Spatiul tărmurit nu ne permite să adăstăm mai pe îndelete asupra multiplelor aspecte ale criticii si crizei culturii, civilizatiei, vremii sale, care —ca un fir rosu — străbat întreaga operă a gânditorului. Fie că se referă la filistini, la morală, sau la muzica lui Wagner (pe care o găsete decadentă) accentele critice sunt permanente. Opera postumă *Voinsa de putere (Der Wille zur Macht)*[10] are ca subtitlu „o răsturnare a tuturor valorilor". „Ea debutează cu o „critică a nihilismului europen" si se continuă cu o critică a tuturor valorilor consacrate, de la religie si morală, la stiintă si cunoastere. Este adevărat că exegeza are rezerve fată de acest text, mai curând un florilegiu, a cărui unitate a fost stabilită, după moartea lui Nietzsche — uneori cu o nesăbuită initiativă a interventiei în text — de sora filosofului, Elisabeth Förster Nietzsche. În pofida acestor interventii nefericite, ne îndoim că s-a alterat structura ideatiei nietzscheene, mai curând putându-se vorbi de amalgamarea unor texte disparate, spre a se obtine o părelnică unitate a scrierii. Temele constante ale lui Nietzsche, critica civilizatiei, a culturii si a vremii noastre, reapar, cu o altă coloratură, în cărtile lui Cioran, încă de la — mai târziu renegata *Schimbare la fată a României* si până la ultimele scrieri. Urmărirea „decadentei" este un leitmotiv, o idee călăuzitoare care îi preocupă — pe Nietzsce în mod obsesiv — pe ambii autori. Un element nou care apare - în acest context, în gândirea lui Cioran, este o meditatie asupra totalitarismului, iar corelat cu această meditatie, una asupra tiraniei[11]. Veacul lui Nietzsche, relativ linistit, nu putea prevedea aparitia acestei nenorociri colective, asupra căreia gândirea filosofului german n-avea cum să se oprească.

Note

[1] Friederich Nietzsche: *Was ich von den alten verdankeîn Götzendämerung, Der Antichrist, Gedichte*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, p. 175-183.
[2] Friederich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (Zarathustra Vorede), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1941, p. 8.
[3] E. M. Cioran: *La chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1966, p. 183.
[4] *Friederich Nietzsche: Der Antichirist*, în: *Götzendämmerung, Der Antichrist, Gedichte*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, p. 193.
[5] E. M. Cioran: *Silogismele amărăciunii*. Trad. rom. Nicolae Mârna, Bucuresti, Ed. Humanitas, 1992, p. 175.
[6] Friedrich Nietzsche, *Warum ich so gut Bücher schreibe (Ecce homo)* în *Götzendämerung. Der Antichrist, Gedichte*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, p. 336.
[7] Idem, *Warum ich ein Schicksal... (Ecce homo)*, Ibidem, p. 339 si sqq.
[8] E.M. Cioran, *Sur la maladie* în *La chute dans la temps*, p. 121 si sqq.
[9] Friederich Nietzsche: *Der Wille zur Macht* în *Werke (Auswahl în zwei Bänden)*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1940.
[10] Idem, *Ibidem*.
[11] E. M. Cioran, *Sur deux types des sociétés*, în *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1945, p. 7-38.

Norina Procopan

Schönheit und Vollkommenheit in Hölderlins *Hyperion*

Das Fragment *Urteil und Sein*, wohl zu Anfang in Jena niedergeschrieben (vermutlich auf dem Vorsatzblatt eines Buches), scheint Hölderlins Absicht, "die Kantische Grenzlinie" zu überschreiten, bewerkstelligt zu haben. Obwohl es kein manifest ästhetisches Fragment ist, sieht man sich gezwungen es trotzdem als Anhaltspunkt zu einer Analyse des Schönen zu verstehen, vor allem wenn man auch den Stellenwert des Fragments berücksichtigt und es in Anlehnung an die zerstreuten ästhetischen Überlegungen der vier Hyperion-Fassungen betrachtet. Die hier in nuce vorweggenommene Schönheitsanalyse, laut welcher die Kantische zum einen vereinfacht, zum anderen vielseitiger wird, bezieht ihre wertenden Kriterien aus der von Hölderlin, im schroffen Gegensatz zu Kant beigemessenen Bedeutung des Urteilbegriffes.
Für Kant sind Urteilen und Denktätigkeit identisch, wobei das Urteilen im Dienst einer synthetischen Einheit arbeitet; Hölderlin interpretiert das Urteilen, indem er auf den etymologischen Sinn des Terminus zurückgreift als "ursprüngliche Trennung, Urteilung des... innigst vereinigten Objekts und Subjekts." Die Trennung, die hier vermittelst des Denkens, des Urteilens unternommen wird, ermöglicht das Selbstbewußtsein, das Bewußtsein schlechthin und ist zugleich Vorstufe einer vollendeten und aus Verhältnissen nicht zu gewinnenden Einheit, die Hölderlin "Sein" nennt. Im Urteilen werden mithin sowohl die Offenbarung als auch die Verbergung des Seins (als gründende, bestimmende Einheit) vollzogen.
Offenbart wird diese Einheit, der wir allenthalben in der Hyperion Fassungen unter dem Namen *Eins und Alles* begegnen, insofern sie als "Einfalt und Unschuld der ersten Zeit" erscheint, als auf ein "ursprünglich unendliches Wesen" zurückführbares Sein. Verborgen wird sie jedoch dadurch, daß die Voraussetzung eines Ganzen lediglich durch die "gegenseitige Beziehung des Objekts und des Subjekts" zum Vorschein kommt. Es handelt sich dementsprechend um eine doppelsinnige Bewegung der Einheit: zunächst erscheint sie als transrelative, ursprüngliche Einheit, die in der metrischen Hyperion Fassung als "Urbild aller Einigkeit" und "Fragment von Hyperion" (die vorangehende Fassung) poetischer als "Einfalt und Unschuld der ersten Zeit" zum Ausdruck kommt.
Infolge der notwendigen (Ur-Teilung), die überall als "Schmerz unseres Daseins", als "fortdauerndes Gefühl der Zernichtung" und Dissonanz anzutreffen ist, bricht die "exzentrische Bahn" auf, deren unabdingbare Existenz erst dann ersichtlich wird, wenn sie im Ausblick auf die Vorstufe der zukünftig vollendeten Einheit angesehen wird: " Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung. Die selige Ewigkeit, das Sein im einzigen Sinne des Worts, ist für und verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir erstrebten, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen en kai pan der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich

BDD-A13289 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.103 (2026-01-19 22:55:32 UTC)

jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten...Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen...uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel unseres Lebens...Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelang in irgendeiner Periode dahin...wo Alles Eins ist...Jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, ist vorhanden als Schönheit; es waltet, um mit Hyperion zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist". (Vorrede zur vorletzten Fassung, S.718.)

Begibt man sich nun in die paradoxe Einbegreifung dieser kunstvoll Zugespitzten Diktion hinein, die jeden Satz fast wie einen Aphorismus erscheinen läßt, so gewinnt man Einblick in das spiralförmige Werden der Ganzheit - von Heraklit auch "Grund der Seele" genannt, indem man es mit der vollendeten Schönheit identifiziert: Die Vollendung (Vollkommenheit als Zweckmäßigkeit, im ursprünglichen Sinn des telos) wird erst durch die "Armut und Dürftigkeit der Seele", durch die exzentrische Bahn gewährt. Die Wiederherstellung der verlorenen Einheit vollzieht sich jedoch nicht mit Hilfe der Vernunft (sei sie eine reine oder praktische), sondern vermittelst der Schönheit, die für Hölderlin, nebst der Liebe, die bei ihm in Platonischer Auffassung des Phaidros Dialogs anzutreffen ist - die alleinberechtigten Äquivalenten der Vollendung sind.

Aus der vorliegenden Diskussion schließen wir die Frage nach der von Hölderlin intendierten Hereinnahme des platonischen Motives - der Liebe - aus, ein Motiv, welches zwar das ganze Frühwerk Hölderlins durchzieht und bestimmt - da diese Beziehung mehrmals untersucht worden ist.

Es tut aber Not sich Klarheit über die Angemessenheit einer solchen begrifflichen Annäherung zwischen der Schönheit und der Vollkommenheit innerhalb der Aufrollung der Einheitsproblematik zu verschaffen. Namentlich dann, wenn wir den Umstand berücksichtigen, daß sowohl in der Kantischen als auch in der Schillerschen Ästhetik, deren Einwirkung Hölderlin zu dem Zeitpunkt noch gewissermaßen unterstand, die Schönheit von der Vollkommenheit ausdrücklich unterschieden wurde.

Diese Fragestellung versuchen wir nun des weiteren aufzuhellen, indem wir folgenden Umständen Rechnung tragen:

1.) Im Gegensatz zu Kants ästhetischer Auffassung, gemäß welcher der Geschmacksurteil und mithin die Schönheit als "Brückenschlag" über die Kluft, die sich zwischen der reinen und der praktischen Vernunft aufgetan hat, zu verstehen ist und gleichzeitig als Gegenzug zu Schillers gescheitertem Versuch, die Schönheit als "übersinnlichen Einheitsgrund zwischen Theorie und Praxis" aus dem Begriff der "schönen Seele" oder aus der "freien Regelmäßigkeit" abzuleiten, setzt Hölderlin die Einheit, die sich in der Gestalt der Schönheit bewährt, voraus; eine Einheit, die nicht aus der urteilsmäßigen und reflexiven Beziehungen verständlich gemacht werden kann. Hinsichtlich dieser bis Hölderlin kaum angetroffenen Unableitbarkeit des Schönen aus dem Erkenntnisvermögen (da bislang die Ästhetik gemäß der platonischen Auffassung als aisthanes tai - als Erkenntnis vermittelst der Sinne fungierte) bemerkt Manfred Frank folgendes: "Diese ist die Initialidee, die die gemeinsame Grundüberzeugung der Frühromantik zum Ausdruck bringt...Die höchste Einheit, das Sein, kann demzufolge nicht in Verhältnissen des Denkens dargesellt werden...Und wieder ist es des Kunstwerks Sinnfülle, die diese der Reflexion unerschwingliche Einheit symbolisieren muß". (S.140-141.)

In der endgültigen Hyperion Fassung begegnen wir tatsächlich diesem Grundgedanken, laut

welchem das absolut Wahre nicht mehr von der Erkenntnis ins Werk gesetzt wird, sondern von der Kunst (von Hölderlin, "das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit" genannt), eine Auffassung, welche die gesamte ästhetische Anschauung der Frühromantik vorwegnimmt, worin die Schönheit den Status des "einzig wahren und ewigen Organon...und Dokument der Philosophie" erklimmt. ("System des transzendentellen Idealismus" Schelling).

Für Kant sind Selbstbewußtsein bzw. Freiheitsbewußtsein die einzigberechtigten Anwärter dieser Position, oder mit Hölderlins Worten sind es "der bloße Verstand, die bloße Vernunft immer die Könige des Nordens, wo man schon verständig sein muß, noch ehe ein reif Gefühl in einem ist, wo man sich Schuld vor allem beimißt noch ehe die Unbefangenheit ihr schönes Ende erreicht hat" - und weiter: "Aus bloßem Verstande kommt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forschung eines nie zu endigenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffs. Leuchtet aber das göttliche en diaferos eaito - das Eine in sich selber unterschiedene des Heraklits, das Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fordert sie nicht blind, und weiß, warum und wozu sie fordert." (endgültige Fassung)

2.) Die von Hölderlin intendierte Identität zwischen Schönheit und Vollkommenheit ist nicht aus der Kantischen oder Schillerschen Ästhetik hergeleitet, sondern sie gilt als heuristisches Prinzip, das auf die heraklitische Erkenntnis des en kai pan zurückzuführen ist, eine Erkenntnis in der sich das Entgegengesetzte zu einheitlichem Aufschluß zusammenschließt. Jedoch ist das Eine nicht die unendlich umfassende Substanz, die man im abstrakt-mathematischen Seinsbegriff Spinozas begegne, eine Substanz für die es keinen Wechsel und kein Werden gibt (E. Cassirer), sondern es ist jenes Eins, welches, wie in den Heraklitischen Fragmenten, unter dem Titel *Schrift über die Natur* überliefert,zu lesen ist, in sich selbst den Keim zur Vielheit und zum Wandel birgt. "Es ist immer dasselbe, Lebendes wie Totes, Waches wie Schlafendes, Junges wie Altes. Das eine schlägt um in das andere, das andere wiederum schlägt in das eine um." (...,S.20.)

Die Bestandsaufnahme der Stellen in den vier Hyperion Fassungen, wo die Vollendung in unmittelbarer Nähe der Schönheit avanciert, würde die unverkennbare Identität der beiden dartun. Aus Gründen der Übersichtlichkeit ist aber ein solches Unternehmen fehl am Orte, so daß wir lediglich ein einziges Zitat anführen werden, das die Problematik dieser Identität angemessen beleuchtet: "Ich hab es einmal gesehen, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung...hab ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesen Kreisen der Menschennatur und der Dinge war es da! O ihr, die ihr das Höchste, und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinthe der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? Den Namen des, das eins ist und alles? Dein Name ist Schönheit." (endgültige Fassung).

In der Analytik des Schönen, im dritten Moment des Geschmacksurteils nach der Relation der Zwecke, definiert Kant zunächst den Zweck, als "den Gegenstand eines Begriffes, sofern dieser als die Ursache von jenen (der reale Grund einer Möglichkeit) angesehen wird." Er unterstellt dem Geschmacksurteil eine subjektive Zwecksmäßigkeit, insofern er die Ursache dieser Zweckmäßigkeit nicht in einen Willen setzt, nicht in einen Begriff des Guten (weil doch das Geschmacksurteil nicht der praktischen Vernunft angehört). Die Zweckmäßigkeit des Geschmacksurteils ist daher subjektiv, das es sich auf ein subjektives Gefühl bezieht, welches das Wohlgefallen hervorruft. Der einzige dem Geschmacksurteil

BDD-A13289 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.103 (2026-01-19 22:55:32 UTC)

innewohnende Zweck wäre demnächst das Aufrechterhalten dieses Wohlgefallens.
Im 15. Paragraph der Analytik, laut welchem das Geschmacksurteil vom Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig ist, unterscheidet Kant zwei Arten von objektiver Zweckmäßigkeit: eine äußere (deren Ausdruck die Nützlichkeit ist) und eine innere, welche die Vollkommenheit des Gegenstandes ausmacht. Das Geschmacksurteil, als ein ästhetisches Urteil, beruht auf subjektiven Gründen und hat folglich keinen bestimmten Begriff als Bestimmungsgrund und kann daher nicht mit der Vollkommenheit übereinstimmen: "Also wird die Schönheit, als eine formale subjektive Zweckmäßigkeit, keineswegs eine Vollkommenheit des Gegenstandes" ausgedrückt. Indem er jedoch zwei Möglichkeiten der Schönheit anerkennt: der freien und der anhängenden (durch die erstere wird dem Geschmacksurteil keine Vollkommenheit, keine innere Zweckmäßigkeit zum Grunde gelegt, wo hingegen der zweiten, die einen Begriff vom Zwecke voraussetzt, das Prädikat "adhärirende" unterstellt wird), bemerkt Kant am Ende des 16. Paragraphen, daß "weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit etwas zu gewinnen habe, sondern, weil es nicht vermieden werden kann...,gewinnt das Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide "Gemütszustände zusammenstimmen." Die Vollkommenheit, als unverkennbarer Vernunftbegriff kann keine objektive Geschmacksregel fundiern, denn "alles Urteil aus dieser Quelle ist ästhetisch", und muß daher als Gefühl des Subjekts betrachtet werden. Und trotz dieser Bemerkung wäre es abwegig der Schönheit ihre Exemplarität, ihre eigenartige Vollkommenheit zu entziehen: "das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks ist eine Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muß, und nach welcher er alles was Objekt des Geschmacks ist selbst beurteilen muß." Die der Schönheit innewohnende Vollkommenheit nennt Kant "Ideal", das nicht aus Begriffen zu gewinnen ist, sondern das nur in einzelner Darstellung, auf Einbildungskraft vorgestellt werden kann.
Für Schiller sind Vollkommenheit und Sittlichkeit einseitige Forderungen der Vernunft und daher von einem Begriff abhängig. Da Schiller, wie Kant, der Schönheit ein universellbeipflichtungsfähiges Wohlgefallen unterstellt, ohne sie jedoch dadurch um ihre Subjektivität zu bringen, scheint die Schönheit die Vollkommenheit als zwar gegnwärtiges aber aufgehobenes Moment zu verstehen: "...die moralische Zweckmäßigkeit eines Kunstwerks, oder auch einer Handlungsart, trägt zu einer Schönheit derselben so wenig bei,...da sich der bemerkte Einfluß eines Zweckes und einer Regel sich als Zwang ankündigt und Heteronomie für das Objekt bei sich führt...so muß das schöne Produkt regelmäßig sein, aber es muß regelfrei erscheinen." Mit anderen Worten ist die Schönheit mehr als Vollkommenheit indem sie dieser die Freiheit gesellt, oder indem die Vollkommenheit als Natur erscheint. Schön ist ein Gegenstand, dessen logische Natur überwunden wurde, welcher vom Eindruck seiner Volkommenheit befreit ist.(die angeführten Zitate wurden aus den "Kalliasbriefen" entnommen). Als Zusammenspiel von Freiheit und Regelmäßigkeit, soll die Schönheit, laut Schiller, den Eindruck des Zwanges überwinden, indem sie, ohne in das Chaos völliger Regellosigkeit zu fallen, die Regelmäßigkeit als "aufgehobenes Moment" erscheinen läßt.
Indem Hölderlin auf den Versuch verzichtet, die Schönheit als Ausgleich und Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft oder Natur und Freiheit zu betrachten und ihre Ableitbarkeit aus den Gesetzen diser Gemütsvermögen darzutun und indem er die Ausbalancierung der beiden philosophischen Vermögen durch die Schönheit nicht

begründet, sondern diese als ursprünglichen, transrelativen Einheitsgrund voraussetzt,bewirkt er zweierlei:
1.) Die Schönheit, und demzufolge auch die Kunst, gewähren eine Erkenntnis höheren Grades als es die übrigen Denk-und Handelstätigkeiten vermögen (Heidegger meint, das Kunstwerk setze eine Wahrheit ersten Grades ins Werk).
2.) Durch das Einführen der Heraklitischen Auffassung sieht sich die logischanstrebende abendländische Denkweise erneut einer Grenze entgegengeführt, die während der Romantik in der progressiven Universalpoesie als einzig anerkanntes Denkvermögen ihren Höhepunkt erreicht.
In wie weit aber das herbeigeführte Erbe Heraklits sich zu einem kulturellen Paradigma entwickeln konnte, wird erst durch Nietzsches Unternehmen ersichtlich, der in Anlehnung an Hölderlins Aufsätze über die tragische Kunst, den irrational - unterschwelligen Kunsttrieb namhaft machte.

Anmerkungen

Heraklit, *Schriften über die Natur*, in: *Philosophisches Lesebuch*, Hsg.H.G.Gadamer , Frankfurt am Main und Hamburg, 1965.
Hölderlin, Fr. *Sämtliche Werke*, Hsg.Fr. Beißnar, Leipzig, 1965.
Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, 1920.
Schiller, Fr. *Philosophische Schriften und Gedichte*, Leipzig, 1910.
Schiller, Fr. *Breifwechsel mit Körner*, Leipzig, 1878.

Frank, M. *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main, 1989.
Frank, M. *Hölderlin über den Mythos*, im Hölderlin Jahrbuch, J.B.Metzler Verlay.
Bachmeier, H. *Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.

BDD-A13289 © 1997 Mirton Verlag
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.103 (2026-01-19 22:55:32 UTC)