährt, läßt nach Hölderlin die Sehnsucht der Menschen nicht mehr los, bis sie wieder vollständig mit ihm sind.

Von der Poesie geht nach Hölderlin alle Philosophie aus und kehrt zu ihr zurück. Wie sich Hölderlins philosophische Einsichten an den Bemühungen um literarische Weltgestaltung schärften, erscheinen sie in ihr lebensweltlich. Und Hölderlins Lebenswelt sah finster aus. Die *Dialektik der Aufklärung* ist nicht erst im 20. Jahrhundert von Horkheimer/Adorno rekonstruiert worden, sondern bereits von Hölderlins Freundeskreis in ihrer Tragweite erfaßt. Der aufklärerische Vernunftgebrauch wird als Herrschaftsinstrument entlarvt. Die Zerlegung der Natur mittels Verstandeskategorien dient ausschließlich ihrer Verfügbarkeit. Das naturwissenschaftlich geprägte, instrumentelle Weltbild der

Neuzeit stürzt die Menschen ins Zeitalter verfestigter *Urtheilung*, in der sich der Mensch von der Totalität der Lebensbedeutung der Natur entfremdet: »Die ewigeinige Welt ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling vor ihr, und verstehe sie nicht. Ach! wär ich doch nie in eure Schulen gegangen. Der Wissenschaft, der ich den Schacht hinunter folgte, von der ich, jugendlich thöricht, die Bestätigung meiner reinen Freude erwartete, die hat mir alles verdorben. Ich bin bei euch so recht vernünftig geworden, habe gründlich mich unterscheiden gelernt von dem, was mich umgiebt, bin nun vereinzelt in der schönen Welt, bin so ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo ich wuchs und blühte, und vertrockne an der Mittagssonne.« Durch Wissen drängen wir nicht über die *Urtheilung* zum *Seyn* hinaus. Auch die Kunst seiner Zeit sieht Hölderlin genauso weit herunter gekommen wie die Wissenschaft. Zwar wisse man in Ansehung ihrer am Ende recht gut, daß ein Hase über den Weg gelaufen sei und kein anderes Tier. Damit unterwerfen ihre Naturbetrachtungen sich jedoch dem Verständnis der sortierenden Naturwissenschaft und zerstören bloß das Naturschöne, in dem *Seyn* vorscheinen soll. Die Kunst muß aber in den Dienst der Schönheit zurückkehren, um die Sehnsucht nach *Seyn* stillen zu helfen. Hölderlins eigene Bemühungen um eine adäquate Dichtkunst in seiner Zeit spiegeln die sehnsüchtige Dramatik einer versuchten poetischen Rekonstruktion des Absoluten mit vom Verstand verseuchten Kategorien wider. Das eindringliche Gefühl von Sehnsucht seiner Protagonisten nach *Seyn* wird befördert durch die Spannung deren Forderung nach *Seyn* im Modus des *Urtheils*: »Verloren in's weite Blau, blik' ich oft hinauf in den Aether und hinein ins heilige Meer, und mir ist, als öffne ein verwandter Geist mir die Arme, als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf in's Leben der Gottheit. Eines zu seyn mit allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden.« Hier wird nur über die Sehnsucht nach Einigkeit, Rückkehr, theoretisiert, ohne daß ein Erlebnis des Aufgehens vermittelt würde. Die Sehnsucht ergießt sich in begrifflichen Forderungen nach *Seyn*, das jedoch nur die Erfahrung geben kann und gefordert nur die Trennung, die doch aufzulösen erstrebt wurde, verhärtet. Das Hadern mit der Sprache, Begrifflichkeit seiner Zeit durchzieht so Hölderlins ganzes Werk. Beim Versuch der Erfassung des Absoluten mit Kategorien des Verstandes haben wir immer schon verspielt. *Seyn* muß in der Schönheit des Einen erlebt und kann nicht herbeiräsoniert werden.

Doch ist der Dichter mit dieser Einsicht nicht verloren. Poesie als Kunstform kann diese Schönheit hervorrufen, das sie zwar an die Sprache, nicht aber an den Begriff gebunden ist. Die Einmaligkeit der Dichtung Hölderlins macht die Einschmelzung des Begriffs als Träger trennender Verstandeskategorien aus. Worte befördern weiterhin kräftige Aussage, ohne diese jedoch auf bestimmte Begriffe festzubannen. Sie geht uns in der durch poetische Wortkomposition erzeugten unmittelbaren Anschauung auf. Die Wörter bilden ein Feld des Sinns, ohne direkt mit ihm besetzt zu sein. So vermag Poesie *Urtheilung* zu überwinden und in der Anschauung *Seyn* aufleuchten zu lassen. Ein Beispiel einfachster Art mag dies verdeutlichen: »Da ich ein Knabe war, / . . . spielt ich sicher und gut / Mit den Blumen des Hains, / Und die Lüftchen des Himmels / Spielten mit mir.« Hier wird nicht begrifflich von Vereinigung mit dem Kosmos berichtet, gleichsam jedoch in der erweckten Anschauung. Dem untersuchenden Verstand können diese Verse nicht mehr bieten als eine wahllose Szenerie mit Blume und Knabe. In der Anschauung jedoch erstet das Bild eines unvermittelten Umgangs in der Natur, die den Seienden zurückbeugend umfängt, ohne daß darüber gesprochen würde. Erfahren wird eine Nähe des Umfangenseins. Diese Nähe ist permanentes Thema in Hölderlins Dichtung, aber nur als verlorene bzw. wieder zu erringende: Es ist eine Poesie der in die Ferne verlegten Nähe; einer Ferne der Vergangenheit und der Zukunft, zwischen denen Hölderlins Sehnsucht eingespannt ist. Durch das Antlitz der Schönheit in der Poesie kann uns das *Seyn* punktuell aufscheinen. Damit

aber *Seyn* als Zustand der Menschheit, von dem die Völker einmal ausgegangen sind, in Zukunft wiederersteht, muß das Leben selbst schön werden.

Wie einerseits von Hölderlins Natur, so ist auf der anderen viel von seinem Revolutionspathos gesprochen worden; leider von zwei autarken Parteien bisher, die sich nicht viel zu sagen hatten. Diese Sezierung wird Hölderlin nicht gerecht. Natur und Gesellschaft sind keine geschiedenen Bewährungsfelder seines Dichtens, sondern werden als ineinander gefugte Komponenten einer Einheit vorgestellt. Diese Einheit wird in Hölderlins philosophischem Fragment *Das Werden im Vergehen* verstanden als das »Land, Natur und Menschen, insofern sie in einer besondern Wechselwirkung stehen, eine besondere Ideal gewordene Welt, und Verbindung der Dinge ausmachen.« Die jeweilige Konstellation des besonderen Ganzen verläuft in der Geschichte in einer Kette fortlaufender Besonderungen. Diese theoretischen Erwägungen sind Programm: wie in Hölderlins zweiten Hymne an die Freiheit verlief einst in der Naturharmonie auch das gesellschaftliche Leben freiheitlich. Doch mit dem Zerfall des unmittelbaren Verhältnisses der Menschen zur Natur und dem Übergang zu ihrer Beherrschung verlor sich damit auch der »Mensch am trägen Joche der Knechtschaft.« Und andererseits zieht die im Hyperion erfahrene gesellschaftliche Entfremdung in der arbeitsteiligen, den Menschen zerteilenden bürgerlichen Gesellschaft auch die von der Natur mit sich: »Ich kann kein Volk mir denken, daß zerißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst Du, aber keine Menschen, Denker aber keine Menschen. . . ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das zergoss'ne Lebensblut im Sande zerint.« Angesichts der gesellschaftlichen Entfremdungserfahrung steht »die Natur. . . da vor meinem verdüsterten Sinne, schwindend und verschlossen und in sich gekehrt, wie ich selber.« Die Mißhandlung der Menschen drängt sie zum Kampf, denn »der Knechtsdienst tötet, aber gerechter Krieg macht die Seele lebendig. . . Das, das gibt erst dem Menschen seine ganze Jugend, daß er Fesseln zerreißt! Das rettet ihn allein, daß er sich aufmacht und die Natter zertritt, das kriechende Jahrhundert, das alle schöne Natur im Keime vergiftet.« Mit Aufhebung der Knechtschaft wird auch die Natur dem Menschen wiedererstehen. Die an schönen Gegenständen gemachte Erfahrung, daß *Seyn* aktualisierbar ist, hat uns noch nicht mit ihm vereinigt, es scheint uns in der Kunst beispielsweise nur als Versprechen vor und zieht unser Sehnen an: Das Leben selbst muß schön werden! Dafür ist jedoch eine Umgestaltung des gesellschaftliche Lebens notwendig. »Der neue Geisterbund kann in der Luft nicht Leben, die heilige Theokratie des Schönen muß in einem Freistaat wohnen, und der will Plaz auf Erden haben und diesen Plaz erobern wir gewiß.«

Schön wird das gesellschaftliche Leben in der Liebe. Die Erfahrung der Dimension der Liebe antizipierte Hölderlin in seiner Begegnung mit Diotima bzw. Susette Gontard. Diotima ist die singende, spielende, nicht die wissenschaftsverseuchte, und in seiner Beziehung zu ihr erlebt er die Unmittelbarkeit der Einheit von Lebendigem. Die Sprache der Liebenden nun soll auch Sprache des Volks werden. Wie im Lied der Liebenden wird die Liebe einst die Tyrannen niedermachen, so daß in der besseren Gesellschaft »Schwestern! Brüder! / Vestgeschlungen! Hand in Hand!« vereinigt stehen werden. Diese Vorstellung von Gemeinschaft richtet sich gegen die aufklärerische Vorstellung vom Idealstaat, der durch äußerlich gewährte Freiheit wie eine reibungslose Maschine atomistischer Individuen funktionieren soll. Hegel wird diesen später als den Not- und Verstandesstaat brandmarken, der nach Hölderlin bloß der gesellschaftliche Widerschein der trennenden Rationalität der Aufklärung ist. Der Einfluß Hölderlins pietistischer Herkunft ist hier unverkennbar; Freiheit kann nicht äußerlich dekretiert, sondern muß innerlich erlebt werden. Dieses Ideal Hölderlins meinen die säkularisierten Religionsmetaphern vom Reich Gottes, der unsichtbaren Kirche, der kommenden Götter oder der neuen Schöpfungsstunde, hinter denen die ersehnte Wiederkunft der griechischen Polisdemokratie unmittelbar erlebter Freiheit in der Gemeinschaft bei gleichzeitiger Einheitserfahrung

mit der Natur steht. Brüderlichkeit, nicht Gleichheit ist für Hölderlin die kräftigste Farbe der Trikolore. Von der französischen Revolution ersehnte sich Hölderlin ihre Verwirklichung und erklärte sich deshalb bereit, notfalls die »unglücklichen Saitenspiele« fortzuwerfen, um »zu thun, was die Künstler träumten!« Seine ganze Sehnsucht galt dem »Geschlecht der kommenden Jahrhunderte. Denn das ist meine seeligste Hoffnung, der Glaube, der mich stark erhält und tätig... die Freiheit muß einmal kommen, und die Tugend wird besser gedeihen in der Freiheit heilig erwärmenden Lichte, als unter der eiskalten Zone des Despotismus.« Nach der Verurteilung der Geschichte, mit der die Menschheit einst vom *Seyn* abfiel, ist sie nun Quelle der Sehnsucht nach der eines *Seyns* in Zukunft. Wenn die Liebe, die sich nicht an Einzelheiten heftet, sondern einen totalen Weltbezug eröffnet, erst Leben geworden sein wird, werden die Menschen gleichzeitig sowohl mit der Gemeinschaft als auch mit der Natur in Eins gesetzt seyn. Dort erst, »wo einst in unser Rechtsbuch eingeschrieben werden die Gesetze der Natur, und wo das Leben selbst, wo sie, die göttliche Natur, die in kein Buch geschrieben werden kann, im Herz der Gemeinde sein wird«, werden die Menschen seyn. In »den künftigen Vaterlandsfesten« der erkämpften Freiheit und Brüderlichkeit wird gleichzeitig der »Festtag der Natur« begangen, »denn im Bunde mit der Natur ist Treue kein Traum: Du fragst nach Menschen, Natur? Du klagst, wie ein Saitenspiel, worauf des Zufalls Bruder, der Wind nur spielt, weil der Künstler, der es ordnete gestorben ist? Sie werden kommen, deine Menschen, Natur! Ein verjüngtes Volk wird dich auch wieder verjüngen, und du wirst werden wie seine Braut, und der alte Bund der Geister wird sich erneuern mit dir. Es wird nur eine Schönheit sein; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit.«

Platons Eros ist Sehnsucht nach der Einheitserfahrung im Schönen, die sich bei Hölderlin in der Liebe als totalem Weltbezug stillt. Dennoch ersehnen beide nicht das gleiche. Der platonische Eros ist auf eine ideelle Totalitätsschau gerichtet, die die kontingente Scheinwelt hinter sich lassen will. Hölderlins *Seynsgewahren* ist ein sinnliches von dieser Welt, das nur den beschädigten Bezug zu ihr aufheben möchte und nicht sie selbst. Während Platons Schau ein synchrones Ereignis meint, dessen Ewigkeitsanspruch durch den Ereignischarakter der Verspottung preisgegeben ist, gewinnt Hölderlin in einem diachronen Prozeß Zugang zum *Seyn*, der durch Sehnsucht mit utopischem Impetus aufgeladen ist. Utopie kam erst durch den Vorschein der *Seynsphäre* in Hölderlins Werk, auf die die Sehnsucht drängt. Insofern ist Sehnsucht revolutionär. Anders als soziale Bewegungen läßt sie sich nicht besiegen, sondern nur erfüllen. Aus der und gegen die Entfremdung nimmt Hölderlins Eros die sinnliche Totalität in den Blick, was ihn modern macht; und wo die Postmoderne von Pluralität spricht, aber nur Entfremdung euphemisiert, auch aktuell.