

(MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE)

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 53

HÖLDERLINS HYMNE »DER ISTER«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

↳ MARTIN HEIDEGGER 』

↳

’ HÖLDERLINS HYMNE
»DER ISTER« ’’



VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942
Herausgegeben von Walter Biemel

B
3279
.H45
1976
V.53

~~V99.99
H363
xK097
V.53~~

INHALT

ERSTER TEIL

Das Dichten des Wesens der Ströme – die Ister-Hymne

1. Thema der Vorlesung: Anmerkungen zu Hölderlins Hymnen-Dichtung	1
a) Die Ister-Hymne	2
b) Erörterung des Anfangs: »Jetzt komme, Feuer!«	5
2. Die Hymnen-Dichtung als Dichtung des Wesens der Ströme	11
Wiederholung	13
3. Die metaphysische Deutung der Kunst	17
4. Hölderlins Dichtung nicht sinnbildlich metaphysisch. Das verborgene Wesen des Stromes	20
5. Der Strom als Ortschaft des Aufenthaltes des Menschen	23
Wiederholung	24
6. Die Ströme als die »schwindenden« und »ahnungsvollen« in »Stimme des Volkes«	32
Wiederholung	36
7. Der Strom als Ortschaft der Wanderschaft und Wanderschaft der Ortschaft	39
a) Der Strom ein »Rätsel« – das dichterische Vermuten und Meinen	40
b) Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft ist nicht die rechnerisch bestimmte, klare, ordnungshafte Einheit von Raum und Zeit. Zur neuzeitlichen Bestimmung des Wirklichen	46 —
Wiederholung: Exkurs über die Technik als Ort der »Wahrheit«, der das Wesen des Wirklichen bestimmt	51 —
8. Die metaphysische Vorstellung von Raum und Zeit und ihre Fragwürdigkeit	55
9. Das Heimischwerden die Sorge der Dichtung Hölderlins – die Auseinandersetzung des Fremden und Eigenen die Grundwahrheit der Geschichte – die Zwiesprache Hölderlins mit Pindar und Sophokles	60

ZWEITER TEIL

Die griechische Deutung des Menschen in Sophokles' Antigone

10. Der Mensch das Unheimlichste des Unheimlichen. (Das Einzugslied des Chores der Alten und das erste Standlied.)	63
Wiederholung	65

11. Die dichterische Zwiesprache zwischen Hölderlin und Sophokles	69
12. Die Bedeutung des δεινόν. (Erläuterung des Anfangs des Chorliedes.)	74
a) Bemerkung zum Übersetzen	74
b) Zur Übersetzung von τὸ δεινόν	76
Wiederholung	79
13. Das Unheimliche als Grund des Menschen. (Fortsetzung der Erläuterung zu πολλὰ τὰ δεινὰ und πέλειν.)	83
Wiederholung	90
14. Weitere Wesensbestimmungen des Menschen	91
a) Überallhinausfahrend – erfahrungslos. (Erläuterung des Mittelstücks der zweiten Strophe.)	91
b) Hochüberragend die Stätte – verlustig der Stätte. Die πόλις als Stätte. (Erläuterung des Mittelstücks der zweiten Gegenstrophe.)	97
Wiederholung	103
15. Fortsetzung der Erläuterung des Wesens der πόλις	107
a) Die Bedeutung des καλόν und die τόλμα	108
b) Das Offene	113
16. Die Verstoßung des Menschen als des unheimlichsten Seienden. (Der Bezug des Schlußwortes zum einleitenden Wort des Chorgesanges.)	115
Wiederholung	116
17. Die einleitende Zwiesprache von Antigone und Ismene	122
a) Das Wesen der Antigone – das höchste Unheimliche. παθεῖν τὸ δεινόν	127
b) Die Mehrdeutigkeit der Dichtung	130
c) Das Wissen vom Herd und das Wähnen. Das Ungesagte im Gesagten	130
18. Der Herd als das Sein. (Erneutes Bedenken des Anfangs des Chorliedes und des Schlußwortes.)	134
Wiederholung	136
19. Fortsetzung der Ausführungen über den Herd als das Sein	139
a) Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken	139
b) Ἔστία und Sein bei Platon	141
20. Das Heimischwerden im Unheimischsein – die Zweideutigkeit des Unheimischseins. Die Wahrheit des Chorliedes die innerste Mitte der Tragödie	143

DRITTER TEIL

Hölderlins Dichten des Wesens des Dichters als Halbgott

21. Hölderlins Stromdichtung und das Chorlied des Sophokles – das jeweils geschichtliche Heimischwerden	153
---	-----

22. Der geschichtlich gründende Geist. Erläuterung der Verse: »nemlich zu Hauß ist der Geist nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath. Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist. Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder den Verschmachtetten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.« . . .	156
23. Das Dichten des Wesens der Dichtung – der dichterische Geist als der Stromgeist. Das Heilige das Zu-Dichtende	171
a) Das Andenken an die Wanderschaft in der Fremde – Herakles vom Ister zu Gast geladen	175
b) Das Gesetz der Geschichte: das Eigene das Fernste – der Weg zum Eigensten der schwerste	179
c) Der rätselhafte Gang des Isters	180
24. Die Ströme als die Dichter, die das Dichterische stiften, auf dessen Grund der Mensch wohnt	182
25. Der Dichter das rätselvolle »Zeichen«, der das Zu-Zeigende erscheinen läßt. Das Heilige als das Feuer, das den Dichter entzündet. Die Bedeutung des Nennens der Götter	184
26. Das dichtende Stiften baut die Treppen für das Herunterkommen der Himmlischen	194
a) »Die Kinder des Himmels«	197
b) Der Ister und der Rhein	199
Schlußbemerkung – »Giebt es auf Erden ein Maas?«	203
Nachwort des Herausgebers	207

ERSTER TEIL
DAS DICHTEN DES WESENS DER STRÖME –
DIE ISTER-HYMNE

*1. Thema der Vorlesung: Anmerkungen zu Hölderlins
Hymnen-Dichtung*

Diese Vorlesung versucht, auf einige der Dichtungen Hölderlins aufmerksam zu machen, die man »Hymnen« nennt. Der Titel »Hymne« ist die deutsche Wortform des griechischen Wortes ὕμνος, was bedeutet Gesang, Lied, im besonderen dann den Gesang zum Preise der Götter und zum Ruhme der Helden und zur Ehrung der Sieger in den Kampfspielen. ὑμνεῖν: singen, preisen, rühmen, feiern und weihen und so das Fest bereiten. So treffen wir auf die sprachliche Wendung, in der Haupt- und Zeitwort ὕμνος und ὑμνεῖν unmittelbar geeinigt sind. Als schönstes Beispiel kennen wir die Worte der Antigone in der Tragödie des Sophokles, die V. 806 ff. beginnen:

ὄρατ' ἐμ', ὃ γὰς πατρίας πολῖται,
»Seht mich, ihr der väterlichen Erde Männer . . .«,

und die dann schließen:

οὔτ' ἐπὶ νυμφείοις πώ μέ τις ὕμνος ὕμνησεν,
»auch nicht als Bereitung des Festes feiert mich je
ein Feiergesang«.

In welchem Sinne aber und mit welchem Recht die im folgenden genannten Dichtungen Hölderlins »Hymnen« heißen dürfen, muß zunächst offen bleiben. Zuerst sollen wir aufmerksam werden für diese Dichtung. Aufmerksam geworden, können wir dann manches uns »merken«, und d. h. behalten, woran wir vielleicht in guten Augenblicken etwas »merken«,

und d. h. ahnen von dem, was im Wort dieses Dichters gesagt sein könnte.

Was die Vorlesung mitzuteilen vermag, sind Anmerkungen zu den für sie ausgewählten Dichtungen. Solche Anmerkungen sind stets nur eine Beigabe. So kann es sein, daß manches oder vieles oder gar alles von dem, was angemerkt ist, eben hinzugebracht wird und nicht »in« der Dichtung »steht«. Die Anmerkungen sind dann nicht aus der Dichtung genommen, nicht aus ihr heraus vorgelegt. Die Anmerkungen erreichen keineswegs das, was im strengen Sinne des Wortes eine »Auslegung« der Dichtung heißen dürfte. Die Anmerkungen geben, auf die Gefahr, die Wahrheit der Hölderlinschen Dichtungen zu verfehlen, nur einige Merkmale, Zeichen für das Aufmerken, Haltepunkte für die Besinnung. Weil diese Anmerkungen nur eine *Beigabe* zum Gedicht sind, muß die Dichtung selbst zuerst und ständig das Erste und Gegenwärtige sein.

Die in dieser Vorlesung zugrundegelegten Texte sind der Ausgabe entnommen, auf die künftig jedes Hören des Hölderlinschen Wortes zurückgehen muß. Diese Ausgabe wurde von Norbert von Hellingrath um das Jahr 1911 entworfen und von ihm selbst in den wesentlichen Stücken Band I, IV und V geschaffen.¹ Norbert von Hellingrath ist als achtundzwanzigjähriger im Dezember 1916 vor Verdun gefallen. (Zu gebrauchen ist auch die Ausgabe von Zinkernagel.)

a) Die Ister-Hymne

Die Vorlesung beginnt mit Anmerkungen zu einer »Hymne«, die Hölderlin selbst nie veröffentlicht, die er auch bei der Niederschrift und im Entwurf ohne Überschrift gelassen hat. Norbert von Hellingrath gab dem Gedicht die Überschrift »Der Ister« (d. h. die Donau).²

¹ Hölderlin, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, begonnen durch Norbert von Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig von Pigenot. Berlin, Band III, ²1922, Bände I, II, IV, V, VI, ²1923.

² Vgl. »Andenken«, W.S. 1941/42, S. 1 (GA. Bd. 52, S. 1).

Das Gedicht besteht aus vier Strophen. Die vierte ist unvollendet. Ob sie die Schlußstrophe des Gedichtes sein soll, läßt sich nicht entscheiden. Das Gedicht lautet (IV, 220 ff.)

DER ISTER

Jetzt komme, Feuer!
Begierig sind wir
Zu schauen den Tag,
Und wenn die Prüfung
Ist durch die Knie gegangen,
Mag einer spüren das Waldgeschrei.
Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen und
Vom Alpheus, lange haben
Das Schikliche wir gesucht,
Nicht ohne Schwingen mag
Zum nächsten einer greifen
Geradezu
Und kommen auf die andere Seite.
Hier aber wollen wir bauen.
Denn Ströme machen urbar
Das Land. Wenn nemlich Kräuter wachsen
Und an denselben gehn
Im Sommer zu trinken die Thiere,
So gehn auch Menschen daran.

Man nennet aber diesen den Ister.
Schön wohnt er. Es brennet der Säulen Laub,
Und reget sich. Wild stehn
Sie aufgerichtet, untereinander; darob
Ein zweites Maas, springt vor
Von Felsen das Dach. So wundert
Mich nicht, dass er,
Den Herkules zu Gaste geladen,

Fernglänzend, am Olympos drunten,
 Da der, sich Schatten zu suchen
 Vom heissen Isthmos kam,
 Denn voll des Muthes waren
 Daselbst sie, es bedarf aber, der Geister wegen,
 Der Kühlung auch. Darum zog jener lieber
 An die Wasserquellen hieher und gelben Ufer,
 Hoch duftend oben, und schwarz
 Vom Fichtenwald, wo in den Tiefen
 Ein Jäger gern lustwandelt
 Mittags, und Wachstum hörbar ist
 An harzigen Bäumen des Isters,

Der scheintet aber fast
 Rückwärts zu gehen und
 Ich mein, er müsse kommen
 Von Osten.
 Vieles wäre
 Zu sagen davon. Und warum hängt er
 An den Bergen gerade? Der andre
 Der Rhein ist seitwärts
 Hinweggegangen. Umsonst nicht gehn
 Im Troknen die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich
 Zur Sprache seyn. Ein Zeichen braucht es,
 Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn'
 Und Mond trag' im Gemüth', untrennbar,
 Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und
 Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.
 Darum sind jene auch
 Die Freude des Höchsten. Denn wie käm er sonst
 Herunter? Und wie Hertha grün,
 Sind sie die Kinder des Himmels. Aber allzuredultig
 Scheint der mir, nicht
 Freier, und fast zu spotten. Nemlich wenn
 Angehen soll der Tag

In der Jugend, wo er zu wachsen
Anfängt, es treibet ein anderer da
Hoch schon die Pracht, und Füllen gleich
In den Zaum knirscht er, und weithin hören
Das Treiben die Lüfte,
Ist der betrübt;
Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd',
Unwirthbar wär es, ohne Weile;
Was aber jener thuet der Strom,
Weis niemand.

Das Gedicht dichtet einen Strom. Die Ströme gehören zu den Wassern. Wenn zu solcher Dichtung einiges angemerkt wird, bedenken wir, was anderen Orts von den Wassern gesagt ist:

Der Urahn aber
Ist geflogen über der See
Scharfsinnend, und es wunderte sich
Des Königes goldnes Haupt
Ob dem Geheimniss der Wasser,

...

»Der Adler« (IV, 223)

b) Erörterung des Anfangs: »Jezt komme, Feuer!«

Das Gedicht »Der Ister« beginnt als ein Rufen:

»Jezt komme, Feuer!«

»Das« Feuer ist gerufen im Sinne eines Herbeirufens. Und doch hat dieses Rufen andere Art als das eigenmächtige Herbeiholen und Herbefehlen (»Zitieren«). Der Ruf ruft zugleich das Gerufene an, die Anrufung bezeugt dem Angerufenen seine Würde. Was da kommen soll, kommt von sich aus. Nicht der Ruf bewegt erst das Kommende zum Kommen.

Wenn »das Feuer« jedoch von selbst kommt, weshalb wird es dann noch gerufen? Der Ruf bewirkt nicht das Kommen. Aber er ruft dem Kommenden etwas zu. Und was ist das Zugerufene?

Jetzt komme, Feuer!
 Begierig sind wir
 Zu schauen den Tag,

...

Die Rufenden sagen, daß sie selbst dem kommenden Feuer entgegenkommen. Warum sagen sie dies? Und wer sind die, die also rufen? Aus den ersten Versen des Gedichtes allein lassen sich diese Fragen nicht beantworten. Zum anderen müssen wir doch zugestehn, daß sich in diesen ersten Worten ein merk-würdiger Bezug auftut. Denn was ist »das Feuer«, das angerufen wird?

Das kommende Feuer soll den Tag schaubar machen. Das Feuer führt den Tag herauf, läßt diesen aufgehen. Wenn »der Tag« hier der Tag ist, den wir täglich kennen, dann muß das in seinem Kommen angerufene Feuer die Sonne sein. Sie geht Tag für Tag auf. Wäre nicht dieses Alltäglichs-te, dann wären keine Tage. Einem solchen Kommenden, der aufgehenden Sonne, noch eigens zurufen: »Jetzt komme«, ist aber doch ein überflüssiges und eitles Tun. Allein, dieses »Jetzt komme« enthält mehr. Der Ruf sagt: Wir, die also Rufenden, sind bereit. Und in solchem Zuruf verbirgt sich noch ein anderes: Wir sind bereit und sind es nur, weil wir vom kommenden Feuer selbst gerufen sind. Die hier Rufenden sind die Gerufenen, die Angerufenen, jetzt in dem anderen Sinne, der bedeutet: die zum Hören Bestellten, weil Bestimmten. Die in eine solche Bestimmung und Bereitschaft Gerufenen heißen die Berufenen. Welche Berufung ist gemeint? Unter den um dieselbe Zeit entstandenen Gedichten Hölderlins findet sich eines, dessen erste Strophe so lautet:

Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts
Triumph, als allerobernd vom Indus her
Der junge Bacchus kam, mit heiligem
Weine vom Schlafe die Völker wekend.
(IV, 145)

Auch hier wie in der Hymne das »vom Indus her«, wenngleich in der Gegenrichtung gemeint. Genannt ist Bacchus, der »Weingott«, dessen »heilige Priester« sind die Dichter. Das Gedicht (IV, 145 ff.), das von der allerobernden, aufweckenden Wanderung des Bacchus sagt, trägt die Überschrift »Dichterberuf«. Den Ruf: »Jetzt komme, Feuer!«, rufen Berufene. Ihre Berufung ist der Gesang, d. h. die Dichtung. Daher sagen die Rufenden von sich V. 7 f.:

Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen . . .

Nur die in eine Berufung Gerufenen können wahrhaft rufen: »Komme«. Und dieses gerufene Rufen allein hat eigentliche Notwendigkeit in sich. Dieser Ruf bleibt unendlich verschieden von dem, was wir einen blindlings ausgestoßenen Schrei nennen. Aber es bleibt doch auch bestehen, daß das Feuer, das sie anrufen, wenn es die Sonne ist, nicht nur von selbst, sondern auch unablässig, unaufhaltsam und unabgrenzbar tagtäglich kommt. Weshalb denn dieses »Jetzt komme, Feuer!«? »Jetzt« – als ob bisher das Feuer ausgeblieben und eine lange Nacht gewesen sei. »Jetzt« – als ob das Aufgehen der Sonne im Lauf der Begebenheiten etwas Ungewöhnliches sei. Im Kommen der Tage ist doch gerade das Aufgehen des Lichtes das, was am wenigsten einen Tag vom anderen unterscheiden und gar auszeichnen könnte. In der Abfolge von Nacht und Tag bezeichnet der Sonnenaufgang einen stets wiederkehrenden, zeitlich zwar sich verschiebenden aber doch sonst gleichartigen Zeitpunkt, ein »Jetzt«, das mit dem angebrochenen Tag auch schon vergessen und in die Gleichgültigkeit hinabgefallen ist.

Am Beginn des Gedichtes steht wie ein plötzlich aufgegangener Stern, der alles überleuchtet, dieses »Jezt«. Das Wort hat eine ausgezeichnete Betonung: »Jezt komme, Feuer!«. Dieses so betonte »Jezt« gibt dem ganzen Gedicht seinen eigenen und einzigen Ton. Welches »Jezt« meint der Ruf? Wann ist oder wann war dieses »Jezt«? Das »Jezt« nennt doch die Zeit des Rufens der Berufenen, eine Zeit der Dichter. Eine solche Zeit bestimmt sich aus dem, was die Dichter in ihrer Dichtung zu dichten berufen sind.

Aber was ist das – Dichten? Wie kann das Dichten eine Zeit bestimmen, ein »Jezt« auszeichnen? »Dichten« – lateinisch *dic-tare* – heißt niederschreiben, für das Niederschreiben vordem noch nicht gesagt worden. Im dichterisch Gesagten liegt daher ein eigener Beginn. Dann gäbe es so etwas wie eine der Dichtung entstammende und sie bestimmende Zeit – eine dichterische Zeit. Ihre »Zeitpunkte« lassen sich nicht nach dem Kalender festlegen – nicht »datieren«. Wir können zwar bisweilen das Jahr und den Tag, sogar die Stunde in Zahlen der Zeitrechnung angeben, da eine Dichtung »verfaßt« und abgeschlossen wurde. Aber diese Zeitordnung des dichtenden Tuns ist nicht ohne weiteres das gleiche oder gar dasselbe, was der Zeitraum des Gedichteten ist. Überdies ist die dichterische Zeit auch jeweils wieder verschieden je nach der Wesensart der Dichtung und der Dichter. Denn jede wesentliche Dichtung dichtet ja auch das Wesen des Dichtens selbst »neu«. Von Hölderlins Dichtung gilt dies noch in einem besonderen und einzigen Sinn. Für das »Jezt« seiner Dichtung gibt es kein kalendermäßiges Datum. Auch bedarf es hier überhaupt keines Datums. Denn dieses gerufene und selbst rufende »Jezt« ist selbst, in einem ursprünglicheren Sinne ein Datum, will sagen – ein Gegebenes, eine Gabe; gegeben nämlich durch die Berufung.

Dieses »Jezt« haben die hier rufenden Dichter nicht aus einer Willkür und kraft eigener List gewählt und festgesetzt. Dieses »Jezt« ist ihnen als ihre Zeit zugeschickt. Und deshalb

läßt sich dieses »Jezt« auch nicht »historisch« ausmachen, etwa so, daß wir versuchten, bekannte Begebenheiten der Geschichte nach Geschichtszahlen festzulegen und zu diesen Zeitpunkten das »Jezt« des Gedichtes in eine berechenbare Beziehung zu bringen. Warum ein solcher Versuch ins Leere führen muß, können wir freilich geradehin noch nicht erkennen. Viel wesentlicher ist auch, daß wir zunächst beachten, wie unmittelbar das Nennen dieses »Jezt« und »der Zeit« überall zur »Sprache« der Hymnen Hölderlins gehört.

In der ersten Hymne »Wie wenn am Feiertage . . .« sagt der Dichter:

Jezt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
(IV, 151)

Wieder das »Jezt« und wieder im Zusammenhang mit dem Tagwerden des Tages und wieder im Zusammenhang mit einem Kommen.

Jezt komme, Feuer!

Diese Auszeichnung des »Jezt« fordert, daß wir in diesem Zeit-Wort auch etwas Ausgezeichnetes vernehmen und eine verborgene Fülle der dichterischen Zeit und ihrer Wahrheit erwarten. Das »Jezt komme« scheint aus einer Gegenwart in die Zukunft zu sprechen. Und doch spricht es zuerst in das schon Geschehene. »Jezt« – das sagt: Etwas hat sich schon entschieden. Und eben dies, was sich schon »ereignet« hat, trägt allein allen Bezug zum Kommenden. Das »Jezt« nennt ein Ereignis. Mit dem Nennen des »Jezt« im ersten Vers beginnt die erste Strophe der Hymne und damit diese im Ganzen. Und alsbald folgt auch schon in derselben ersten Strophe V. 15 die Nennung eines »Hier«.

Hier aber wollen wir bauen.

In sich entschieden und rund steht dieser Vers in der Strophe. Wo ist dieses »Hier«? Von woher bestimmt sich das Wo? Welcher Ort ist genannt?

Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen und
Vom Alpheus, . . .

»Indus« und »Alpheus« sind Namen für Ströme und Flüsse. Der eine gehört in das Land der »Indier«, der andere in das Land der Griechen. Von Strömen her sind die Rufenden gekommen. Und wohin sind sie angekommen? Unmittelbar wird der Ort, das Hier als das entschieden Hiesige noch nicht genannt. Aber das »Hier« ist wiederum durch einen Strom bestimmt:

Hier aber wollen wir bauen.
Denn Ströme machen urbar
Das Land.

An einem Strom werden die von Strömen her Fernangekommenen bauen. An welchem Strom die Angekommenen wohnen werden, sagt erst der Beginn der zweiten Strophe.

Man nennet aber diesen den Ister.

»Ister« galt den Römern als Name für die untere Donau, für den Strom, den die Griechen nur in seinem unteren Lauf kannten und Ἰστρος nannten. Die römische Bezeichnung für die obere Donau lautet »Danubius«. Hölderlin aber benennt, wie sich noch zeigen wird, gerade den oberen Lauf der Donau mit dem griechisch-römischen Namen für den unteren Lauf des Stromes, gleich als ob die untere Donau an die obere und damit an ihre Quelle zurückgekehrt sei.

Wenn also der erste Herausgeber dieser Hymnen, Norbert von Hellingrath, dem Gedicht die Überschrift »Der Ister« gegeben hat, geschah dies mit Recht, gesetzt freilich, daß diese Hymne nicht beiläufig und einleitungsweise die Ströme und die Donau erwähnt, sondern eigens von ihr sagt, und zwar als einem Strom. So geschieht es in der Tat. Die also berechnete Überschrift hat ihre Entsprechung in der Überschrift, die

Hölderlin selbst einer anderen Hymne gegeben hat: »Der Rhein«. Zu allem hin wird auch dieser Strom in der Isterhymne besonders genannt und wieder nicht als ein beliebiger Strom, sondern (III. Strophe, V. 47 ff.) als »der andere« – nämlich der andere zu dem einen, der die Donau ist. Die Donauhymne und die Rheinymne stehen in einem wesenhaften dichterischen Bezug. Die nachträgliche Wahl der Überschrift »Der Ister« müssen wir als geglückt anerkennen. Überdies hat Hölderlin selbst eine andere Hymne überschrieben mit dem Titel »Am Quell der Donau«.

2. *Die Hymnen-Dichtung als Dichtung des Wesens der Ströme*

Schon aus diesen ungefähren Hinweisen wird deutlich, daß in der Hymnendichtung Hölderlins die Ströme zur Sprache kommen. Weshalb und in welchem Sinne, bleibt zunächst im Dunkel. Das Licht zu seiner Erhellung müssen wir aus dem zu erlangen suchen, was Hölderlin selbst von den Strömen sagt. Bereits eine flüchtige Kenntnis seines ganzen dichterischen Werkes kann uns darüber belehren, daß Hölderlin mit einer gewissen Vorliebe in seiner Dichtung Ströme und Flüsse und überhaupt die Wasser nennt. So kennen wir aus der Zeit vor der eigentlichen Hymnendichtung zwei Gedichte: »Der Main« (III, 54 f.) und »Der Nekar« (III, 59 f.).

Aber auch andere Dichtungen aus der Hymnenzeit nennen oft, dem Anschein nach unvermittelt, die Ströme. Das in zwei Fassungen überlieferte Gedicht »Stimme des Volkes« (IV, 139 ff. und 142 ff.) lautet in seinen beiden ersten Strophen:

Du sieist Gottes Stimme, so glaubt ich sonst,
In heilger Jugend; ja und ich sag es noch!
Um unsre Weisheit unbekümmert
Rauschen die Ströme doch auch, und dennoch

Wer liebt sie nicht? und immer bewegen sie
 Das Herz mir, hör ich ferne die Schwindenden
 Die Ahnungsvollen, meine Bahn nicht
 Aber gewisser ins Meer hin eilen.

Die Ströme kümmern sich nicht um die Weisheit der Menschen. Dies aber keineswegs deshalb, weil sie der Weisheit und dem Geist abhold sind, sondern deshalb, weil sie ihren eigenen »Geist« haben. Daher spricht Hölderlin später in einer seiner gewaltigsten Besinnungen vom »Stromgeist« (V, 272 f.). Und daher heißen in dem jetzt angeführten Gedicht die Ströme auch »die Ahnungsvollen«, aber auch »die Schwindenden«. Rätselhaft sind diese beiden Namen. Der eine nennt den Bezug der Ströme zum Kommenden und der Ahnung Nahen. Der andere nennt das Weggehen der Ströme in das Gewesene. Sie sind beides zumal aus einem verborgenen einheitlichen Bezug zum Gewesenen und zum Künftigen – also zum Zeithaften. Ob mit dem Nennen der Ströme auch die Auszeichnung des Zeit-Wortes »Jezt« in den Stromhymnen zusammenhängt? Denn auch in der Rheinymne beginnt die entscheidende zweite Strophe (IV, 172) mit »Jezt aber...«. Das Strömen der Ströme verläuft nicht einfach »in der Zeit«, als sei diese nur ein den Strömen gleichgültiger und äußerlicher Rahmen des Ablaufes. Die Ströme ahnen und schwinden in die Zeit hinein, so zwar, daß sie selbst dieses Zeithafte und die Zeit selbst sind.

Aus der ersten Strophe der Isterhymne, gleichwie aus der sechsten Strophe der Rheinymne erfahren wir aber auch, daß die Ströme ein ausgezeichneter Ort sind, an dem der Mensch, und nicht nur er, seine Wohnstatt findet. Gesetzt nun, die Isterhymne sei eine Stromhymne und trage daher den Titel zu Recht, dann müssen auch die Anmerkungen zu diesem Gedicht vor allem auf das dichterische Wesen des Stromes aufmerksam machen.

Allein, wir tappen in der Irre umher, wenn wir fortfahren,

in einer äußerlichen und verstreuten Art aus den verschiedenen Dichtungen Hölderlins geeignete »Stellen« über die Ströme und die Gewässer zusammenzutragen, um uns daraus dann im allgemeinen eine Vorstellung von dem zurecht zu zimmern, was Hölderlin mit den »Strömen« und den »Wassern« »gemeint« haben könnte. Eine einzelne, in sich geschlossene Stromdichtung selbst kann wohl allein die rechte Kunde geben. Doch bedarf es, um sie auch nur im ersten Anklang zu hören, einer Anleitung, die wenigstens dafür sorgt, daß wir nicht so gleich nach der verkehrten Richtung hören und so uns dann auch in allem Besonderen verhöhen. Wir müssen daher nach dem Bereich fragen, aus dem das Nennen der Ströme zu uns her klingt, weil in diesem Bereich selbst die Ströme wesentlich sind.

Wiederholung

Die Vorlesung gibt eine Folge von Anmerkungen zu einigen Gedichten Hölderlins, die man »Hymnen« nennt. Das griechische Wort ὕμνος bedeutet Gesang zum Preise der Götter, Lied zum Ruhme der Helden, zur Ehrung der Sieger in den Kampfspielen. Das Wesentliche im »Gesang« und Lied ist das Wort. ὑμνεῖν bedeutet sagen im Sinne von preisen, rühmen, ehren, weihen. Der Grundzug des so sagenden Wortes ist das Feiern: die wesenhafte Bereitung des Festes. Der ὕμνος ist nicht »Mittel« zu einer Veranstaltung, ist nicht »Umrahmung« der Feier, sondern im Sagen selbst liegt das Feiern und das Festliche. Daher finden wir die wesentliche sprachliche Wendung, in der das Hauptwort ὕμνος und das Zeitwort ὑμνεῖν aus einer einzigen Einheit kommt: ὕμνος ὑμνεῖ, der Festgesang feiert. So sagt Antigone in der Tragödie des Sophokles (V.806 ff.):

οὐτ' ἐπὶ νυμφείοις πῶ μέ τις ὕμνος
ὑμνησεν

» auch nicht als Bereitung des Brautfestes
feiert mich je ein Feiergesang.«

Wenn das Griechentum seine geschichtliche Einzigkeit hat, dann läßt es sich auch nie in einem nachahmenden Sinne wiederholen und dies in keiner Hinsicht. Gebrauchen wir daher den Titel »Hymne« auch fernerhin, dann kann dieser Titel nur dort über einen bloß literatur-wissenschaftlichen Titel zur Abgrenzung von Gedichtarten hinausgebracht und wesentlich begründet werden, wo Dichtungen sind, die sich in einem wiederum einzigen Sinne auf Fest und Feier beziehen. Ob Hölderlins Dichtungen solchen Wesens sind und wenn sie es sind, in welchem einzigen Grundzug sie festliche Gesänge sind, wann und wo dann dies gesungene Fest »ist«, all diese Fragen lassen wir offen. Wir versuchen statt dessen das ganz »Vorläufige«, nämlich aufmerksam zu werden auf Hölderlins Dichtung. Dem dienen die Anmerkungen. Sie geben einen Anhalt zum Nachdenken. Das Nachdenken soll die Aufmerksamkeit erwecken. Diese Aufmerksamkeit unterscheidet sich wesentlich von der bloßen Neugier, die nur etwas »kennen lernen« will, ohne es zu erkennen. Und selbst der Wille zum Erkennen ist noch nicht die Aufmerksamkeit im Sinne einer Grundstimmung, aus der wir stets und nur den Sinn haben für das Wesentliche, die Bestimmung, dieses Wesentliche aus dem Übrigen herauszumerken, um es künftig zu behalten, zu »merken«. Die Anmerkungen zu den Gedichten sind selbst nicht schon die »Auslegung« der Gedichte. Und weil die Anmerkungen von uns her angebracht sind und so »von außen« kommen und daher aus der Verstreuung, muß allem zuvor ständig das Gedicht selbst das Erste und d. h. das Einzige bleiben. Nach dieser Art können wir in einer Vorlesung nur auf wenige Gedichte aufmerksam machen. Daher müssen wir auswählen. Darin liegt eine Willkür, und dies bedeutet: eine Beschränkung dessen, was eine Vorlesung hier überhaupt vermag.

Die Vorlesung beginnt mit Anmerkungen zu einem Gedicht,

das Hölderlin selbst nicht veröffentlicht hat. Das Gedicht ist bei der Niederschrift und im Entwurf ohne Überschrift geblieben. Über hundert Jahre später erst kam das Gedicht durch die Ausgabe von Norbert von Hellingrath an das Ohr der Menschen. Er hat dem Gedicht den Titel: »Der Ister« gegeben. Dieser Name, der im Gedicht selbst vorkommt, galt den Römern als Bezeichnung der unteren Donau, für den Strom also, den die Griechen überhaupt nur in seinem unteren Lauf kannten und Ἰστρος nannten. Der obere Lauf der Donau hieß bei den Römern »Danubius«. Hölderlin benennt nun aber in diesem Gedicht gerade den oberen Lauf der Donau mit dem Namen für den unteren Lauf des Stromes. Damit hat es eine eigene Bewandnis. Wenn nun auch in diesem Gedicht die Donau genannt ist, dann begründet dies nicht schon das Recht, dem Gedicht die Überschrift »Der Ister« zu geben. Es müßte denn sein, daß das Gedicht in betonter Weise oder gar einzig nur von diesem Strom sagen soll. Dann wäre das Gedicht eine Stromdichtung.

Nun gibt es in der Tat »Hymnen«, die Hölderlin selbst mit den Namen von Strömen, und zwar nicht beliebigen, überschrieben hat: die Hymne »Der Rhein«, die Hymne »Am Quell der Donau«. Dies bezeugt uns hinreichend, daß Hölderlin von den Strömen spricht. Aber was heißt das? Dichtet Hölderlin »über« die Ströme oder »besingt« er die Ströme? Oder dichtet er erst gar das Wesen der Ströme? Und wenn dies so ist, weshalb dichtet er die Ströme? Sie sind doch schon wirklich vorhanden; wozu sie dann noch dichten?

Wir möchten diese Fragen klären durch Anmerkungen zu dem Gedicht »Der Ister«. Das Gedicht beginnt mit dem Ruf:

Jetzt komme, Feuer!

Da ist nicht vom Strom, sondern vom Feuer die Rede. Wir bedenken sogleich, falls wir uns um die Aufmerksamkeit bemühen, welchen Zeitpunkt wohl dieses »Jetzt« meint, das so betont am Beginn des Gedichtes steht und ihm den Ton gibt.

Wir beachten, daß Hölderlin auch »sonst« in der Hymnendichtung das »Jetzt«, den »Zeitpunkt«, die rechte und die unschickliche Zeit, den Augenblick heraushebt. Zum anderen aber nennt die erste Strophe im ersten Vers nicht nur ein »Jetzt«, sondern in Vers 15 nicht weniger betont ein »Hier«:

Hier aber wollen wir bauen.

Das »Hier« läßt sich anscheinend leichter bestimmen. Aus den folgenden Versen und dem Beginn der zweiten Strophe entnehmen wir, daß das »Hier« meint: »Hier« am Strom, der »der Ister« heißt.

Doch das Eigene des Stromes ist ja, daß er strömt und so stets ein anderes »Hier« bestimmt. Hölderlin selbst nennt im Gedicht »Stimme des Volkes« die Ströme die »Schwindenden«, aber auch die »Ahnungsvollen« (IV, 139 ff. und 142 ff.):

Stimme des Volkes

Du seiest Gottes Stimme, so glaubt ich sonst,
 In heilger Jugend; ja und ich sag es noch!
 Um unsre Weisheit unbekümmert
 Rauschen die Ströme doch auch, und dennoch

Wer liebt sie nicht? und immer bewegen sie
 Das Herz mir, hör ich ferne die Schwindenden
 Die Ahnungsvollen, meine Bahn nicht
 Aber gewisser ins Meer hin eilen.

Als »Schwindende« gehen sie weg, sind sie nicht mehr gegenwärtig – sie verströmen und vergehen. Als »Ahnungsvolle« aber stehen sie im Bezug zur Zukunft. Die Ströme bezeichnen ein »Hier« und sie verlassen das Jetzt, sei es, daß sie ins Vergangene oder ins Künftige gehen. Wie sollen wir dieses Wesen der Ströme fassen und deuten? Sie sind da offenbar die »Träger« einer noch verhüllten »Bedeutung«.

3. Die metaphysische Deutung der Kunst

Bei dem Versuch, auf das zu achten, was Hölderlin dichtet, wenn er die Ströme nennt, werden wir freilich noch oft eine Vorstellungsweise prüfen müssen, die sich seit Jahrhunderten in der Dichtung, aber auch in der Auslegung von Dichtungen und in der Bestimmung des Dichtens überhaupt eine Gültigkeit gesichert hat.

Gemäß dieser Vorstellungsweise faßt man z. B. die in einer Dichtung besungenen Ströme und Gewässer als wahrnehmbare Vorkommnisse der »Natur«. Was sie ja auch sind. Diese Naturdinge erhalten jedoch in der Dichtung die Rolle von sinnlich faßbaren Erscheinungen, die einen Anblick darbieten und so ein »Bild« geben. Solche Bilder stellen in der Dichtung nun aber nicht nur sich selbst, sondern eine nichtsinnliche Bedeutung dar. Sie »bedeuten« etwas. Das sinnliche Bild weist auf einen »geistigen« Gehalt, einen »Sinn«. Der im Bild genannte und erscheinende Strom ist ein »Sinnbild«. Unter den weitgefaßten Begriff des Sinnbildes ordnen wir auch das ein, was »Allegorie« heißt. Das aus dem Griechischen stammende Wort sagt treffend, worum es sich handelt: ἄλλο – ἀγορεύειν. ἀγορεύειν (ἀγορά – der öffentliche Platz der Volksversammlung): öffentlich, für jedermann verständlich kundtun. ἄλλο – etwas anderes – kundtun, etwas anderes nämlich, als das ist, was das Bild für sich erscheinen läßt. ἀλληγορία ist eine Kundgabe von etwas anderem durch etwas – nämlich durch sinnlich Erfahrbares und Bekanntes. Zu den »Allegorien« rechnet man z. B. die Sagen und Märchen. Eine andere Art von Sinnbildern neben den »Allegorien« sind die »Gleichnisse«; wieder eine andere Art sind die »Symbole«. σύμβολον – von συμβάλλειν – zusammenbringen, die Hälften eines Ringes aneinanderhalten und prüfen, ob sie zueinander passen und zueinandergehören – woraus dann zu erkennen ist, daß die Besitzer der Ringstücke selbst zueinandergehören. Das »Symbol« ist Erkennungszeichen, das eine Zusammengehörigkeit ausweist und damit ins

Recht setzt. Auch im Symbol liegt die Verweisung eines Sinnlichen, des Ringes, auf ein Nichtsinnliches – Seelisches – Geistiges – zunächst die Zusammengehörigkeit der Freunde, die Freundschaft. Auch das »Symbol« ist Sinn-bild.

Zu den Sinn-bildern nach deren weitesten Begriff kann auch das gerechnet werden, was wir »Beispiele« nennen, solches, was als ein sinnlich anschaulicher Fall uns eine nicht sinnlich faßbare Regel zu- und bespielt; insgleichen gehört zu den Sinn-bildern die »Metapher« – μεταφορά – Übertragung; Sinn-bild ist in gewisser Weise auch jedes »Ab-zeichen«. Die Unterschiede zwischen Allegorie und Symbol, Gleichnis und Metapher, Beispiel und Abzeichen sind fließend und nicht eindeutig und gültig festgelegt. Wichtiger als die Unterschiede ist das durchgängige Gerüst, worin diese Abwandlungen des »Sinn-bildes« und dieses überhaupt seinen Grund hat. Das ist die Unterscheidung eines sinnlichen Bereiches und eines nicht-sinnlichen Bereiches. In allem Gebrauch von Sinn-bildern wird diese Unterscheidung als vollzogen vorausgesetzt. Der entscheidende Vollzug dieser Unterscheidung und ihre für das Abendland maßgebende Entfaltung und Gliederung geschah im Denken Platons. Dabei wird wesentlich, daß der nichtsinnliche, der seelische, geistige Bereich die wahre Wirklichkeit ist, der sinnliche Bereich eine Vor- und Unterstufe. Bezeichnet man nun den Bereich des Sinnlichen im weitesten Sinne als den »physischen«, dann ist der nicht- und übersinnliche Bereich jener, der über den physischen hinaus liegt.

Über etwas hinausgehend heißt griechisch μετά. Der übersinnliche Bereich ist in seinem Verhältnis zum physischen der metaphysische. Die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem ist ein Übergang vom Physischen und der »Physik« im weitesten Sinne zum Metaphysischen und zur Metaphysik. Die Unterscheidung des Sinnlichen (αἰσθητόν) und des Nichtsinnlichen (νοητόν) ist das Grundgefüge dessen, was von altersher Metaphysik heißt. Benennen wir mit »Welt« das Ganze des Wirklichen, seinen Grund und seine Ursache

miteinbegriffen, dann läßt sich sagen: Alle abendländische Weltauffassung und Weltauslegung ist seit Platon »metaphysisch«. Seit derselben Zeit bestimmt man auch das Wesen der Kunst (τέχνη – ars) und somit auch das Wesen der Dichtkunst im Sinne der Metaphysik. Das Kunstwerk gilt in aller Metaphysik als etwas Sinnliches, das freilich nicht für sich ist, sondern das Sinnliche des Kunstwerkes ist, was es im Kunstwerk ist, für das Nichtsinnliche und Übersinnliche, was man auch das Geistige und den Geist nennt. Von daher verstehen wir einen Satz des Denkers, der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die umfassendste Metaphysik der Kunst geschaffen hat. Hegel sagt in seinen »Vorlesungen über die Ästhetik« (WW. X 1, 48): »Das Sinnliche des Kunstwerkes soll nur Daseyn haben, insofern es für den Geist des Menschen, nicht aber insofern es selbst als Sinnliches für sich selber existiert.« Im Sinne Hegels ist ein für sich selber existierendes Sinnliches z. B. das mit mancherlei Farbe überstrichene Stück Stoff – dieses Ding aber ist nicht das Gemälde Rembrandts. Das Gemälde ist aber auch nicht nur auf das stoffliche Ding aufgetragen, sondern dieses stoffliche Ding ist in das Gemälde aufgehoben und ist jetzt, was es ist, nur *durch* dieses. Im Hinblick auf das metaphysische Wesen der Kunst können wir auch sagen: Alle Kunst ist sinnbildlich. »Bild« steht dann für das sinnlich Wahrnehmbare überhaupt, das auch der Ton sein kann. »Sinn« steht für das Nichtsinnliche, das verstanden und gedeutet wird und im Verlauf der Metaphysik mannigfache Bestimmungen erhalten hat: Das Nicht- und Übersinnliche ist das Geistige, das Ideelle sind die Ideale und die »Werte«. Was das Sinnbild versinnlicht ist das Höhere und Wahre. Das Wesen der Kunst steht und fällt mit dem Wesen und der Wahrheit der Metaphysik.

4. *Hölderlins Dichtung nicht sinnbildlich metaphysisch.
Das verborgene Wesen des Stromes*

Im Gang der Geschichte der abendländischen Metaphysik und Kunst erscheint nun auch Hölderlins Dichtung. Wir können sie sogar zeitlich genau in diesen Geschichtszusammenhang einordnen. Die Entstehung der Hymnen fällt in die Jahre 1800 bis 1806. Genau dieselbe Zeitspanne umfaßt die Zeit der Entstehung des Hauptwerkes im Denken Hegels, der »Phänomenologie des Geistes« (1807). Hegel, der Denker, war der Freund des Dichters Hölderlin in der gemeinsamen Studentenzeit in Tübingen, aber auch später während der gemeinsamen Jahre in Frankfurt bis 1799. Daher wird auch Hölderlins Dichtung, wenn sie Kunst ist, metaphysisch und d. h. »sinnbildlich« sein. Die in seinen Gedichten besungenen deutschen Ströme, der Main, der Neckar, die Donau, der Rhein, sind die »Sinnbilder« deutschen Wesens und Lebens. Nichts hindert uns, die Stromdichtungen Hölderlins nach dieser Hinsicht und in solcher Weise zu deuten.

Vielleicht ist zwar der Sinn, den Hölderlin diesen Strombildern gibt, schwerer auszumachen als der Gehalt anderer Dichtungen anderer Dichter, die auch Ströme und Flüsse und Bäche und das Meer und die Seen besingen. Diese größere Schwierigkeit der Deutung mag darin ihren Grund haben, daß Hölderlin geheimnisvoller dichtet, vielleicht auch darin, daß seine Dichtung vielfach unvollendet geblieben ist und auch zuweilen schon von dem drohenden Wahnsinn überschattet und verwirrt wird.

Allein, die Ströme sind in Hölderlins Dichtung keineswegs nur gradweise schwerer zu deutende Sinnbilder. Wären sie das, dann blieben sie im Wesen immer noch »Sinnbilder«. Und gerade dies sind sie nicht. Die »Ströme« können daher auch nicht als Symbole höherer Stufe und »tieferen« »religiösen« Gehaltes gelten. Hölderlins Hymnendichtung, die nach 1799 den Dichter bestimmt, ist überhaupt nicht sinnbildlich.

Aber dann müßte ja diese Dichtung nach dem Gesagten schlechthin außerhalb der Metaphysik und damit außerhalb des Wesensbereiches der abendländischen Kunst stehen. Dann wären alle üblichen Auslegungen und Deutungen dieser Gedichte vergeblich, weil alle Interpretation ihr Werkzeug und ihren Aufwand unbesehen der Metaphysik und der metaphysischen Kunstlehre, d. h. der Ästhetik entnimmt.

Wenn nun aber die Ströme in Hölderlins Dichtung in Wahrheit keine »Sinnbilder« sind, was sollen sie dann sonst sein? Wie sollen wir dann noch von ihnen etwas wissen können, wo doch all unser Wissen, und die Wissenschaft erst recht, in der Metaphysik Grund und Halt hat? Fast scheint es so, als sagte der Dichter selbst, daß wir von den Strömen nichts wissen können. Die Ister-Hymne schließt, genauer: sie hört auf, mit dem Wort:

Was aber jener thuet der Strom,
Weis niemand.

Verstößt dann also schon das geringste Bemühen, auf diese Stromdichtung aufmerksam zu machen, gegen das eigene Wort des Dichters? Nein. Die angeführten Verse sagen, daß das Strömen des hier genannten Stromes ein Tun zu eigener Zeit und daß es verborgen ist. Diese Verborgenheit des Tuns des Stromes zeichnet ihn aus. Von dieser Verborgenheit weiß der Dichter. Wie könnte er es sonst sagen, daß niemand vom Tun des Stromes wisse? (Außerdem aber müssen wir bedenken, daß dieses Wort, mit dem die Isterhymne abbricht, in einer eigenen Weise von jenem Strom gesagt wird, als welcher »der Rhein« im Unterschied (»aber«) zum »Ister« gemeint ist. Gleichwohl bleibt das »dichterische« Wesen des Stromes überhaupt im Wissen des Dichters verborgen und bedingt jenes ahnende Sagen: »der scheineth . . .«)

Das dichterische Wort enthüllt diese Verborgenheit des stromhaften Tuns, und zwar als ein solches. Dieses Enthüllen ist dichterisch. Was und wieviel der Gesang hier vermag, wenn

er von den Strömen und zumal von ihrer »Jugend« und ihrem Ursprung sagen soll, weiß dieser Dichter sehr wohl. Im Beginn der vierten Strophe der anderen Stromhymne, die überschrieben ist »Der Rhein«, wird es ausgesprochen (IV, 173):

Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
Der Gesang kaum darf es enthüllen.

In diesem »Kaum« liegt dennoch das Wissen, daß, wenn überhaupt, dann *nur* der Gesang etwas vom »Ursprung«, von der »Quelle«, vom »Entspringen« und vom »Strömen« sagen kann. Nach dem anderen Wort, dem der Isterhymne: »Was aber jener thuet der Strom, / Weis niemand«, wissen wir also auch dieses: Das Tun des Stromes ist ein Rätsel.

Das Tun des Stromes ist sein Strömen, und darin hat er seine Wirklichkeit, ist er der wirkliche Strom. Doch was der wirkliche Strom, die wirkliche Donau tut, kennen wir doch. Und wenn wir es nicht kennen, dann gibt uns die für solche Kenntnisnahme bestellte Erdbeschreibung, die Geographie, genaue Kunde. Oder ist der von der Geographie festgestellte und in jeder Alltagserfahrung kennbare wirkliche Strom nicht der wahrhaft seiende Strom? Ist das so geradehin festgestellte und festgehaltene Wirkliche nicht das Seiende?

Was aber jener thuet der Strom,
Weis niemand.

Was er tut, weiß also nicht einmal der Dichter. Gleichwohl weiß der Dichter sein Tun, das Strömen; der Dichter weiß nur nicht, was in diesem Strömen sich entscheidet. Der dichterisch gewußte strömende Strom ist der seiende. Ist der dichterische Strom ein anderer als der wirkliche? Bevor wir diese Frage zu beantworten wagen dürfen, müssen wir streng auf das »merken«, was dichterisch vom Strom gesagt wird. Nur aus dem dichterisch Gesagten dürfen wir entnehmen, was hier das Seiende ist. Und der wirkliche Strom? Sollen wir diesen vergessen oder nur zu einem Sinnbild herabwürdigen? Hören wir

doch, bevor wir urteilen, sorgfältiger auf das, was dichterisch vom Strom gesagt wird.

5. Der Strom als Ortschaft des Aufenthaltes des Menschen

Nach dem Wort der Isterhymne (Vers 15): »Hier aber wollen wir bauen«, bestimmt der Strom die Wohnstatt des Menschen auf der Erde. »Wohnen« ist technisch praktisch gesehen das Innehaben einer Unterkunft und einer Behausung. Solches gehört zwar zum Wohnen, erfüllt aber und begründet nicht sein Wesen. Das Wohnen nimmt einen Aufenthalt und ist ein Innehalten des Aufenthaltes, und zwar des Menschen auf dieser Erde. Der Aufenthalt ist ein Verweilen. Er bedarf der Weile. In ihr findet der Mensch die Ruhe. Dabei meint Ruhe nicht das Aufhören der Tätigkeit und den Fortfall der Störung. Ruhe ist das gegründete Beruhen in der Beständigkeit des eigenen Wesens. In der Ruhe ist das Wesen des Menschen in seiner Unverletzlichkeit aufbewahrt. Die Unverletzlichkeit und Heiligkeit eines Ortes heißt griechisch ἡ ἀσυλία. Hölderlin spricht (V, 271) von den »Asylen«, den Ruhestätten der Menschen; das sind nicht eben die Gräber, sondern die Orte, an denen das Wirken und Leben der Natur »sich concentriert«, »ein Ahnendes« um den Menschen kommt. Der Aufenthalt hat seinen Ort. Die Weise, wie der Ort den Aufenthalt bestimmt, die Art, wie der Ort je der Ort ist, nennen wir die Ortschaft des Ortes. Die Ortschaft des Ortes verschenkt die Ruhe des Aufenthaltes. »Hier aber wollen wir bauen«, hier an diesem Strom.

Der Strom »ist« die Ortschaft, die den Aufenthalt des Menschen auf der Erde durchwaltet, ihn dahin bestimmt, wohin er gehört und wo er heimisch ist. Der Strom bringt so den Menschen ins Eigene und behält ihn im Eigenen. Das Eigene ist dasjenige, dem der Mensch zugehört und zugehören muß, wenn er das erfüllt, was ihm, als seine Art zu sein, geschickt

wird und was das Schickliche ist. Doch bleibt das Eigene oft lange Zeit dem Menschen fremd, weil er es verläßt, ohne es angeeignet zu haben. Und er verläßt es, das Eigene, weil dieses am ehesten den Menschen zu überwältigen droht. Das Eigene ist am wenigsten das, was sich von selbst macht. Das Eigene bedarf einer Zu-eignung. Und das Zugeeignete wiederum bedarf der Aneignung. Dies alles ist wahr nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch zunächst nicht und nie »von selbst« und nie durch das selbstische Machen im Eigenen ist. Im Eigenen zu wohnen ist dann aber jenes, was zuletzt kommt und selten glückt und stets am schwersten bleibt. Wenn aber der Strom die Ortschaft des Heimischen bestimmt, dann ist er eine wesentliche Hilfe für das Heimischwerden im Eigenen. Unter »Hilfe« verstehen wir hier nicht eine gelegentliche Unterstützung, sondern den ständigen Beistand, dieses Wort in der vollen Kraft seines Nennens genommen, daß der Strom zum voraus und überall da-bei ist und »da« ist.

Wiederholung

Das Gedicht »Der Ister« nennt den Strom, den wir unter dem Namen »die Donau« kennen. Der Strom wird genannt. Das könnte heißen: er wird im Gedicht »erwähnt«. Wir gebrauchen hier jedoch das Wort »nennen« im Sinne Hölderlins. Für ihn bedeutet nennen etwas Höheres. »Nennen« heißt: das Genannte im dichtenden Wort zu seinem Wesen rufen und dieses Wesen als dichterisches Wort gründen. »Nennen« ist hier der Name für das dichterische Sagen. Dieses empfängt dadurch, daß es Nennen ist, eine einzigartige Bestimmung, die nicht geradehin auf andere Dichtungen und andere Dichter sich übertragen läßt. Das geschichtliche Sein der Dichtung Goethes und Schillers ist so, daß es weder ein Nennen sein muß noch sein kann, wenngleich Goethe und Schiller mit Hölderlin historisch gleichzeitig sind. Die Bestimmung des dichterischen

Sagens als Nennen stammt auch nicht nachträglich von uns, sondern Hölderlin selbst nennt sein Dichten ein Nennen. Von diesem Nennen spricht Hölderlin zum Beispiel in der Hymne »Germanien« (VI. und VII. Strophe, IV, 184). Hier ruft der Dichter Germanien an, die Priesterin, die stillste Tochter Gottes, und sagt zu ihr:

O trinke Morgenlüfte,
Biss dass du offen bist,
Und nenne, was vor Augen dir ist,
Nicht länger darf Geheimniss mehr
Das Ungesprochene bleiben,
Nachdem es lange verhüllt ist;

Und im Beginn der siebenten Strophe:

O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
Einmal die Mutter.

Desgleichen in der Hymne »Am Quell der Donau« (IV, 160). Hier geht das Nennen bis in das Höchste, über das Nennen der Götter hinaus zum Nennen der »Natur«, der »Naturmacht«, unter welchem Namen Hölderlin das denkt, was er zuletzt das Heilige nennt. In unmittelbarer Wiederholung des Wortes »nennen« heißt es V. 65 f.:

Wir nennen Dich, heiliggenöthiget, nennen,
Natur! dich wir, . . .

Auch das dichterische Sagen »von« dem Strom ist solches Nennen des Stromes. Das Dichten Hölderlins ist zumal in der Zeit der Hymnendichtung dieses Nennen. Worin dieses Nennen gründet, wie sich aus ihm das Walten der Sprache und das Verhältnis des Menschen zur Sprache bestimmen und wie hieraus erst Dichtung als Sprach- und Wort-Werk ihr gewandeltes Wesen empfängt, all dies vermögen wir, von außen her kommend, nicht einmal zu ahnen.

Doch müssen wir sogleich einen Blick darauf vorauswerfen,

um den Grund dafür einzusehen, daß wir jetzt mit Anmerkungen beginnen, die fragen wollen, in welcher Weise die »Isterhymne« vom Strom sagt. Damit wir das ganz andere dichterische Sagen Hölderlins nicht nach unseren gewohnten Vorstellungen mißdeuten, muß erst dieses Gewohnte selbst in seiner Eigenart erkannt sein. Vor allem bedarf es der Einsicht, daß unsere geläufige, jedoch in vielfachen Formen spielende Ansicht über Dichtung und Dichter keineswegs auf einer zufälligen Beliebigkeit des Meinens und einer Oberflächlichkeit des Denkens beruht.

Wie wir und die vor uns über Dichtertum und Dichtung denken und demzufolge die Dichtung pflegen und einschätzen, das ist seit mehr denn zwei Jahrtausenden in seinen Grundzügen durch wesentliche Entscheidungen begründet. Wir dürfen nicht meinen, solches ließe sich durch einen Handstreich forträumen und durch den Vortrag einer »neuen Ansicht« über die Dichtung überwinden; denn was der geschichtliche Mensch von der Dichtung hält und halten kann, bestimmt sich aus dem, was er vom Wesen der Kunst halten muß und hält. Und was der geschichtliche Mensch von der Kunst hält, regelt sich aus der Art, wie der geschichtliche Mensch seinerseits vom Wesen der Kunst gehalten und getragen wird. Die Weise jedoch, nach der die Kunst das In-der-Welt-sein des geschichtlichen Menschen durchspannt, ihm die Welt und ihn selbst erhellt und zustellt die Weise, wie die Kunst Kunst ist, das empfängt Gesetz und Gefüge aus der Art, wie das Weltganze überhaupt dem Menschen geöffnet ist. Dieser Offenheit zufolge und je gemäß ist dann der Mensch selbst weltoffen. Wir gebrauchen hier »Welt« als Namen für das Seiende im Ganzen und nach all den Hinsichten, in denen der Mensch am Seienden ein wesentliches »Interesse nimmt«.

Gesetz und Gefüge der Welteröffnung und der Zuweisung des Menschen in sie ist seit der Zeit Platons durch das bestimmt, was man alsbald »Metaphysik« nannte. Das Ganze dessen, was in irgendeiner Weise »ist«, wird von Platon und seitdem unter-

schieden in zwei Bereiche: τὸ αἰσθητόν und τὸ νοητόν – der mit den Sinnen vernehmliche Bereich und der mit dem νοῦς, dem »geistigen Auge« erfahrbare Bereich. Kant spricht von mundus sensibilis und mundus intelligibilis. Die Schrift, die er 1770 bei der Übernahme der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg veröffentlichte und Friedrich dem Großen widmete, trägt den Titel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. (Über die Wesensgestalt und die Gründe der sinnlichen und der vernunfthaften Welt.) Der nichtsinnliche, daher auch übersinnliche Bereich enthält nach Platon dasjenige, was dem flüchtigen Wechsel des sinnlich Gegebenen enthoben ist: das Beständige und daher im griechischen Sinne wahrhaft Seiende, ἀληθῶς ὄν. Demgegenüber umfaßt der sinnliche Bereich platonisch gedacht das μὴ ὄν; man übersetzt dies gewöhnlich »das Nichtseiende« – genauer müssen wir sagen: das nicht wahrhaft Seiende, das Seiende, was nach Platons Lehre so aussieht wie Seiendes, dieses aber nicht ist und daher eigentlich nicht das Seiende heißen sollte. Für dieses verbietende, einschränkende und abwehrende Nein und Nicht haben die Griechen das Wort μή – das in seiner Bedeutung unterschieden bleibt vom οὐκ. οὐκ ὄν nennt das, was bloß nicht ist; μή ὄν solches, was »ist«, aber nicht in Wahrheit ist; z. B. ist das vorhandene Haus zwar nicht nichts, aber in ihm erscheint das Wesen von Haus nur in dieser besonderen und überdies vergänglichen Darstellung, nach einer besonderen Größe, aus besonderem Stoff und nach besonderer Form. Das Sinnliche macht zwar etwas wahrnehmbar – das Wesen –, zugleich aber zeigt es dieses Wesen nur in einer Einschränkung und Verunstaltung. Das Sinnliche ist, platonisch gedacht, ein je nur einschränkendes »Nachbild« des wahrhaft Seienden, des Wesens einer Sache, dessen, worin ihre eigentliche Wahrheit und ihr »Sinn« besteht, d. h. das mit dem Verstand und der Vernunft (intellectus) Faßbare – das Intelligible (mundus intelligibilis). Das Sinnliche ist Sinn-Bild und das Übersinnliche ist »Vor-Bild« – παράδειγμα. Und sofern

nun die Kunst notwendig ihren Bereich des Darstellens im Werk hat und das Werk je aus einem sinnlichen Werkstoff: Wortklang, Farbe, Stein, Holz, Ton, besteht, ist alle Kunst sinn-bildlich, das Wort in der weiten metaphysischen Bedeutung genommen.

Weil nun seit Platons Zeiten die Metaphysik in ihrer zweitausendjährigen Geschichte bis zu Nietzsche wesentliche Wandlungen durchgemacht hat, mußte sich auch das Verhältnis des sinnlichen und übersinnlichen Bereiches und die Bestimmung der Bereiche selbst verschiedenartig gestalten – so verschiedenartig, daß zuletzt die platonische Unterscheidung und Rangordnung des Sinnlichen und Übersinnlichen sich umkehrte. Dem reichen inneren Wandel des Wesens der Metaphysik, der einem uns noch verborgenen Gesetz einer verborgenen Geschichte folgt und keineswegs die Ausgeburts beliebig wechselnder Ansichten einzelner Denker und ihrer »sonderbaren« Standpunkte ist, diesem Wesenswandel der Metaphysik entspricht auch der Wandel des sinnbildlichen Wesens der Kunst.

Deshalb sind z. B. die griechische Vasenmalerei, die pompejischen Wandgemälde, die Reichenauer Fresken der ottonischen Zeit, die Gemälde Giotto's, ein Gemälde Dürers und ein Bild von C. D. Friedrich nicht nur ihrem Stil nach verschieden, sondern der Stil selbst ist verschiedenen metaphysischen Wesens. Was in Dürers Bild der »Akelei« Wirklichkeit heißt, ist anders bestimmt als das Wirkliche in einem mittelalterlichen Fresko; genauer: beide Kunstwerke bringen das Wirkliche in einem verschiedenen Sinn von Wirklichkeit zur bildhaften Erscheinung. Aber diese verschiedenen Wesensarten von Wirklichkeit halten sich dennoch in den Grundzügen der metaphysischen Gliederung der Welt. Wenn zum Beispiel im Unterschied zu Platon das einzelne sinnlich wahrnehmbare Wirkliche als das eigentlich »Reale« gefaßt wird und die Kunst sich die Aufgabe stellt, »realistisch«, »naturalistisch« das Wirkliche in seiner Besonderung und Eigentümlichkeit zur Erscheinung zu

bringen, so bleibt auch im extremsten Naturalismus noch dies das erste und einzige Anliegen, nicht ein einzelnes Wirkliches, sondern gerade die Wirklichkeit, wie sie ist, darzustellen. Die Wirklichkeit des Wirklichen, z. B. einer Landschaft, ist aber nicht etwas, was innerhalb der Landschaft, wie der einzelne Baum und der einzelne Stein und der einzelne Wolkenfetzen vorkommt, sondern die Wirklichkeit des Wirklichen ist selbst ein Nichtsinnliches. Auch da, wo die platonische »Entwertung« des Sinnlichen nicht vollzogen wird, ist noch Platonismus, ist Metaphysik.

Andrerseits erkennen wir leicht, daß aus der ursprünglichen platonischen Weltauslegung sich ein eigentümliches Verhältnis zur Kunst ergibt, worüber sich Platon im zehnten Buch des Staates ausspricht: ἡ γραφικὴ καὶ ὄλως ἡ μιμητικὴ (τέχνη) πόρρω . . . τῆς ἀληθείας . . . (Pol. X, 603a): Die Weisen des Herstellens und Beistellens, die es mit dem Eingraben von Strichen und Zügen und überhaupt irgend einem Bildhaften zu tun haben, sind fern der Wahrheit – d. h. dem wahrhaft Seienden. Dieses wird eigentlich nur im rein unsinnlichen Denken erfaßt. Das Denken, die Philosophie, steht höher als die Kunst. Umgekehrt sagt dann Nietzsche: Die Kunst ist mehr wert als die »Wahrheit« (Wille zur Macht, Nr. 853), d. h. das wahrhaft Seiende des Denkens. Und demzufolge bezeichnet Nietzsche seine eigene Philosophie als umgekehrten Platonismus. Weil Platonismus, ist auch Nietzsches Philosophie Metaphysik.

Im Hinblick auf das metaphysisch sinnbildliche Wesen der Kunst verschaffen sich nun in der Deutung der Kunstwerke und zumal derjenigen der Dichtkunst die Vorstellungen und Begriffe von Allegorie, Symbol, Gleichnis, Metapher, aber auch die Rede von der »Illusion«, von der »Formensprache« eines Kunstwerkes, eine besondere Rolle. Nach der gewohnten Anlehnung an diese Vorstellungsweisen möchte man auch eine Dichtung von der Art der Hölderlinschen Stromdichtung sinnbildlich deuten. Die Ströme sind »Symbole« einer anderen Wirklichkeit, gesetzt, daß diese Stromgedichte nicht einfach

Landschaftsschilderungen sind, was sie offensichtlich nicht sein wollen.

Wenn nun aber Hölderlins Hymnendichtung ein Nennen ist und das Nennen das Genannte erst ins Wesen hebt und dichtet, dann können die Stromdichtungen nicht Gedichte »über« Ströme sein, wobei diese, in ihrem Wesen schon bekannt, als Bild- und Kennzeichen für anderes genommen werden. Wir behaupten deshalb: Hölderlins Stromdichtung, ja seine Hymnendichtung im Ganzen, ist nicht sinnbildlich. Darin liegt die weitertragende Behauptung: Diese Dichtkunst ist nicht metaphysisch. Insofern es Kunst im strengen abendländischen Begriff nur als metaphysische Kunst gibt, ist Hölderlins Dichtung, wenn sie nicht mehr metaphysisch ist, auch nicht mehr »Kunst«. Das Wesen der Kunst und der Metaphysik genügen nicht, um dieser Dichtung den ihr gemäßen Wesensraum zu leihen. Diese Dichtung ist aber, wenn sie nicht metaphysisch ist, auch keine »Philosophie«; denn alles Denken, das seit Platon »Philosophie« heißt, ist Metaphysik.

Der Satz: Hölderlins Dichtung ist nicht sinnbildlich, möchte nun aber zunächst nur als Anmerkung genommen werden, die uns helfen soll, auf die eine Stromdichtung »Der Ister« aufmerksam zu werden, das in ihr Gesagte deutlicher zu vernehmen. Hölderlins Stromdichtung faßt also nach der vermerkten Behauptung den Strom nicht als »Bild« für einen in irgendeinem Hintergrund wartenden hintergründigen Sinn. Der Strom ist nicht Symbol und Kennzeichen. Nun sagt aber die Isterhymne selbst V. 49 ff. dieses:

... Umsonst nicht gehn
Im Troknen die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich
Zur Sprache seyn. Ein Zeichen braucht es, ...

Wird uns hier nicht in aller handgreiflichen Deutlichkeit gesagt, daß die Ströme »zur Sprache« sind, also »Ausdruck«, und daß sie »Zeichen« sind – also Kennzeichen für anderes? Der Dichter bezeugt doch selbst das Sinnbildhafte seiner Dichtung.

Und das nicht nur hier und im Bezug auf die Ströme. Denken wir nur an den Beginn einer anderen Hymne, die überschrieben ist »Mnemosyne«. So lautet der Name einer Titanin, die dann die Mutter der Musen wurde. »Mnemosyne«, d. h. die Gedenkende, die An-denkende. Die Hymne »Mnemosyne« (IV, 225) beginnt:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

Wieder das »Zeichen« – wieder »Sprache« und »Ausdruck«. Wie kann einer angesichts dieser Zeugnisse noch wagen, das sinnbildliche Wesen der Hölderlinschen Dichtung zu leugnen? Oder stehen wir hier vor der Notwendigkeit, das, was »Zeichen« und »Sprache« heißt, anders und nicht »sinnbildlich« zu denken? Wie immer die Entscheidung hier fallen mag, das Nächste ist deutlich, daß wir ohne eine Klärung des Wesens der Ströme, ohne ein Wissen von dem, was hier »Zeichen« heißt und »Sprache«, taub bleiben müssen gegenüber Hölderlins Dichtung. Diese Taubheit ist freilich kein harmloses Nicht-hörenkönnen, sie ist ein Nichthorchen und Nichtgehörenkönnen – ist Verstrickung in einen wesentlichen Ungehorsam und in eine unwissentliche Auflehnung gegen Solches, was sich nicht an unsere gewohnten Vorstellungen, Wünsche und Ansprüche kehrt.

Wir fragen zum voraus: Was sagt Hölderlin von den Strömen? In der Isterhymne lautet der Vers 15:

Hier aber wollen wir bauen.

Der Strom gibt ein mögliches Hier – einen Ort; den Ort gebend verwaltet der Strom das Wesen des Ortes, d. h. die Ortschaft. Wer diejenigen sind, die da sagen: »Hier aber wollen wir bauen«, bleibt zunächst dunkel. Vermutlich sind es doch Menschen oder den Menschen zugehörige Wesen.

6. Die Ströme als die »schwindenden« und »ahnungsvollen«
in »Stimme des Volkes«

In den beiden ersten Strophen des Gedichtes »Stimme des Volkes« heißt es von den Strömen:

Um unsre Weisheit unbekümmert
Rauschen die Ströme doch auch, und dennoch
Wer liebt sie nicht? und immer bewegen sie
Das Herz mir, hör ich ferne die Schwindenden
Die Ahnungsvollen, meine Bahn nicht
Aber gewisser ins Meer hin eilen.

Wir bemühen uns allerdings vergeblich um diese Verse, wenn wir die beiden ersten Strophen nicht aus dem Ganzen des Gedichtes denken und außerdem im Hinblick auf die Art, wie Hölderlin die zweite Fassung gegenüber der ersten geändert hat. Daher kann jetzt, wo wir dieses Gedicht übergehen müssen, nur aus einer fast unaufheblichen Dunkelheit das erwähnt werden, was Hölderlin hier von den Strömen sagt.

Unbekümmert sind die Ströme um menschliche Weisheit, weil sie nämlich ihr eigenes Wissen haben, den »Stromgeist«, der sie ihre eigene Bahn eilen läßt. So sind sie dem Menschen fern und fremd. Und beinahe ist es, als ob ihr Strömen und Reißen sich jedem Bezug zu den Menschen entrisse.

Und dennoch, wer liebt sie nicht? . .

Also ist doch eine Zugehörigkeit zu den Strömen, ein Mitgehen mit ihnen. Das Reißende und Gewisse der eigenen Bahn der Ströme ist es gerade, was den Menschen aus der gewöhnlichen Mitte seines Lebens herausreißt, damit er in einem Zentrum außerhalb seiner und d. h. exzentrisch sei. Das Innehalten der exzentrischen Mitte des menschlichen Seins, der selbst »zentrische« und »zentrale« Aufenthalt im Exzentrischen hat seine

Vorstufe in der Liebe. Die eigentliche Sphäre des Stehens in der exzentrischen Mitte des Lebens ist der Tod. Die schwindenden und ahnungsvollen Ströme gehen nicht die Bahn des Menschen. Hart steht am Ende des Verses 7 das »nicht«. Und dennoch kündigt sich in dieser Trennung etwas an von dem Ungeheuren, »wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht (das Heilige¹) und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird.« (V, 181). Das ahnungsvolle Wegschwinden der Ströme in ihre eigene Bahn ist wie ein Verlassen des Bereiches der Landschaft des Menschen; ist wie eine Untreue gegen diese. »Und dennoch, wer liebt sie nicht?« Es will scheinen, als sei in der Gestalt der Schwindenden der Stromgeist am besten zu behalten, als gehöre dieser rätselhaften Untreue gerade das eigentliche Andenken. Befremdliche Ausblicke öffnen sich hier in das Wesen und die Art der Möglichkeit, nach der die »Naturmacht« und der »Stromgeist« allein ergriffen werden kann, nämlich durch ein Mitgehen mit ihnen, welches Mitgehen doch wieder ihre Bahn nicht geht und ihr sonach ausweicht. (Hölderlin schreibt einmal aus dem Nachdenken über das Wesen des Tragischen der griechischen Tragödie: »Es ist ein grosser Behelf der geheimarbeitenden Seele, dass sie auf dem höchsten Bewusstseyn dem Bewusstseyn ausweicht, und ehe sie wirklich der gegenwärtige Gott ergreift, mit kühnem oft sogar blasphemischem Worte diesem begegnet und so die heilige lebende Möglichkeit des Geistes erhält.« V, 255).

Deutlicher sehen wir zunächst nur dieses, daß die Ströme selbst in ihrem Strömen zwiefach gerichtet sind. Als der Schwindende ist der Strom unterwegs in das Gewesene. Als der Ahnungsvolle geht er in das Kommende. Der Strom ist eine Wanderung von einziger Art, sofern sie zumal in das Gewesene und in das Kommende geht. Wobei wir zu bedenken haben, daß sich das Ahnen nicht allein auf das Kommende,

¹ (das Heilige) Zusatz von Heidegger.

sondern zugleich auf das Gewesene bezieht. Insgleichen geht das Schwinden nicht nur in das Gewesene, sondern ebenso in das Kommende. Geahnt wird zwar, nach der gewöhnlichen Meinung, stets nur das Kommende. Allein, auch das Gewesene läßt sich ahnen. Das Gewesene erlangen wir *als* das Gewesene und so *als* das Wesende nur in der Erinnerung. Doch das eigentliche Erinnern ist ein Ahnen; denn die echte Erinnerung erschöpft sich nicht darin, zu einem Vergangenen nur zurückzukehren und dabei zu beharren und in solcher Beharrung beim Vergangenen sich zu verhärten. Solange das Erinnern nur ein Vergangenes bestarrt, ist es noch gar nicht Erinnern. Es geht nicht dem Inwendigen des Gewesenen nach und nimmt das Inwendige auch nicht in den Bezug zu der inneren Mitte, aus der das Erinnern selbst kommt. Das Erinnern bleibt als unechtes an der Außenfläche des bloßen Vergangenseins des »Erinnerten« haften und bezieht diese Außenfläche wiederum nur auf das gerade Gegenwärtige, was selbst nur das Außenwendige des eigentlich Jetzigen ist.

Echte Erinnerung ist Zuwendung zum unerschlossenen Inwendigen des Gewesenen. Echtes Erinnern ist ein Ahnen. Vielleicht ist die Erinnerung sogar ein ursprünglicheres Ahnen als dasjenige, das nur in ein Kommendes hinausvermutet. Und vollends wäre die Erinnerung dann die *tiefste Ahnung*, wenn das Kommende, worauf das Ahnen sonst geht, aus dem Gewesenen kommt. Das Ahnen und gar erst die Ahnungsvollen reichen und gehen zumal in das Kommende und Gewesene. Insgleichen aber ist das Schwinden der Schwindenden nicht nur das grobe Verschwinden in das Erledigte und Vergangene. Wegschwinden kann auch sein: das unauffällige Weggehen in das Kommende, in die entschiedene Zugehörigkeit zu diesem. Solches Wegschwinden in das Kommende kehrt dem Gewesenen nicht den Rücken. Das Gewesene ist ihm vielmehr aus dessen eigener Wesensfülle vertraut, so daß das Wegschwinden in das Kommende gar nicht erst einer nachträglichen Zuwendung zum Gewesenen bedarf.

Der Strom ist zumal der in einem gedoppelten Sinne Schwindende und Ahnungsvolle. Dem Strom eignet so die Fülle des Wesens der Wanderung. Der Strom ist Wanderung in einer erfüllten einzigen Weise.

Wir nennen das erfüllte Wesen der Wanderung die Wanderschaft, in der Entsprechung zur Ortschaft des Ortes. Der Strom ist die Wanderschaft. Wir sagen nicht, er sei ein »Bild« der Wanderschaft, etwa des Menschen auf seinem Weg von der Geburt zum Tod. Dieser Weg kann überdies christlich gedeutet werden als ein Durchgang durch das Irdische, das für ein Jammertal gilt. Dieser Durchgang ist dann eine Ableistung von Forderungen, durch deren Erfüllung der Besitz des Überirdischen verdient wird. Von dieser christlichen Vorstellung eines irdischen Weges des Menschen ist das, was hier im Hinblick auf die Ströme Wanderschaft genannt wird, grundverschieden. Diese Wanderschaft, die der Strom selbst *ist*, bestimmt die Weise, wie der Mensch auf dieser Erde heimisch wird. Wenn Hölderlin aber »Erde« sagt, meint er keineswegs das metaphysisch-christlich verstandene »Irdische«, das stets als vergängliche Vorstufe des Ewigen gerade überstiegen, aufgegeben und so »verloren« werden soll. Die Wanderschaft, die der Strom *ist*, waltet und west in der Bestimmung, die Erde als den »Grund« des Heimischen zu gewinnen.

Hölderlin hat eine Hymne gedichtet, deren Überschrift heißt »Die Wanderung«. In der achten Strophe (IV, 170, V. 92 ff.) sagt Hölderlin:

Unfreundlich ist, und schwer zu gewinnen,
Die Verschlossene, der ich entkommen, die Mutter.
Von ihren Söhnen einer, der Rhein,
Mit Gewalt wollt er ans Herz ihr stürzen und schwand
Der Zurückgestossene, niemand weiss, wohin in die Ferne.

Wiederum das Schwinden des Stromes und sein Strömen im Bezug zum Gewinnen der Mutter Erde. Und in der dritten Strophe der Isterhymne ist derselbe Bezug genannt. Das be-

zeugt der Name »Hertha« – Nerthus, der germanische Name für terra mater – »die Mutter Erde«. Die Wanderschaft bestimmt das Heimischwerden auf der Erde. Wollte man dieses Wesen der Wanderung auf der Erde als Diesseitigkeitslehre im Gegensatz zur christlichen Jenseitslehre deuten, dann bliebe man im metaphysischen Bereich haften und in der bloßen Umkehrung stecken. Die metaphysischen Standpunkte der bloßen »Diesseitigkeit« leben ganz von der Leugnung des Jenseitigen, d. h. alles bewegt sich in der schon entschiedenen und nicht weiter befragten Unterscheidung des Sinnlichen und Übersinnlichen. Wenn Nietzsche (»Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde«) sagt, daß mit dem Hinfall einer »wahren« übersinnlichen Welt auch die scheinbare sinnliche Welt verschwinde, dann tritt er keineswegs aus der alle Metaphysik tragenden Unterscheidung heraus. Er verlegt sie nur in das Sinnliche selbst, indem er die »Werte« und »Ideen« als Bedingungen des Willens zur Macht setzt. Die vermeintliche diesseitige »Erde« Hölderlins ist aber schon deshalb nicht das »Irdische« im christlich-metaphysischen Sinne, weil die Erde göttlich ist. Und göttlich ist sie wiederum nicht im christlich-metaphysischen Sinne, daß sie von Gott geschaffen wäre. Das Heimischwerden und Wohnen auf der Erde hat anderes Wesen. Ihm nähern wir uns, indem wir das Wesen der Ströme bedenken. Der Strom ist die Ortschaft für das Wohnen. Der Strom ist die Wanderschaft des Heimischwerdens. Ja noch deutlicher: Der Strom ist sogar die Ortschaft, die in der Wanderschaft erwandert wird.

Wiederholung

Aus dem Gedicht »Stimme des Volkes« wurden die beiden ersten Strophen zu Hilfe genommen, um ein Wort Hölderlins über die Ströme zu hören. Das Gedicht selbst lassen wir in sich beruhen. Die beiden vorliegenden Fassungen, die um 1800/01

entstanden sind, zeigen die Vielräumigkeit des Hölderlinschen Denkens. Wir können hier nicht darauf eingehen. Auch der Unterschied der beiden Fassungen bedürfte einer eigenen Betrachtung. Er erschöpft sich nicht darin, daß die zweite Fassung nach dem Vorbild Pindars einen Mythos einfügt. Entscheidend ist die verschiedene Gestaltung der beiden Schlußstrophen, die in der Abweichung voneinander sich eigentümlich ergänzen und in ihrer Einheit erst sagen, wie Hölderlin das Wesen der »Stimme des Volkes« denkt. Warum in beiden Fassungen gleichlautend die Ströme genannt sind, und wie der Zusammenhang der Ströme mit der Bahn des Volkes zu denken ist, das läßt sich erst aus einem geklärten Wissen vom Wesen der Ströme erkennen. So kann die folgende Bemerkung über das Wesen der Ströme mittelbar wenigstens zur Verdeutlichung des genannten Gedichtes dienen.

Die Ströme sind die Schwindenden und die Ahnungsvollen. Ihre Bahn geht in das Gewesene und in das Künftige, dies jedoch so, daß die Ströme das Gewesene sind aber auch das Künftige. Weil das Schwinden auch in das Künftige gerichtet sein kann und das Ahnen in das Gewesene, bezeugt diese Nennung der Ströme ein reiches und doch ursprünglich einiges Wesen, das wir mit dem Namen »Wanderschaft« zusammenfassen. Gemeint ist jedoch damit nicht die Wanderschaft »der« Ströme als eine Eigenschaft, die ihnen unter anderen auch zukommt, wobei sie dann außerdem immer auch noch die Ströme sind. Vielmehr sind sie als Ströme gerade dies: Wanderschaft. Und wenn wir sogleich dazu fragen, wer oder was da wandere und in solcher Wanderschaft sei, dann läßt sich darauf zunächst keine Antwort geben; denn die Behauptung – die Ströme sind die wandernden, ist zwar richtig, aber sie ist keine Antwort, weil sie sich ja unversehens und unbestimmt auf das Erfahrungsbild der wirklich genannten Ströme beruft, dieses in der Antwort unterstellt, statt jetzt zu bedenken, daß das Wesen der Ströme als Ströme erst aus der Wanderschaft ersehen werden soll. Der Strom ist die Wanderschaft des Heimischwerdens

des geschichtlichen Menschen auf dieser Erde. Hölderlin denkt die Erde, wie es z. B. der Name »Hertha« ankündigt, als Göttin. Hölderlin denkt die Erde nicht »irdisch« im christlichen Sinne als das von dem einen und einzigen Schöpfergott Geschaffene, zu dem derselbe Gott als Erlöser in Menschengestalt herabgestiegen. Nun ist dies freilich leicht gesagt, die Erde sei für Hölderlin die »Mutter Erde« und diese sei Göttin. Seitdem Norbert von Hellingrath den Deutschen erstmals den Blick für Hölderlins Dichtung geöffnet hat, steigt nun auch die Gefahr, daß man in der Literaturwissenschaft von »Hölderlin und seinen Göttern« redet wie von sonst einem literarischen Gegenstand. Da es üblich geworden ist, statt der Werke der Dichter und Denker nur die Bücher »über« sie, oder gar noch Auszüge aus solchen Büchern zu lesen, verschärft sich die Gefahr noch einmal, daß die Meinung sich verfestigt, die Götter in der Dichtung Hölderlins ließen sich auf literarischem Wege feststellen und erörtern. Es macht im Wesentlichen keinen Unterschied, ob man dazu noch die christliche Theologie zuhelfe ruft und darlegt, daß die Götterlehre Hölderlins eine Verfallsform des einen wahren christlichen Monotheismus sei, oder ob man mit Hilfe der Mythologie der Griechen und ihrer Abwandlung bei den Römern die Götter »erklärt«. Dieser oft gut gemeinte Eifer hat außerdem das Verfängliche, daß er sich an Tatsachen hält. So kommen also in Hölderlins Dichtungen Götter vor. Der Dichter spricht von ihnen. Laßt uns untersuchen, was er darüber zu sagen hat. Was kann überzeugender sein als Tatsachen und die Berichte darüber?

Als ob dieses dichterische Nennen der Götter sich in einem gleichgültigen und zugänglichen Raum abspielte und gar in dem, den die eifrigen Untersucher selbst mitbringen und der sich deckt mit dem, was die Metaphysik seit zwei Jahrtausenden über Natur, Geschichte, Mensch, Gott festgelegt hat.

Man könnte sich denken, daß eines Tages eine genaue, vollständige, philologische, historische, theologische und metaphysische Auslegung der Dichtung Hölderlins alles zusammenge-

bracht hätte, was Hölderlin von den Göttern sagt. Dadurch wäre noch keineswegs verbürgt, daß hieraus ein Bezug zu den Göttern entspringen könnte. Denn die Auslegung einer Dichtung »verschafft« für sich genommen nicht einmal das dichterische Verstehen, gesetzt, daß dieses überhaupt auf irgendeinem Wege »beschafft« werden kann. Das dichterische Wissen ist aber die Grundbedingung für das Hören des dichterischen Wortes von den Göttern.

Wenn wir nun bisweilen gezwungen sind, in den Anmerkungen zu Hölderlins Dichtung von den »Göttern« und »Göttinnen« zu reden, dann darf dies nicht den Schein aufkommen lassen, als seien wir darüber unterrichtet, wie eben ein Gelehrter über das unterrichtet sein muß, worüber er spricht. Die Namen »Götter« und »Göttinnen« machen da nur unsere Unwissenheit, wenn nicht gar noch Verhängnis- und Notvolleres kenntlich.

Wie aber steht es mit den Strömen? Sie sind nicht Götter. Sie sind nicht Menschen. Sie sind nicht Vorkommnisse der Natur und nicht Bestandstücke der Landschaft. Sie sind auch nicht »Sinnbilder« des menschlichen »Erdenwandels«. Zu sagen, was die Ströme überall *nicht* sind, hilft uns wenig, hilft aber doch zu einigem. Zunächst ergibt sich, daß jede Bestimmung des Wesens der Ströme befremden muß. Wir behaupten: Der Strom ist die Ortschaft des Wohnens des geschichtlichen Menschen auf dieser Erde. Der Strom ist die Wanderschaft des geschichtlichen Heimischwerdens am Ort der Ortschaft. Der Strom ist Ortschaft und Wanderschaft.

7. Der Strom als Ortschaft der Wanderschaft und Wanderschaft der Ortschaft

Der Strom ist die Ortschaft der Wanderschaft. Der Strom ist aber auch die Wanderschaft der Ortschaft. Solche Sätze klingen, als würden leere Worte miteinander gekoppelt und ver-

tauscht, welches Verfahren die ohnedies schon bestehende Unbestimmtheit ihrer Bedeutung und des von ihnen gemeinten Wesens nur noch steigert. Dieser Schein eines bloßen Spielens mit Wörtern läßt sich nicht sogleich beseitigen. Wir müssen sogar zugestehen, daß solche Sätze überhaupt nicht unmittelbar verstanden werden können wie die Aussage: Heute ist Dienstag. Die genannten Sätze sind aus einem wesentlichen Grunde in einem gewissen Verständigungsbezirk immer unverständlich. Die Unverständlichkeit solcher Sätze gründet nicht in einem zufälligen Mangel sonst erreichbarer Kenntnisse. Auch wer solche Sätze einmal versteht, versteht sie doch nicht zu jeder beliebigen Stunde. Wir sind vom Begreifen solcher Sätze so lange ausgeschlossen, als nicht ein wesentlicher Wandel unseres Wesens sich »ereignet« hat.

Wozu mögen wir dann aber solche Sätze vortragen? Um diesen Wandel vorzubereiten, eher noch, um überhaupt einmal zu wissen, daß der Strom ein »Rätsel« ist.

a) Der Strom ein »Rätsel« – das dichterische Vermuten und
Meinen

Diesen Namen »Rätsel« gebrauchen wir dabei in seiner alten, ursprünglichen Bedeutung. Diese meint mit Rätsel das vom »Raten«, d. h. dem sorgenden Nachdenken umsorgte Verborgene. »Rätsel« ist immer, wenn wir das sagen dürfen, heiliges Rätsel. So gebraucht Hölderlin das Wort, wenn er in der Rheinymne sagt: »... Ein Räthsel ist Reinent sprungenes.« (IV, 173, V. 46). In der Alltagssprache hat der Name »Rätsel« nur die Bedeutung von einem versteckten, und das heißt für den Verstand versteckten, d. h. verzwickten Zusammenhang, der dem leeren Scharfsinn eine Gelegenheit zu Kunststücken und zum Kopfzerbrechen gibt (»Kreuzworträtsel«). Hier liegt wohl ein tieferer Bezug verborgen, so daß der moderne Mensch auch noch in den leeren Stunden seiner metaphysischen Langeweile, in der er mit sich selbst nichts mehr anzufangen

weiß, doch noch zu Rätseln, wenngleich nur zu solchen, die Zuflucht nimmt.

Das eigentliche Rätsel aber ist Solches, dem das Raten gehört. »Rat« heißt so viel wie »Sorge«. Wir hören beim Wort »der Rat« nur noch die flachere, auf den Nutzen bezogene Bedeutung des Rates heraus: einen Rat geben, d. h. eine praktische Anweisung. Rat geben aber meint eigentlich: in die Sorge nehmen, das Umsorgte in ihr einbehalten und so eine Zugehörigkeit gründen. Sonst meint Ratgeben fast das Gegenteil: eine Anweisung erteilen und dann den Beratenen entlassen. Die ursprüngliche Bedeutungsgewalt des Wortes »Rat« kommt in Hölderlins Hymne »Germanien« ans Licht, und zwar in den Schlußversen, die allerdings nur aus dem Ganzen der Hymne in ihrer vollen Wahrheit zu denken sind. Der Dichter ruft »Germanien« an, die »Priesterin« und ihre Feiertage, und sagt zuletzt zu ihr (IV, 185, V. 109 ff.):

Bei deinen Feiertagen
Germania, wo du Priesterin bist
Und wehrlos Rath giebst rings
Den Königen und den Völkern.

Ringsum das Abendland in die Sorge nehmen, nämlich für den Augenblick, da der alte Adler, »der vom Indus kommt«, die Alpen überschwingt und Germanien die Botschaft des Höchsten bringt, die heißt:

»Du bist es, auserwählt
»Allliebend und ein schweres Glück
»Bist du zu tragen stark geworden.

(IV, 183, V. 62 f.)

Diese Hinweise mögen genügen, damit wir die Namen »Rat« und »Rätsel« jedenfalls im Umkreis dieser Überlegungen sorgfältiger denken. Der Strom ist ein Rätsel. Wir dürfen es nicht »lösen« wollen. Aber wir müssen versuchen, uns das Rätsel als Rätsel näher zu bringen. Wir wählen dazu die recht undich-

terische Aussage: Der Strom ist die Ortschaft der Wanderschaft. Der Strom ist die Wanderschaft der Ortschaft.

Der Strom ist die Ortschaft der Wanderschaft, weil er das »Dort« und das »Da« bestimmt, wo das Heimischwerden ankommt, von wo es aber auch als Heimischwerden seinen Ausgang nimmt. Der Strom gewährt nicht nur den Ort, im Sinne des bloßen Platzes, den der wohnende Mensch besetzt. Der Strom selbst hat den Ort inne. Der Strom selbst wohnt.

Im Beginn der zweiten Strophe der Isterhymne heißt es vom Ister selbst: »Schön wohnt er«. Indem der Strom selbst den Ort des Wohnens der Menschen bewohnt, behütet er wohnend diesen Ort in seinem Wesen, *ist* er seine Ortschaft. Der Strom ist nun aber gleichwesentlich die Wanderschaft der Ortschaft. Das Wesen des Ortes, in dem das Heimischwerden seinen Ausgang und seinen Eingang findet, ist so, daß es wandert. Das Wesen dieses Wanderns ist der Strom. Der Ort ist dort und hier, nicht zufällig, sondern unter dem verborgenen Gesetz einer Wanderung. Der Ort ist aber nicht das einmal dort und dann hier, in einem bloßen Nacheinander und beliebigen Nebeneinander von besetzten und dann wieder aufgegebenen Plätzen. Der vormalige Ort bleibt *im* nachmaligen bewahrt. Und der nachmalige hat schon den vormaligen bestimmt. Deshalb sind das Dort und das Hier, ja sogar der Übergang zwischen beiden Orten, überall durch Ströme genannt. »Hier« am Ister, dort »vom Indus her«; und dies Von-dort-hierher geht über den Alpheus. Der Strom bestimmt die Wanderung und den in ihr gegründeten Bezug der erwanderten und so selbst wandernden Orte. Die Wanderung geht vom Indus, also vom Osten her, über das Griechenland hierher an die obere Donau nach Westen. Die Donau strömt nun aber doch in Wirklichkeit genau in der entgegengesetzten Richtung. Wenn also der Strom selbst die Wanderschaft vom Morgenland nach dem Abendland wäre und sollte sein können, dann müßte der Ister seinem eigenen wirklichen Strömen entgegenlaufen. Nun bleibt aber der wirkliche Lauf der Donau von Westen nach

Osten so gewiß festgestellt, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Allein, im Beginn der dritten Strophe der Isterhymne heißt es vom Ister:

Der scheint aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
Von Osten.
Vieles wäre
Zu sagen davon.

Das behutsame und behütete Auge des Dichters sieht den Strom »rückwärts gehen« – aber das so Geschaute kann er nur aus einer dichterischen Schau in den Blick nehmen; »der scheint aber fast« – das ist als Vers dieser Dichtung dichterisch zu denken und heißt nicht etwa dies: Es sieht beinahe so aus, als ginge der Strom in die Gegenrichtung, was in Wirklichkeit »natürlich« nur ein Schein ist. Vielmehr sagt der Vers, dichterisch gedacht: Der Strom geht in Wahrheit rückwärts. Seine Herkunft hat diese Art. Aber das zu denken, ist fast nicht im Denken eines Menschen zu wagen. Er kann es nur vermuten. Daher darf darüber auch nicht in der aufdringlichen und leeren Sicherheit entschieden werden, aus der man über Tatsachen berichtet und Feststellungen trifft, die alle Erörterungen abschneiden. Vielmehr kann die Schau des Dichters nur vermutend auf das wahre Strömen des Stromes blicken. Sie muß schon vor dem ersten, aber echten Scheinen des Rätsels haltmachen. »Und ich mein« – d. h. »und mir ist so«, d. h. »ich erfahre die Notwendigkeit, aus der der Strom von Osten kommt.« Daß nun aber dieses Vermuten und Meinen keine willkürliche Annahme und keine leere Ansicht und kein flüchtiger Einfall ist, vielmehr aus dem Mut und dem Gemüt der dichterischen Grundstimmung entspringt, das sagen die folgenden zwei Verse:

Vieles wäre
Zu sagen davon.

»Wäre zu sagen« – wenn es nämlich schon dafür an der Zeit wäre, wenn nicht zuvor noch vieles andere zum Austrag gebracht und getragen werden müßte. Dieses dichterische Wissen von der Wanderschaft des Stromes, das bis in das unmittelbare landschaftliche Erscheinen dem greifbaren und sichtbaren Wirklichen entgegengesetzt ist, dürfen wir daher auch nicht an der Erkenntnis des Wirklichen messen, die »Tatsachen« feststellt und vorgibt, auf Grund des »Tatsächlichen« im Besitz des »Wahren« zu sein. Das dichterische »Meinen« hat seine eigene Wahrheit und diese wieder ihr eigenes Maß. Wenn wir darauf hinweisen, dann verfällt dieser Hinweis im vorherrschenden Gesichtskreis des neuzeitlichen Denkens doch leicht der Mißdeutung. Für das rechnerische Tatsachenwissen ist Kunst eine Illusion: das Zuspieren einer Scheinwelt. Aber das neuzeitlich-rechnerische Denken ist in seinem umfassenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit viel zu berechnend, als daß es den »Wert« der illusionistisch verstandenen Kunst übersehen könnte. Wenngleich nämlich die Kunst ein Schein ist, für die Anstachelung des Lebens zur »Aktivität« bleibt sie doch unentbehrlich. Im Sinne solcher Unentbehrlichkeit ist auch die Kunst etwas »Wirkliches« und das heißt dann Wahres. Die Kunst hat im Verband der zum »Einsatz« kommenden Kräfte ihre eigene Funktion und das heißt hier zugleich »Wahrheit«. Nietzsche hat dies bereits vor zwei Menschenaltern mit der ihm eigenen Rücksichtslosigkeit erkannt und ausgesprochen. Nietzsche faßt daher folgerichtig den Begriff der »Kunst« so weit, daß auch die Staatskunst, das heißt die Politik, unter den Begriff der »Kunst« fällt. Das griechische Wort für Kunst heißt τέχνη. Daß Platons Besinnung auf das Wesen des Schönen in eine Erörterung des Wesens der τέχνη einmündet, ist für die gesamte abendländisch-metaphysische Deutung der Kunst und ihrer »Wahrheit« entscheidend. Kants Nachdenken über das Wesen des Schönen und der Kunst hat dieselbe Art und Absicht.

Sagen wir im Hinblick auf das dichterische Vermuten und

Meinen Hölderlins, es habe sein eigenes Maß und Wesen der Wahrheit, dann wird damit freilich etwas ganz anderes gesagt, als die neuzeitlich illusionistische, d. h. metaphysische Deutung und Verrechnung der Kunst meint. Worin das Wesen der dichterischen Wahrheit im Sinne Hölderlins besteht und beruht, können wir ahnen lernen am Unterschied zwischen dem dichterischen Wesen der Ströme und der Wirklichkeit, die ihnen die Alltagserfahrung zuerkennt. An dem kaum vermutbaren Strömen der Donau aus dem Osten nach dem Abendland können wir zuerst etwas ahnen vom Wesen der Wanderschaft oder davon, daß das Wesen des Stromes von der Wanderschaft der Ortschaft erfüllt ist. Wie eindeutig aber diese Wanderschaft einzig das Heimischwerden vollbringt und jedem abenteuerlichen Schweifen sich fernhält, zeigt die Ortschaft, die sie erwandert. Denn die Wanderschaft ist nicht nur überhaupt und bestimmungslos nach dem Abendland gerichtet, sondern das »Hier«, wo die Fernangekommenen wohnen wollen und wo der Ister selbst »schön wohnt«, ist die Heimat des Dichters. Die zweite Strophe der Isterhymne sagt es:

... Es brennet der Säulen Laub,
Und reget sich. Wild stehn
Sie aufgerichtet, untereinander; darob
Ein zweites Maas, springt vor
Von Felsen das Dach. . . .
....
....
.... Darum zog jener lieber
An die Wasserquellen hieher und gelben Ufer,
Hoch duftend oben, und schwarz
Vom Fichtenwald, wo in den Tiefen
Ein Jäger gern lustwandelt
Mittags, und Wachstum hörbar ist
An harzigen Bäumen des Isters, . . .

Wir können örtlich und zeitlich diese Landschaft genau bestimmen; gemeint ist das obere Donautal zwischen Beuron und Gutenstein im beginnenden Herbst. Also nun doch eine Landschaftsschilderung, und wenn nicht gerade eine »realistische« Abschilderung, dann wenigstens die Darstellung einer »idealen Landschaft«?

Keines von beiden trifft das dichterisch Wahre dieser Strophe. Zu leugnen ist aber auch nicht, daß der Dichter den einen einzigen »wirklichen« heimischen Ort an der Donau meint. Allein, die Wirklichkeit dieses Wirklichen fassen wir nicht mit den gewohnten Begriffen, und deshalb ist es nötig, das Wesen des Stromes zuvor deutlicher zu denken.

b) Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft ist nicht die rechnerisch bestimmte klare, ordnungshafte Einheit von Raum und Zeit.

Zur neuzeitlichen Bestimmung des Wirklichen

Der Strom ist Ort- und Wanderschaft zumal in einer verborgenen ursprünglichen Einheit. Anders als die ursprüngliche ist die nachträgliche Einheit, die schon Vorhandenes nur einigt in der Weise der Zusammenfassung. Dagegen läßt die ursprüngliche Einheit das Einige erst entspringen, ohne daß es vom Grunde dieser Einheit abspringt.

Gibt es für uns einen Anhalt, von dem aus wir die ursprüngliche Einheit von Ortschaft und Wanderschaft sicherer fassen? Ortschaft und Wanderschaft sind hier offenbar nicht zwei aneinandergeschobene Stücke, sondern das Eine gehört zum Anderen. Aber wie? Ort und Wandern, das gehört zusammen wie »Raum und Zeit«. Denn jeder Ort ist doch eine Stelle »im Raum«, und das Wandern ist eine Aufeinanderfolge der Schritte. Dieses Nacheinander verläuft in der »Zeit«. Die Abfolge der »Augenblicke«, d. h. hier der einzelnen Punkte des »Jetzt«, nennt man ja schon von altersher ein »Fließen«. Nicht zufällig wohl sprechen wir vom »Strom der Zeit«. Hölderlin

selbst spricht in wichtigen Gedankengängen von der »reißenden Zeit« (V, 178), so wie man auch vom »reißenden Strom« redet; insgleichen nennt er die Zeit die »wandelnde« (ebd. 256). Wandeln hier als Wandern und Gehen, aber zugleich als Ändern (Fortnehmen). Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft wäre also auf die Einheit von »Raum und Zeit« zurückzuführen. In diesem Bezirk sind wir »bewandert« und »beschlagen«. Auch bedarf es nicht erst umständlicher Hinweise auf die Errungenschaften des technischen Zeitalters und das ihm eigene Weltbild, um darzutun, daß wir über die »Raum-Zeit-Welt« »im Bilde« sind und über ihre »Räume« und »Zeiten« rechnerisch und maschinenmäßig so unwiderstehlich verfügen, daß der Raum des Planeten zusammenschrumpft und die Jahreszeiten und Jahre des Menschenlebens für die weit-hinausrechnende Planung in kleine Zahlenwerte zusammenrinnen. Wir sprechen von einem raumgreifenden und zeitraffenden Denken. Greifen und Raffen sind die Namen für ein einheitliches Beherrschenwollen von Raum und Zeit. Was ist hier verständlicher und fragloser als die Einheit von »Raum und Zeit«? Die Zusammenstellung beider Namen ist uns eine geläufige Redensart geworden. Ohne daß wir die Vorgänge bedenken, die der uns geläufigen Einheit von Raum und Zeit die Gewißheit ihres Bestandes gesichert haben, machen wir von dieser Einheit Gebrauch. Hier genüge der grobe Hinweis darauf, daß in der Entfaltung des neuzeitlichen Weltbildes, und d. h. vom mathematisch-technischen Entwurf der leblosen Natur aus, für das Wirkliche der Charakter der »Ordnung« wesentlich wurde. »Ordnung« meint hier berechenbare Zuordnung jedes Wirklichen zu jedem Wirklichen, jedes Verhältnisses unter Wirklichem zu jedem Verhältnis, jedes Verhältnis-Verhältnisses zu jedem Verhältnis-Verhältnis. Ordnung ist hier berechenbare Zuordnung. Das, was der Ordnung untersteht, muß im voraus und darf nur so angesetzt sein, daß es solcher Ordnung zugänglich und durch sie beherrschbar wird.

In solcher Absicht wird der »Raum« selbst auf »Koordina-

ten« gebracht: x y z – Koordinaten, d. h. Zuordnungslinien. Diese Koordinaten sind zugleich analytisch, und d. h. arithmetisch-algebraisch gedacht, Zahlen, die in ihrer Veränderlichkeit jeweils den Ort des jeweils gewählten Raumelementes bestimmen. Wird das Raumelement als bewegt gedacht, d. h. als solches, das »in der Zeitfolge« ständig den Ort wechselt, dann wird zur vollständigen Ordnung des bewegten Dinges eine vierte Koordinate, nämlich die eindimensionale »Zeit«, notwendig. Erst in neuester Zeit wurde der entschiedene Schritt vollzogen, der die Zeit als »Weltlinie« begreift und sie als vierte Dimension den Raumkoordinaten zuordnet. Die vierdimensionale Raum-Zeit-Welt und nur sie bestimmt jedes Weltelement zu einem solchen. Etwas *ist* aber für die rechnende Betrachtung das, was es ist, nur durch das, was es leistet. Und die Leistung, d. h. Arbeit pro Zeiteinheit, bestimmt sich aus dem Produkt von Kraft und Weg dividiert durch die Zeit. Die Wirklichkeit eines Wirklichen bestimmt sich, d. h. bemißt sich, aus seiner Wirkungsgröße. Dabei ist die Größe der Wirkung nicht eine bloße Eigenschaft des Wirklichen, sondern das allein gültige Wirkliche selbst. Das Wirkliche ist nichts anderes als das Wirkungsquantum. Nur eine so bestimmte und bestimmbare Wirkungsgröße ist ein Wirkliches. Genauer: von diesem Wirklichen aus wird alle »Wirklichkeit« gedacht.

Alles neuzeitliche Denken über das Wirkliche jeder Art ist Ordnungsdenken im Sinne des Zuordnungsdenkens. Zugeordnet wird Leistung zu Leistung, Arbeit zu Arbeit. Der Name für menschliches Tun und Trachten, »arbeit«, wird übertragen auf die Leistung der mechanischen Kraft. Arbeit ist gleichgesetzt mit mechanischer Energie. »Arbeit« wird im 19. Jahrhundert ein wohldefinierter physikalischer Begriff. Umgekehrt wirkt sich die Vorherrschaft des physikalischen Arbeitsbegriffes in seiner wesentlichen technischen Bedeutung aus auf die Bestimmung der menschlichen Arbeit als »Leistung«. Das Leistungsprinzip ist ein wesentliches Prinzip menschlichen Handelns und Verhaltens.

Leisten und verrichten heißt lateinisch *fungere*. »*Functio*« ist die Verrichtung und Leistung, das, was ein Vorgang abwirft und an Erfolg ergibt. Die Wirklichkeit des Wirklichen besteht in seinem Wirken, d. h. in der Wirksamkeit, d. h. in der Leistung, d. h. in der Funktion. Das Wirkliche ist nicht mehr das in sich Beruhende und Ruhende und Bestehende, die Substanz, sondern die Funktion. Die Philosophie hat bereits im vorigen Jahrhundert die Umbildung des Substanzbegriffes in den Funktionsbegriff klar erkannt und ausgesprochen. Sofern nun das Wirkliche als Funktion begriffen und zugleich der mathematisch-technischen Berechenbarkeit unterstellt wird, muß auch das mathematische Denken sich entsprechend wandeln.

Im Beginn der Neuzeit entsteht die Fluxions- und Funktionsrechnung, die metaphysisch der Naturwirklichkeit als einem funktionalen Wirkungszusammenhang in Raum und Zeit zugeordnet ist. Das Ganze des Wirklichen ist ein System von wechselweise abhängigen funktionalen Zustandsänderungen. $a = f(b)$. a ist nichts anderes als Funktion von b . »Sein« heißt nichts anderes als Funktionsein und Funktionärsein von b . Insgleichen wird das Ursachesein von etwas (Kausalität), also das Wirken eines Wirkenden, d. h. die Wirklichkeit des Wirklichen, »funktional« gedacht. Kant hat diese Auffassung des Ursacheseins, d. h. des Wirkens, erstmals auf den philosophischen Begriff gebracht: »verursachtsein *durch* etwas« heißt: auf dieses Etwas in der Zeitreihe nach einer bestimmten Regel folgen. Auch die »Zwecke« sind nur eine Art von Ursachen, und die Zweckmäßigkeit ist ein Ursache-Wirkungsverhältnis, das der Funktionalisierung muß unterworfen werden können.

Weil nun diese Weltordnung in ihrem eigenen Bezirk fortgesetzt durch das Geordnete neu bestätigt und durch die Anhäufung von Erfolgen immer bestätigter wird, müssen auch die Grundzüge dieser Ordnung und sie erst recht als das erscheinen, was keiner weiteren Bestätigung mehr bedarf. Dieses ist mit das metaphysisch Entscheidende im Wandel des

abendländischen Wirklichkeits- und Seinsbegriffes, daß die Grundzüge der Ordnung der »vierdimensionalen Welt«: Raum und Zeit, Raum sowohl wie Zeit und ihre Koppelung, zum Fraglosen gehören. Fraglich ist stets nur, wie wir sie möglichst rasch und möglichst sicher und möglichst vollständig durchmessen und ausnutzen.

Zufolge der Berechenbarkeit der raumzeitlichen Ordnungsbeziehungen gelten uns auch der Raum selbst und die Zeit selbst und ihre Einheit als so klar, daß jeder Versuch, sie noch erklären zu wollen, nur eine Befremdung hervorruft, zumal da ja eine solche »Erklärung« gar keinen Nutzen abwirft. So leistet z. B. eine Besinnung auf das Wesen der Zeit nichts für die Verbesserung der Apparate der Zeitmessung, weshalb eine Besinnung auf das Wesen der Zeit mit Recht zu den ergebnislosen Sachen gerechnet wird. Insgleichen ist auch in ihrer Weise *die* Haltung begründet, die meint, was einer weiteren berechnenden Befragung nicht wert, ihrer überhaupt auch nicht würdig sei. Somit wird der Umkreis des an sich Klaren durch das ausgegrenzt, worüber nicht mehr nachzudenken man sich stillschweigend geeinigt hat. In diesem Sinne sind Raum und Zeit für alle Raum und Zeit beherrschenden Verhaltensweisen das Klare. Und deshalb finden wir es auch »in der Ordnung«, wenn Ort und Wanderung, Raumstelle und Stellenwechsel, auf »Raum und Zeit« zurückgeführt werden. Ihre Einheit ist ja durch ihr gemeinsames Wesen, Koordinaten, Zuordnungsformen für die Weltordnung zu sein, hinreichend erwiesen. Und doch genügt schon ein einziger Schritt des Denkens, um diesen Schein von Klarheit zu zerstören.

Wiederholung

Exkurs über die Technik als Ort der
»Wahrheit«, der das Wesen des Wirklichen
bestimmt

Was sind die Ströme in der Hymnendichtung Hölderlins? Nach welchen Hinsichten und in welcher Weise müssen wir die Isterhymne denken, um das Stromwesen des Ister in seiner dichterischen Wahrheit zu fassen? Stehen uns diese Hinsichten des Denkens unmittelbar zu Gebote?

Der Strom bestimmt das Heimischsein des Heimischwerdens des geschichtlichen Menschen. Der Strom ist die Ortschaft des heimischen Ortes. Der Strom bestimmt zugleich das Werden des Heimischseins des geschichtlichen Menschen. Der Strom ist die Wanderschaft der Wanderung, in der das Werden des Heimischseins sein Wesen hat. Der Strom ist nicht nur das Eine (Ortschaft) und dazu auch noch das Andere (Wanderschaft). Der Strom ist beides, und zwar in einer ursprünglichen Einheit. Der geschichtliche Mensch ist in dieses Stromwesen gegründet. Vielleicht enthüllt sich in diesem Stromwesen überhaupt erst etwas von der Geschichtlichkeit des geschichtlichen Menschen. Aber der Strom ist gleichwohl kein »Sinnbild« des »menschlichen Lebens«. Er ist überhaupt nicht Sinnbild. Wohl dagegen müssen wir auf die Geschichtlichkeit des Menschen und ihren Wesensgrund hinausblicken lernen, wenn wir die Wesensweite des Stromes und seine Fülle fassen wollen.

Wenn hier und überall in den Anmerkungen von »dem Menschen« die Rede ist, dann meinen wir stets das Wesen des geschichtlichen Menschen der Geschichte, in die wir selbst gehören: das Wesen des abendländischen Menschentums. »Der Mensch« bedeutet weder »der Mensch überhaupt« und die »allgemeine Menschheit«, noch auch nur den »einzelnen« Menschen, noch auch nur irgendeine Form der Einigung mehrerer und vieler. Aber im Begriff des Wesens des abendländi-

schen Menschentums sind auch notwendig und daher stets die wesentlichen Bezüge mitgedacht, in denen dieses Menschentum steht: der Bezug zur Welt, der Bezug zur Erde, der Bezug zu den Göttern und zu den Gegengöttern und Abgöttern. Diese Bezüge sind jedoch »dem Menschen« nicht außerdem, daß »er« der Mensch ist, noch angefügt, sondern die Einheit dieses Gefüges zu sein, ist das Menschsein selbst. Das Heimischwerden des Menschen begreift somit dies volle Wesen des Menschseins in sich. Auf dieses allein auch ist das Wesen des Stromes bezogen.

Der Strom ist Ortschaft und Wanderschaft. Die rätselhafte Einheit dieser Wesensbestimmungen sei formelhaft ausgedrückt in den Sätzen: Der Strom ist die Ortschaft der Wanderschaft. Der Strom ist die Wanderschaft der Ortschaft. Diese Formeln rufen den Anschein hervor, als seien ganz leere allgemeine Beziehungen gemeint. Entgegen diesem Anschein müssen wir, und zwar dem Wort der Hymnen gemäß, eindeutig einzige Bezüge denken, deren Einzigkeit sich deutlich durch die im Gedicht »Der Ister« genannten Eigennamen ausdrückt. »Hertha« ist der germanische Name der Mutter Erde. Das Heimatliche der Erde ist eigens gesagt in der zweiten Strophe. Der Name »Indus« wird genannt. »Herkules«, einer der griechischen Heroen, ist genannt, der »Isthmus von Korinth« und der Fluß »Alpheus«. Herakles erscheint hier in einem sehr dunklen Bezug zur Donau. Das Griechenland und das heimische Land des oberen Donautales stehen in einem klar genannten, aber doch rätselhaften Verhältnis. Der Ister hat den Herkules vom Isthmos her »zu Gast geladen«. Orte und Wanderung, das Herüber und Hinüber des Fremden und Heimischen wird im Gedicht gedichtet. Aber diese Bezüge sind für uns befremdlich. Und kaum bietet sich ein unmittelbar faßlicher Anhalt für ihre Aufhellung. All dieses zwingt fast dazu, Ortschaft¹ und Wanderschaft nach ihren uns zunächst faßlichen Beziehungen zu verfolgen.

Ort ist eine Bestimmung des Raumes. Wanderung, Bewe-

gung ist Ablauf in der Zeit. Wenn schon Ortschaft und Wanderschaft so ursprünglich zusammengehören, wie behauptet ist, dann bietet sich die Zusammengehörigkeit von Raum und Zeit als das an, was die Einheit von Ort und Wanderung durchherrschen muß. Wie steht es mit »Raum und Zeit«? Wir brauchen nicht erst die Formel ihrer Einheit zu bilden. Das Zusammen von beiden – »Raum und Zeit« – ist uns längst geläufig. Ja diese Geläufigkeit hat eine Ausformung erhalten, in deren Bezirk die neuzeitliche Bestimmung und Beherrschung der Natur und der »Geschichte« sich festmachen konnte. Die »Welt« der Natur ist eine vierdimensionale Raum-Zeit-Welt, in der die Zeit (t) neben den drei Raumkoordinaten x y z die vierte Erstreckungsbahn der Zuordnung der Örter und Bewegungsabläufe bildet. Wir brauchen aber nur das Flugzeug und den Rundfunk zu nennen, um sogleich zu sehen, daß beide Maschineneinrichtungen nicht nur im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft erwachsen sind, sondern daß sie zugleich den Ablauf der neuesten Geschichte der Neuzeit bestimmen. Denn es ist ja keineswegs nur so, daß nur dieselben Vorgänge, die vormals mit Hilfe des Landbriefträgers und der Postkutsche eingeleitet und bewältigt wurden, jetzt durch den Gebrauch anderer Mittel ihre Erledigung finden. Vielmehr bestimmen Flugzeug und Rundfunk aus sich, will sagen: aus ihrem Maschinenwesen und aus der Erstreckungsweite ihres Wesens, den neuen Spielraum von Möglichkeiten, die durch menschliches Wollen und für dessen Wirken planbar und vollziehbar sind.

Die Maschine der neuzeitlichen Technik unterscheidet sich nicht nur insofern wesentlich von jeder Art »Werkzeug«, als sie einen eigenen Wirkungsablauf und Krafterzeugungscharakter hat und somit ein anderes Mittel in der Hand des Menschen ist. Das Auszeichnende der modernen Technik liegt darin, daß sie überhaupt nicht mehr bloß »Mittel« ist und nicht mehr nur im »Dienst« für anderes steht, sondern selbst einen eigenen Herrschaftscharakter entfaltet. Die Technik selbst for-

dert aus sich und für sich und entwickelt in sich eine eigene Art von Disziplin und eine eigene Art von Bewußtsein des Sieges. So ist z. B. die Fabrikation von Fabriken zur Fabrizierung von Fabrikaten, nämlich Maschinen, die selbst wieder Maschinen fabrizieren, also die Erstellung einer Werkzeugmaschinenfabrik, ein einziger in sich gestaffelter Triumph. Das Faszinierende dieses Vorgangs kann weithin und zumal in der Koppelung mit der technischen Disziplin das »Elend« überdecken, in das die Technisierung den Menschen stößt. Vielleicht gibt es dieses »Elend« für den vollendeten technischen Menschen gar nicht mehr. Die neuzeitliche Maschinenteknik ist metaphysisch begriffen eine eigene Art der »Wahrheit«, aus der sich das Wesen der Wirklichkeit alles Wirklichen bestimmt. Die Maschine, die in diese Technik gehört, hat nicht den Charakter eines »Werkzeuges«, denn die Technik selbst steht in sich selbst.

Man könnte dem entgegenhalten, daß ja doch die Technik als Raum-Zeit-Beherrschung niemals um ihrer selbst willen betrieben werde, also keineswegs Selbstzweck sei. Wenn sie aber nicht der Zweck selbst sei, dann könne sie und müsse sie doch immer nur »Mittel« bleiben. Diese für den gemeinen Verstand einleuchtende Überlegung ist gleichwohl irrig. Wer sagt denn, daß etwas, was nicht Mittel sei, dann notwendig Zweck sein müsse, daß umgekehrt, was nicht der Zweck sei, dann eben doch nur den Charakter eines Mittels behalten könne? Wer sagt denn, daß dieses Zweck-Mittel-Verhältnis überhaupt und sogleich ausreiche als das Entweder-Oder, in das die Bestimmung der neuzeitlichen Technik hineingepreßt werden müsse? Die Frage, ob die neuzeitliche Technik ein Mittel oder Zweck sei, ist als Frage schon irrig, weil sie das Wesen der neuzeitlichen Technik gar nicht faßt. Und dieses Wesen wird nicht faßbar, weil wir gerade das, worin es festgemacht ist, die Raum-Zeit-Ordnung und die Raum-Zeit-Einheit, für das Fraglose nehmen.

Diese selbe Fraglosigkeit von Raum und Zeit und ihrer for-

melhaft gewordenen Einheit ist es nun auch, die sich uns sogleich als die Zuflucht anbietet, mit deren Hilfe wir die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft und damit diese selbst in ihrer Sonderung bestimmen möchten. Weil wir in der Beherrschung von Raum- und Zeitverhältnissen über ein Höchstmaß der maschinellen Sicherheit verfügen, hat sich der Anschein breit gemacht, als seien wir deshalb auch des Wesens von Raum und Zeit gewiß. Weil für die Physiker und Techniker die vierdimensionale Mannigfaltigkeit $x y z t$ das physikalisch und technisch Fraglose bleibt, ja bleiben muß, deshalb sieht es so aus, als sei die Einheit von Raum und Zeit solches, was einer Befragung nicht nur nicht bedürfe, sondern ein Fragen auch nicht mehr zulasse. Doch ist diese Sicherheit dieses Fraglosen nur ein Schein. Wenige Schritte genügen, um diesen Schein zu zerstören.

8. Die metaphysische Vorstellung von Raum und Zeit und ihre Fragwürdigkeit

Wir fragen: Was ist und wie ist dieses Selbstverständliche, worinnen wir uns bewegen und was Raum und Zeit heißt? Sind Raum und Zeit etwas »Objektives« – vorhanden wie »Gegenstände«, etwa als riesenhafte Behälter, in denen alle möglichen Raum- und Zeitstellen untergebracht sind? Wo aber, und das heißt doch sogleich: in welchem Raum, ist der Behälter »Raum« selbst? Und »wann« (zu welcher Zeit) ist der Behälter Zeit selbst? Oder ist der Raum selbst nicht irgendwo und die Zeit selbst nicht irgendwann?

Solange wir den Raum und die Zeit noch denken als in einem Raum und in einer Zeit vorkommend, denken wir noch nicht den Raum selbst und die Zeit selbst. Wir müssen also darauf verzichten, Raum und Zeit als Gegenstände »zwischen« anderen Gegenständen zu denken. Raum und Zeit sind keine »Objekte«. Wenn sie aber nichts Objektartiges und Objektives

sind, welche Möglichkeit der Bestimmung ihres Wesens bleibt dann noch? Was nicht objektiv und Objekt ist, aber gleichwohl *ist*, kann nur Subjekt und subjektiv sein, d. h. von Gnaden der Vorstellungstätigkeit des Subjektes. Raum und Zeit sind Formen des Vorstellens, nach denen wir Menschen die Gegenstände und die gegenständlich gegebenen Abläufe auffassen, und zwar dann und immer dann, wenn wir sie »ordnen«. Ist also der Raum, um den Völkerkämpfe entbrennen, nur eine subjektive Einbildung des Menschen, nichts, was »an sich« »irgendwo« vorhanden ist? Und ist die reißende Zeit und ihr Fortriß nur eine subjektive Vorstellung? Wir sperren uns dagegen, Raum und Zeit für bloß »subjektive« Gebilde zu nehmen. Wenn aber Raum und Zeit mehr sind als subjektive Vorstellungsformen und wenn sie doch auch wieder nicht sind wie Objekte, wenn also Raum und Zeit weder etwas Objektives noch etwas Subjektives sein können, was sind sie dann, wenn sie doch sind? Sie sind dann in jedem Falle solches, was im Schema des »Entweder-objektiv« und »Oder-subjektiv« sich nicht unterbringen läßt. Und die Einheit von Raum und Zeit geht dann auch nicht darin auf, daß der Raum und die Zeit im Vorstellen des denkenden Subjektes gewohnheitsmäßig zusammengedacht werden.

Wie kommen dann aber Raum und Zeit zu dieser doch so geläufigen Einheit? Und wenn Raum und Zeit wahrhaft sind, sind sie erst geworden und entstanden? Welches ist ihr Ursprung? Eine Frage weckt hier die andere. An die Stelle der Klarheit und Fraglosigkeit der Raum-Zeit-Einheit tritt eine einzige Dunkelheit und Fragwürdigkeit. Wiederholen wir jetzt die vorigen Behauptungen, die uns so leicht eingingen: 1. Ortschaft und Wanderschaft sind nur besondere Erscheinungen, gleichsam Fälle der Vereinzelung von Ort und von Zeitablauf, Besonderungen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen. 2. Raum und Zeit sind uns bekannt und klar. Überdenken wir jetzt beide Behauptungen, dann sehen wir: Der Hinweis auf Raum und Zeit gibt uns keine Aufhellung über

Ortschaft und Wanderschaft, weil das, was ein Licht bringen soll, selbst im Dunkel bleibt. Nun mag es daran liegen, daß nur wir hinsichtlich des Wesens von Raum und Zeit im Dunkeln und Leeren tappen, daß aber die großen Denker seit langem über Raum und Zeit nachgedacht und die wesentlichen Bestimmungen darüber aufgestellt haben. In der Tat erlangte das Wesen von Raum und Zeit seit Platon und Aristoteles in mannigfacher Hinsicht eine Umgrenzung. Sie hält sich durchgängig im Bezirk des metaphysischen Denkens und in Begriffen, die in ihren Grundzügen durch Aristoteles festgelegt wurden.

Zumal die neuzeitliche Metaphysik denkt das Wesen von Raum und Zeit im Hinblick auf die Ordnung und d. h. Messung und Größenbestimmung und Verteilung des Mannigfaltigen, das »in« Raum und Zeit gegeben ist. Wenn Leibniz sagt: »tempus nihil aliud est quam magnitudo motus« (die Zeit ist nichts anderes als die Bewegungsgröße),¹ dann wird die Zeit im Hinblick auf das *t* in der mathematisch-physikalischen Formel gedacht. Zugleich aber erscheint in dieser Kennzeichnung der Zeit eindeutig die aristotelische Bestimmung der Zeit wieder, wonach χρόνος ist ἀριθμὸς κινήσεως – das gezählte Zählende an der Bewegung.² Und wenn Kant den Raum und die Zeit faßt als dasjenige, »welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann« (Kr. d. r. V. B 34), dann wird das durchgängig Einheitliche der metaphysischen Auffassung von Raum und Zeit klar.

Wenn nun aber Ortschaft und Wanderschaft in der Dichtung Hölderlins gedichtet sind, und wenn diese Dichtung nicht in den Bezirk der Metaphysik gehört, dann verspricht uns die Zuflucht zu den metaphysischen Bestimmungen von Raum und Zeit keine Hilfe für das Verstehen von Ortschaft und Wanderschaft. Vielleicht verwehrt sogar die Metaphysik ihrer »Natur«

¹ Leibniz, WW. Bd. V (Gerh.), 139.

² Aristoteles, Physik 11, 219 b 1.

nach, dergleichen wie Ortschaft und Wanderschaft zu denken. Dieses Verwehren hat freilich nicht die Art der ausdrücklichen Abwehr; denn dazu müßte ja die Metaphysik dergleichen wie Ortschaft und Wanderschaft gerade kennen. Solches jedoch *nicht* zu kennen, ist aber die Wesensart der Metaphysik. Warum wenden wir uns dann aber überhaupt noch an die Metaphysik, warum lassen wir uns dann überhaupt noch auf die schon zwei Jahrtausende hindurch herrschenden Vorstellungen von Raum und Zeit ein? Einzig deshalb, weil die Loslösung aus solcher Überlieferung weder über Nacht, noch gewaltsam, noch besinnungslos geschehen kann. Einzig deshalb, weil nur aus dem ausdrücklichen Hinblick auf die geläufigen Raum- und Zeitvorstellungen und ihre metaphysische (nicht historische) Herkunft uns zunächst erlaubt ist, auf das Andere, was Hölderlin dichtet, aufmerksam zu werden. Indem er die Ströme dichtet, denkt Hölderlin in den Wesensbereich von Ortschaft und Wanderschaft. Das auszusprechen kommt zunächst nicht über eine leere Behauptung hinaus, zumal ja Hölderlin nirgends von Ortschaft und Wanderschaft spricht. Das sei zugegeben. Wir müssen daher genauer sagen: Der denkende Hinweis auf Ortschaft und Wanderschaft soll uns nur auf Merkmale aufmerksam machen, von denen aus das in sich ruhende dichterische Wesen des Stromes deutlicher und das Hören des dichtenden Wortes beholfener wird. Und weil doch auch Ortschaft und Wanderschaft bei aller Dunkelheit ihres Wesens eine Beziehung zu Raum und Zeit bei sich tragen, muß der Versuch, Ortschaft und Wanderschaft im Wesen zu denken, auch stets das metaphysische Wesen von Raum und Zeit im Gedanken behalten; denn es könnte sein, daß der Wesensursprung von Raum und Zeit in dem verborgen liegt, was wir unter dem Namen Ortschaft und Wanderschaft einheitlich zu denken versuchen. Auch müßte dann hier der merkwürdige Zustand seine Wurzel haben, daß wir uns zwar innerhalb von Raum und Zeit selbstherrlich bewegen und doch zugleich auf ihr Wesen nicht achten. Damit wir jedoch in dem jetzt ge-

streiften Bereich uns überhaupt nicht ganz verirren, mag es erlaubt sein, schematisch, und d. h. stets mit Hilfe von Übertreibungen und Vergrößerungen, vorläufige Unterscheidungen anzumerken.

Raum und Zeit sind der Rahmenbau für das rechnend beherrschende Ordnen der »Welt« als Natur und Geschichte. Diese rechnende, entdeckende, erobernde Durchmessung der Welt vollzieht der neuzeitliche Mensch in einer Weise, deren ausgeprägtes metaphysisches Kennzeichen die neuzeitliche Maschinenteknik ist. Metaphysisch unentschieden bleibt in diesem Vorgang, ob das raumgreifende und zeitraffende Vorgehen des neuzeitlichen Menschen nur dazu dient, innerhalb des Ganzen des Planeten eine Stellung zu beziehen, die der Lebenszeit dieses Menschentums den ihm gemäßen »Lebensraum« sichert, oder ob diese Raum- und Zeitsicherung in sich die weitertragende Bestimmung hat, ihrerseits neue Möglichkeiten des raumgreifenden und zeitraffenden Vorgehens zu erreichen und dieses zu steigern. Metaphysisch unentschieden bleibt, ob und wie dieser Wille zur planetarischen Ordnung sich selbst seine Grenze setzt. Wenn es im Blick auf diesen Vorgang, der alle Völkerschaften und Nationen des Planeten erfaßt hat, momentweise so aussehen mag, als werde der neuzeitliche Mensch zu einem bloßen planetarischen Abenteurer, so tritt doch zugleich da eine andere und fast gegenteilige Erscheinung in den Vordergrund: Die raumgreifenden Bewegungen stehen im Zusammenhang mit Siedlung und Umsiedlung. Siedeln ist als Gegenbewegung eine Bewegung zur Bindung an einen Platz. Allein, auch hier ist unser Gesichtskreis viel zu beschränkt, als daß entschieden oder auch nur vermutet werden könnte, ob eine Drosselung des Abenteuerlichen ein Heimischwerden in sich schließt, oder doch wenigstens eine Bedingung desselben auszumachen vermag.

*9. Das Heimischwerden die Sorge der Dichtung Hölderlins –
die Auseinandersetzung des Fremden und Eigenen die Grund-
wahrheit der Geschichte – die Zwiesprache Hölderlins
mit Pindar und Sophokles*

Ortschaft und Wanderschaft, worin sich das dichterische Wesen der Ströme bekundet, sind aber auf das Heimischwerden im Eigenen bezogen, und dies in der ausgezeichneten Weise, daß das Eigene, die Findung des Eigenen und die Aneignung des gefundenen Eigenen nicht das Selbstverständlichste und Leichteste ist, sondern das Schwerste bleibt und als dieses Schwerste in die dichterische Sorge gestellt wird. Zwischen dem raumzeitlichen Ausgreifen der Weltbeherrschung und der in ihren Dienst genommenen Siedlungsbewegung auf der einen Seite und dem Heimischwerden des Menschen durch Wanderschaft und Ortschaft waltet wohl ein geheimer Bezug, dessen geschichtliches Wesen wir nicht wissen. Wir können nur »beide Seiten«, wenn wir sie so nennen dürfen, je nach ihrer Art in den Blick zu fassen versuchen. Insofern wir auf die Stromdichtung Hölderlins aufmerken, bedenken wir, daß und wie der Stromgeist einen Bezug hat zum Heimischwerden im Eigenen.

Das Heimischwerden im Eigenen ist die einzige Sorge der Dichtung Hölderlins, die in die Gestalt der »Hymne« eingegangen ist, wobei allerdings die »Hymne« kein fertiges literarisches und poetisches Schema darstellt, sondern ihr Wesen aus dem Sagen des Kommens in das Eigene erst selbst bestimmt. Das Eigene ist das Vaterländische des Deutschen. Das Vaterländische selbst ist heimisch bei der Mutter Erde. Dieses Heimischwerden im Eigenen schließt in sich, daß der Mensch zunächst und langehin und zuweilen für immer nicht heimisch ist. Und dies wiederum schließt ein, daß der Mensch das Heimische verkennt und verleugnet und flieht, vielleicht sogar verleugnen muß. Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde. Wenn das Heimischwerden eines Menschentums die Geschichtlichkeit seiner Geschichte trägt, dann ist das

Gesetz der Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen die Grundwahrheit der Geschichte, aus welcher Wahrheit sich das Wesen der Geschichte enthüllt. Deshalb muß auch die dichterische Besinnung auf das Heimischwerden ihrerseits von geschichtlicher Art sein und als dichterische eine geschichtliche Zwiesprache mit den fremden Dichtern fordern. Das Fremde und die fremden Dichter fallen dabei nicht ins Beliebige, als sei das Fremde lediglich das unbestimmte und vielfältig Andere zum Eigenen. Das Eigene selbst, dessen Findung und Aneignung das dichterische Besinnen und Sagen gilt, enthält die Bezüge zu demjenigen Fremden, durch das hindurch das Heimischwerden seinen Gang geht. Dergestalt ist das Fremde des Eigenen, sind aber auch die Dichter dieser Fremde in ihrer Einzigkeit bestimmt. Die Zwiesprache der Hymnendichtung Hölderlins mit den fremden Dichtern ist jedem Zufall enthoben. Ihre Einzigkeit und Eindeutigkeit entspringt auch nicht einer gerade herrschenden »historischen« Bildung oder der persönlichen Vorliebe. Die beiden Dichter, die der Sorge Hölderlins im Zeitraum seiner Hymnendichtung entsprechen und antworten, sind zwei Dichter des fremden und alten Landes der Griechen: Pindar und Sophokles.

Mit der eigenen Hymnendichtung Hölderlins in eines gehen deshalb erneute Übersetzungen und d. h. Auslegungen dieser beiden Dichter. Daher kommt es, daß zumal im Bezug auf das Heimischwerden und Heimischsein des Menschen in Hölderlins Hymnendichtung immer wieder dichterische Gedanken des Pindar und Sophokles anklingen. Ohne das Wissen von diesem Anklang bleibt Hölderlins Hymnendichtung und bleiben gerade die Stromdichtungen unverständlich. Mit diesem Anklang der griechischen Dichtung in Hölderlins eigener Dichtung meinen wir freilich nicht »historische« »Einflüsse« und Abhängigkeiten, die man in jeder Dichtung, in jeder Kunst, in jedem Denken, in jedem Glauben nachweisen kann. Wenn man sich schon entschließt, solchen Einflüssen historisch nachzugehen, dann muß man immer wieder ein Wesentliches bedenken, was

davor bewahrt, einem leicht verfänglichen Schein der historischen Betrachtung anheimzufallen, nämlich zu meinen, der Nachweis »historischer« Einflüsse bringe uns das aus Einflüssen Erklärte näher. Bedenken müssen wir stets dieses: Es ist das Vorrecht der großen Dichter, Denker und Künstler, daß sie allein das Vermögen haben, sich beeinflussen zu lassen. Wogegen die Kleinheit der kleinen »Dichter« und Philosophen darin besteht, zu meinen, sie hätten alles aus ihrer eigenen Originalität, was in der Tat ja auch zutrifft. Die Großen haben das, was sie geben, nicht aus ihrer Originalität, sondern aus anderem Ursprung, der sie empfindlich macht für den »Einfluß« des Ursprünglichen der anderen Großen. Streng genommen aber ist das Verhältnis zwischen Ursprünglichem und Ursprünglichem nie der »Einfluß«. Und vielleicht ist es gar nicht so seltsam, daß innerhalb des geläufigen historischen Vergleichens von Werken der Dichtung, der bildenden Kunst und des Denkens ein Begriff für dieses Verhältnis zwischen Ursprünglichem fehlt und das Fehlen gar nicht als ein Mangel gespürt wird. Weil Hölderlin wie keiner seiner Zeitgenossen das innere Vermögen besitzen durfte, von Pindar und Sophokles beeinflusst, d. h. jetzt, dem fremden Ursprünglichen aus dem eigenen Ursprung ursprünglich hörig zu sein, deshalb hat auch Hölderlin allein aus der geschichtlichen Zwiesprache und Entsprechung es vermocht, uns diese Dichter und ihre Dichtung in einem ursprünglicheren Lichte zu zeigen.

ZWEITER TEIL
DIE GRIECHISCHE DEUTUNG DES MENSCHEN
IN SOPHOKLES' ANTIGONE

*10. Der Mensch das Unheimlichste des Unheimlichen.
(Das Einzugslied des Chores der Alten und das erste
Standlied.)*

Der Anklang der genannten griechischen Dichter im Dichten Hölderlins hält sich daher auch keineswegs im Ungefährnen. Vielmehr klingt in Hölderlins dichterischem Sagen vom Heimischwerden des Menschen eine einzige Dichtung eines einzigen Dichters immer wieder an. Das ist das Chorlied aus der »Antigone« des Sophokles, das unmittelbar dem ersten Gespräch zwischen dem Herrscher Kreon und der Tochter des Ödipus, Antigone, voraufgeht. Immer neu trifft uns an wesentlichen Stellen der Hölderlinschen Hymnendichtung der dichterische Glanz dieses Chorliedes, wie der Glanz eines seltenen und fremden Steines in einem sonst vertrauten Geschmeide.

Das hier genannte Chorlied ist innerhalb der ganzen Antigonetragödie das erste Standlied. Diesem geht voraus das Einzugslied des Chores, das unmittelbar dem Gespräch der beiden Schwestern Antigone und Ismene vor dem Königspalast in der Morgenfrühe folgt. Den Chor bilden alterfahrene Männer der Stadt Theben. Die griechische Welt ist in sich stark genug, um Glanz und Kraft der Jugend gleichgewichtig mit der Besonnenheit und der Erfahrungsfülle des Alters anzuerkennen und in der Spannung zu halten. Das Einzugslied des Chors beginnt (Sophokles, Antigone, V. 100 ff.):

ἀκτις ἀελίου, τὸ κάλλιστον ἑπταπόλῳ φανὲν

Θήβα τῶν προτέρων φάος,
ἐφάνθη ποτ' . . .

O Strahl der Sonne, das
schönste dem siebentorigen Theben
nie zuvor also scheinende Licht,
endlich erschienen warst du . . .

Der Einzugsbesang beginnt mit einem Anruf der aufgehenden Sonne, die das strahlendste Licht über die Stadt ausgießt. Aber in demselben Gesang deutet sich schon an, daß gegen das Licht eine Verdüsterung aufbricht, die gelichtet und entschieden werden muß. Das aufgehende Licht gibt dem Unverborgenen den Raum und ist zugleich die Anerkennung des Dunkels, der Verfinsterung und der Schatten. All dieses bleibt keineswegs im einfachen Gegensatz zum Hellen und Durchsichtigen, sondern Jegliches, was ist, wird durchwest vom Gegenwesen. Die beiden Hauptgestalten Kreon und Antigone stehen einander nicht gegenüber wie Dunkel und Licht, wie schwarz und weiß, wie Schuld und Unschuld. Das Wesenhafte beider *ist*, wie es ist, aber je in anderer Weise, aus der Einheit des Wesens und Unwesens. Unser neuzeitliches Denken ist viel zu »intellektuell«, d. h. rechnerisch-technisch planend, um sogleich in die Bereiche des hier gesagten Seins vorzudringen oder gar darin »zu Hause« zu sein. Für unsere nächste Aufgabe muß genügen, dem Beginn dieses Einzugsliedes den Beginn des ersten Ständliedes des Chores entgegenzuhalten, um Einiges zu ahnen von der Weite und Gegensätzlichkeit der Wahrheit, in der diese Tragödie hin und her schwankt und doch steht. Das wahrhaft Ständige muß schwanken können im gegenwendigen Andrang der offenen Bahnen der Stürme. Das bloß Starre zerbricht aus der eigenen Erstarrung. Dem Aufgang des strahlenden Lichtes entspricht, was der Beginn des ersten Chorliedes sagt (Soph. Antig. V. 332 ff.):

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus unheimlicher waltet.

Das schönste Strahlen des aufgehenden Lichtes dort, das unheimlichste »Wesen« des Menschen hier.

Wiederholung

Das Wesen des Stromes besteht darin, Ortschaft und Wanderschaft für den geschichtlichen Menschen zu sein und so das Wesen der Geschichtlichkeit des abendländischen Menschentums zu tragen. Ortschaft und Wanderschaft sind dabei in einer eigentümlichen Weise ineinander verschränkt. Ihre Einheit zu denken ist entscheidend, aber zugleich schwer. Denken wir Ort und Wanderung als Bestimmungen von Raum und Zeit, dann scheint es, die längst geläufige Einheit von Raum und Zeit biete uns einen Anhalt zur Aufhellung der Einheit von Ortschaft und Wanderschaft. Eine kurze Überlegung ergab jedoch, daß Raum und Zeit selbst in ihrem Wesen für uns dunkel und fragwürdig sind. Zwar haben alle großen Denker der abendländischen Metaphysik jeweils aus ihren Grundstellungen das Wesen von Raum und Zeit gedacht – durch alle Verschiedenheit der jeweiligen metaphysischen Raum-Zeit-Begriffe scheint jedoch die Wesensbestimmung hindurch, die Aristoteles in seiner »Physik« dargelegt hat. Diese »Physik« ist die erste ausgeführte »Metaphysik« oder »Ontologie« der Natur. Wenn auch diese »Physik« des Aristoteles etwas wesentlich anderes meint als die neuzeitliche Naturwissenschaft, die wir unter dem Titel »mathematische Physik« kennen, so läßt sich doch ein Wink entnehmen aus der Tatsache, daß die für alle Metaphysik maßgebende Wesensumgrenzung von Ort und Zeit in einer »Physik« steht. Darin liegt, grob gesagt, daß Ort und Zeit nicht aus dem Bezug zur Geschichte und zum geschichtlichen Menschen begriffen sind, sondern aus dem Hinblick auf bloße Be-

wegungsvorgänge überhaupt. Als solche fallen auch die Orte und Abläufe der menschlichen Geschichte in die »Dimensionen«, d. h. die zahlenmäßigen Durchmessungsbezirke von Raum und Zeit. Die fast zweieinhalb Jahrtausende lang herrschenden Raum-Zeit-Vorstellungen sind metaphysischer Art. Sofern nun aber Hölderlins Hymnendichtung aus aller Metaphysik herausfällt, dabei jedoch im Dichten der Ströme notwendig die Geschichtlichkeit des Menschen und somit Ort und Zeit dichtet, kann uns die Metaphysik zur Aufhellung von Ortschaft und Wanderschaft und ihrer Einheit unmittelbar nichts helfen. Nun ist aber auch unser Denken noch überall metaphysisch, und das nicht etwa nur deshalb, weil überall noch Reste der christlichen Weltbetrachtung, und sei dies nur in der Form der Umkehrung und Verweltlichung, in Geltung bleiben, vielmehr beginnt in unserem Jahrhundert erst die Metaphysik ihren höchsten und vollständigen Triumph zu erlangen als neuzeitliche Maschinenteknik. Es ist ein Grundirrtum zu meinen, weil die Maschine selbst aus Metallen und Stoffen bestehe, sei das Maschinenzeitalter »materialistisch«. Die neuzeitliche Maschinenteknik ist »Geist« und ist als dieser eine Entscheidung über die Wirklichkeit alles Wirklichen. Und weil solche Entscheidung wesenhaft geschichtlich ist, wird die Maschinenteknik als Geist auch dies entscheiden, daß nichts aus der bisherigen geschichtlichen Welt wiederkehrt. Es ist gleich kindisch, vormalige Weltzustände zurückzuerhoffen, wie zu meinen, der Mensch könne die Metaphysik dadurch überwinden, daß er sie verleugne. Es bleibt nur die unbedingte Verwirklichung dieses Geistes, so zwar, daß zugleich das Wesen seiner Wahrheit ins Wissen kommt.

Wenn wir sagen: »es bleibt nur«, dann klingt das wie »Fatalismus«, wie das bloße und müde Sichüberlassen an den Lauf der Dinge. In Wahrheit aber ist dieses »es bleibt nur« nicht der letzte Ausweg, sondern der erste noch gar nicht gegangene Geschichtsweg in die Anfänge der abendländischen Geschichtlichkeit. Weil also unser Denken durchaus noch und entschied-

dener denn je metaphysisch ist, müssen wir auch die metaphysische Raum-Zeit-Bestimmung im Blick behalten bei dem Versuch, das dichterische Stromwesen aus *unserem* Denken her zu denken. Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft, die keine Einheit der Verknüpfung, sondern eine Einheit des Ursprungs ist, werden wir eher fassen lernen, wenn wir das Wesen der Geschichte nachzudenken versuchen. Das verbirgt sich für Hölderlin im Heimischwerden des Menschen, welches Heimischwerden ein Durchgang durch die Fremde und eine Auseinandersetzung mit der Fremde ist. Das Fremde freilich, durch das hindurch die Heimkehr wandert, ist kein beliebiges Fremdes im Sinne des bloßen unbestimmten Nicht-Eigenen. Das auf die Heimkehr bezogene, d. h. mit ihr einige *Fremde*, ist die *Herkunft* der Heimkehr und ist das gewesene Anfängliche des Eigenen und Heimischen. Dieses Fremde des geschichtlichen Menschentums der Deutschen ist für Hölderlin das Griechentum. Daran erkennen wir etwas Wichtiges: Das Griechentum ist nicht das Gleiche oder gar das Selbe wie das »Deutschtum«. Das Verhältnis zum Griechentum kann also gerade nicht das der Angleichung und Anmessung sein, selbst nicht in der Art, daß das Griechentum als der Maßstab und das Vorbild der Vollendung des Menschentums genommen wird. Das Griechentum ist daher für Hölderlin nie das »klassische Altertum«. Das Griechentum ist aber für Hölderlin auch nicht der Gegenstand eines romantischen Zurückwollens. Und vollends ist das Griechentum für Hölderlin anderen Wesens und anderer geschichtlicher Bestimmung als die griechische Welt des jungen Nietzsche. Außerdem vergessen wir zu leicht, daß Nietzsche auf der Höhe seines metaphysischen Denkens das Griechentum zugunsten des Römertums verleugnet hat. Weil der Bezug Hölderlins zum Griechentum, in Schlagworten gesagt, weder klassisch, noch romantisch, noch metaphysisch ist, deshalb wird die Bindung Hölderlins an das Griechentum nicht lockerer, sondern umgekehrt inniger. Denn erst dort, wo das Fremde in seiner wesenhaften Gegensätzlichkeit erkannt

und anerkannt ist, besteht die Möglichkeit der echten Beziehung, und d. h. der Einigung, die nicht wirre Vermischung, sondern fügende Unterscheidung ist. Wo es dagegen nur dabei bleibt, das Fremde zurückzuweisen oder gar zu vernichten, geht notwendig die Möglichkeit des Durchgangs durch das Fremde und damit die Möglichkeit der Heimkehr ins Eigene und damit dieses selbst verloren.

Wir wissen heute, daß die angelsächsische Welt des Amerikanismus entschlossen ist, Europa, und d. h. die Heimat, und d. h. den Anfang des Abendländischen, zu vernichten. Anfängliches ist unzerstörbar. Der Eintritt Amerikas in diesen planetarischen Krieg ist nicht der Eintritt in die Geschichte, sondern ist bereits schon der letzte amerikanische Akt der amerikanischen Geschichtslosigkeit und Selbstverwüstung. Denn dieser Akt ist die Absage an das Anfängliche und die Entscheidung für das Anfanglose. Der verborgene Geist des Anfänglichen im Abendland wird für diesen Prozeß der Selbstverwüstung des Anfanglosen nicht einmal den Blick der Verachtung übrig haben, sondern aus der Gelassenheit der Ruhe des Anfänglichen auf seine Sternstunde warten. Wir denken das Geschichtliche der Geschichte stets nur halb, und d. h. hier immer überhaupt nicht, wenn wir die Geschichte und ihre Größe zusammenrechnen aus der Länge der Dauer des Gewesenen, statt im ersten Gewesenen als dem Anfang das Kommende und Künftige zu *erwarten*. Wir stehen gerade erst am Beginn der eigentlichen Geschichtlichkeit, d. h. des Handelns im Wesentlichen aus dem Wartenkönnen auf die Zu-Schickung des Eigenen. Wartenkönnen ist aber nicht das taten- und besinnungslose Ablauf-Ankommenlassen der Begebenheiten, nicht das Augenschließen vor der Verdüsterung. Wartenkönnen ist das schon vorausgesprungene Stehen im Unzerstörbaren, zu dessen Nachbarschaft die Verwüstung gehört wie das Tal zum Berg. Könnte aber solches je geschehen, ohne daß das geschichtliche Menschentum dieses Anfänglichen erst durch den Schmerz des Opfers reif würde für das Anfängliche als sein Eigenes?

So geheimnisvoll ist das Wesen des Eigenen, daß es nur aus der überlegenen Anerkennung des Fremden seinen eigensten Wesensreichtum entfaltet. Dieses Geheimnis des Heimischwerdens des geschichtlichen Menschen ist die dichterische Sorge des Dichters der Stromhymnen. Daher muß dieser Dichter, wenn er auch nur einen ersten Strahl dieses Geheimnisses leuchten sieht – vermutlich hat er mehr gesehen, als er sagen konnte –, in eine geschichtliche Zwiesprache mit den Dichtern des fremden Landes kommen, und zwar mit jenen, in deren Dichtung ihm das Sagen vom Heimischwerden des Menschen entgegensprach. Deshalb hören wir überall in Hölderlins Hymnendichtung den Gegenklang einer Dichtung, die das Wesen des Menschen dichtet. Wir meinen das erste Ständlied des Chores in der Antigone-Tragödie des Sophokles.

*11. Die dichterische Zwiesprache zwischen Hölderlin und
Sophokles*

Es ist fast, als werde dem Dichter Hölderlin in seiner Hymnendichtung dieser Chorgesang aus der Antigone des Sophokles immer neu zugesprochen. Und wie sollte er es auch nicht; denn schon zeichnen sich uns die wesentlichen Bezüge der dichterischen Zwiesprache zwischen Hölderlin und Sophokles deutlicher ab. Das Stromwesen nennt Ortschaft und Wanderschaft des geschichtlichen Menschen. Diese tragen das Wesen des Heimischwerdens. Darin liegt die Geschichtlichkeit des Menschen. Die Geschichtlichkeit ist die Auszeichnung jenes Menschentums, dessen Dichter Sophokles und Hölderlin sind – denn im Griechentum hat sich etwas Anfängliches ereignet, und Anfängliches allein gründet Geschichte. Der Anklang des ersten Ständliedes aus der Antigone-Tragödie des Sophokles in der Hymnendichtung Hölderlins ist eine geschichtlich-dichterische Notwendigkeit innerhalb der Geschichte, in der sich das Heimisch- und Unheimischsein des abendländischen Menschen-

tums entscheidet. Vgl. Hölderlin: *Der Tod des Empedokles*, Erste Fassung, 1. Akt, 1. Szene (III, S. 79):

... Wir haben auch
 An grossen Männern unsre Lust, und Einer
 Ist izt die Sonne der Athenerinnen,
 Sophokles! dem von allen Sterblichen
 Zuerst der Jungfrau herrlichste Natur
 Erschien und sich zu reinem Angedenken
 In seine Seele gab. ---
 --- jede wünscht sich, ein Gedanke
 Des Herrlichen zu seyn, und möchte gern
 Die immerschöne Jugend, eh' sie welkt,
 Hinüber in des Dichters Seele retten,
 Und frägt und sinnet, welche von den Jungfern
 Der Stadt die zärtlichernste Heroide sei,
 Die seiner Seele vorgeschwebt, die er
 Antigonä genannt; ...

Da Hölderlin selbst die ganze Antigone-Tragödie des Sophokles übersetzt hat, scheint es angemessen zu sein, auch das genannte Chorlied nach der Übersetzung Hölderlins zu Gehör zu bringen. Allein, diese Übersetzung ist nur aus dem Ganzen der Hölderlinschen Übertragung verständlich und auch dies wiederum nur bei der unmittelbaren Nähe des ursprünglichen griechischen Wortes. Das gilt zwar von jeder Übersetzung; wir müssen uns aber im Aufgaben-Bezirk dieser »Anmerkungen« zur Isterhymne mit einer Aushilfe begnügen, d. h. mit einer Übersetzung, die im Hinblick auf das, was es zu durchdenken gilt, einiges deutlicher umschreibt und heraushebt, ohne auf das Ganze der Tragödie ausdrücklich Bezug nehmen zu können. Der Hinweis auf das Chorlied ist bei diesen »Anmerkungen« zu Hölderlins Isterhymne nicht auszulassen. Aber die Art der Ausführung dieses Hinweises bleibt doch ein Notbehelf. Sie kann im Einzelnen nicht begründet werden, weil die Grün-

de, die diese Erläuterung und Auffassung allein begründen können, ihren einfachen Grund haben in einer Auslegung des Griechentums, die von allen bisherigen sich wesentlich unterscheidet. Daß somit die folgende Übersetzung und Erläuterung des Chorliedes den Anschein des »Dogmatischen« behält, ist unvermeidlich.

Das Chorlied umfaßt die Verse 332-375 und besteht aus zwei Strophen mit je einer Gegenstrophe. In der Übersetzung gesprochen sagt der Gesang der thebanischen Alten dieses:

1. Strophe Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend
sich regt.

Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Süd Sturm des Winters
und kreuzt zwischen den
in die Tiefe sich reißenden Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.

1. Gegen- Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm
strophe umgarnt er und jagt
das Tiervolk der Wildnis
und des Meeres einheimisch Gewoge
der umher sinnende Mann.
Er überwältigt mit Listen das Tier,
das nächtigt auf Bergen und wandert,
den rauhmähnigen Nacken des Rosses
und den niebezwungenen Stier
mit dem Holze umhalsend
zwingt er ins Joch.

2. Strophe Auch in das Getöne des Wortes
 und ins windige Allesverstehen
 fand er sich, auch in den Mut
 der Herrschaft über die Städte.
 Auch wie er entfliehe, hat er bedacht,
 der Aussetzung unter die Pfeile
 der Wetter, der ungattigen auch der Fröste.
 Überall hinausfahrend unterwegs erfahrungslos
 ohne Ausweg
 kommt er zum Nichts.
 Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
 durch keine Flucht je zu wehren,
 sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum
 geschicktes Entweichen.

2. Gegen- Gewitziges wohl, weil das Gemache
 strophe des Könnens, über Verhoffen bemeisternd
 verfällt er einmal auf Arges
 gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm.
 Zwischen die Satzung der Erde und den
 beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er:
 Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
 ist er, dem immer das Unseiende seiend
 der Wagnis zugunsten.
 Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
 nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
 der dieses führet ins Werk.

Daß eine zureichende Auslegung dieses Chorliedes, auch abgesehen von den schon genannten Einschränkungen, unser Vermögen nach allen Hinsichten übersteigt, bedarf keiner umständlichen Versicherung. Auch hier müssen Anmerkungen genügen. Was jetzt im besonderen zu seiner Verdeutlichung erwähnt wird, ist aus dem Ganzen des Chorliedes herausgegriffen und daher, wenn man so will, einseitig. Aber die hier verdeutlichten »Seiten« sind doch nicht beliebige. Sie haben aus

dem Gefüge des Gesanges schon ihre Auszeichnung. Die vier Stücke, die herausgegriffen sind, stimmen in ihrer Zusammengehörigkeit das verborgene Gezüge des Gesanges, und sie gehen das an, was wir im Vorblick auf das dichterische Wesen des Stromes erfragen wollen. Wenn wir in solcher Weise das Chorlied erläutern, denken wir stets auf die Erhellung des Wesens der Ströme, d. h. des Grundgesetzes des Heimischwerdens. Indem wir an diese Sophokleische Dichtung erinnern, sind wir dabei, das Herzstück der Hymnendichtung Hölderlins in seiner anfänglichen Gestalt zu durchdenken. Wir gehen da, scheint es, einen Umweg. Aber im Bereich solcher Bemühungen sind zuweilen die Umwege die nächsten Wege.

Wir erläutern kurz:

1. Die beiden ersten Verse (333/34) der ersten Strophe, die dem ganzen Chorlied das Vorspiel zu sein scheinen, in Wahrheit aber auf seine innere Mitte hinweisen, ja der Wesensgrund dieser Tragödie, ja sogar der Sophokleischen Dichtung im Ganzen sind:

πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

2. Das Mittelstück der zweiten Strophe (V. 360):

παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται

Überall hinausfahrend unterwegs erfahrungslos ohne Ausweg
kommt er zum Nichts.

3. Das Mittelstück der zweiten Gegenstrophe (V. 370/71):

ὑψίπολις ἄπολις ὄτω τὸ μὴ καλὸν

ξύνεστι τόλμας χάριν.

Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
ist er, dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten.

4. Die unmittelbar anschließenden Schlußverse der zweiten

Gegenstrophe, die das ganze Chorlied in sich aufnehmen und so erst die entscheidenden Verse im Beginn zu ihrer Wahrheit bringen (V. 373/75):

μήτ' ἔμοι παρέστιος

γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν ὃς τάδ' ἔρδοι.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.

12. *Die Bedeutung des δεινόν.*
(*Erläuterung des Anfangs des Chorliedes.*)

πολλά τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch

über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

Das entscheidende Wort, das zu Beginn des Chorliedes fällt, heißt τὰ δεινὰ, τὸ δεινόν. Wir übersetzen: das Unheimliche. Wenn jede Übersetzung stets nur das Ergebnis einer Auslegung, nicht etwa ihre Vorstufe ist, dann kann die Übersetzung des δεινόν mit »unheimlich« erst auf Grund der folgenden Auslegung als berechtigt oder gar als notwendig eingesehen werden. Denn zunächst ist diese Übersetzung befremdlich, gewalt- sam oder »philologisch« gesprochen: »falsch«.

a) Bemerkung zum Übersetzen

Wer entscheidet aber und wie entscheidet man über die Richtigkeit einer »Übersetzung«? Unsere Kenntnis der Wortbedeutungen einer fremden Sprache »beschaffen« wir uns aus dem »Wörterbuch«. Aber wir vergessen zu leicht, daß die Angaben eines Wörterbuches ja durchgängig auf einer voraufgehenden Auslegung der sprachlichen Zusammenhänge beruhen müssen, aus denen die einzelnen Worte und Wortverwendungen

entnommen sind. Ein Wörterbuch wird in den meisten Fällen eine richtige Auskunft geben über die Wortbedeutung; es verbürgt aber durch diese Richtigkeit noch nicht die Einsicht in die Wahrheit dessen, was das Wort bedeutet und bedeuten kann, sofern wir dem im Wort genannten Wesensbereich nachfragen. Ein »Wörterbuch« kann Hinweise geben für das Wortverständnis, aber es ist niemals eine schlechthin und im voraus verbindliche Instanz. Die Berufung auf das Wörterbuch bleibt immer nur die Berufung auf eine in ihrer Art und ihren Grenzen meist gar nicht faßbare Auslegung einer Sprache. Sobald wir freilich die Sprache nur als Verkehrsmittel betrachten, ist das auf die Technik des Verkehrs und des Austausches zugeschnittene Wörterbuch »ohne weiteres« »in der Ordnung« und verbindlich. Auf den geschichtlichen Geist einer Sprache im Ganzen hin gesehen, fehlt dagegen jedem Wörterbuch die unmittelbare Maßstäblichkeit und Verbindlichkeit.

In Wahrheit gilt dies freilich von jeder Übersetzung, weil sie notwendig den Übersritt vom Sprachgeist der einen Sprache in den einer anderen vollziehen muß. Es gibt überhaupt keine Übersetzung in dem Sinne, daß das Wort der einen Sprache mit dem Wort der anderen zur Deckung gebracht werden könnte oder auch nur dürfte. Diese Unmöglichkeit soll jedoch wiederum nicht dazu verleiten, die Übersetzung im Sinne eines bloßen Versagens abzuwerten. Im Gegenteil: Die Übersetzung kann sogar Zusammenhänge ans Licht bringen, die in der übersetzten Sprache zwar liegen, aber nicht herausgelegt sind. Hieraus erkennen wir, daß jedes Übersetzen ein Auslegen sein muß. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Jede Auslegung und alles, was in ihrem Dienst steht, ist ein Übersetzen. Dann bewegt sich das Übersetzen nicht allein zwischen zwei verschiedenen Sprachen, sondern es gibt innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen. Die Auslegung der Hymnen Hölderlins ist ein Übersetzen innerhalb unserer deutschen Sprache. Das gleiche gilt von der Auslegung, die z. B. Kants »Kritik der reinen Vernunft« oder Hegels »Phänomenologie

des Geistes« zum Thema hat. In der Erkenntnis, daß es sich hier notwendig um ein Übersetzen handelt, liegt die Anerkennung, daß solche »Werke« ihrem Wesen nach übersetzungsbedürftig sind. Diese Bedürftigkeit ist aber kein Mangel, sondern ihr innerer Vorzug. Mit anderen Worten: Im Wesen der Sprache eines geschichtlichen Volkes liegt es, gleich einem Gebirge zumal in die Ebene und in das Flache auszulaufen und zugleich mit seltenen Gipfeln in sonst unzugängliche Höhen hinaufzurasen. Dazwischen sind die »halben Höhen« und »Stufen«. Das Auslegen als Übersetzen ist zwar ein Verständlichmachen – freilich nicht in dem Sinne, wie der gemeine Verstand dies meint. Um im Bild zu bleiben: Der Gipfel eines dichterischen oder denkerischen Sprachwerks darf durch die Übersetzung nicht abgetragen und das ganze Gebirge auf das Flachland des Oberflächlichen eingeebnet werden, sondern umgekehrt: Die Übersetzung muß auf den Pfad des Aufstiegs zum Gipfel versetzen. Verständlichmachen darf nie heißen, eine Dichtung und ein Denken jedem beliebigen Meinen und dessen Verständnis-Horizont anzugleichen; verständlich machen heißt, das Verständnis dafür wecken, daß der blinde Eigensinn des gewöhnlichen Meinens gebrochen und verlassen werden muß, wenn die Wahrheit eines Werkes sich enthüllen soll.

Diese Zwischenbemerkung über das Wesen des Übersetzens möchte daran erinnern, daß die Schwierigkeit einer Übersetzung niemals eine bloß technische ist, sondern daß sie das Verhältnis des Menschen zum Wesen des Wortes und zur Würde der Sprache angeht. Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir, wer du bist.

b) Zur Übersetzung von τὸ δαιμόν

Wir sollen das Grundwort des Chorliedes, das ein Grundwort dieser Tragödie, ja des Griechentums selbst ist, übersetzen. Was bedeutet τὸ δαιμόν? Das Wörterbuch gibt die Auskunft: δαιμόν

bedeutet das Furchtbare und somit Furchterregende. Die Furcht braucht aber nicht notwendig die gewöhnliche Furcht und Furchtsamkeit zu sein, die leicht in das Ausweichen und Zittern der Feigheit abfällt. Die Furcht, die das δεινόν erweckt, kann auch die Ehrfurcht sein und die Scheu. Das δεινόν als das Furchtbare ist dann nicht das Fürchterliche, sondern das Ehrfurcht Gebietende und sie Bestimmende: das Ehrwürdige. Die Furcht der Ehrfurcht ist nicht Ausweichen und Flucht, sondern die Zuwendung der Achtsamkeit und der Achtung, die Scheu der Verehrung, das Standhalten in der Würdigung dessen, was solche Furcht erweckt.

Das δεινόν kann daher als das Fürchterliche Furcht einjagen und in die offene Flucht jagen, es kann aber auch als das Ehrwürdige Scheu erwecken und so binden und in den verborgenen Schutz nehmen. Schon hieraus entnehmen wir, daß in dem, was die Griechen δεινόν nennen, das Gegenwärtige waltet. Jedermal aber ist das δεινόν, sei es das Fürchterliche oder das Ehrwürdige, doch von der Art des Vielvermögenden, d. h. Gewaltigen. Das Gewaltige kann sein das Übertreffende und dann kommt es in die Nähe des Ehrwürdigen; es kann auch sein das Gewalttätige und dann kommt es in die Nähe des Fürchterlichen. Das Gewaltige geht immer über die gewohnten und gewöhnlichen Kräfte und Vermögen hinaus. Daher ist das δεινόν zugleich das Ungewöhnliche. Das Außergewöhnliche aber braucht nicht notwendig »außerhalb« der Gewohnheit zu liegen wie das Ungeheure, das unmittelbar das Gewöhnliche wesentlich übertrifft, so daß es in gewisser Weise außerhalb des Gewöhnlichen steht. Das Ungewöhnliche kann im Gegenteil auch innerhalb des Gewohnten verbleiben, indem es alles Gewohnte beherrscht und allem gleichwendig sich zuwendet. Das Außergewöhnliche ist dann das in allem Geschickte. Diese Geschicklichkeit ist insofern außergewöhnlich, als sie nichts zuläßt, was über ihr Vermögen hinausgeht. Das Ungewöhnliche der Allgeschicklichkeit, ihr δεινόν, d. h. jetzt ihr Furchtbares und Gewaltiges, ist die Unbeugsamkeit der Nivellierung, der

sich nichts zu entziehen vermag. So können wir in der Zusammenfassung ungefähr den Bedeutungsbereich des $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ umgrenzen: Es bedeutet das Dreifache: das Furchtbare, das Gewaltige, das Ungewöhnliche. Jedesmal ist es gegensätzlich bestimmbar: das Furchtbare als das Fürchterliche und als das Ehrwürdige; das Gewaltige als das Übertagende und als das nur Gewalttätige; das Ungewöhnliche als das Ungeheure und als das in allem Geschickte. In seinem Wesen aber ist das $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ weder nur das Furchtbare, noch ist es auch nur das Gewaltige, noch nur das Ungewöhnliche und gar jedesmal dieses nur nach einer Seite; das $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ ist aber auch nicht bloß dieses alles zusammengehäuft. Das Wesentliche des Wesens des $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ verbirgt sich in der ursprünglichen Einheit des Furchtbaren, Gewaltigen, Ungewöhnlichen. Das Wesentliche alles Wesens ist stets einzig. Das volle Wesen des $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ kann daher nur in einem Einzigem sich entfalten. Wir haben in der Übersetzung τὰ δεινά wiedergegeben durch »das Unheimliche«. Dieses Wort soll nicht etwa eine weitere Bedeutung neben den angeführten anzeigen, sondern es soll sie alle zusammen nennen, und zwar nicht durch ein äußerliches Zusammenraffen, was sprachlich unmöglich und widersinnig ist, sondern so, daß mit dem »Unheimlichen«, wie es im folgenden verstanden sein möchte, der verborgene Grund der Einheit der mannigfaltigen Bedeutungen des $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ und dieses so in seinem verborgenen Wesen gefaßt wird. Darin liegt sogleich das Eingeständnis, daß die Übersetzung des $\delta\epsilon\iota\acute{\omega}\nu$ mit »unheimlich« über das im Griechischen Ausgesprochene hinsichtlich des Grades der Ausdrücklichkeit hinausgeht. Wir können auch sagen, die Übersetzung sei unrichtig. Vielleicht ist sie aber deshalb wahrer, als die Übersetzung durch »furchtbar«, »gewaltig«, »ungewöhnlich«.

Wiederholung

Hölderlin dichtet im Sagen der Ströme das Heimischwerden und darin zugleich das Unheimischsein des geschichtlichen Menschen. Die Geschichtlichkeit der Geschichte besteht in solchem »Sein«, das ein solches »Werden« ist. Der Dichter erblickt aber diese Geschichtlichkeit »des« Menschen nicht als eine im Unbestimmten schwebende Eigenschaft eines Idealwesens, das »Mensch« heißt. Das Dichten dieses Dichters ist selbst das Geschichtlichsein des geschichtlichen, abendländischen Menschen. Dieses Dichten muß daher in der geschichtlichen Zwiesprache mit jenen fremden Dichtern bleiben, die das Wesen des Menschen in der Hinsicht auf sein Heimischwerden in ihrer Weise gedichtet haben. Die reine Erfüllung dieser dichterischen Notwendigkeit im fremden Lande der Griechen ist ein Chorgesang in der Antigone-Tragödie des Sophokles. Hölderlin muß in der Zeit der Hymnendichtung, aber auch in der nachfolgenden Zeit, da ihm die Alltagswelt fremd geworden war, in einer ständigen Zwiesprache mit diesem Chorgesang »gelebt« haben, so daß das Wort der Hymnendichtung aus dieser Zwiesprache spricht und sie ausspricht.

Von diesem Chorgesang Einiges zu wissen bedeutet daher, die Quelle der Hymnendichtung Hölderlins rauschen zu hören, wenngleich nur aus der Ferne. Der Chorgesang der griechischen Antigone-Tragödie erschließt sich uns nur durch die Übersetzung. Echte Übersetzung ist stets Auseinandersetzung und hat so ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Deshalb war eine Zwischenbemerkung nötig, die das Wesen des Übersetzens, aber auch das darin liegende Verhältnis zweier Sprachen zueinander und damit den Bezug zum Wort streifen sollte. Jede Übersetzung ist Auslegung. Und alles Auslegen ist Übersetzen. Sofern wir genötigt sind, dichterische und denkerische Werke unserer eigenen Sprache auszulegen, zeigt sich, daß jede geschichtliche Sprache in sich selbst und für sich selbst, nicht etwa nur in bezug zu fremden, übersetzungsbedürftig ist. Dies wie-

derum zeigt an, daß ein geschichtliches Volk nicht von selbst, und d. h. nicht ohne sein Zutun, in seiner eigenen Sprache beheimatet ist. Daher kann es sein, daß wir zwar »deutsch« sprechen, und doch ganz »amerikanisch« reden.

Wenn zur Geschichtlichkeit wesentlich das Heimischwerden gehört, dann kann auch ein geschichtliches Volk niemals von selbst und unmittelbar in der eigenen Sprache das Genügen seines Wesens finden. Ein geschichtliches Volk *ist* nur aus der Zwiesprache seiner Sprache mit fremden Sprachen. Vermutlich lernen wir deshalb auch heute noch Fremdsprachen. Wir sowohl wie die Japaner lernen die englisch-amerikanische Sprache. Dies hat seine eigene technisch-praktische Notwendigkeit, die niemand anzweifelt, der bei Verstand ist. Die Frage bleibt nur, ob wir außer der Nützlichkeit solcher Sprachkenntnisse auch ihre wesentliche Gefahr kennen. Sie liegt darin, daß wir nun überhaupt jeden Bezug zur fremden Sprache einzig aus dem geläufigen technischen Verhältnis zu den geläufigen Fremdsprachen beurteilen. Tun wir das, dann gilt uns z. B. das Übersetzen für nichts anderes als eine technische Vorkehrung. Das »Übersetzen« ist eine Art »Umleitung« des sprachlichen Verkehrs. Wir ahnen kaum noch etwas davon, daß das Übersetzen eine Zwiesprache sein kann, gesetzt nämlich, daß die zu übersetzende Sprache noch die Art einer wesenhaften Sprache hat. »Übersetzen« ist gar nicht so sehr ein »Über-setzen« und Hinübergehen in die fremde Sprache mit Hilfe der eigenen. Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden. Technisch gerechnet ist das Übersetzen das Ersetzen der fremden Sprache durch die eigene oder umgekehrt. Aus der geschichtlichen Besinnung gedacht ist das Übersetzen die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache um willen der Aneignung der eigenen. Darum ist es freilich nicht gleichgültig, ob man überhaupt keine Fremdsprachen mehr lernt oder ob man z. B. nur Englisch-Amerikanisch zu technisch-praktischen Verkehrszwecken lernt oder ob wir (aller-

dings nicht bloß zum Beispiel) in den Sprachgeist der griechischen Sprache den Eingang suchen.

Die Entscheidung, die so bei der Wahl der fremden Sprachen fällt, ist in Wahrheit eine Entscheidung über unsere eigene Sprache, die Entscheidung nämlich, ob wir auch die eigene Sprache nur als ein technisches Instrument gebrauchen oder sie als den verborgenen Schrein würdigen, der, zum Sein gehörig, das Wesen des Menschen in sich verwahrt.

Also zurück zum »humanistischen Gymnasium«. Nein. Denn in geschichtlichen Augenblicken von der Art des jetzt sich vorbereitenden ist jedes bloße »Zurück zu« eine Selbsttäuschung, gelte dieses Zurück dem klassischen Altertum oder dem Neuen Testament. Denn es wäre immer noch zu kurz gedacht, wollten wir meinen, das Erlernen der griechischen Sprache sei empfehlenswert, damit wir die großen Dichter und Denker im Urtext lesen können, um so als »gebildet« zu gelten und zufolge dieser Bildung als »Kulturvolk« aufzutreten. Wir lernen die griechische Sprache, damit das verborgene Wesen unseres eigenen geschichtlichen Anfangs für uns sich in die Klarheit unseres Wortes finde. Dazu gehört aber, daß wir das einzige Wesen des Griechentums kennen und in seiner Einzigkeit anerkennen. Wir dürfen die griechische Sprache nur lernen, wenn wir sie aus wesentlicher geschichtlicher Notwendigkeit um der eigenen deutschen Sprache willen lernen müssen. Denn auch diese müssen wir erst lernen; und weil wir meinen, dies mache sich von selbst, lernen wir sie am schwersten und gefährden sie so am ehesten durch die bloße Vernachlässigung. Die Sprache lernen heißt hören lernen, nicht nur auf die Aussprache, sondern auf das Ausgesprochene. Das Horchen und Gehorchenkönnen ist die Grundbedingung für das echte Lesen des echten Wortes. Hier haben Auslegen und Übersetzen ihr eigenes und einziges Element. Die Übersetzung des Chorliedes aus der Antigone-Tragödie (V. 332-375) haben wir S. 71 f. gegeben. Die folgende Erläuterung greift vier Stücke heraus.

1. Die beiden ersten Verse des Beginns (V. 333/34):
 »Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
 über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.«
2. Das Mittelstück der zweiten Strophe (V. 360):
 »Überall hinausfahrend unterwegs erfahrungslos ohne
Ausweg
 kommt er zum Nichts.«
3. Das Mittelstück der zweiten Gegenstrophe (V. 370/71):
 »Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
 ist er, dem immer das Unseiende seiend
 der Wagnis zugunsten.«
4. Die Schlußverse der zweiten Gegenstrophe (V. 373/75):
 »Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
 nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
 der dieses führet ins Werk.«

Zu 1. Die ersten Verse enthalten das Grundwort dieser Tragödie, ja der griechischen Tragödie überhaupt und damit das Grundwort des Griechentums. τὸ δεινόν bedeutet einmal das Furchtbare, zugleich aber das Gewaltige und schließlich das Ungewöhnliche. Jede dieser drei in sich aufeinander bezogenen Bedeutungen meint zugleich, ob ausgesprochen oder nicht, ein Gegenwärtiges. Das Furchtbare ist das Fürchterliche, aber auch das Ehrfurchtgebietende. Das Furchtbare zeigt sich im Entsetzen sowohl als auch in der Scheu. Das Gewaltige kann das überall hinaus Waltende und Überragende sein, aber zugleich das Gewalttätige, die Verzwingung, die alle Notwendigkeit verzwingt zu einem einzigen, einförmigen Zwang. Das Ungewöhnliche ist das Ungeheure, das unmittelbar jedes Gewohnte wesentlich übertrifft, so daß es in gewisser Weise »außerhalb« des Gewöhnlichen steht. Das Ungewöhnliche kann sich aber auch in der Gegenrichtung innerhalb des Gewöhnlichen breit machen als die Geschicklichkeit in allem und jedem. Wir übersetzen hier τὸ δεινόν durch »das Unheimliche«. Die Absicht

dieser Auslegung ist, die drei vorgenannten Bedeutungen, und zwar samt ihrer jeweiligen Gegenwendigkeit, einheitlich zu denken; »einheitlich« allerdings nur in dem Sinne, daß der Grund ihrer ursprünglichen wechselweise gegenwendigen Zusammengehörigkeit erfahrbar wird. Mit dieser Übersetzung, die das griechische Wort für uns auslegt, soll nicht behauptet sein, daß für die Griechen *das* in Begriffe gefaßt war, was unser Wort »das Unheimliche« nennen möchte. Gleichwohl müssen wir zugestehen, daß das griechische Wort τὸ δεινόν nicht nur das Unheimliche bezeichnet, sondern als echtes Wort sein Gesagtes so nennt, daß es als Wort selbst von der Art des Genannten, also selbst ein unheimliches Wort ist. Eine Ahnung dieses Charakters dürfte uns vielleicht allein schon aus der jetzt gegebenen vorläufigen Erläuterung aufgehen.

13. Das Unheimliche als Grund des Menschen.

(Fortsetzung der Erläuterung zu πολλά τὰ δεινά und πέλειν.)

Die beiden ersten Verse des Chorliedes nennen nun aber das δεινόν nicht unbestimmt und beiläufig. Am Beginn des ersten Verses steht πολλά τὰ δεινά. Die echte Bedeutung von πολλά meint nicht »Vieles« im Sinne der bloßen Anzahl und Menge, sondern stets das Vielerlei, das Mannigfaltige, *Vielfältige*. Vielfach gefaltet, d. h. zusammengelegt und so vereinzelt und als so Gefaltetes zugleich verflochten und versteckt ist das Unheimliche. So erscheint es gefaltet und verstreut in vielen Arten, aber so, daß es hier nicht in das Einfache seines vollen und reinen Wesens entfaltet ist. Alle diese Weisen des Unheimlichen bleiben daher in ihrer Unheimlichkeit hinter dem Unheimlichen zurück, das der Mensch ist. Das Unheimlichste des Unheimlichen ist der Mensch. Dieses Höchste des Unheimlichen ist nicht nur dem Grade und der Menge nach, sondern vor allem der Art nach dasjenige, was in seiner Art schlechthin nicht übertroffen werden kann, weil es einzig ist. Demnach

muß hier auch das Unheimliche seinen eigenen Wesensgrund entfalten, der im übrigen Unheimlichen sich nicht zeigt, weil er dort fehlt. Die einzige Art der Unheimlichkeit des Menschenwesens muß nun aber im Chorlied selbst ans Licht kommen, da dieses ausschließlich vom Menschen sagt – freilich auch vom Meer und von der Erde, von den Tieren der Wildnis und den Wettern, von Siechtum und Tod, von der Verständigkeit und dem Wort, von den Göttern und den Satzungen, denn zu all dem steht der Mensch im Bezug und all dieses hat je nach seiner Weise einen Zug und die Züge des Furchtbaren, Gewaltigen und Ungewöhnlichen.

Wenn nun der Mensch das höchste *δαιόν* ist und in ihm also das Wesen der *δαιότης* in seiner einzigen Art erscheint, und wenn wir mit Recht dieses Wesen in der Unheimlichkeit sehen, dann kann, streng genommen, nur der Mensch mit dem Namen »der Unheimliche« benannt werden.

Aus den vorausgegangenen Erörterungen über das Wesen der Ströme wissen wir, daß Hölderlin ihr Wesen dichtet aus der dichterischen Sorge um das Heimischwerden des geschichtlich-abendländischen Menschentums der Deutschen. Das Menschwerden ist Herkunft aus dem Unheimlichen; das Heimische bleibt stets auf das Unheimliche bezogen, dergestalt, daß dieses in jenem anwest. Und wenn nun in der dichterischen Zwiesprache Hölderlins mit dem Chorlied des Sophokles diese eigentliche dichterische Sorge des Heimischwerdens zur Sprache kommt, wird wohl ein innerer Bezug bestehen müssen zwischen dem Heimischwerden, d. h. Unheimlichsein des Menschen, den Hölderlin dichtet, und *dem* Menschen, der von Sophokles als τὸ δαιότατον gedichtet wird, was wir übersetzen: das Unheimlichste. Wir deuten damit auf einen Zusammenhang hin, der vermutlich über den bloß äußeren Anklang der Wörter »unheimlich« und »unheimlich« hinausreicht. In diesem Zusammenhang liegt nun auch der Grund, weshalb wir auf der zunächst gewaltsam anmutenden Übersetzung des *δαιόν* bestehen. Nun kann, recht besehen, überhaupt der

gewöhnliche Wortgebrauch, den das Wörterbuch verzeichnet, uns keine unmittelbare Auskunft geben, da im Chorlied das Wort *δεινόν* offenbar ein dichterisches Wort ist. Als solches dichterisches fordert es sogar die Übersetzung selbst dazu heraus, daß sie dichtend über das Gebräuchliche hinauszugehen versuche. Wohin, in welche Bedeutungsrichtung, ist freilich nicht sogleich entscheidbar. Soll die Übersetzung einer Dichtung selbst dichterisch sein, dann ist ein solcher Versuch, der von einer Dichtung des Sophokles gemacht werden muß, in seiner Vermessenheit einigermaßen leicht zu erkennen. Sogar Hölderlin hat in seiner Übersetzung des Wortes *δεινόν* geschwankt. Es ist lehrreich für uns, darauf zu achten. Die vollständige Übersetzung der Antigone-Tragödie des Sophokles hat Hölderlin im Jahre 1804 erscheinen lassen. Hier übersetzt Hölderlin den Beginn des Chorliedes so (V, 202):

Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer, als der Mensch.

τὸ δεινόν ist das Ungeheuere. Außer dieser Übersetzung hat sich noch das Bruchstück einer früheren Übersetzung Hölderlins erhalten, die Hellingrath in das Jahr 1801, also in das entscheidende Jahr der Hymnendichtung datiert. (V, 1) Dies Bruchstück umfaßt nur die erste Strophe des Chorliedes. Die Übersetzung lautet hier:

Vieles gewaltige giebt's. Doch nichts
Ist gewaltiger, als der Mensch.

τὸ δεινόν ist hier das Gewaltige. Wenn uns überhaupt eine vergleichende Beurteilung beider Übersetzungen Hölderlins erlaubt ist, darf gesagt werden, daß die erstgenannte, also die zeitlich spätere, wohl die reifere ist, dichterischer als die frühere. Zwar bringt diese durch die Übertragung des *δεινόν* mit »gewaltig« einen Wesenszug des *δεινόν* zum Vorschein, der auf das deutet, was die Griechen sonst die *ὄρμη* nennen – das drängende aus sich Aufbrechen und Hervorbrecen – das »Gewalt-

-tätige« im weitesten Sinne, der nicht auf das nur »Brutale« eingeschränkt bleibt. Dagegen denkt die spätere Übersetzung des *δεινόν* durch »ungeheuer« eher auf das Ungewöhnliche im Auftreten und Handeln des Menschen. Im heutigen Wortgebrauch weist das Ungeheure allerdings sogleich in die Vorstellung des Riesigen; dies aber denken wir leichthin meist nur quantitativ, nicht aus bloßer Oberflächlichkeit des Denkens, sondern unter dem Zwang der unmittelbaren Erscheinungen. Der Sprachgebrauch ist dafür ein sicheres Zeichen. Daß überall von dem »Ausmaß« die Rede sein muß, bekundet die Anwesenheit des Riesigen. Aber das Ungeheure im Sinne des Riesigen der »Ausmaße« ist nur dem Anschein nach bloß quantitativ. Das Riesenhafte selbst ist eigens »qualifiziert«. Dieser Vorrang der Quantität ist selbst eine Qualität, d. h. eine Wesensart, und zwar die der Maßlosigkeit. Diese ist das Prinzip dessen, was wir Amerikanismus nennen; der Bolschewismus ist nur eine Abart des Amerikanismus. Dieser ist die eigentlich gefährliche Gestalt der Maßlosigkeit, weil er in der Form der demokratischen Bürgerlichkeit und gemixt mit Christentum auftritt, und alles dieses in einer Atmosphäre der entschiedenen Geschichtslosigkeit.

Dem Riesenhaften kann jedoch unmittelbar wiederum nur durch das Riesenhafte begegnet werden, ohne dabei doch dem Riesenhaften selbst zu erliegen. Deshalb müssen wir im Ungeheuren als dem Riesenhaften das verborgene Wesen des Ungeheuren erkennen lernen, um aus dem Wesenhaften die Auseinandersetzung zu bestehen, die ihrem ersten Anschein nach auf allen Seiten gleichförmig ist, in Wahrheit aber aus wesensverschiedenen geschichtlichen Grundstellungen kommt, deren Verschiedenheit so wesentlich ist, daß Geschichtslosigkeit und Geschichtlichkeit in die Entscheidung getreten sind. Das »Ungeheure« braucht nicht notwendig nur im Sinne des Riesenhaften gedacht zu werden. Das Ungeheure ist zugleich und eigentlich das Nicht-Geheure. Das Geheure ist das Vertraute, Heimische. Das Ungeheure ist das Un-heimische.

Ob und inwieweit Hölderlin an diese Bedeutung gedacht hat, läßt sich nicht entscheiden. Vermutlich hat Hölderlin das Ungeheure im Sinne des Ungewöhnlichen, Gewaltigen gedacht und nicht im Sinne des Un-heimischen. Darauf deutet die Tatsache, daß Hölderlin auch in der späteren Übersetzung das *δεινόν* an anderen Stellen (z. B. V. 96, V. 243) nach der Art der früheren Übertragung mit »gewaltig« übersetzt.

Indem wir das *δεινόν* mit »unheimlich« übersetzen, denken wir in die Richtung des Nicht-geheuren. Denn das Unheimliche, wie es in der Übersetzung gedacht sein will, soll nicht in erster Linie einen Charakter des Eindrucks festhalten, der seiner ungewöhnlichen »Intensität« wegen die Benennung des »Gewaltigen« und »Ungeheuren« verdient. Das Unheimliche meinen wir im Sinne dessen, was nicht daheim – nicht im Heimischen heimisch ist. Nur deshalb kann das Un-heimische in der Folge dann auch »unheimlich« sein in der Bedeutung des befremdlich und beängstigend und »furchtbar« Wirken. Das Wort des Sophokles, daß der Mensch das unheimlichste Wesen sei, besagt dann, daß der Mensch in einem einzigen Sinne nicht heimisch und daß das Heimischwerden seine Sorge ist. Doch nun gilt es zu zeigen, inwiefern das Chorlied selbst diese Auslegung rechtfertigt. Um dies zu erkennen, ist nötig, sogleich das Gewicht eines Wortes zu bedenken, das die beiden ersten Verse des Chorliedes abschließt, indem es gleichsam ihren Gehalt in sich auffängt. Es ist das Wort *πέλει*, dessen Klärung auch im Hinblick auf die Erläuterung des 3. Stückes wichtig bleibt.

Das Wort *πέλειν* ist alt und bedeutet: sich regen, hervorkommen, seinen Ort und seine Stätte finden und innehalten. *πέλειν* ist das bei Homer und Hesiod geläufige Wort für *εἶναι*, was wir mit »sein« übersetzen. Allerdings bleibt für uns das Wort »sein« ein zwar weitgreifender, aber doch zugleich leerer und unbestimmbarer Begriff. In der Tat übersetzt auch Hölderlin das *πέλει* ganz blaß und unbestimmt einmal mit »ist«, das andere Mal mit »es gibt«. Wir sagen statt dessen:

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

πέλειν: von sich aus auf- und hervorkommen und so anwesen. ὁ πέλας ist der Nachbar, der in der unmittelbaren Nähe sein Anwesen hat, was jedoch sagt, daß er nicht starr, bewegungslos vorhanden, sondern im Anwesen tätig regsam ist, hin und her geht. πέλαγος: das von sich aus sich Regende und demnach nicht weg Fließende, sondern in seinem Wogen Bleibende und in sich Ruhende. πέλαγος ist so das Wort für »das Meer«. Hölderlins erhabenste Elegie trägt den Titel »Der Archipelagus« (IV, 88-101), gemeint ist das ägäische Meer. Hölderlin nennt dieses vorzüglichste Meer der Griechen das »Erzmeer«, V. 23 das »ausdauernde«, d. h. das im Wechseln und Werden Ruhende. Die Elegie schließt (V. 288 ff.) mit folgendem Anruf:

Aber du, unsterblich, wenn auch der Griechengesang schon
Dich nicht feiert, wie sonst, aus deinen Woogen, o Meergott!
Töne mir in die Seele noch oft, dass über den Wassern
Furchtlosrege der Geist, dem Schwimmer gleich, in der
Starken
Frischem Glücke sich üb', und die Göttersprache, das
Wechseln
Und das Werden versteh', und wenn die reissende Zeit mir
Zu gewaltig das Haupt ergreift und die Noth und das Irrsaal
Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert,
Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken.

Das πέλειν meint hier das verborgene Anwesen der Stille und Ruhe im unverborgenen ständigen Abwesen und Anwesen und d. h. im Erscheinen des Wechsels. In diesem sprechen die Götter und sagen das Bleibende, indem sie es verschweigen. Solches ist nur im »Andenken« zu denken. Das πέλειν meint nicht die leere Anwesenheit des nur Vorhandenen, sondern das Bleiben, das gerade im Wandern und Strömen ist, was es ist. Dergestalt ist auch, und d. h. griechisch πέλει, das Unheimliche in allem Seienden und ist der Mensch das Unheimlichste. Die Unheim-

lichkeit entsteht nicht erst zufolge des Menschentums, sondern dieses kommt aus der Unheimlichkeit und bleibt in ihr – es ragt aus ihr heraus und regt sich in ihr. Das Unheimliche selbst ist im Wesen des Menschen das Hervorragende und in allen Regungen und in jeder Regsamkeit sich regende: das Anwesende und zugleich Abwesende.

Noch sind wir gewohnt, das Unheimliche mehr im Sinne eines Eindruckscharakters zu nehmen, statt es als die Grundart des Wesens des Menschen zu denken. Allein, wenn wir auch entschiedener versuchen, das Unheimliche als das Unheimische zu fassen, erliegen wir noch leicht der Gefahr, diesen Wesenszug des Menschen, dem Wortlaut gemäß, nur negativ zu denken: das bloße Nicht-sein – nämlich im Heimischen, das bloße Fortgehen und Ausbrechen aus diesem. Für diese Fassung des Unheimischen scheint ja auch all das zu sprechen, was in der ersten Strophe und ihrer Gegenstrophe folgt.

Der fährt aus auf die schäumende Flut –

Aber das ist doch kein bloßes heimatloses Umherirren, das einen Ort nur aufsucht, um ihn alsbald zu verlassen und im bloßen Umherfahren die Lust und das Genügen zu haben. Der Mensch ist hier nicht der Abenteurer, der aus seiner Bodenlosigkeit heimatlos bleibt. Vielmehr sind Meer und Land und die Wildnis die Bereiche, die der Mensch mit all seiner Geschicklichkeit umschafft, nutzt und zu dem Seinigen macht, damit er durch sie sein Hiesiges finde. Das Heimische wird gesucht und im gewalttätigen Durchgang durch das dem Meer und der Erde Ungewohnte erstrebt und dabei gerade nicht erreicht. Wäre der Unheimische nur der bloße Abenteurer, dann könnte er nicht einmal ein *δεινός*, unheimlich, sein im Sinne des Fürchterlichen und Gewaltigen; denn der Abenteurer ist höchstens sonderbar und interessant, aber er erreicht nicht den höheren Bezirk des *δεινόν*, zu dessen Wesen das Gegenwändige gehört, was im Mittelstück der zweiten Strophe (V. 360) ausgesprochen ist.

Überall hinausfahrend unterwegs und doch erfahrungslos
 ohne Ausweg
 kommt er zum Nichts.

Wiederholung

τὸ δεινόν übersetzen wir mit »das Unheimliche«. Dies deutsche Wort soll das im griechischen Wort Gemeinte: das Furchtbare, Gewaltige, Ungewöhnliche, samt ihrer jeweiligen Gegenwärtigkeit einheitlich und d. h. aus dem Grunde ihrer Einheit fassen. Sophokles läßt den Chor sagen: πολλὰ τὰ δεινά – vielfältig das Unheimliche. Und dies ist in der Tat aus sich selbst, gemäß der inneren Vieldeutigkeit seines Wesens, vielfältig. Diesem vielfältigen Wesen zufolge ist das Unheimliche dann auch in seinem jeweiligen Erscheinen mannigfaltig. Diese Mannigfaltigkeit im Erscheinen des Wesens bedingt dann erst eine Vielheit des Erscheinenden. Das vielfache Wesen der Unheimlichkeit steigert ihr Wesen im Ganzen. πολλὰ τὰ δεινά meint also keineswegs nur, es gäbe der Anzahl nach eine große Menge von Unheimlichen. Das Unheimliche »gibt es« überhaupt nicht im Sinne des bloßen Vorhandenseins. Von ihm wird gesagt: πέλει, und zwar in der Betonung am Schluß der beiden Verse. Das Unheimliche »ist« in der Weise des Hervorkommens (ragen), so zwar, daß es bei allem sich regen doch in der Unzugänglichkeit seines Wesens ruht. – Hölderlins erhabenste Elegie »Der Archipelagus« läßt uns Einiges ahnen vom Wesen des πέλειν.

Das Unheimliche pflegen wir sonst zu verstehen als das Beängstigende, als solches, wovor wir erschrecken und zurückweichen. So denkend nehmen wir das Unheimliche nach dem Eindruck, den es macht. Soweit wir jedoch das Unheimliche in der Bedeutung des Ungeheuren gegenständlich meinen, als das, was es an ihm selbst und nicht nur hinsichtlich des Eindrucks auf uns ist, denken wir das Unheimliche als das Riesenhafte

und umgekehrt. Das Wort soll aber in dieser Übersetzung ursprünglicher begriffen werden. Das Unheimliche meint das, was nicht »daheim«, nicht im Heimischen heimisch ist. Entsprechend denken wir dann das Ungeheure nicht nur nicht als das Riesige, auch nicht bloß als das, was nicht das Geheure ist, sondern als jenes, was ohne das Geheure, im Nicht-geheuren sich aufhält. Der Aufenthalt im Nicht-geheuren, das Nicht-Heimischsein ergibt sich weder erst als bloße Folge des Umherirrens, noch besteht es lediglich im Abenteuerlichen. Das Unheimlich-sein ist kein bloßes Entweichen aus dem Heimischen, sondern eher umgekehrt das zuweilen sich selbst nicht kennende Suchen und Aufsuchen des Heimischen. Dieses Suchen scheut keine Gefahr und kein Wagnis. Überallhin fährt es und überallhinaus ist es unterwegs.

14. Weitere Wesensbestimmungen des Menschen

- a) Überallhinausfahrend – erfahrungslos.
(Erläuterung des Mittelstücks der zweiten Strophe.)

Der Abenteurer ist lediglich nicht-heimisch; dagegen ist der *δεινότατος* das unheimlichste Wesen in einer Art des Heimischseins, in jener nämlich, die innerhalb des eigenen Wesens nicht den Eingang zu diesem findet, von ihm ausgesperrt bleibt und ohne den Ausweg zum Eingang in die eigene Wesensmitte. Der eigentlich Unheimische bezieht sich gerade auf das Heimische und nur auf dieses zurück, aber in der Weise des Nicht-erlangens. Der Abenteurer dagegen findet gerade im ständig und bloß Nicht-heimischen, im Fremden an sich, das Heimische; genauer gesprochen: Für das abenteuerliche Herz geht diese Unterscheidung des Heimischen und Unheimischen überhaupt verloren. Die Wildnis wird zum Absoluten selbst und gilt als die »Fülle des Seins«. Wenn man romantisch dem Abenteurer eine besondere Härte zusprechen möchte, vergißt

man, daß da, wo die Gefahr als das Absolute gesetzt wird, die Gefahr jede Gefährlichkeit verloren hat.

Der Unheimische entbehrt das Heimische, das Entbehren ist die Art, wie der Unheimische das Heimische besitzt, genauer gesagt, die Weise, wie dieses, das Heimische, jenen, den Unheimischen, besitzt. In diesen Bezügen offenbart sich das Wesen der Unheimlichkeit selbst: nämlich die Anwesenheit in der Art einer Abwesenheit, so zwar, daß das An- und Abwesende selbst hier zugleich der offene Bereich aller Anwesenheit und Abwesenheit ist. Zunächst fassen wir freilich am leichtesten die Gegenwärtigkeit im Unheimlichen, ohne sogleich deutlich zu begreifen, wozwischen und auf welchem Grunde die Gegenwärtigkeit besteht. Das Gegenwärtige im δεινόν wird nun auch dichterisch rein ausgesprochen. παντοπόρος ἄπορος – hart gegenübergestellt und doch ineinandergefügt und eingelassen nennen diese Worte das Wesen des δεινόν von der Seite des πόρος, das ist der selbstmächtige Aufbruch, der überallhin ausfährt und überall durchfindet und überall hinkommt und so alles kennenlernt. παντοπόρος ist ein Wesen, das alles erfährt und doch ohne Erfahrung bleibt, sofern es das Durchgemachte nicht in eine Erfahrung verwandeln kann, aus der es zur Einsicht in das eigene Wesen gelangt. Vielmehr ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται – der Mensch kommt zum Nichts. Damit soll nicht der Erfolg geleugnet sein und nicht, daß die Meisterung der Dinge, daß die Beute und die Fänge der Jagd gelingen. Wohl aber zeigt sich, daß all dieses Erreichte, für sich genommen, nur wieder zu einem Jagen anreizt und antreibt und, für sich genommen, nicht die Eignung hat, den Menschen in das Eigene seines Wesens zu bringen; denn alle Geschicklichkeit und alle Gewalttat und alle Künste vermögen dem Tod nicht zu wehren. Dieser ist aber nun keine Begebenheit gleich anderen, die sich umgehen lassen. Er ist auch nichts, was von außen erst an den Menschen »herantritt« – sondern das Menschsein in sich selbst geht auf seinen Tod zu. Das Wissen von diesem Wesenszug seiner selbst hat jedoch der Mensch meist nur in der Weise, daß

er ihm ausweicht und so zugesteht, vom Eingang in das eigene Wesen ausgeschlossen zu sein. Auf allen Gassen des Seienden ist der Mensch »zu Hause«. Überall kommt der Mensch hin, und es scheint, daß er so auch »zu etwas komme« und, wie wir sagen, ein Vermögen erwerbe. Genau dies kann auch das griechische Wort *πόρος* bedeuten. Es steht dann als »Reichtum« im Gegensatz zu *πενία*, der Armut. Allein, indem der Mensch überallhinkommend je zu »etwas« kommt, kommt er doch zum Nichts, weil er ja am jeweiligen Seienden haften bleibt und in diesem das Sein und Wesen nicht faßt. Das »Nichts«, zu dem er kommt, ist das, was, gegenwärtig zum Sein, den Menschen unmittelbar vom Sein schlechthin ausschließt. Deshalb steht hier *οὐδέν* und nicht *μηδέν*. Alles Seiende in allen Weisen betreibend ist er zugleich (wie) aus dem Sein vertrieben, mag auch das Seiende als Wirkliches in seiner Wirksamkeit noch so einwirkend und »wirkungsvoll«, ja sogar furchtbar und gewaltig und ungewöhnlich sein. Denn wohl können auch die Mächte und Kräfte der Natur furchtbar werden in ihrer Einwirkung, wohl kann anderes in seiner Erhabenheit die Scheu fordern, wohl kann Ungewöhnliches zum Staunen zwingen, doch all dieses ist ein *δεινόν* nur in der Art seiner Wirkung auf den Menschen, nicht aber unheimlich nach der Art des Menschseins selbst. Denn zu dieser Art der Unheimlichkeit, nämlich der Unheimlichkeit, gehört es, daß solches Wesen vom Seienden selbst und von ihm als Seienden weiß und es anspricht und ausspricht. Dergleichen aber vermag kein Naturding und kein sonstiges Lebewesen. Nur der Mensch steht inmitten des Seienden so, daß er zum Seienden als einem solchen sich verhält. Nur diesem Wesen ist es deshalb vorbehalten, im Bezug zum Seienden das Sein zu vergessen. Zufolge dieser Vergessenheit ist der Mensch in gewisser Weise außerhalb dessen, worin alles Seiende ein Seiendes ist, außerhalb des Seins. Deshalb versagt ihm das Seiende selbst dies, was der Mensch von ihm erhofft, daß er bei ihm und mit ihm zu etwas komme. Der Mensch steht zugleich so inmitten des Seienden, daß er im Be-

zug auf es ἄπορος ist. Aber ἄπορος ist er nur als παντοπόρος und umgekehrt. Im Seienden, zu dem er kommt und worin er sich heimisch meint, kommt er zum Nichts. Er ist als der vermeintlich Heimische der Unheimische.

Diese Art der Unheimlichkeit, nämlich die Unheimlichkeit, ist nur dem Menschen möglich, weil er zum Seienden als einem solchen sich verhält und dabei das Sein versteht. Und weil er das Sein versteht, kann er allein auch das Sein vergessen. Die Unheimlichkeit im Sinne der Unheimlichkeit übertrifft daher alle sonstigen Arten des Unheimlichen unendlich, d. h. im Wesen. Streng genommen ist die Unheimlichkeit überhaupt keine Art des Unheimlichen neben anderen, sondern sie ist wesentlich »über« ihnen, was der Dichter dadurch ausdrückt, daß er den Menschen das Unheimlichste nennt. Denken wir uns die gewaltigsten »Katastrophen« in der Natur und im Kosmos, sie sind ein Nichts von Unheimlichkeit gegenüber der, die das Menschenwesen in sich selbst ist, sofern der Mensch in das Seiende als solches gestellt und für das Seiende bestellt, des Seins vergißt, so daß ihm das Heimische zur leeren Irre wird, die er mit seinem Umtrieb ausfüllt. Die Unheimlichkeit des Unheimlichen besteht hier darin, daß der Mensch in seinem Wesen selbst eine καταστροφή ist – eine Umkehrung, die ihn vom eigenen Wesen abkehrt. Der Mensch ist innerhalb des Seienden die einzige Katastrophe. Doch hier wird nötig, sogleich anzumerken, daß wir diese Wesensbestimmung des Menschen verkennen, wenn wir das Katastrophische abwerten im Sinne des »Katastrophalen« und wenn wir dieses wieder abschätzen nach den Maßstäben einer pessimistischen Weltbetrachtung.

Wir neigen alsbald zu solchen Deutungen, weil wir, ohne es noch zu wissen, in einer langen Überlieferung der christlichen Weltbetrachtung stehen, die unter anderem auch den Weg zur Erkenntnis des Griechentums mißleitet hat, und sei das auch nur in der formlosen Form des angeblich heidnischen Klassizismus von Goethe und Schiller. Wir würden aus der dichterischen Wesensbestimmung des Menschen, die das Sophokleische Chor-

lied enthält, alle Schwergewichte herausnehmen, wollten wir die Unheimlichkeit des unheimischen Menschen deuten als die Seinsart eines Wesens, das aus dem »Paradies« vertrieben und deshalb der Erlösung bedürftig ist. Damit wird das »Negative« des Unheimlichen, gesetzt, daß es ein solches ist, zum voraus schon abgeschwächt und beseitigt, und gerade dieses widerspricht der anfänglichen und ursprünglichen Wesenserfahrung des Menschenwesens im Griechentum. Die Geschichte des Griechentums erreicht eben dort die Höhe seines Wesens, wo es die Gegenwärtigkeit des Seins selbst bewahrt und zur Erscheinung bringt; denn da allein ist die Notwendigkeit, in dem Grund des Gegenwärtigen zu verbleiben, statt sich auf die eine oder andere Seite zu flüchten. In dem geschichtlichen Augenblick, da die eine Seite im Gegenwärtigen des Seins zum Minderen und Unteren herabgewertet wird, fällt das Griechentum aus der Bahn seines Wesens heraus und der Niedergang ist entschieden. Das Zeichen dieses Wandels ist die Philosophie Platons. Der entscheidende Grund dafür, daß wir Heutigen und Späteren das Wesen des *δεινόν*, wie es durch Sophokles zum ersten Mal vollständig, zugleich aber auch schon zum letzten Mal ausgesprochen wurde, kaum treffen, reicht daher in Bezirke zurück, die im Verborgenen unsere eigene Geschichte tragen. Die im griechischen Denken selbst mit Platon beginnende Metaphysik blieb dem Wesen des »Negativen« nicht gewachsen. Dieses wird, obzwar es dort einer Gleichsetzung mit dem leeren Nichts entgeht, doch stets als das Nichtigte im Sinne des Minderen begriffen, als das, was nicht sein sollte, als das *μή*.

Nun scheint es, dieser herabsetzenden negierenden Fassung des Negativen sei leicht dadurch abzuhelfen, daß man das Negative zugleich positiv denkt, ja sogar als die eigentliche Positivität des Positiven. Das geschieht in der Metaphysik des Deutschen Idealismus bei Hegel und Schelling. Ein Abglanz dieser Stellung zur Negativität erscheint noch einmal bei Nietzsche. In Wahrheit wird hier wie überall in der Metaphysik die platonisch-christliche Herabsetzung des Negativen fest-

gehalten, aber zugleich wieder unschädlich und rückgängig gemacht durch die vorausgreifende Unterbringung im Absoluten. Diese Überwindung der Negativität stellt aber nur eine andere Form dar, die Sache der Negativität beim »Alten« zu lassen und nicht an den Wesensursprung zu rühren. Sobald wir dieses aber versuchen, zeigt sich, daß schon die Benennung des Gemeinten mit dem Namen des »Negativen« das, was es zu wissen gilt, von der »Negation«, vom *negare*, d. h. der Verneinung her denkt. Verneinung aber ist eine Art der menschlichen Stellungnahme. Das Gleiche gilt von der Position des Positiven. Wohl ist alles Nicht-hafte faßbar in der Verneinung, aber die Verneinung erschöpft nicht umgekehrt das Wesen des Nichthaften, sie enthält vor allem keinen Hinweis in den Bereich, aus dem das Wesen des Nichthaften sich offenbart, wenn es sich überhaupt offenbart.

Die ungebrochene Herrschaft des metaphysischen Denkens und seine reiche, vielfach abgewandelte Überlieferung macht es uns fast unmöglich, das dichterische Wort *παντοπόρος-ἄπορος* hinsichtlich seiner inwendigen Gegenwändigkeit zureichend zu denken. Das Un-artige im Unheimlichen ist anderen Wesens, als daß wir es mit Hilfe von hin- und hergleitenden Negationen jemals fassen könnten. Wir kommen dem Un-artigen schon näher, wenn wir es als das Bös-artige erkennen, dabei aber das Böse nicht im Sinne des Moralisch-schlechten fassen, als Charakter menschlichen Handelns, sondern als einen Wesenszug des Seins selbst, in dessen Bereich der Mensch seinen Pfad wandert. So sagt Hölderlin in dem Gedicht »Reif sind, in Feuer getaucht . . .« (IV, 71):

... Aber bös sind
Die Pfade . . .

Diese Randbemerkung über das metaphysische Wesen der Negativität soll nur andeuten, daß auch diese vorläufige Erläuterung des Wesens der Unheimlichkeit im Zwielficht sich bewegen muß. Wenn diese Andeutung uns jedoch davon abhält,

das im Chorlied Gesagte allzu übereilt in unserer geläufigen Denkart unterzubringen, dann bleiben wir wenigstens in der Haltung, die das Wort dieses Chorgesanges selbst wie etwas Unheimliches zu erfahren bereit ist und verzichten darauf, seinen Gehalt in Alltagsmeinungen und Gemeinplätze aufzulösen. Wir werden dann diejenigen Worte des Chorliedes, in denen sich die voraufgehenden Verse wie in einer neuen Schale sammeln, besinnlicher aufnehmen, d. h. wacher für den Wesensbereich, aus dem her und in den zurück sie sprechen.

b) Hochüberragend die Stätte – verlustig der Stätte.

Die πόλις als Stätte.

(Erläuterung des Mittelstücks der zweiten Gegenstrophe.)

ὑψίπολις ἄπολις ὅτι τὸ μὴ καλὸν

ξύνεστι τόλμας χάριν.

Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte

ist er, dem immer das Unseiende seiend

der Wagnis zugunsten.

Diese Verse (370/1) sind entsprechend gebaut wie das Mittelstück der zweiten Strophe. Wieder folgen hart aufeinander die gegenwendigen Worte ὑψίπολις-ἄπολις. In dieser Wortfügung ist das παντοπόρος-ἄπορος wieder aufgenommen. Wir haben zu fragen: in welcher Weise? Die Antwort muß ergeben, inwiefern jetzt das inwendig gegenwendige Wesen der Unheimlichkeit entschiedener hervorkommt. In der ersten gegenwendigen Wortfügung lautet das Leitwort πόρος, in der zweiten πόλις. Der πόρος ist der Gang und Durchgang zu etwas, welcher Gang zu etwas und zu nichts führt. Genannt wird dabei nicht, wohin der Gang geht und wohin der Gehende kommt; nicht gesagt ist, was auf dem Gang angetroffen, und was der Gehende »bekommt«. παντοπόρος sagt freilich, der Mensch komme überall durch und »bekomme« überall etwas in seine Gewalt. Das »Überallhin« läßt jedoch die Bezirke menschlichen

Tuns unbestimmt; sie bedürfen hier auch keiner besonderen Nennung mehr, da ja vor und nach diesem Wort das Chorlied Vielerlei nennt.

Jetzt dagegen wird die πόλις genannt, also gleichsam ein besonderer Bezirk des πόρος und ein Feld seines betonten Vollzugs. Die πόλις. Man kann heute, wenn man es überhaupt tut, kaum eine Abhandlung oder ein Buch über das Griechentum lesen, ohne nicht überall auf die Versicherung zu stoßen, daß hier, bei den Griechen nämlich, »Alles« »politisch« bestimmt sei. Die Griechen erscheinen in den meisten »Forschungsergebnissen« als die reinen Nationalsozialisten. Dieser Übereifer der Gelehrten scheint gar nicht zu merken, daß er mit solchen »Ergebnissen« dem Nationalsozialismus und seiner geschichtlichen Einzigartigkeit durchaus keinen Dienst erweist, den dieser außerdem gar nicht benötigt. Diese Eiferer entdecken jetzt plötzlich überall das »Politische«, und die Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, die als sorgfältige Werkleute erst Texte und Ausgaben schufen, nehmen sich vor diesen »neuesten Entdeckungen« aus wie blinde Dummköpfe.

Wir glauben darüber unterrichtet zu sein, was πόλις bedeutet. Denn was die πόλις ist, bestimmt sich ja »natürlich« aus dem Hinblick auf das »Politische«. Vermutlich werden das »Politische« und die πόλις in einem Zusammenhang stehen. Die Frage bleibt jedoch, wie dieser Zusammenhang im voraus gedacht werden muß. Offenbar ist das »Politische« das, was zur πόλις gehört und deshalb sich nur aus der πόλις bestimmt. Aber nicht eben umgekehrt. Ist dem aber so, ist das »Politische« das, was zur πόλις gehört und aus ihr wesensmäßig folgt, entsprechend wie »das Logische« aus dem Wesen des λόγος und »das Ethische« aus dem Wesen des ἦθος, dann hilft es uns wenig, wenn wir uns mit irgendwelchen Vorstellungen vom »Politischen« ausrüsten, um damit bewaffnet das Wesen der πόλις zu umgrenzen. So würden wir stets nur das Bedingende aus dem Bedingten, den Grund aus der Folge erklären, und d. h. gar nichts erklären, sondern das Wesen der Erklä-

nung nur verwirren. Vermeiden wir aber diese fast unausrott-
bare Verwirrung, die sich bei allen Erklärungen »des Logi-
schen«, »des Ästhetischen«, »des Technischen«, »des Metaphy-
sischen«, »des Biologischen«, »des Politischen« breit macht,
dann ergibt sich für den jetzigen »Fall« eine wichtige Einsicht,
die wir in folgendem Satz kurz ausdrücken: *Die πόλις läßt
sich nicht »politisch« bestimmen.* Die πόλις und gerade sie ist
dann kein »politischer« Begriff. So steht es in der Tat, gesetzt,
daß wir im Ernst der Besinnung und in der Sauberkeit der
Gedankenfolge bleiben wollen.

Aber was ist nun die πόλις der Griechen? Auf solche Fragen
kann nie eine »Definition« antworten; oder aber die »Defini-
tion« gewährt, selbst wenn sie in das Richtige weist, keinen
hinreichenden Bezug zum Wesenhaften. Denn dieses könnte
ja darin bestehen, daß es selbst von sich aus im Fragwürdigen
bleiben will. Wer sagt uns denn, daß die Griechen, weil sie in
der πόλις »lebten«, auch über das Wesen der πόλις im Reinen
waren? Vielleicht ist der Name πόλις gerade das Wort für den
Bereich, der ständig neu fraglich wurde und fragwürdig blieb
und Entscheidungen nötig und zur Not machte, deren Wahr-
heit die Griechen jedesmal in das Grundlose oder in das Un-
zugängliche versetzte. Fragen *wir* also: Was ist die πόλις der
Griechen, dann dürfen wir nicht voraussetzen, die Griechen
müßten dies doch gewußt haben, so daß es nur der Anfrage
bei ihnen bedürfe. Aber sind uns denn nicht vom griechischen
Denken weiträumige Betrachtungen über die πόλις überliefert:
das umfangreiche Gespräch Platons über die πολιτεία, d. h.
über alles, was die πόλις angeht; die weitgespannte Vorlesung
des Aristoteles: ἐπιστήμη πολιτική, »die Politik«? Gewiß – aber
die Frage bleibt, von wo aus diese Denker das Wesen der πόλις
denken; die Frage bleibt, ob die Grundlagen und Grundhin-
sichten dieses griechischen Denkens am Ende der großen griechischen
Zeit noch zureichten, um überhaupt noch, und zwar
im griechischen Sinne, nach der πόλις zu fragen. Vielleicht
liegt gerade in diesen späten Betrachtungen über die πόλις die

eigentliche Verkennung ihres Wesens, daß sie nämlich das Frag-würdige selbst ist und in dieser Würde gewahrt und bewahrt sein will. Ist dem so, dann sieht es so aus, als müßten wir griechischer denken als die Griechen selbst. Es sieht nicht nur so aus, es ist so. Denn wir selbst müssen in bezug auf uns selbst künftighin deutscher denken als alle bisherigen Deutschen; denn keine Überlieferung verschenkt unmittelbar das Wesentliche, es erscheint aber auch nicht ohne die Winke der Überlieferung.

Vielleicht ist die πόλις der Ort und der Bereich, um den sich alles Frag-würdige und Unheimliche in einem ausgezeichneten Sinne dreht. Die πόλις ist πόλος, d. h. der Pol, der Wirbel, in dem und um den sich alles dreht. In beiden Worten ist *das* Wesentliche genannt, was im zweiten Vers des Chorliedes das Zeitwort πέλειν sagt: das Beständige und der Wechsel. Das wesentlich »Polare« der πόλις geht das Seiende im Ganzen an. Das Polare betrifft das Seiende in dem, worum es, das Seiende als das offenbare, sich dreht. Auf diesen Pol ist dann der Mensch in einem ausgezeichneten Sinne bezogen, sofern der Mensch, das Sein verstehend inmitten des Seienden steht und hier notwendig jeweils einen »status«, einen Stand mit seinen Zuständen und Umständen hat. »status« ist der »Staat«. Also besagt πόλις doch so viel wie »Staat«. Wir sind jedoch bereits wieder auf einem Irrweg, wenn wir uns, πόλις als Staat denkend, wissentlich oder gedankenlos an Vorstellungen von neuzeitlichen Staatsgebilden halten. Da auch für den groben Blick die griechische πόλις z. B. vom »Staat« des 18. Jahrhunderts sich unterscheidet, versichert man, die griechische πόλις sei nicht so sehr »Staat« als vielmehr »Stadt«. Aber die »Stadt« meine hier nicht den bloßen Unterschied zum Dorf, sondern eben doch auch das »Staatliche« – die griechische πόλις sei der »Stadtstaat«.

Allein diese Koppelung zweier unbestimmter und hinsichtlich ihres Bestimmungsgrundes richtungsloser Begriffe gibt niemals den bestimmten und auf seinen Grund gerichteten We-

sensbegriff der πόλις. Aus der Koppelung halber Gedanken entspringt nur eine Täuschung und die Verleitung zu der Ansicht, nun sei alles im Reinen, wenn erst die πόλις als Stadtstaat bestimmt sei. Auch hier findet man nicht zu dem Schritt, der im Umkreis unserer Frage nach der πόλις allein die Ansicht ins Freie gibt, nämlich die πόλις nicht aus dem Bezug zum Staat und zur Stadt, sondern höchstens umgekehrt diese aus dem Bezug zur πόλις zu denken. Aber was ist diese, wenn das Polhafte sie auszeichnet? Sie ist weder nur Staat, noch nur Stadt, sondern zuvor und eigentlich »die Statt«: die Stätte des menschlich geschichtlichen Aufenthaltes des Menschen inmitten des Seienden. Das besagt jedoch gerade nicht, daß das Politische den Vorrang habe und das Wesentliche in der politisch verstandenen πόλις liege und diese das Wesentliche sei. Sondern es sagt: Das Wesentliche im geschichtlichen Menschsein ruht in der polhaften Bezogenheit von allem auf die Stätte des Aufenthaltes, und d. h. des Heimischseins inmitten des Seienden im Ganzen. Dieser Stätte und Statt entspringt das, was gestattet ist und was nicht – das, was der Fug ist und was der Unfug, das, was das Schickliche ist und was das Unschickliche. Denn das Schickliche bestimmt das Geschick und dieses die Geschichte. Zur πόλις gehören die Götter und die Tempel, die Feste und die Spiele, die Herrscher und der Rat der Alten, die Volksversammlung und die Streitmacht, die Schiffe und die Feldherrn, die Dichter und die Denker. Doch all dieses dürfen wir nie denken im Sinne des Kulturstaates des 19. Jahrhunderts. All dieses sind nicht Ausstattungsstücke einer staatlichen Ordnung, die darauf Wert legt, daß »Kulturleistungen« hervorgebracht werden, sondern aus dem Bezug zu den Göttern und aus der Art der Feste und aus der Möglichkeit des Feierns, aus dem Verhältnis von Herr und Knecht, aus dem Bezug zu Opfer und Kampf, aus dem Verhältnis zu Ehre und Ruhm, aus dem Verhältnis dieser Verhältnisse und aus dem Grunde ihrer Einheit waltet das, was πόλις heißt. Gerade deshalb bleibt die πόλις das eigentlich Fragwürdige, das, was nur kraft

dieser Würde alles wesenhafte Tun und jede Haltung des Menschen durchwaltet. Das Vor-politische und alles Politische im ursprünglichen und im abgeleiteten Sinne erst ermöglichende Wesen der πόλις liegt darin, die offene Stätte zu sein der Schickung, aus der sich alle Bezüge des Menschen zum Seienden, und d. h. immer zuerst die Bezüge des Seienden als solchen zum Menschen, bestimmen. Das Wesen der πόλις kommt daher stets ans Licht nach der Art, wie das Seiende als solches überhaupt ins Unverborgene tritt: nach der Weite der Grenzen, zwischen denen dies geschieht, und nach der Weise, wie sich in einem mit der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen das Wesen des Menschen bestimmt.

Dieser Zusammenhang hat sich auch noch im Denken des Aristoteles erhalten. Aristoteles bezeichnet im Beginn seiner »Politik« den Menschen als ζῷον πολιτικόν. Oberflächlich übersetzt heißt dieses oft angeführte Wort: »Der Mensch ist ein politisches Wesen«. Bei dieser Feststellung läßt man jedoch die Kenntnis über die »Politik« des Aristoteles ihr Bewenden haben. Man fragt nicht, warum der Mensch ein »politisches Wesen« sei und sein könne. Man beachtet nicht, daß Aristoteles die Antwort auf diese Frage gleichfalls im Beginn seiner »Politik« gibt. Der Mensch ist ein ζῷον πολιτικόν, weil er und nur er ein ζῷον λόγον ἔχον ist – ein Lebewesen, das das Wort hat, will sagen: *das* Seiende, das das Seiende als ein solches auf sein Sein ansprechen kann. Wer oder was der Mensch sei, läßt sich im Sinne *des* Denkers, der den Menschen das »politische Wesen« nennt, gerade nicht »politisch« entscheiden, weil ja das Wesen der πόλις sich aus dem Bezug zum Wesen des Menschen bestimmt (und das Wesen des Menschen sich aus der Wahrheit des Seins bestimmt). Der Aristotelische Satz, der Mensch sei ζῷον πολιτικόν, besagt, der Mensch sei dasjenige Wesen, das der Zugehörigkeit zur πόλις fähig sei; darin liegt aber gerade, daß er nicht ohne weiteres »politisch« ist. Wie aber vollzieht sich diese Bestimmung des Wesens des Menschen? Wo fällt das Maß-gebende Wort dieser Bestimmung?

Wir vernehmen es als Chorgesang der Tragödie, die Dichtung ist.

Wiederholung

Es gilt zu verstehen, inwiefern nach dem Chorgesang der Antigone-Tragödie der Mensch das unheimlichste Seiende in allem Seienden ist. Das Unheimliche setzen wir der griechischen Bedeutung des *δεινόν* entsprechend gleich dem Furchtbaren, Gewaltigen, Ungewöhnlichen. Dabei kann jede dieser Weisen je eine gegensätzliche Form für sich annehmen. Das Unheimliche bedeutet für uns zunächst die Einheit der drei genannten Weisen samt ihren jeweils möglichen entgegengesetzten Formen. Das Unheimlichste wäre dann, unmittelbar gedacht, dieses volle Wesen des Unheimlichen in seiner höchstmöglichen gradweisen Steigerung nach allen möglichen Hinsichten genommen. Allein, das so gedachte Unheimlichste träfe nicht das, was das eigentliche und demnach einzige Wesen der Unheimlichkeit ausmacht – nämlich das Unheimischsein. Vielerlei kann furchtbar, gewaltig, ungewöhnlich sein, es braucht doch nicht die Wesensart des Unheimischen zu haben. Was jedoch in seinem Wesen unheimisch ist, das übertrifft alles Unheimliche unendlich – d. h. im Wesen.

Das Un-heimische ist aber nicht bloß das Nicht-heimische, sondern jenes Heimische, das sich selbst sucht, aber nicht findet, weil es sich sucht auf dem Wege der Entfernung und Entfremdung von sich selbst. Während das sonst antreffbare Unheimliche nur gegenwändig ist in dem Sinne, daß es außer der jeweiligen Weise z. B. des Furchtbaren je eine ihr gegensätzliche gibt, eignet dem Unheimischen eine Gegenwändigkeit, die zum Inneren seines Wesens selbst gehört. Diese inwendige Gegenwändigkeit liegt in jeder Weise des Unheimischen als dessen innere Wesensverfassung. Dagegen haben die sonstigen Weisen des Unheimlichen ihre gegensätzliche Gestalt jeweils außer sich und sind nicht in sich selbst gegenwen-

dig nach der Art des Unheimischen. Damit dieses in seinem Wesen möglich sei, bedarf es einer Bedeutung und eines Grundes, in dem zu ruhen und zu wesen die Auszeichnung des Menschen bleibt.

Daß nun aber im Chorlied das inwendige Gegenwändige des δεινότατον, d. h. des Unheimlichsten, als welches der Mensch ist, ausgesprochen wird, zeigen die Worte παντοπόρος-ἄπορος und die Rede ὑπίπολις-ἄπολις. Als der Überallhinausfahrende kommt der Mensch überallhin und kommt dabei doch überall zum Nichts, sofern nämlich das, was er im Hinausfahren bekommt, niemals zureicht, sein Wesen zu erfüllen und zu tragen. Das, was der Mensch unternimmt, wendet sich in sich selbst, nicht erst in irgendwelchen schlimmen Folgen, gegen das, was er dabei im Grunde sucht, nämlich das Heimischwerden inmitten des Seienden. Das Gegenwändige darf jedoch, soll es griechisch gedacht sein, nie als schlechte Eigenschaft, nicht als Mangel oder gar als »Sünde« gedeutet werden. Im Griechentum gibt es überhaupt keine Sünde, die ihr Gegenteil allein im christlich verstandenen Glauben hat. Aber der Satz: Im Griechentum gibt es keine Sünde, heißt ganz und gar nicht: Hier ist alles und jedes erlaubt – sondern der Satz sagt: Das »Negative« hat nicht die Art der »Sünde«, d. h. die in ganz besonderer Hinsicht verstandene Verfehlung und Auflehnung gegen einen in besonderer Hinsicht verstandenen Schöpfer- und Erlösergott. Das sogenannte »Negative« ist aber, wenn es und weil es nicht als »Sünde« gedeutet wird, deshalb nicht abgeschwächt, im Gegenteil: Das Negative behält sein eigenes Wesen und steht nicht in der Rolle dessen, was beseitigt und überwunden werden könnte und sollte. Weil es als Gegenwesen eigenen Wesens ist, muß es mit seinem Gegenwesen aus dem Grunde ihrer Einheit getragen und gewürdigt werden.

Dieser Hinweis auf das ungemäß so genannte »Negative« soll andeuten, daß das Un- im Un-heimischen keinen bloßen Mangel, auch nicht nur ein Fehlen ausdrückt. Mit der sprach-

lichen Wendung παντοπόρος-ἄπορος ist die Gegenwendigkeit im Wesen des Menschen im »allgemeinen« und »unbestimmt« genannt; so scheint es wenigstens; denn die zweite Nennung ὑψίπολις-ἄπολις spricht in der Richtung eines besonderen Bezirkes, in dem sich das menschliche Handeln vollzieht. Das ist der Bezirk des »Politischen«. Aber was ist dies? Wenn »das Politische« das ist, was zur Polis gehört und von ihr demnach im Wesen abhängt, dann läßt sich das Wesen der Polis niemals aus dem Politischen bestimmen, so wenig wie der Grund aus der Folge erklärt und abgeleitet werden kann.

Was ist dann die πόλις und wie zeigt sich ihr Wesen, und zwar im Sinne und nach der Denkungsart der Griechen? Sie ist und bleibt das eigentlich Frag-würdige im strengen Sinne des Wortes, also nicht einfach nur das Fragliche für irgendeine Frage, sondern jenes, auf das die eigentliche, die höchste und weiteste Besinnung zugeht. Daß dem so ist, läßt sich sogar noch aus den späten Betrachtungen ersehen, die uns in den Werken von Platon und Aristoteles überliefert sind. Platon sagt in seiner »Politeia« (V. Buch, 473 c sqq.) unter anderem dieses:

Ἐὰν μὴ . . . ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, . . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα . . . ταῖς πόλεσι, . . .

»Wenn nicht entweder die Philosophen Herrscher werden in der πόλις oder aber die jetzt sogenannten Herrscher und Machthaber in echter und geeigneter Weise ›philosophieren‹ – ist kein Ende des Unheils für die πόλις.«

Der neuzeitliche Mensch wird diese Ansicht Platons in der Tat für recht »platonisch«, d. h. hier für grundlos und verstiegen halten. Den »Philosophen« fehlt doch bekanntlich die »Lebensnähe«, und unpraktisch sind sie auch. Wie sollen sie da die Staatsgeschäfte übernehmen? Allein, Platon meint nicht, die Philosophen sollen die Staatsgeschäfte übernehmen, weil πόλις

eigentlich nicht »Staat« ist und »die Geschäfte« in ihr nicht das Wesentliche. Platon meint auch nicht, die Herrscher sollten sich mit »Philosophie beschäftigen«, als sei das eine Sache wie das Käfersammeln. Die Philosophen stehen nach einem anderen Wort Platons im Glanz und Licht des Seins und deshalb ist es für das gewöhnliche Auge sehr schwer auszumachen, ob einer ein Philosoph ist oder nicht. Das angeführte und viel mißhandelte Wort Platons meint vielmehr dieses: Die πόλις ist auf die Wahrheit und das Wesen des Seins gegründet, von wo aus alles Seiende bestimmt wird. Von der πόλις gilt dieser Bezug aber in erster Linie, weil sie die Stätte ist, in der alles Seiende und alles Verhalten zum Seienden sich sammelt. Sie ist der »Pol« in allem Seienden und für alles Seiende in seinem Sein. Sein aber heißt den Griechen πέλειν. Dann sagt also Platon nichts anderes als dies: daß alles vom »Politischen« her bestimmt sein müsse und daß das »Politische« den unbedingten Vorrang habe. Er denkt also gar nicht so »lebensfern«, sondern ganz modern.

Doch dies zu meinen wäre nur die Kehrseite zur vorgenannten Mißdeutung Platons und wieder ein Irrtum. Die Doktrin von dem unbedingten Vorrang des Politischen auf der einen Seite und die Auffassung der πόλις als des fragwürdigen Grundes und der Stätte des Seienden auf der anderen Seite sind durch einen Abgrund voneinander geschieden. Man erweist daher weder dem heutigen politischen Denken noch auch den Griechen einen Dienst, wenn man im Übereifer des »Wissenschaftseinsatzes« alles durcheinanderwirbelt, was in seiner jeweiligen geschichtlichen Einmaligkeit für sich im eigenen Wesen steht. Man dient der Erkenntnis und Bewertung der geschichtlichen Einzigkeit des Nationalsozialismus gar nicht, wenn man das Griechentum jetzt so auslegt, daß man meinen könnte, die Griechen wären alle schon »Nationalsozialisten« gewesen. Für uns hier handelt es sich nicht um das »Politische«, sondern um das Wesen der πόλις und genauer um den Wesensbereich, aus dem her sie sich bestimmt, will

sagen, aus dem her und dem gemäß sie den Griechen das Frag-würdige bleiben muß. Daß der Dichter Sophokles vom Verhältnis des Menschen zur πόλις spricht, und zwar im Zusammenhang des Sagens vom δεινόν, das allein deutet schon auf die Entschiedenheit hin, aus der die πόλις als die Stätte und Mitte des Seienden erfahren wird.

15. Fortsetzung der Erläuterung des Wesens der πόλις

Nach dem Wort dieser Dichtung verbirgt die πόλις selbst in sich die Möglichkeit des gegenwendigen Aufenthaltes in ihr: ὑψίπολις, hochüberragend die Stätte; ἄπολις, verlustig der Stätte. Hierbei ist die πόλις nicht ein gleichgültiger Raum, der die selbst wieder leeren Möglichkeiten des »Hochragend« und des Niedersturzes zuläßt, sondern das Wesen der πόλις ist es, in die Übersteigung zu drängen und in den Sturz zu reißen, so, daß der Mensch in beide gegenwendigen Möglichkeiten geschickt und gefügt wird und dergestalt beide Möglichkeiten selbst sein muß. Der Mensch »hat« diese nicht außer und neben sich, sondern sein Wesen besteht darin, als der in der Stätte seines Wesens Sich-versteigende zugleich der Stätte-lose zu sein. So zu sein aber heißt, im Wesen vom Unheimlichen bestimmt, gegenwendig zu sein. In die Höhe des eigenen Wesensraumes aufzuragen und so diesen zu beherrschen und zugleich in seine Tiefe abzustürzen und in ihm verloren zu sein. Die Unheimlichkeit folgt nicht erst aus dieser zwiefältigen Möglichkeit, sondern es ist das Unheimliche, worin der verhüllte und fragwürdige Grund der Einheit dieser Zwiefalt waltet, woraus diese ihr Gewaltiges hat, das den Menschen in das Ungeheure hoch hinaufträgt und in die Gewalttätigkeit fortreibt. Weil der Mensch die in der πόλις erscheinende und zugleich sich verhüllende Unheimlichkeit nach ihrer äußersten Gegenwendigkeit in seinem geschichtlichen Sein muß walten lassen, ist er das unheimlichste Seiende. Und

das Unheimischsein selbst? Es steht im Wesensbunde mit der πόλις, d. h. der Stätte des Aufenthaltes des geschichtlichen Menschen inmitten des Seienden. Der Dichter sagt dies auch klar genug. Wer die Wesensstätte seiner Geschichte, d. h. das Schickliche aller Geschehnisse verliert, indem er sie hochübertragt, ist nur deshalb ein solcher, weil ihm das Unseiende seiend sein kann. Darin liegt: Der Bezug des Menschen zum Seienden trägt in sich die Möglichkeit dieser Verkehrung einer Möglichkeit, die der Vermutung nach überhaupt im Sein des Seienden ihren Ursprung hat. Der Mensch ist in die Stätte seines geschichtlichen Aufenthaltes, in die πόλις gestellt, weil er und nur er zum Seienden als dem Seienden, zum Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung sich verhält und im Sein des Seienden sich versehen kann und zuweilen, d. h. stets in den äußersten Bezirken dieser Stätte, im Sein sich versehen muß, so daß er Unseiendes für das Seiende und Seiendes für das Unseiende nimmt.

a) Die Bedeutung des καλόν und die τόλμα

Was hier in der Übersetzung »das Unseiende« genannt wird, heißt bei Sophokles τὸ μὴ καλόν. Wenn wir »wörtlich« übersetzen, müssen wir sagen »das Un-Schöne«. Allein, das echte wörtliche Übersetzen geht keineswegs darin auf, die »gleichen« Wörter der verschiedenen Sprachen zu setzen, sondern den Übergang in das entsprechende Wort zu finden. τὸ καλόν heißt das Schöne. Aber was ist das Schöne? Was meint das griechische καλόν? Wir sind auch hier durch die neuzeitliche Auslegung des Schönen, d. h. durch die ästhetische Fassung des Schönen, die dieses auf das Bewußtsein und den »Genuß« bezieht, zu sehr mißleitet, um zugleich den Bereich zu fassen, den das sogenannte »Schöne« im Sinne des griechischen καλόν meint. Noch Platon setzt τὸ καλόν gleich mit τὸ ἀγαθόν, was man das »Gute« heißt, und beide nennt er in der Bedeutung des ἀληθές, was wir mit »das Wahre« übersetzen. Aber wenn

wir vom »Wahren«, »Guten« und »Schönen« reden, dann bewegen wir uns, ob wir es wissen oder nicht, im neuzeitlich aufklärerischen, freimaurerischen Bereich, welches »Reich« sich dann das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert als das »Reich« der »Werte« zurechtgelegt haben. Das alles ist vom Griechentum sehr weit entfernt, aber doch auch nur entfernt, will sagen, wiederum auf es bezogen, sofern im Denken Platons unter anderem auch dieses vorbereitet wird, daß in der Neuzeit sich das Wesen des Schönen aus dem Bewußtsein vom Schönen, d. h. aus der Empfindung desselben, d. h. aus der αἰσθησις, d. h. ästhetisch bestimmt.

Die Ästhetik ist die Art der metaphysischen, und zwar der neuzeitlich metaphysischen Wesensumgrenzung des Schönen und der Kunst. Diese neuzeitlich-metaphysische Erklärung des Schönen erreicht in Nietzsches Metaphysik ihre Vollendung, wo die Kunst im engeren Sinne als »Anstachlerin des Willens zur Macht« und nur als dieses begriffen wird. Nietzsche gebraucht nicht zufällig das Wort »stimulans«. Die Kunst gehört für Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht unter die »Stimulantien« und muß daher notwendig gepflegt werden. Die Art, wie im Beginn der Metaphysik bei Platon z. B. über die Dichter und ihre Rolle in der πόλις gehandelt wird, entspricht in Wahrheit schon dem, was in der Vollendung der Metaphysik sich ausspricht. Sofern die abendländische Metaphysik im Denken Platons beginnt, bereitet auch Platon die spätere ästhetische Deutung des Schönen und der Kunst vor. Sofern jedoch Platon zugleich in der Überlieferung des »anfänglichen« griechischen Denkens steht und ein Übergang ist, denkt er τὸ καλόν auch noch nicht-ästhetisch. Das bekundet sich in der Gleichsetzung des καλόν mit dem ὄν. Das Schöne ist das Seiende, und das »in Wahrheit« Seiende ist das Schöne. Wir erkennen die wesensmäßige Zusammengehörigkeit des Seienden und des Schönen sogleich, wenn wir das Seiende und das Schöne griechisch denken.

Das Seiende ist das von sich her Aufgehende und also An-

wesende. Das Schöne aber ist nach Platon τὸ ἐκφανέστατον: was am reinsten in das Erscheinen heraustritt, nämlich im Bereich der Sinne, was jedoch als dieses zugleich ist ἐρασμιώτατον (ἔρωτος): das, was in den Bezug zum Fernen und Beständigen versetzt, das in allem Unständigen hindurchscheint. In derselben Richtung des Erscheinens und Anwesens wird von Platon aber auch τὸ ἀγαθόν gefaßt – das Gute –, d. h. jenes, was alles Erscheinende zu seinem Erscheinen tauglich macht und daher das allem zuvor und am reinsten Erscheinende ist. Das Gute ist die höchste Idee, d. h. τὸ φανότατον, und das in allem Erscheinende ist das Gute – will sagen, das, was alles in seinem Sein ermöglicht. τὸ μὴ καλόν bedeutet daher vor-platonisch das Un-seiende, jenes Seiende, das nicht schlechthin nichts – sondern als Seiendes gegenwändig dem Seienden »zuwider« ist – also das, was die Sinne verwirrt und in das Bestandlose verstrickt und so nichts zum beständigen Anwesen kommen läßt, es sei denn die Möglichkeit des Nichtseins, die bloße Bedrohung des Seins, die Abwesenung und Vernichtung des Seienden. Sofern der Mensch mit dem Un-seienden »zusammen« ist, so daß er das Un-seiende als das Seiende nimmt, hat er das Seiende der Gefahr der Vernichtung anheimgegeben: es auf sein Spiel gesetzt. Dieses Verhalten zum Seienden ist die τόλμα, die Wagnis. Wo dieser alle Gunst zugewendet wird und um ihretwillen jedes Verhalten zum Seienden ist, wie es dann sein muß, da spannt sich der Bezug des Menschen zum Seienden ein in die weiteste Spanne zwischen der höchsten Höhe der Meisterung der Stätte seiner Geschichte und der tiefsten Tiefe des Verlustes dieser Stätte. Die τόλμα, die Wagnis, in der das Unseiende als das Seiende erscheinen muß, ist die Bogenspannung, auf der das Menschenwesen hinausreicht in die gegenwändige Spanne des Unheimischen. Gemäß und zufolge diesem wagnishaften Bezug, der ihn, den Menschen, und ihn allein dergestalt in die offene Stätte inmitten des Seienden stellt, ist der Mensch als der wesentlich Un-heimische das unheimlichste Seiende.

Sofern der Mensch überallhinausfahrend unterwegs ist,

übersteigt er die Stätte seines geschichtlichen Wesens. Die πόλις ist also nicht ein einzelner Bezirk, das sogenannte »Politische«, innerhalb der Mannigfaltigkeit anderer Bezirke menschlichen Ausfahrens und Verfahrens (πόρος), sondern die πόλις ist die Stätte, innerhalb deren Reichweite jeder πόρος sich bewegt. Das παντοπόρος – ἄπορος und das ὑψίπολις – ἄπολις unterscheiden sich nicht wie Allgemeines und Besonderes, sondern wie das Durchfahren der Stätte, d. h. ihrer Reichweite, und die Stätte selbst. In solcher Hinsicht müssen wir den gedoppelten gegenwärtigen Bezug »überallhinaus unterwegs – ausweglos« und »Stätte übersteigend – Stätte-los« zu denken versuchen, um zu begreifen, in welchem Sinne und warum der Mensch das unheimlichste Seiende inmitten des Seienden ist.

Das Seiende selbst als das Aufgehende und Erscheinende ist als dieses zugleich das Sich-verbergende und nur Scheinende. So spielt das Seiende selbst seinen Schein aus und versteckt in diesem das Unseiende. Dergestalt läßt das Seiende selbst den Menschen nicht unmittelbar heimisch sein, so daß der Mensch, als das einzige Wesen, das sich zum Seienden als einem solchen verhält, auch zugleich und sogleich der Wagnis alle Gunst schenkt; denn in ihrem Bezirk lassen sich alle Kräfte und Vermögen wecken und in Bewegung setzen und ins Spiel bringen, um dadurch doch einen Stand in der Stätte inmitten des Seienden zu erlangen.¹

Indem der Mensch inmitten des Seienden ist in der Weise, daß er sich zum Seienden als solchen verhält, muß er seinem Wesen gemäß suchen, in einer Stätte heimisch zu werden. Weil aber das Seiende selbst seinen eigenen Schein ausspielt, muß der Mensch im Wagnis des Heimischwerdens alles auf dieses Spiel setzen und deshalb *dem* begegnen, daß ihm das Heimische versagt wird. Stets auf dem Weg in die heimische Stätte und zugleich auf das Spiel der Verwehrung des Heimischen gesetzt, ist der Mensch im Innersten seines Wesens der Unheimliche. Und weil nur der Mensch, zufolge des ihn allein

¹ Vgl. Wiederholung S. 116 ff. Keine blinde Vermessenheit.

auszeichnenden Bezugs zum Seienden, dergestalt unheimlich sein kann, gehört zu seinem Wesen das Höchste an Unheimlichkeit. (Die Auszeichnung, das Unheimlichste zu sein, bedeutet also nicht ein bloßes Mehr, eine mengenmäßige Steigerung des Unheimlichen hinsichtlich des sogenannten »Ausmaßes«. So würden wir die Bestimmung, das Unheimlichste zu sein, höchstens »amerikanisch« denken.) Weil nun aber im *δεινόν* auch liegt das Gewalthafte und Gewalttätige, könnte man meinen, das *δεινότατον* bedeute so viel wie: Der Mensch sei das gewalttätigste Wesen im Sinne des listenreichen Tieres, das Nietzsche die »blonde Bestie« und »das Raubtier« nennt. Diese raubtierhafte Unheimlichkeit des geschichtlichen Menschen ist jedoch eine äußerste Abart und Wesensfolge einer verborgenen Unheimlichkeit, die in der Unheimlichkeit gründet, welche Unheimlichkeit selbst wieder ihren verborgenen Grund hat im gegenwendigen Bezug des Seins zum Menschen.

Keineswegs also macht der Mensch sich selbst zum unheimlichsten Seienden, gleichsam auf eigene Faust. Vielmehr ist dies »auf eigene Faust« schon eine Weise, wie das Sein selbst den Menschen in seinem Wesen sein läßt, sofern er sich diesem Wesen zufolge stets zum Sein verhält. Kant hat einmal gesagt, der Mensch unterscheide sich dadurch von allem Vieh, daß er »ich« sagen könne, d. h. ein Selbstbewußtsein »habe«. Diese spezifisch neuzeitliche Kennzeichnung des Menschen muß durch eine ursprünglichere überwunden werden, die erkannt hat, daß der Mensch darin seine Auszeichnung vor allem anderen Seienden hat, daß er »ist« sagen kann, daß er überhaupt »sagen« kann. Nur weil der Mensch sagen kann: »es ist«, kann er auch sagen: »ich bin«, nicht umgekehrt. Und weil der Mensch »ist« sagen kann, also den Bezug zum Sein »hat«, kann er überhaupt sagen, »hat« er das Wort, ist er *ζῶον λόγον ἔχον*.

Nun mag in einigen Hinsichten deutlicher geworden sein, warum hier das *δεινόν* und in welchem Sinne es mit »unheimlich« übersetzt wird. Das Wort, der Mensch sei das unheim-

lichste Wesen, will nicht sagen, daß er am meisten Furcht erregt und Schrecken einjagt. So wäre das Unheimliche lediglich genommen als Eindruck, den es auf uns macht. Das Unheimliche will aber nicht eindruckshaft verstanden, sondern aus dem Unheimlichen begriffen werden, welches Unheimliche der Grundzug des Aufenthaltes des Menschen inmitten des Seienden ist.

b) Das Offene

Dieser Aufenthaltscharakter des Menschen aber gründet darin, daß überhaupt das Sein sich dem Menschen geöffnet hat und dieses Offene ist, als welches Offene es den Menschen für sich einnimmt und so dazu bestimmt, in einer Stätte zu sein. Wir sprechen hier vom Offenen im Hinblick auf das, was im recht verstandenen Wort und Begriff ἀλήθεια, Unverborgenheit des Seienden, selbst gesagt ist. Das Seiende ist als Unverborgenes im Offenen. Dieses Offene hat seinem Wesensbegriff nach einen eindeutigen und einzigen Bezug und Gehalt zu dem, was im Anfang des abendländischen Denkens erfahren wurde und freilich alsbald als Grunderfahrung verloren ging. Das so verstandene Offene zu »sehen«, ist die Auszeichnung des Menschen. Das Tier ist gerade dadurch Tier, daß es das so verstandene Offene nicht sieht, und deshalb kann es auch nicht das »Ist« und das Sein sagen, d. h. überhaupt nicht sagen. Das Tier ist ἄλογον – ohne das Wort.²

Die Unheimlichkeit des Menschen hat ihr Wesen in der Unheimlichkeit, diese aber ist, was sie ist, nur dadurch, daß der

² Wenn Rilkes achte Duineser Elegie beginnt: »Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene«, dann ist nach dem Gesagten deutlich, daß unser auf die ἀλήθεια zeigender Begriff des Offenen, wenn er überhaupt mit Rilkes Wort vergleichbar ist, höchstens das völlige Gegenteil zu diesem denkt. Der Grund des tief unwarhen Wortes von Rilke ist derselbe, der die Metaphysik Nietzsches trägt, welchen Grund wir ungenau und schlagwortmäßig als den nichtbewältigten Biologismus bezeichnen können. Dieses nur beiläufig, weil das gedankenlose Zusammenwerfen meines Denkens mit Rilkes Dichtung bereits zur Phrase geworden ist.

Mensch überhaupt im Sein heimisch ist, d. h. nicht nur »das Offene sieht«, sondern, es sehend, in ihm steht.

Die so verstandene in der Unheimlichkeit wurzelnde Unheimlichkeit des Menschen wird im Chorlied dichterisch mit dem Wort *δεινόν* genannt, aber nicht denkerisch entfaltet. Weil dieses unheimische Wesen der Unheimlichkeit auch innerhalb des dichterischen Sagens nur ahnungsweise, wenn auch entschieden ans Licht kommt, bleibt die so begriffene Unheimlichkeit in aller nachfolgenden abendländischen Bestimmung des Menschen in dem kaum Sagbaren verschlossen. Und weil nun gar seit der Neuzeit das Sein überhaupt und der Mensch und der Bezug zwischen beiden als »Bewußtsein« und aus dem »Selbstbewußtsein« gedacht werden, rückt alles, was nicht in der Rechnung der Bewußtheit aufgeht, in die dadurch erst gesetzte Sphäre des Unbewußten und des der Bewußtheit (ratio) Unzugänglichen. Auf diesen fatalen neuzeitlich-metaphysischen Begriff des »Unbewußten« geht das zurück, was Rilke das Offene nennt. Dieses »Irrationale« bleibt als »Domäne« dem Gefühl und Instinkt vorbehalten. Das *δεινόν* kann so nur als das eindruckshaft genommene Gewaltige, Ungeheure und Unheimliche erscheinen. Vielleicht hat diese dem gewöhnlichen Meinen ausschließlich naheliegende Deutung des *δεινόν* dazu geführt, die eigentliche dichterische Wahrheit des Chorgesanges zu verkennen, und zwar so sehr zu verkennen, daß sie nicht dort gesucht wird, wo sie allein gefunden werden kann. Die Wahrheit des Chorgesanges erschöpft sich keineswegs in der Aussage, der Mensch sei das Unheimlichste im Unheimlichen und nichts außerdem. Zwar sieht es so aus, als nähmen die ersten Verse des Gesanges in der Tat zum voraus die ganze Wahrheit des Gesanges in dieses Eine zusammen:

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

16. Die Verstoßung des Menschen als des unheimlichsten
Seienden.

(Der Bezug des Schlußwortes zum einleitenden Wort des
Chorgesanges.)

Bringen wir das Schlußwort des Gesanges in den unmittelbaren Bezug zum Beginn, dann zeigt sich, daß das Schlußwort eine Verwerfung und Verstoßung des Menschen als des unheimlichsten Seienden ausspricht. Damit wird doch gerade im Schlußwort das Wort des Beginns bestätigt, daß nichts Unheimlicheres sei als der Mensch. Also liegt das entscheidende Wort des Chorgesanges doch darin, daß er diese Wahrheit über den Menschen ausspricht, nämlich das Unheimlichste alles Unheimlichen zu sein.

Allerdings nimmt das Schlußwort auf den »unheimlichen« Menschen Bezug. Aber es ist nötig zu fragen, welcher Art der Bezug sei und wie das Schlußwort sich zum einleitenden Wort des Chorgesanges verhalte.¹

μήτ' ἔμοι παρέστιος

γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν ὃς τάδ' ἔροδοι.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.

Ein zweimaliges μήτε spricht dieses Schlußwort: Nicht werde er dem Herde ein Trauter, »nicht auch« teile er mit mir -. Dieses »Nicht« ist eine Verwerfung. Wir hören es sogleich deutlicher: Die Verwerfung ist eine Verstoßung vom Herde. Wer wird hier verstoßen? Von welchem Herde wird der Verworfenene ferngehalten? Wer verwirft hier? Wer ist am Herde? Und was ist der Herd?

Man kann sich diese Fragen sehr einfach beantworten und damit kundtun, daß es keine ernsthaften, fragwürdigen Fragen sind. Wer hier als der Unheimlichste verstoßen wird durch

¹ Vgl. S. 73 f.

den Chor der thebanischen Ältesten, liegt klar am Tag. Das ist Kreon, der Herrscher im Staat. Von der πόλις ist ja in der unmittelbar voraufgehenden Strophe auch die Rede. Das Wort: Nichts Unheimlicheres gibt es als den Menschen, meint eben dann nur, daß im Geschlecht der Menschen einige und einzelne den höchsten Grad der Unheimlichkeit, d. h. der Gewalttätigkeit und des Übermutes erreichen und dadurch überhaupt in den Bezirk des Unheimlichen hineinreichen, daß aber »sonst« und gewöhnlich der Mensch doch ein gutmütiges Geschöpf und ein harmloses Wesen sei, vollends wenn er so schuldlos geartet ist wie diese Antigone, die der böse Kreon in den Tod schickt, weil sie sein Gebot, ihren Bruder Polyneikes unbestattet zu lassen, übertreten hat.

Diese in der Tat allerdings harmlose Auslegung der Antigone-Tragödie setzt voraus, daß die Antigone, die doch auch ein Mensch ist, außerhalb des Bezirkes des δεινόν bleibt. Auf sie trifft das Wort des Chorgesanges nicht zu. Die Frage, ob diese Ansicht die wesentliche Wahrheit der Tragödie und damit auch die Wahrheit des Chorgesanges faßt oder verfehlt, läßt sich offenbar nur durch eine Auslegung der ganzen Dichtung beantworten. Allein, wir brauchen hier diese Aufgabe nicht zu übernehmen. Es genügt, wenn wir ein Wort der Antigone selbst vernehmen, und zwar ein Wort, das sie in jener Zwiesprache mit der Schwester Ismene sagt, die das Ganze der Tragödie einleitet. Genau beachtet ist das Wort der Antigone ihr letztes Wort in dieser Zwiesprache, der das Chorlied erst später folgt und die es also auch mit im Sinn hat.

Wiederholung

»Überallhinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne
Ausweg
kommt er zum Nichts.«

»Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte ist er
dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten.«

Die beiden Worte nennen das Unheimische des Menschen, und zwar in dem Sinne, daß der Mensch im jeweiligen Seienden, das er »bekommt« und »in die Hand« bekommt, gerade nie zu seinem Wesen kommt. Das zweite Wort nennt den eigentlichen Bereich, innerhalb dessen der Mensch überall umherfahrend zu keiner Erfahrung kommt. Die πόλις ist inmitten des Seienden die offene Stätte alles Seienden, das sich hier zu seiner Einheit sammelt, weil die πόλις der Grund dieser Einheit ist und in diesen Grund zurückreicht. Die πόλις ist kein besonderer oder abgesonderter Bezirk der Tätigkeit des Menschen. Daß alles Tun und Lassen des geschichtlichen Menschen nach allen Hinsichten in der πόλις seine Stätte, den Ort der Zugehörigkeit hat, darf aber nicht mit der geschichtlich ganz anders gearteten modernen »Totalität« des »Politischen« zusammengeworfen werden. So wird nur das Griechische durch das Moderne, aber auch das Moderne durch das Griechische verfälscht.

Weil das neuzeitliche Denken alles Seiende vom Bewußtsein aus begreift, wird neuzeitlich alle Geschichte »historisch« begriffen, d. h. nach der Art und Weise, wie sie im Bewußtsein (der Erkundung) des Menschen steht. Dieses Bewußtsein ist jedoch als Selbstbewußtsein darauf aus, seiner selbst und damit alles erfahrbaren Seienden unbedingt gewiß zu sein. Die maßgebende Grundgestalt dieser Gewißheit ist die Übersehbarkeit und Unbezweifelbarkeit alles Berechenbaren und Planbaren. Das Bewußtsein, das der Geschichte gewiß sein will, muß daher das planende-handelnde Bewußtsein sein. Die neuzeitliche Grundform, in der das spezifisch neuzeitliche sich auf sich selbst stellende Selbstbewußtsein des Menschen alles Seiende ordnet, ist der Staat. Deshalb wird das »Politische« zur maßgebenden Selbstgewißheit des historischen Bewußtseins.

Das Politische bestimmt sich aus der bewußtseinsmäßig begriffenen, d. h. »technisch« erfahrenen Geschichte. Das »Politische« ist der Vollzug der Geschichte. Weil so das Politische die technisch-historische Grundgewißheit alles Handelns ist, wird das »Politische« durch die unbedingte Fraglosigkeit seiner selbst ausgezeichnet. Die Fraglosigkeit des »Politischen« und seine Totalität gehören zusammen. Der Grund dieser Zusammengehörigkeit und ihr Bestand beruht aber nicht, wie naive Gemüter glauben, auf der zufälligen Willkür von Diktatoren, sondern sie gründet im metaphysischen Wesen der neuzeitlichen Wirklichkeit überhaupt. Diese aber ist grundverschieden vom Sein, in dem und aus dem das Griechentum geschichtlich war. Für die Griechen ist die πόλις das schlechthin Fragwürdige. Für das neuzeitliche Bewußtsein ist das »Politische« das notwendig und unbedingt Fraglose. Die Art, wie für die Griechen die πόλις die Mitte des Seienden ist, bedeutet etwas völlig anderes als der unbedingte Vorrang der neuzeitlichen »Totalität des Politischen«. (Wie unbedingt dieser metaphysisch begründete Vorrang »des Politischen« gilt, zeigt sich darin, daß z. B. die kuriale Herrschaft der katholischen Kirche sich längst diese moderne politische Herrschaftsform angeeignet hat und zu behaupten versucht.)

Weil die πόλις die Stätte des Seienden ist, enthält sie auch die weitesten Ausschläge der Möglichkeiten allen menschlichen Verhaltens zum Seienden und damit des Unheimischseins. Der Grund für dieses offenbart sich aber darin, daß der Mensch das Seiende für unseiend und das Unseiende für das Seiende nehmen kann, welche Möglichkeit mit der τόλμα, mit der Wagnis, in gewisser Weise zur Notwendigkeit wird. In der Wagnis aber wagt der Mensch nicht nur dieses und jenes, er wagt dabei immer auch und zuerst sich selbst, und zwar nicht nur sich als Einzelnen, sondern sich im Wesen. Erst wenn wir nach dieser Richtung denken, treffen wir auf das eigentliche Wesen des Unheimischseins.

Daß im Wort δεινόν, genauer im Wort vom Menschen als

dem Unheimlichsten, dieses unheimische Wesen des Menschen gedacht und geahnt ist, läßt sich aus dem Wort *δεινόν* geradewegs nie ablesen. Selbst nicht einmal die Auslegung des Chorliedes braucht notwendig einen Einblick in das unheimische Wesen der Unheimlichkeit des Menschen zu eröffnen. Versteht man nämlich, was ja stets auch richtig bleibt, das *δεινόν* zum voraus und nur im Sinne des Ungewöhnlichen und Ungemeinen, dann zeigt sich dieses Chorlied in einem ganz anderen Licht. Die Mehrdeutigkeit des *δεινόν* und das Unbestimmte dieser Mehrdeutigkeit ist der Grund für die Mannigfaltigkeit der Auslegungen dieses Chorliedes und für die Art, wie das Schlußwort gedacht oder einfach als Selbstverständlichkeit übergangen wird.

Eine neuere Deutung der sophokleischen Tragödie meint: »Man kann das Ganze als das Hohelied der Kultur bezeichnen.« Man müsse freilich im Sinne des Dichters auch beachten, daß zur »Kultur« die »Religion« gehöre und in dieser allein den Bestand habe. Aus solcher Ansicht wird dann sogleich klar, daß Antigone gegenüber den »Werten« »Kultur« und »Staat« den »Wert« »Religion« vertritt. Solche Auslegungen können nicht verwundern, wenn man bemerkt, daß sie neben vielen anderen auch »Luther« zuhulfe rufen, um einen Sinn in der griechischen Tragödie zu finden. Es wäre nun eine billige Beschäftigung, solches Vorgehen und solche Ansichten umständlich zu »widerlegen« und dabei die eigene Meinung als die allein richtige »glänzen« zu lassen.

Dieser Hinweis auf die Möglichkeit mannigfaltiger Deutungen ist nötig, um erkennen zu lassen, wie fern wir alle dieser griechischen Dichtung stehen und wie wenig wir von den Grundbedingungen wissen, deren Erfüllung allein uns die Wahrheit dieser Dichtung ahnen läßt. Damit wir uns dieser Wahrheit nähern, genügt es überall nicht, daß wir uns nur an unsere geläufigen Vorstellungen vom Menschen und der Welt halten und sie gelegentlich durch die Beiziehung der modernen »Anthropologie« und »Existenzphilosophie« »vertie-

fen«. So bliebe uns das Abgründige und Hintergründige und Mehrdeutige des griechisch erfahrenen Seins verborgen.

Wir müssen darauf gefaßt bleiben, daß die wesentliche Wahrheit hier sich *nicht* auf irgendeine Formel bringen läßt. Die neuzeitliche Vorstellung vom Menschen als einer »Persönlichkeit«, und d. h. als eines vom Selbstbewußtsein her bestimmten Subjektes, läßt uns auch in der dramatisch-dichterischen Menschendarstellung überall das Auftreten von sogenannten »Charakteren« erwarten oder von »Typen«, denen man jeweils eine psychologische Formel zuordnet, in der dann ihre »Eigenart« festgehalten ist. In den Fesseln dieser Denkweise denken wir jedoch im Hinblick auf die griechischen Tragödien des Aischylos und Sophokles überall zu kurz. Unsere Deutungen versagen daher vollends, wenn gar noch ein Chorlied von der Art des jetzt zu bedenkenden zu uns sprechen soll. Denn auch dann noch, wenn wir uns weit abstellen von der Meinung, die aus diesem Chorlied den Lobpreis des Aufstieges des Menschen vom einfachen Jägersmann bis zum »Staatenlenker« und zur »kulturschaffenden Persönlichkeit« heraus hört, auch dann, wenn uns das Wort am Beginn des Chorgesanges anders trifft und solche modernen Ansichten zunichte macht, auch dann bleibt die Frage, was diese Dichtung sagt. Die Frage enthüllt erst ihr Gewicht, wenn wir das Schlußwort des Chorliedes bedenken.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.

Das Wort spricht in einem zweimaligen »nicht« und »nein« eine Verwerfung aus, und zwar die Verwerfung des Menschen, der zuvor als der Unheimlichste offenbar wurde. Wen trifft diese Verwerfung? Wer sagt die Verstoßung vom Herde? Aus welcher Befugnis ist sie gesprochen?

Die einfachste Lösung der Schwierigkeiten ist die, daß man »erklärt«, der Chor sei von den thebanischen Alten gesprochen.

Diese wollen von allem Ungemeinen nichts wissen und gleichsam »ihre Ruhe« haben. Nach dieser Deutung des Schlußwortes wäre das Chorlied dann nicht »das Hohelied der Kultur«, sondern der Lobgesang auf die Mittelmäßigkeit und der Haßgesang gegen die Ausnahme. Ein Urteil über diese Deutung ist schwieriger als es scheinen mag; denn dieser Chor spielt im Ganzen der Tragödie und vor allem da, wo er in die Reden und Gegenreden unmittelbar eingreift, eine sehr merkwürdige, unentschiedene, schwankende Rolle. Allein, trotz all solchen Verhaltens, das in seiner Art einheitlich noch nicht hinreichend gedeutet ist, bleibt doch dies Eine klar: gesetzt, in diesem Chorgesang spreche die allem Wesenhaften ausweichende Mittelmäßigkeit des Menschen, dann könnten hier nicht zugleich von denselben Mittelmäßigen die tiefsten Einsichten in das Menschenwesen, und zwar in dieser Höhe des Wissens und in dieser Würde des Sagens ausgesprochen werden. Dem Dichter Sophokles dürfen wir eine solche Stilwidrigkeit nicht aufbürden. Wir müssen das Schlußwort des Chorgesanges und dieses zuallererst in dem Bereich des Sagens festhalten, der sich uns eröffnet hat. Dann freilich ist die erste Frage zur Erläuterung des Schlußwortes die, ob durch diese Verstoßung vom Herde auch die Gestalt der Antigone getroffen wird. Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob Antigone in das dargestellte Wesen des Menschen gehört oder ob sie davon ausgenommen ist. Steht die Antigone außerhalb des Bezuges zum *δεινόν*? Soll gar diese Tragödie gerade eine Gestalt zeigen, die vom *δεινόν* unberührt und unberührbar ist? Denken wir jetzt auch nur flüchtig an das vieldeutige Wesen des *δεινόν*, dann erkennen wir leicht, daß die Antwort auf diese Fragen sich darnach bestimmt, welchen Grundzug des *δεινόν* man im Auge hat, ob einen einzelnen oder alle, ob alle nicht nur zusammen, sondern aus ihrem Grunde. Doch wir hören zuerst auf das, was Antigone selbst, und zwar in der einleitenden Zwiesprache mit der Schwester Ismene sagt.

17. *Die einleitende Zwiesprache von Antigone und Ismene*

Wovon spricht die einleitende Zwiesprache der beiden Schwestern? Was ist geschehen? Die Brüder der beiden Schwestern, Eteokles und Polyneikes, sind im eigenen Zweikampf gefallen. Eteokles hat zuvor den Polyneikes aus der gemeinsamen Heimatstadt Theben vertrieben. Polyneikes ist aber darnach mit einer neu gesammelten Streitmacht unter sieben Führern gegen Theben gezogen. Kreon, der Bruder ihrer Mutter Jokaste, der nach dem Tod der beiden Brüder die Herrschaft in Theben übernommen hat, läßt den Eteokles feierlich bestatten und verbietet zugleich bei Todesstrafe die Bestattung des Polyneikes. Antigone aber ist bei sich entschieden, gegen dieses Verbot zu handeln. Sie glaubt, in diesem »Willen« eines Sinnes mit der Schwester zu sein. In dem einleitenden Gespräch jedoch versucht Ismene, die Schwester von ihrem Entschluß abzubringen. Wir hören hier nur die letzten Wechselreden, in denen Haltung und Wesen der beiden Schwestern in einer sich steigenden Helle offenbar werden.

Hinsichtlich der Übersetzung sei an früher Gesagtes erinnert. Wengleich die deutsche Sprache oft eher denn jede andere die Kraft des Übersetzens des griechischen Wortes in sich birgt, hier, nämlich in der Übertragung des Wechselgespräches, hängt jeder Versuch der Übertragung weit zurück hinter dem griechischen Wort. Auch Hölderlins Übertragung bleibt hier, mag sie auch wie stets das Element des Edlen bewahren, merklich fern von der plastischen, strengen und doch nicht harten Fügung der Reden und Gegenreden. Zuweilen trifft sie überhaupt nicht das Wesentliche. Wort und Gegenwort der beiden Schwestern ist hier wie das Begegnen zweier Schwerter, deren Schärfe, Glanz und Wucht wir erfahren müssen, um etwas von dem Blitz zu vernehmen, der aus ihrem Ineinanderschlagen leuchtet.

Wir hören jetzt nur die letzten Wechselreden des Gesprächs V. 88 ff. Ismene sagt zur Schwester im Hinblick auf deren Entschiedenheit zur Ehrung des unbestatteten Bruders:

I. θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχεις.

Ein heißes, doch den Kalten (Toten) zugewandtes Herz
hast du.

A. ἀλλ' οἶδ' ἀρέσκουσ' οἷς μάλισθ' ἀδεῖν με χροί.

Doch weiß ich, von woher gegrüßt, am höchsten zugefallen
mir die Not.

I. εἰ καὶ δυνήσῃ γ' ἀλλ' ἀμηχάνων ἐρῶς.

Wenn auch du viel vermagst, doch steht, wogegen
auszurichten nichts, darauf dein Sinn.

A. οὐκοῦν, ὅταν δὴ μὴ σθένω, πεπαύσομαι.

Warum nicht dann, wenn offenbar ist, daß die Kraft mir
schwindet, wird auch die Ruhe schon um mich gedeihn.

I. ἀρχὴν δὲ θηρᾶν οὐ πρόπει τάμηχανα.

Als Anfang aber jenes zu erjagen, unschicklich bleibt's,
wogegen auszurichten nichts.

A. εἰ ταῦτα λέξεις, ἐχθαρῇ μὲν ἐξ ἔμοῦ,
ἐχθρὰ δὲ τῷ θανόντι προσκείσῃ δίχῃ.
ἀλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἔμοῦ δυσβουλίαν
παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο· πείσομαι γὰρ οὐ
τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν.

Wenn dies du sagst, im Haß stehst du, der mir entstammt,
im Haß auch trittst entgegen du dem Toten, wie sich's
schickt.

Doch überlaß dies mir und jenem, was aus mir Gefährlich-
Schweres rät:

ins eigne Wesen aufzunehmen das Unheimliche, das jetzt
und hier erscheint.

Erfahren nämlich werd' ich allenthalben Solches nichts,
daß nicht zum Sein gehören muß mein Sterben.

I. ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοι, στείχε· τοῦτο δ' ἴσθ', ὅτι

ἄνους μὲν ἔρχῃ, τοῖς φίλοις δ' ὀρθῶς φίλῃ.

Doch wenn's dir so erscheint, dann geh! Dies aber wisse, daß

ohn Wahrheit bei dir selbst du gehst, den Freunden freilich
wahrhaft Freundin bleibst.

Dieses sehr hintergründige Wort der Ismene schließt das Zwiegespräch der Schwestern ab. Das unmittelbar vorausgehende Wort der Ismene ist jedoch dasjenige, worin sich alles sammelt, was in diesem Zwiegespräch ans erste Licht kommen soll. Und was so gleich am Beginn, obzwar noch unbegriffen, erscheinen muß, das ist nichts anderes als das Wesen der Antigone. Das vorletzte Wort der Ismene in diesem Gespräch lautet:

I. ἀρχὴν δὲ θηρᾶν οὐ πρόπει τὰμήχανα.

Als Anfang aber jenes zu erjagen, unschicklich bleibt's,
wogegen auszurichten nichts.

Zur Verdeutlichung dieses Wortes bedarf es einiger Hinweise auf den Bau des ganzen Verses, dem Ähnliches wir in aller Dichtung sonst vergeblich suchen. Am betonten Beginn steht: ἀρχὴν und am gleichbetonten Versende: τὰμήχανα.

τὰμήχανα – das, wogegen nichts auszurichten ist und was daher selbst das schlechthin Unausrichtbare bleibt. Dies aber ist das Zu-geschickte, das *Geschick* und sein Wesensgrund. Denken wir den Vers vom Ende her, dann sagt der Spruch, das Unausrichtbare zum alles bestimmenden Anfang (Ursprung) alles menschlichen Seins zu machen, ist nicht schicklich. Nun wird im Bau des Spruches eben dieses, daß es unschicklich bleibt, zwischen die wesentlichen Worte am Beginn und Ende gerückt, so daß dieses Unschicklichsein die Spannung trägt, die im Vers sich zwischen das Unvereinbare ἀρχή und τὰμήχανα legt. Ein deutscher *Dichter* müßte diesen Spruch in seinem erstaunlichen Gefüge sagen können. Unsere Übersetzung ist nur ein schwerfälliger Notbehelf, dem allein an der Verdeutlichung des Wortes liegt.

Als Anfang aber jenes zu erjagen, unschicklich bleibt's,
wogegen auszurichten nichts.

Nur um die Schwierigkeit der Übertragung und deren Ferne vom ursprünglichen Wort anzudeuten, sei Hölderlins Übersetzung dieses Verses angeführt:

Gleich Anfangs muß Niemand Unthunliches jagen (V, 191).

Diese Übersetzung trifft das Wesentliche nicht, trotz ihres dichterischen Charakters. ἀρχή bedeutet das, wovon etwas ausgeht, so zwar, daß das, wovon etwas ausgeht, nicht zurückbleibt, sondern über alles hinweg, was von ihm ausgeht, vorauswaltet und es bestimmt. ἀρχή bedeutet zumal Beginn, Ausgang, Ursprung, Herrschaft. Zwar kann ἀρχή für sich genommen sehr oft nur soviel bedeuten wie »gleich anfangs« und »zunächst«. So drückt das Wort nur die Ordnung einer Abfolge aus. Allein, im Wort der Ismene ist doch ἀρχήν im Hinblick auf τὰ μὴ χανα, das Unausrichtbare, gesagt, d. h. auf jenes, worüber der Mensch keine Herrschaft und Verfügung hat. Und zu alledem steht das Wort hier in einem dichterischen Zusammenhang. Es hat daher aus vielerlei Gründen nicht die Bedeutung, die ihm in der Alltagssprache zukommen kann. Das ἀρχήν, in der bloß »zeitlichen« Bedeutung genommen, würde außerdem den »merkwürdigen« Sinn, d. h. Unsinn ergeben, im Beginn das Unausrichtbare zu erjagen, zieme sich nicht, aber später und am Ende könnte das wohl erlaubt sein. Eine andere neuere Übersetzung zieht offenbar das οὐ im Vers zu ἀρχήν und versteht dieses im Sinne von ἀρχήν οὐ, was bedeutet: überhaupt »nicht« – nämlich geziemt es sich, das Unausführbare zu erstreben. Die Übersetzung des Verses lautet demzufolge:

Man soll nicht jagen nach Unmöglichem.

Das ist ein Gemeinplatz ohne jeden Bezug zu dem, was im Gespräch zum Wort kommt; gleich als sei Haltung und Verhalten der Antigone irgendein beliebiges menschliches Tun, auf das »man« allgemeine »Lebensregeln« anwendet. Gleich als sei das, worauf Antigones »Jagen« geht, nicht τὰ μὴ χανα. Das,

wogegen nichts – im Wesen nichts – auszurichten ist, τὰ ἀμήχανα, ist das, was allem jenem μαχανόεν widersteht, das als das Gemache des überallhin ausfahrenden Menschen ausdrücklich in der zweiten Gegenstrophe des Chorliedes genannt ist. Gleich als sei das Unausrichtbare, wozu Antigone entschieden ist, ein beliebiges Unmögliches und nicht vielmehr das, was den toten Bruder angeht, das Gesetz der Toten und damit das Grundgesetz der Lebenden. Gleich als müßte nicht unmittelbar durch die Entschiedenheit zum Unausrichtbaren dieses auch schon zum beherrschenden Ausgang alles Handelns geworden sein. Wir können, gesetzt, daß wir das Wort im Zusammenhang des Gesprächs und dieses Gespräch als wesentliches Vorspiel der ganzen Dichtung in Geltung lassen, überhaupt nicht anders übersetzen, als so, wie wir es dem Sinn nach versuchen.

Das οὐ gehört dorthin, wo es steht, zu πρόπει. Und dieses Wort hat hier, wo das Unausrichtbare genannt ist, auch die Bedeutung, die ihm die griechische Sprache zuweist. τὸ πρόπον ist das Schickliche im wesentlichen Sinne, das was im Gesetz des Seins gefügt und verfügt ist. οὐ πρόπει, unschicklich – gegen das Schickliche – bleibt es, nämlich das θηρᾶν, das Erjagen dessen, wogegen im Wesen nichts auszurichten, weil es das Zugeschickte und Schickliche ist. Wir würden, gleich wie beim Wort τὰμήχανα, die Bezüge dieses Verses zur verborgenen Wahrheit der ganzen Dichtung verkennen, wollten wir übersehen, daß in der ersten Gegenstrophe des Chorliedes eigens vom θηρᾶν, vom Jagen gesagt wird. Das Wort der Ismene ist erfüllt vom Anklang an das Wesentliche der ganzen Dichtung. Aber der künstlerisch-dichterische Rang dieses Verses liegt nicht allein in seinem Gehalt und im diesem gemäßen Bau, sondern zugleich darin, daß mit diesem Wort Ismene das Wesen der Antigone mittelbar ausspricht, d. h. so, daß Antigone in der Entgegnung das von der Schwester Verneinte bejaht.

εἰ ταῦτα λέξεις, ἐχθαρῇ μὲν ἔξ ἐμοῦ,
ἐχθρὰ δὲ τῷ θανάτῳ προσκείσῃ δίκη.

Wenn dies du sagst, im Haß stehst du, der mir entstammt,
im Haß auch trittst entgegen du dem Toten, wie sich's schickt.

Damit übernimmt Antigone dies in ihr eigenstes Wesen, nämlich als den alles beherrschenden Ausgang das zu erjagen, wogegen auszurichten nichts. Sollte das Wort der Ismene nur den Gemeinplatz zum besten geben, man dürfe nichts Unmögliches wollen, dann wäre nicht einzusehen, weshalb das Festhalten an einer Lebensklugheit den Haß der Schwester, ja sogar den Haß des toten Bruders erwecken sollte. Auch würden wir die Gestalt der Antigone herabsetzen, wollten wir unterstellen, Ismene ahnte überhaupt nichts von dem, wozu die Schwester entschieden ist, Ismene spielte, modern gedacht, die Rolle der Ahnungslosen und Naiven. Was zur Entscheidung steht, ist beiden klar, wenngleich in einer verschiedenen Art des Wissens.

a) Das Wesen der Antigone – das höchste
Unheimliche. παθεῖν τὸ δεινόν

Antigone weiß, daß ihr niemand die Entscheidung abnehmen kann und daß sie sich in nichts abschwächen läßt. Daher sagt sie im unvermittelten Übergang vom harten Wort zur Milde dieses:

– ἀλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἐμοῦ δυσβουλίαν
doch überlaß dies mir und jenem, was aus mir Gefährlich-
Schweres rät.

Und wohin geht dieser Rat?

παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο·

ins eigne Wesen aufzunehmen das Unheimliche, das jetzt
und hier erscheint.

So fällt das entscheidende Wort: τὸ δεινόν. Es ist das dritte Wort, aber das Kern-Wort, das innerhalb der kurzen Wechselrede unmittelbar in das Chorlied verweist. παθεῖν τὸ δεινόν, παθεῖν erleiden, ertragen. Darin liegt zunächst, daß das Unhei-

mische nichts ist, was der Mensch selbst macht, sondern was umgekehrt ihn macht zu dem, was er ist und der er sein kann. παθεῖν bedeutet hier jedoch nicht die bloße »Passivität« des Hinnehmens und Duldens, sondern das Aufsichnehmen – ἀρχὴν δὲ θηρᾶν, das Durchmachen bis zum Ende: das eigentliche Erfahren. Dieses παθεῖν – das Erfahren des δεινόν, dieses Erleiden und Leiden ist der Grundzug jenes Tuns und Handelns: τὸ δρᾶμα, was das »Dramatische«, die »Handlung« der griechischen Tragödie ausmacht. Doch eben dieses παθεῖν ist auch der eigentliche Bezug zum δεινόν, dieses Wort in seiner ganzen Wesensfülle und rätselhaften Mehrdeutigkeit genommen.

In der griechischen Tragödie sind die »Helden« und »Heldinnen«, wenn wir überhaupt dies Wort gebrauchen dürfen – weder »Dulder« noch »Märtyrer« im christlichen Sinne, noch die oft mit viel Getöse und Aufwand daherfahrenden »Herren« im neuzeitlichen dramatischen Kunstwerk. »Das Tragische« bemißt sich nicht, wie der moderne Mensch meint, nach der psychologisch »erlebbarer« Leidenschaftlichkeit der genialen Persönlichkeit, sondern nach der Wahrheit des Seins im Ganzen und nach der Einfachheit, in der es erscheint. Deshalb geschieht in der griechischen Tragödie fast nichts. Sie fängt an mit dem Untergang. Was ist dieses »Unheimliche«, worin Antigone sich endgültig beraten weiß durch einen Rat, dessen Düsternis und Gefährlichkeit und Schwere sie kennt? Das Unheimliche ist nichts anderes als dieses, daß sie zum alles bestimmenden Ausgang jenes nimmt, wogegen nichts auszurichten ist, weil es das Zu-geschickte-Erscheinen (ἐφάνη, V. 457) ist, von dem keiner weiß, woher es aufgegangen. Indem sie in dieses sich schickt (παθεῖν), wird Antigone aus allen menschlichen Möglichkeiten herausgesetzt und in den unmittelbaren Widerstreit zur Stätte alles Seienden und in die Aufhebung des Bestandes des eigenen Lebens gesetzt. Antigone ist im Unheimlichen in einer Weise, die jedes andere Unheimlichsein übertrifft. Sie überragt die Stätte alles Seienden nicht nur wie Kreon, der innerhalb ihrer in seiner Weise hochragt, sondern

Antigone tritt sogar und überhaupt aus dieser Stätte heraus. Sie ist unheimlich schlechthin. τὸ δεινὸν τοῦτο – dies Unheimliche, das Antigone auf sich nimmt, ist keineswegs das Furchtbare und Ungewöhnliche des frühen Todes, den zu erfahren sie als Gewißheit vor sich sieht, denn ihr Sterben ist ja, wenn es überhaupt etwas ist, das, was das καλῶς ausmacht, die Zugehörigkeit zum Sein. Ihr Sterben ist ihr Heimischwerden, aber das Heimischwerden in jenem und aus jenem Unheimlichsein. Dies Heimischwerden dürfen wir weder christlich mißdeuten, noch das καλῶς θανεῖν in das kitschige »in Schönheit sterben« verfälschen.

Rührt das jetzt Vermerkte an die verborgene Wahrheit dieser griechischen Tragödie, dann ist Antigone nicht nur auch ein δεινόν. Sie gehört als menschliches Wesen nicht nur auch zum Unheimlichsten, was innerhalb des Seienden ragend sich regt, sondern Antigone ist innerhalb des Unheimlichsten das höchste Unheimliche. Aber gibt es denn innerhalb dessen, was an sich schon das Unheimlichste ist, überhaupt noch eine Steigerung? Gewiß – wenn wir die Steigerung nicht quantitativ, sondern wesenhaft denken und wenn wir das unheimlichste Seiende aus seinem Wesen begreifen: daß nämlich jenes das unheimlichste Seiende ist, was *in sich unheimlich* ist. Aber dieses Unheimlichsein und eben dieses trägt dann noch einmal Möglichkeiten der »Steigerung« in sich. Wie, wenn das zuinnerst Unheimliche, allem Heimischen also Fernste, jenes wäre, was in sich zugleich die innigste Zugehörigkeit zum Heimischen bewahrt? Wie, wenn überhaupt nur dieses im eigentlichen Sinne unheimlich sein könnte? Doch was ist hier das Heimische? Wir müssen zuvor anderes klären.

Wenn nämlich jetzt Antigone der unheimlichste Mensch ist, und somit das Unheimlichste alles Unheimlichsten, dann wird doch sie zuerst vom Schlußwort des Chores getroffen. Gilt dann nicht ihr die Verstoßung zuerst? Dieses Schlußwort beruft sich auf einen Herd, von dem das unheimlichste Seiende verstoßen bleiben soll.

b) Die Mehrdeutigkeit der Dichtung

Schon in diesen wenigen Hinweisen auf wesentliche Worte dieser Dichtung ist uns jetzt das Rätselhafte begegnet, daß sie in einer eigentümlichen Mehrdeutigkeit sich halten. Dürfen wir da noch erwarten, daß etwa das Schlußwort davon sich ausnehme? Der Schein der klaren Entschiedenheit des Schlußwortes ist vielleicht in der Tat nur ein Schein und gar der höchste Schein.

Wenn wir hier von der Mehrdeutigkeit des Wortes der griechischen Dichtung sprechen, meinen wir nicht, daß der Dichter mit den Worten spiele und daß nur die dichterische Behandlungsart des »Stoffes« sich dieses Kunstmittels bediene. Vielmehr gilt dies: Die griechische Dichtung ist in sich mehrdeutig, weil das zu Dichtende in der Wahrheit seines Wesens mehrdeutig ist. Für unser heutiges Erfassen freilich müssen wir Umwege suchen und erst *eine* Bedeutung und eine Eindeutigkeit festmachen, um von ihr aus ursprünglicher zu verstehen.

c) Das *Wissen* vom Herd und das *Wähnen*. Das Ungesagte im Gesagten

Was meint das Wort vom »Herd«? Der Herd ist die Stätte des Heimisch-seins. *παρέστιος* (*παρά* und *ἑστία*); *ἑστία* ist der Herd des Hauses, der Ort, an dem die Herdgötter stehen. Das Wesentliche des Herdes aber ist das Feuer, in der Mannigfaltigkeit seines Wesens, das west als Leuchten, Erhellen, als Wärmen, Nähren, Reinigen, Veredeln, Erglühen. Das Wort *ἑστία* wird abgeleitet von einem Stamm, der »glänzen« und »brennen« bedeutet. Dieses Feuer hat in allen Tempeln der Götter und in allen Wohnstätten der Menschen seinen festen Ort und sammelt als dieser um sich alles, was sich ereignet und gesendet wird. Der Herd ist durch dieses Feuer der bleibende Grund und die bestimmende Mitte – gleichsam die Stätte aller Stätten, die Heimstatt schlechthin, auf die zu alles beieinander und

miteinander anwest und d. h. überhaupt ist. Das lateinische Vesta ist der römische Name für die Göttin des Herdfeuers. Ihre Priesterinnen hießen »Vestalinnen«. παρά: neben – bei, genauer: im Umkreis derselben Anwesenheit; παρέστιος, der mit in dem Umkreis der Behütung und der Traulichkeit der Heimstatt anwesend ist und in den Glanz und die Wärme und in den Strahl dieses Feuers gehört.

Wer spricht nun im Schlußwort des Chorgesanges das μήτ' ἐμοὶ παρέστιος γένοιτο aus?, »Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der . . .«? Wer verstößt mit diesem Wort den Unheimlichsten vom Herde? Doch offenbar die thebanischen Alten. Sie müssen sich also auf die Zugehörigkeit zum Herde berufen können. Sie müssen die Heimischen sein. Wer gibt ihnen aber das Recht, sich auf die Heimstatt zu berufen? Sind sie denn nicht auch Menschen? Gilt von ihnen nicht auch das Wort, das ihr Gesang am Beginn ausspricht? Welches immer die Antwort auf diese Fragen sein mag, dies wird doch mit einem Mal deutlich, daß aus dem Chorgesang ein Wissen vom δεινόν spricht und davon, daß innerhalb des Unheimlichen der Mensch das Unheimlichste ist. Solches Wissen muß aber doch schon über das Unheimliche und über das unheimlichste Seiende hinauswissen. Solches Wort muß mehr, d. h. hier Wesentlicheres wissen als nur dies, daß der Mensch das Unheimlichste alles Seienden ist. Und wenn das Unheimlichste im Unheimlichsein besteht, dann muß dieses Wissen dem Unheimlichen, ja es muß dem Heimischen näher sein und aus dieser Nähe das Gesetz des Unheimlichseins ahnen. In der Tat berufen sich auch diejenigen, die den Unheimlichsten vom Herde verstoßen, in demselben Wort auf ein Wissen, das sie als das ihrige gegen das der anderen unterscheiden:

μήτ' ἴσον φρονῶν

nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen

Die Übersetzung soll für uns deutlicher herausheben, daß der Verstoßene nicht das eigentliche Wissen vom Herde hat und

haben kann. Sein Wissen muß ein Wähnen bleiben, das leicht zum bloßen Wahn herabsinkt und darin sich verhärtet. Welcher Art jedoch das eigentliche Wissen sei, von dem der Unheimlichste ausgeschlossen wird, sagt dies Wort nicht. Wenn aber die Ausschließung und die unterscheidende Absetzung von Wissen und Wissen gerade dort am nötigsten ist, wo sich der Anschein breit macht, das Wissen sei jedesmal ἴσον – das Gleiche, dann muß auch das eigentliche Wissen dem Schein nach so aussehen wie das Wähnen. So sieht in der Tat das aus, was wir das Ahnen nennen, worunter wir jedoch keineswegs nur den ersten bloßen Schimmer des Wissens verstehen dürfen. Das dürften wir nur dann, wenn das »eigentliche Wissen« in einer unbedingten »theoretischen« Gewißheit von der Art der mathematischen Kenntnis und Beweisbarkeit bestünde. Allein, das Wissen der echten Ahnung ist anderen Wesens und duldet nicht den Vergleich mit einer Form des Kennens, das den Gewinn der Zweifellosigkeit mit dem Verlust aller Wesentlichkeit bezahlt, aber auch bezahlen kann und gern bezahlt, weil dieses Wissen nur das Rechnen ist und mit den Zahlen umzugehen weiß. (Das Rechnen als eine Art des echten Wahns.) Jenes Wissen aber, das den Unheimlichsten vom Herde verstößt, kann aber selbst doch nur vom Herde wissen, wenn es einer Zugehörigkeit zum Herde entstammt. Von dieser spricht der Chorgesang nirgends. Aber muß denn alles, was gesagt wird, auch ausgesprochen sein? Muß nicht vielleicht das eigentlich zu Sagende verschwiegen werden? Wo anders freilich kann es verschwiegen sein als im Gesagten?

Steht es so, dann verbirgt sich im ausgesprochenen Wort des Chorgesanges ein Anderes. Der »Inhalt« des Ausgesprochenen erschöpft nicht die Wahrheit des Gesagten. Darüber müssen wir uns im voraus klar geworden sein, sobald wir uns anschicken, diese griechische Tragödie und in ihr diese Dichtung auch nur in den schwächsten Umrissen zu fassen. Daß die Wahrheit des Chorgesanges sich im vorhinein *nicht* in dem »Inhalt« erschöpft, der sich in der Anmessung an den Wortlaut »ange-

ben« läßt, war den Griechen »natürlich«. Das will sagen, sie waren in ihrer Art zu sein und zum Seienden sich zu verhalten darauf vorbereitet, daß das Wahre mit der Verborgenheit und mit dem Sichverbergen in einem Wesensbunde steht (vgl. Heraklit, Fragment 93). Die Griechen hatten ein »natürliches« Ohr für das Ungesagte im Gesagten und dachten und sprachen vom Ungesagten her.

Also bringt uns auch keine noch so genaue Angabe des »Inhaltes« des Ausgesprochenen zur Wahrheit des Wortes dieser Dichtung. Und wenn wir uns schon zunächst vom »Inhalt« des Gesprochenen leiten lassen, dann muß dieses Auffassen des Inhaltes wenigstens vollständig sein. Wir müssen bedenken, was das Schlußwort ausspricht. Es spricht vom »Herde«, also von der Stätte des Heimischen. Der Chorgesang spricht dieses Wort vom »Herd« nicht nur am Schluß aus, sondern alles, was er sagt, ist von diesem letzten Wort aus erst gedacht und schon gesagt. Das Schlußwort, das vom Herde verstößt und Wähnen und Wissen unterscheidet, ist keineswegs nur die Nutzenanwendung und die angehängte Folgerung aus dem zuvor Gesagten. Das Schlußwort sagt erst das Wissen, aus dem jedes Wort des Chorgesanges gesprochen wird. Diese Worte sagen vom *δεινόν* und *δεινότατον*, als welches der Mensch »ist«. Das Wissen aber, das sich im Schlußwort ausspricht, ist das Wissen vom »Herde«, vom Ort des Heimischseins und somit vom Heimischen selbst. Nur aus diesem Wissen kann überhaupt das *δεινόν* als *δεινόν* erkannt werden, und nur diese so entspringende Erkenntnis kann den Menschen als das *δεινότατον* erkennen. Alles Wissen vom *δεινόν*, vom Unheimlichen, ist getragen, geleitet, erhellt und gefügt von jenem Wissen, das vom Herde weiß. Wenn aber der »Herd« das Heimische bestimmt und das *δεινόν* dasjenige ist, was in seiner höchsten Gestalt vom Herde ausgeschlossen bleiben muß, dann kann das *δεινόν* nur das Unheimliche sein, wenn es die Wesensart des *Unheimischen* hat. Das Schlußwort des Chorgesanges spricht so wenig gegen die Auslegung des *δεινόν* im Sinne des Unheimischen,

daß es diese Auslegung vielmehr als die allein mögliche eindeutig fordert.

Allein, mit dieser Einsicht kommen wir nun erst an den echten Beginn des Verstehens. Denn jetzt gilt es folgendes zu bedenken: Wenn das Unheimliche als ein solches nur wißbar ist vom Heimischen her, dann muß alles Sagen vom δεινόν bereits über dieses hinausgedacht haben. Doch wohin hinaus? In der Richtung auf das Heimische, den Herd. Allein, das Wissen von diesem spricht sich nicht unmittelbar aus. Es nennt sich aber selbst ein φρονεῖν, ein Sinnen und Sichbesinnen, das aus der φρόν, d. h. aus dem »Herzen« kommt, aus der innersten Mitte des Menschenwesens selbst. Und worauf geht dieses mitte-hafte Wissen? Wenn dieses »herzhafte« Wissen ein Ahnen ist, dann werden wir dieses Ahnen niemals für ein im Unklaren verschwimmendes Meinen halten dürfen. Es hat seine eigene Helle und Entschiedenheit und bleibt doch von der Selbstsicherheit des rechnenden Verstandes grundverschieden. Was weiß dieses Wissen und was muß es wissen?

18. *Der Herd als das Sein.*

(Erneutes Bedenken des Anfangs des Chorliedes und des Schlußwortes.)

Die Antwort auf diese Frage wird uns glücken, wenn wir das entscheidende Wort noch einmal bedenken, mit dem der Chorgesang beginnt und dessen Auslegung der Chorgesang selbst ist:

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch

über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

Worauf blickt dieser Spruch hinaus? Er spricht vom Unheimlichen; er spricht vom Unheimlichsten; er spricht aus, daß der Mensch im Vielfältigen des Unheimlichen das Unheimlichste

sei. Der Spruch sagt vom δεινόν und nennt das πέλειν – das sichregende Ragen, das wechselvolle Insichruhen, das Ausschihervorkommen und als dieses Kommen und Gehen doch Insichbleiben; dies nennen die Griechen sonst φύσις, und das ist das Wort für das Sein. Und dieses Selbe nennt auch τὸ πέλειν. Der Spruch blickt, das Unheimliche alles und in seinen Möglichkeiten überblickend, auf das Sein alles Seienden. Wohin immer das Unheimlichste als das Unheimischste hinausfahren mag, es bleibt, sofern es als das Unheimischste noch ist, überall in dem Umkreis des Seins selbst. Wobei immer das Unheimlichste einen Ausweg suchen mag und wohin es immer zurückgestoßen und hinabgeworfen wird, es fällt dabei in den Umkreis des Seins zurück. Das Sein setzt dem Überallhinausfahrenden keine Grenzen, weil dem Menschen bei seinem Umherfahren endlos »neues« Seiendes begegnet und zugeschickt wird. Und dennoch findet der Mensch da keinen Ausweg und stürzt und weiß dabei gar nicht, was ihn beschränkt und niederschlägt: daß es dasselbe Sein ist, das ihm alle Tore öffnet. Das Unheimische bleibt bei aller Unheimlichkeit im Umkreis des Seins. Das Unheimische bleibt auf das Heimische bezogen. Gesetzt, daß es verschiedene Möglichkeiten dieses Bezuges gibt, dann gibt es auch noch verschiedene Weisen des Unheimischseins; dann hat die Verstoßung des Unheimlichen einen entsprechend verschiedenen Sinn.

Aus dem Chorlied selbst kennen wir zunächst nur den Unheimischen, der im Seienden je durch eigenen Umtrieb den Ausweg zum Heimischen und die Stätte des Seienden sucht. Sein Umtrieb gilt nur der Verkehrung des Seienden in das Unseiende. Wenn nun aber dieser Unheimliche ausgestoßen wird vom Herde, wenn ihm das Schlußwort des Chores das echte Wissen abspricht, kommt er dann durch diese Verstoßung nicht außerhalb des Seins zu stehen? Keinesfalls – denn ihm wird ja nicht jede Art von φρονεῖν abgesprochen, ihm wird vielmehr dies zugesprochen, daß er im Seienden wahrhaft zu sein *wähne*, ohne es doch zu sein. Die Verwerfung sagt, daß

der Unheimliche zum Herd eine Wesensbeziehung habe, aber diejenige des Vergessens und der Verblendung, der zufolge er nicht das Sein im Blick und im Andenken haben kann. Durch die Verstoßung wird ja erst in aller Härte gesagt, wohin der Unheimliche gehört – nämlich zum Sein, das alles Seiende bestimmt und in solcher Bestimmung bewahrt und in der Hut hält. Dann wäre der Herd, um den herum allein alles und zumal der Mensch heimisch sein kann, das Sein? Aber davon spricht das Schlußwort des Chorgesanges doch nirgends. Gewiß nicht. Und wir behaupten am allerwenigsten dies, daß es davon sprechen sollte, weil es als Schlußwort, das alles trägt, eher den Charakter des Verschweigens hat. Und doch ist der Herd genannt – ἑστία. Und doch beruft sich das Wort auf ein Wissen, das auf den Herd und das Heimische und das Heimischsein bezogen sein muß. Wie anders sollte es sich sonst gegen das Wähnen des Unheimischen absetzen?

Wiederholung

Schon aus dem einleitenden Zwiegespräch zwischen Antigone und Ismene wird offenbar, daß auch Antigone, ja sie sogar in einem höchsten Sinne, dem Bereich des δεινόν angehört. Sie macht das Erjagen des Unausrichtbaren zum Ursprung ihres Wesens. Sie wählt das Geschick als das, was allein schicklich ist. Dadurch nimmt sie das Unheimischsein auf sich. Dieses Erfahren und Durchmachen ist das höchste Handeln und die eigentliche Geschichte ihres Menschentums, die τόλμα ihres Wesens selbst. Verborgen bleibt allerdings zunächst, worin ihr Unheimischsein besteht. Ungesagt bleibt daher auch, was zum Heimischwerden und Heimischsein gehört. Das Chorlied scheint sich überhaupt überall nur im Sagen des Unheimischen zu halten. Das Schlußwort aber scheint vollends diesen Schein zu bestätigen. Denn auch das Schlußwort und gerade dieses spricht verneinend, in der Art einer Verstoßung. Dem-

gemäß ist sowohl das, was im Chorlied genannt wird, das *δεινόν*, das Ungemeine und Unheimliche, als auch die Art und Weise, wie zuletzt von ihm gesagt wird, die Verwerfung, jedesmal »negativ«. Oder sollte dieses Negative des »Un-heimischen« und die »Negation« des Unheimischen in sich gerade das »Positive« bergen und verbergen? Muß dann aber nicht das Schlußwort, wenn es schon mit eigenem Recht aus der Wahrheit die Verstoßung sagt, einem Wissen entstammen, das anderes weiß als nur das Unheimische? In der Tat beruft sich das Schlußwort auf ein Wissen, *φρονεῖν*, das nicht auf das Gleiche sinnt wie das der Verstoßenen.

μήτ' ἴσον φρονῶν

nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen.

Die Übersetzung soll deutlicher herausheben, daß der, der hier die Verstoßung ausspricht, auf ein anderes Wissen sich beruft. Welcher Art dieses Wissen sei, wird nicht gesagt. Aber wir können mittelbar uns darüber klar werden, was dieses Wissen, soll es mit Fug die Verstoßung aussprechen, wissen muß. Damit einer den Unheimlichsten alles Seienden vom heimischen Herde verstoßen kann, muß er vom Herde selbst wissen. Und dieses Wissen muß, soll es ein echtes sein, aus der Zugehörigkeit zum Herd entspringen und somit einer Art des Heimischseins entstammen. Um jedoch das Unheimlichste alles Seienden zu wissen, muß ja auch das Seiende im All seiner Unheimlichkeit, und d. h. seines Seins überhaupt gewußt werden. Dieses Wissen muß auf alles hinausdenken, was ragend sich regt – *πέλει*. Dieses vom Herde verstoßende Wissen muß vom Sein alles Seienden wissen; was nicht schon notwendig einschließt, daß solches Wissen einen Begriff des Seins eigens denke. Das Wort der Verstoßung des Unheimlichsten alles Seienden vom Herde muß den Herd als Heimischsein wissen, muß aber auch das Sein alles Seienden wissen. Ist dieses Wissen also ein zwiefaches; ein Wissen vom Herde und ein Wissen vom Sein alles Seienden? Oder besteht das Wissen vom Sein des Seienden im Wis-

sen vom Herde? Ist demnach das Wissen vom Herde das Wissen vom Sein des Seienden? Solches Wissen vom Sein des Seienden, das nun eigens das Seiende in dieser Hinsicht denkt, ist ein ausgezeichnetes Denken, das seit Platon den Namen »Philosophie« für sich in Anspruch genommen hat. Sollte nun im Schlußwort des Chorliedes ein Wissen vom Herde als Wissen vom Sein sich aussprechen, dann hieße das, die Dichtung sage eine »philosophische Wahrheit«. Oder liegt das nur an unserer Erläuterung des Chorliedes, die das dichterische griechische Wort vom »Herde« in den abgezogenen oder gar heutigen Begriff vom »Sein« umfälscht? Das ist nicht die Absicht dieser Bemerkung, vielmehr liegt alles daran, die Richtung zu zeigen, aus der dieses Schlußwort des Chorliedes als ein dichterisches Wort verstehbar wird.

Vielleicht ist das Wissen, das φρονεῖν, des hier Sprechenden nicht nur vom Dichter des Chorgesanges zu einer dichterischen Aussage gestaltet, sondern selbst als ein dichtendes Wissen gemeint. Dann wäre das Schlußwort keine bloße Verwerfung. Dann endete das Chorlied nicht mit einer bloßen Abkehr von dem, was zuvor im mächtigen Wort genannt wurde. Sofern wir diese Möglichkeit im Blick behalten, kommen wir nicht in die Gefahr, das Schlußwort in die Leitsätze einer philosophischen Abhandlung umzudeuten. Außerdem aber ist die Deutung des Wortes vom »Herd« im Sinne des Seins deshalb kein Hineintragen späterer Ansicht und fremder Meinung in das Griechentum, weil griechische Denker diese Auslegung selbst vollzogen haben. Zuvor muß auf das verwiesen werden, was zur allgemeinen Bedeutung des Wortes εἶσία gesagt wurde. Damit steht in unmittelbarem Zusammenhang, daß bei Hesiod und in den »homerischen Hymnen« 'Εστία als die erstgeborene Tochter des Kronos und der Rhea genannt wird (Hesiod, Theogonie 454). Desgleichen nennt Pindar im Beginn der XI. nemeischen Ode 'Εστία als Ζηνὸς ὑψίστου / κασιγνήτα καὶ ὁμοτρόφου Ἥρας, als Zeus' des Höchsten Schwester und der mit ihm thronenden Hera.

19. Fortsetzung der Ausführungen über den Herd als das Sein

a) Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken

Gesetzt nun aber, daß die »Mythologie« nicht eine Götterlehre ist, die sich die Menschen erfinden, weil sie noch nicht »reif« sind für eine exakte Physik und Chemie, gesetzt, daß die Mythologie der geschichtliche »Prozeß« ist, in dem das Sein selbst dichterisch zur Erscheinung kommt, dann steht das Denken im Sinne des wesentlichen Denkens in einem ursprünglichen Bezug zur Dichtung. Welcher Art diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken ist, kann hier nicht erörtert werden; noch weniger können wir weitläufig auf die gewöhnliche Bestimmung dieses Verhältnisses eingehen, wonach das Denken der Philosophie das Gedicht der Mythologie vom Mythischen befreit und den verbleibenden Gehalt in das starre Gestänge und Geschiebe leerer Begriffe umschmelzt. Nach dieser Meinung ist dann das Denken überhaupt nichts anderes als die »Entmythisierung« des Mythos. Man stellt sich diesen Prozeß vor wie die Entwässerung eines Sumpfgeländes, nach deren Vollendung dann der »trockene« Boden übrig bleibt. Als läge das Denken schon fertig im Dichten und bräuchte nur vom »Dichterischen« befreit zu werden. Als eignete dem Denken nicht ein eigener, dem Dichten gleichwesentlicher, aber deshalb gerade grundverschiedener Ursprung.

Das Denken ist nicht der Bodensatz des entmythisierten Mythos. Diese weit verbreitete aufklärerische Meinung, die das übliche Bild vom Wesen des abendländischen Denkens bestimmt, weiß weder, was Dichtung ist, noch versteht sie das Wesen des Denkens. Hierbei ist zu beachten, daß die »Aufklärung« im Sinne der durchgängigen Erklärung von allem aus den vernunftmäßig einsichtigen Gründen zum Wesen der Metaphysik gehört. Deshalb kommt auch in einem besonderen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte der Metaphysik ein

eigens nach der »Aufklärung« benanntes Zeitalter zur Geltung. Die »Aufklärung« beginnt ihrem Wesen nach jedoch mit dem Beginn der Metaphysik, d. h. mit dem Beginn der »Philosophie«, d. h. mit jenem Denken des Seins, das von der Sophistik, von Sokrates und Platon zum ersten Male vollzogen wird; damit geht zusammen, daß Platon in eine sehr zweideutige Stellung zu den Dichtern kommt.

Von diesem Denken – dem metaphysischen – aus gesehen ist das Denken in der Tat nach gewissen Hinsichten, wenngleich nicht schlechthin, eine »Entmythisierung«. Aber das metaphysische Denken ist nicht das einzige Denken des Seins. Es ist vor allem nicht das Wesen des »anfänglichen« griechischen und abendländischen Denkens. Doch scheint, was jetzt weiter über die *ἑστία* zu sagen ist, die aufklärerische Vorstellung des Verhältnisses von Dichten und Denken in ihrem Recht zu bestätigen. Von Philolaos, einem Denker aus der Schule des Pythagoras (5./4. Jahrhundert), ist uns ein Wort überliefert, das als Fragment 7 gezählt wird und das lautet (Diels, Vorsokratiker, I⁵, 410):

τὸ πρῶτον ἄρμωσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαιράς ἑστία καλεῖται.

Das als der anfängliche Einklang Wesende, das einigende Eine, in der Mitte der Kugel wird ›Herd‹ genannt.

Der Herd ist demnach die Mitte des Seienden, auf die alles Seiende, nämlich weil es und sofern es Seiendes ist, anfänglich bezogen bleibt. Diese herdhafte Mitte des Seienden ist das Sein. Das Sein ist der Herd. Denn das Wesen des Seins ist für die Griechen die *φύσις* – das von sich aus aufgehende Leuchten, das durch nichts anderes vermittelt, sondern selbst die Mitte ist. Diese Mitte ist das anfänglich Bleibende und alles Umsichsammelnde – jenes, worin alles Seiende seine Stätte hat und als das Seiende heimisch ist.

b) Ἑστία und Sein bei Platon

Nicht zufällig erinnert der Denker, der das Denken beginnt, das wir »Metaphysik« nennen, Platon, an die Ἑστία, und zwar in dem Gespräch über das Schöne, im Phaidros. Dieser Dialog Platons ist ja innerhalb der Entfaltung des platonischen Denkens selbst eine Art Mitte, aus der die eigentliche Lehre Platons vom Sein des Seienden hervorkommt. In seiner zweiten Rede über den Eros spricht Sokrates (246 ff.) vom Wesen der Seele, deren Schwingen durch das Göttliche ihr Vermögen der Schwingung und des Aufschwungs empfangen. Dieser Hinweis gibt den Anlaß, den ὑπερουράνιος τόπος, den über das Himmelsgewölbe hinausliegenden Aufenthaltsort der Götter zu beschreiben, genauer gesagt, sein Wesen nach der Wahrheit im Denken zu bestimmen.

Die Beschreibung des »Lebens« der Götter beginnt so:

ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη

»Der große Herrscher aber im Himmel, Zeus, fahrend den geflügelten Wagen, ist der erste im Aufbruch, durchwaltend alles und es mit seiner Sorge bedenkend, dem aber folgt die Streitschar der Götter und auch der holden-unholdigen Geister nach elf Zügen geordnet. Elf sind es nur, es bleibt beständig zurück Hestia in der Götter Heimstatt als einzige.«

In dieser Erinnerung Platons an das dichtende Sagen vom Seienden im Ganzen und seiner Beherrschung und Verfassung kommt das Wesentliche klar ans Licht: Wenn schon die Götter, wohnend am überhimmlischen, unzugänglichen Ort, die Bleibenden sind, dann ist unter ihnen die Bleibendste-Ständigste Hestia. Sie ist die Mitte aller Beständigkeit und Anwesenheit –

das Wesende im Sein, das ja die Griechen im Sinne der beständigen Anwesenheit erfahren. Wir müßten hier nun, damit Platons Hinweis auf die Dichtung des Seienden vollständig gefaßt wäre, darauf eingehen, wie er selbst zu diesem dichten den Sagen steht und seinem eigenen Denken die alle Dichtung übersteigende und sie also unter sich lassende Bestimmung gibt, derzufolge dann für alle Metaphysik die Dichtung wesentlich »bloße« Dichtung bleibt. Um dann künftighin das Recht und die Art der Dichtung und der Kunst überhaupt vor der Macht der ratio zu retten, gibt man der Kunst die Auszeichnung, daß sie »Gefühlswerte« schaffe und dem »Leben« näher sei. Der Unterschied zwischen Dichten und Denken wird ein psychologischer, und d. h. ein »ästhetischer«. Die Wirkung auf das sogenannte »Gefühl« gilt als willkommener Ersatz für die Ohnmacht des Denkens und seiner leeren Begriffe. Diese töten angeblich das »Erlebnis«. Die maßlose Oberflächlichkeit des modernen Menschen vergißt dabei nur zu bedenken, daß er nirgends mehr ursprünglich Kunstwerke »erlebt« – gesetzt, daß diese überhaupt sich erleben lassen – wohl aber die Maschine und ihr zerstörerisches Wesen. Dies ist, ob er will oder nicht, sein »Erlebnis« und sogar sein einziges Erlebnis.

Dieser Vorrang der τέχνη beginnt da, wo die Sophistik sich zur Philosophie vollendet: im Denken Platons. Platon sagt im unmittelbaren Anschluß an die mythologische dichterische Schilderung der Wohnstätte der Götter: Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἀξίαν. »Die überhimmlische Stätte aber hat weder je einer der im Hiesigen weilenden Dichter preisend erhellt, noch wird jemals einer ihn würdigen nach der Gebühr.« (Das Wort ὕμνεῖν für »dichten«.) Die Dichter sind nach Platons Lehre außerstande, das Seiende, wie es ist, zu enthüllen und ins reine Licht zu stellen. Sie haben daher auch nach Platons Lehre von der Politeia der πόλις innerhalb dieser einen ganz untergeordneten Rang im Unterschied zu den »Philosophen«. Auf diese Herabsetzung der Dichter folgt in harter Entgegensetzung dieses: ἔχει δὲ ᾧδε;

»Es verhält sich aber (mit dem überhimmlischen Ort) in dieser Weise...« Platon weiß, daß der denkerische Anspruch des Wissens hier nichts Geringes und Beliebigen, sondern vielleicht noch befremdlich ist, und daher sagt er in einem Zwischensatz: *τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθές εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα*, »gewagt werden muß nämlich jetzt, das Unverborgene zu sagen, zumal von dem, der seiner Bestimmung nach im Umkreis der Unverborgenheit (und d. h. in bezug auf das Unverborgene als solches) sein aufschließendes Wort zu sagen hat.«

Was jedoch aus den angeführten Worten Platons für unsere jetzige Betrachtung allein wichtig bleibt, ist die Einsicht in den wesentlichen Zusammenhang zwischen *Ἔστιά* und dem Sein. Der Herd, die Heimstatt des Heimischen, ist das Sein selbst, in dessen Licht und Glanz, Glut und Wärme sich alles Seiende je schon gesammelt hat. *παρέστιος* ist der, der im Umkreis des Herdes weilend, mitgehört zu denen, die mit dem Herde vertraut, so daß jeder dem Herde Zugehörige ein Trauter ist, mag er ein »Lebender« sein oder ein Toter.

20. *Das Heimischwerden im Unheimischsein – die Zweideutigkeit des Unheimischseins. Die Wahrheit des Chorliedes die innerste Mitte der Tragödie*

Das Schlußwort des Chorliedes gibt den Wink in die Heimstatt, in der alles Heimische gründet. Damit enthüllt sich erst der *Wesensgrund* des Unheimischen. Dadurch bestimmt sich erst das innere Wesen des *eigentlichen* Unheimischseins. Das Schlußwort klingt zwar, unmittelbar genommen, wie eine bloße Ausstoßung des Unheimischen. In Wahrheit ist jedoch diese Ausstoßung aus dem Umkreis des Herdes nur der Anstoß zum Aufmerken auf das Heimische und zur Wagnis der Zugehörigkeit in dieses. Das Schlußwort verwirft nicht bloß den Unheimischen, sondern es läßt das Unheimischsein fragwürdig werden. Das Unheimischsein rückt aus dem Anschein heraus,

als sei es nur ein dem Menschen angehängter Zustand und eine zur Gewohnheit verhärtete Ausstattung. Das Unheimischsein zeigt sich als das noch-nicht-erweckte, noch nicht entschiedene, noch nicht übernommene Heimischseinkönnen und Heimischwerden. Eben dieses Unheimischsein übernimmt Antigone. Ihr Erleiden des $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ ist ihr höchstes Handeln. Dieses Handeln ist die Bewegung und das »Drama« des Heimischwerdens. Im Heimischwerden wird das Unheimischsein erst vollzogen. Und dies nicht etwa nur so, daß im Heimischwerden das Unheimischsein den Abschluß findet, sondern ihr Heimischwerden bringt erst das Wesen des Unheimischseins ans Licht. Das Heimischwerden macht die wesenhafte Zweideutigkeit des Unheimischseins offenbar.

Das Unheimischsein kann sich ergehen in der bloßen Vermessenheit zum Seienden, um je aus diesem jeweils einen Ausweg und eine Stätte zu erzwingen. Diese Vermessenheit zum Seienden und im Seienden ist aber nur, was sie ist, aus der Vergessenheit des Herdes, d. h. des Seins. Das Unheimischsein kann aber auch diese Vergessenheit brechen durch das »Andenken« an das Sein und aus der Zugehörigkeit zum Herd. In dem auf das Chorlied folgenden Gespräch zwischen Kreon und Antigone sagt Antigone, wohin sie gehört, von wo begrüßt sie sich weiß. Wir meinen die Verse 449-457. Auch Hölderlin rührt, wenngleich in anderer Absicht und Deutung, in seinen »Anmerkungen zur Antigone« (V, 254) an diese Stelle und versteht sie unverkennbar als den »kühnsten Moment« des »Kunstwerkes«. Weil aber die Erklärer dieser Tragödie noch immer danach schnappen, im Wort der Antigone eine Erklärung ihres Handelns zu finden, d. h. eine Aussage über das Seiende, das ihr Tun verursacht, trachtet man nur danach, den Hinweis auf Seiendes zu finden, sei dies der herrschende oder alte Totenkult, sei es die familienhafte Blutsverbundenheit. Man verkennt, daß Antigone in ihrem Wort weder von jenem noch von dieser spricht. Man kann noch nicht sehen, daß sie überhaupt nicht von einem Seienden spricht. So ent-

steht der Schein, als rede sie unbestimmt – während sie doch nur das Einzige in aller Eindeutigkeit sagt, was hier zu sagen bleibt (Antigone, V. 449-457):

Kreon: καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;
Und offenbar du wagtest, dies zu überschreiten
 (mein) Gesetz?

Antigone: οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους,
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ῥόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν
νόμια δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα, κοῦδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου ἴφάνη.
Nicht nämlich irgend Zeus wars, der mir geboten
 dies,
noch auch, die heimisch bei den unteren Göttern,
 Dike
wars, die unter Menschen setzten dies Gesetz,
und vollends nicht so stark erschien mir dein
Gebot, daß es den ungeschriebenen wankellosen
 Götter-
Spruch vermöchte je mit seinem Menschenwitz
 zu überlaufen.
Nicht nämlich irgend jetzt und auch nicht
 gestern erst, doch ständig je
west dies. Und keiner weiß, woher es eh' erschienen.

Das Bestimmende, das Antigone zu ihrem Sein bestimmt, ist über den oberen und den unteren Göttern. Aber es ist zugleich doch Solches, was den Menschen als Menschen durchstimmt. Gleichwohl ist es nicht nur menschliche Satzung, die schon über den Götterspruch nichts vermag und deshalb erst recht unter das herabfällt, was auch noch über den Göttern waltet. Zu

keiner Zeit läßt dies Bestimmende sich irgendwo als erst gesetzt antreffen und ist doch allem zuvor schon erschienen, ohne daß einer ein Seiendes nennen könnte, daraus es entsprungen. Dem also Unverborgenen gehört das Wesen der Antigone. In diesem Unverborgenen geborgen und heimisch zu werden ist das, was sie selbst nennt παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο – dieses Unheimischsein in allem Seienden durchzumachen. Indem Antigone das Unheimischsein in ihr eigenes Wesen übernimmt, ist sie »eigentlich« unheimisch. Also wird Antigone doch nicht von der Verwerfung am Schluß des Chorliedes getroffen? Gewiß nicht. Sie ist ausgenommen, aber ausgenommen nicht deshalb, weil sie außerhalb des δεινόν steht, sondern weil sie das Unheimlichste in der höchsten Weise eigentlich ist, nämlich so, daß sie es in seinem vollen Wesen übernimmt, indem sie das Heimischwerden im Sein auf sich nimmt.

Das Schlußwort verwirft den Unheimischen und weist in das Heimische. Das Schlußwort des Chorliedes ist von einer unheimlichen Zweideutigkeit, die das Unheimischsein selbst angeht. Das Schlußwort spricht gegen den Unheimischen, aber im Sinne einer aufbehaltenen Entscheidung, aus dem Blick auf das unheimlichste Wagnis, das nichts Geringeres wagt als das Wesen der Unheimlichkeit selbst. Deshalb hat das Schlußwort den deutlichen Klang des Wissens vom Herd. Nicht werde der Unheimische je ein Heimischer, solange er nur und sofern er einzig auf seinem Unheimischsein beharrt und so unstet im Seienden sich umtreiben läßt. Das Schlußwort verwirft diesen Unheimischen und ruft zugleich in das Wissen von seinem eigentlichen Wesen. Das Schlußwort verbirgt in sich den Wink auf die unentfaltete und noch unvollzogene, aber im Ganzen der Tragödie sich vollziehende Wagnis, zwischen dem eigentlichen Unheimischsein des Menschen und dem uneigentlichen zu scheiden und zu entscheiden. Antigone selbst ist diese höchste Wagnis innerhalb des Bereichs des δεινόν. Diese Wagnis zu sein, ist ihr Wesen. Sie übernimmt als Wesensgrund ἀρχή τὰμύχαρα – das, wogegen nichts auszurichten ist, da es, keiner

weiß woher, von sich aus erscheint. Antigone übernimmt als das Schickliche, was ihr zugeschickt ist aus dem, was über den oberen Göttern (Zeus) und über den unteren Göttern (*Δίμη*) west. Das aber sind auch nicht die Toten, das aber ist auch nicht die Blutsverbundenheit zum Bruder. Was Antigone bestimmt, ist jenes, das erst der Auszeichnung der Toten und dem Vorrang des Blutes den Grund und die Notwendigkeit gibt. Was das ist, läßt Antigone, und d. h. zugleich der Dichter, ohne Namen. Tod und Menschsein, Menschsein und leibhaftes Leben (Blut) gehören jeweils zusammen. »Tod« und »Blut« nennen je verschieden äußerste Bereiche des Menschseins, das sich weder in dem einen erfüllt noch in dem anderen erschöpft. Die dem Menschen und nur ihm eigene Zugehörigkeit zum Tod und zum Blut ist selbst erst bestimmt durch den Bezug des Menschen zum Sein selbst. Das geheimnisvolle Gedicht Hölderlins: »In lieblicher Bläue blühet« (VI, 27), schließt mit dem Wort:

Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.

Wir müssen, damit wir im Bereich der griechischen Wahrheit der Antigone-Tragödie bleiben, auch noch über Totenkult und Blutsverbundenheit hinausdenken und das Wort der Antigone so festhalten, wie es gesagt ist. Dann erkennen wir, daß sie, griechisch gedacht, das Sein selbst nennt. Das ist der Grund des Heimischseins, der Herd. Von hier aus wird deutlich, daß das Gegenspiel dieser Tragödie nicht spielt in dem Gegensatz zwischen »Staat« auf der einen und »Religion« auf der anderen Seite, sondern zwischen dem, was die innerste Gegenwendigkeit des *δαιών* selbst ausmacht, sofern dieses als das Unheimische gedacht wird: Das Gegenspiel spielt zwischen dem Unheimischsein im Sinne des ausweglosen Umtriebes im Seienden und dem Unheimischsein als dem Heimischwerden aus der Zugehörigkeit zum Sein. Das griechisch erfahrene Wesen des *δαιών* steht im dichterischen Blick dieser Dichtung, aber so, daß das Heimischwerden im Unheimischsein gedichtet ist.

Die Wahrheit des Chorliedes kann daher nicht im ersten Wort des Beginnes liegen, aber auch nicht im Schlußwort. Sie verbirgt sich in dem, was das unmittelbar Gesagte nicht nur ungesagt läßt, sondern durch sein Sagen erst zum Ungesagten dichtet. Steht es jedoch so, wie sollen wir jetzt die Antwort geben auf die Frage, wer dieses Schlußwort sage? Nach der unmittelbar richtigen Feststellung sprechen die thebanischen Alten. Aus welcher Befugnis sagen sie das Wort über das Unheimischsein des Menschen? Inwiefern können sie sich ausnehmen von der Verstoßung des Unheimischen? Woher stammt ihr Wissen vom Herd? Welcher Art ist dies Wissen und sein Wort? Welche Stimme, wessen Stimme kommt im Chorlied zum Wort? Was ist der Chor in der griechischen Tragödie? Diese Frage soll hier nicht weitläufig erörtert werden. Darüber ist vieles hin und her verhandelt und sorgfältige gelehrte Arbeit geleistet worden. Daß überhaupt die griechische Tragödie aus dem »Chor« entstanden ist, sagt wesentlich gedacht nichts anderes als: der Chor ist die innere Mitte der Tragödiendichtung als Dichtung. Und das Chorlied der vollendeten tragischen Dichtung wiederum ist die Mitte dieser Mitte. Deshalb spricht im »Chorlied« der Dichter selbst in einer ausgezeichneten Weise. Zwar spricht er in jedem Wort der Dichtung, und er spricht im »Chorlied« nicht etwa so, daß er dort gesondert noch eigene Ansichten äußert. Vielmehr wird die dichterische Wahrheit einer Tragödie, das vor allem Anderen und das für alles Andere zu Sagende, im Chorlied gesagt. Der Chor ist nicht allein »entwicklungsgeschichtlich« der Ursprung der Tragödie, sondern er wird im *Chorlied* wesensgeschichtlich zu ihrer Wesensmitte, die dichterisch das Ganze der Dichtung um sich sammelt; er ist das zu Dichtende.

Unter den mannigfachen Ratlosigkeitkeiten über das, worin die Wahrheit des erläuterten Chorliedes beruhe, findet sich auch die, daß man sagt, es sei von so allgemeinem Gehalt, daß es überhaupt ohne rechten und eindeutig besonderen Bezug zum übrigen Inhalt der Antigone-Tragödie bleibe und deshalb

eigentlich in ihr keinen Platz habe. Doch was man als allgemeinen Gehalt mißversteht, ist die Einzigkeit des Sagens vom Einzigem $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ und seinem Wesensgrund, und dieses erscheint in der einzigen Gestalt der Antigone. Sie ist das reinste Gedicht selbst.

Das dichterisch zu Sagende ist die dichterische Wahrheit. Das dichterisch wahre Wort ist jenes Wort, das das dichterisch Seiende nennt. Aber was ist das dichterisch Seiende? Was heißt hier überall »dichterisch«? Das Dichterische scheint das zu sein, was ein Dichter sagt. Aber was sagt der Dichter? Was hat er als Dichter zu sagen, daß er dann durch dieses Sagen ein Dichter ist?

Der Dichter sagt nicht erst das, was er gedichtet hat, als sei das dichterische Wort nur die sprachliche Fassung und Aussage des Gedichteten, das meint, des phantasiemäßig Gestalteten. Vielmehr ist das dichterische Sagen selbst das Dichten. Der Dichter dichtet jenes, was seinem Wesen nach ein Zu-Dichtendes ist. Das Dichterische läßt sich nie aus dem Dichter, sondern dieser nur aus dem Wesen der Dichtung begreifen. Deren Wesen müssen wir erfragen im Ausblick auf das, was das Zu-Dichtende ist, und zwar in notwendiger Weise.

Das wesensnotwendig Zu-Dichtende liegt in dem verborgen, was sich niemals irgendwo und irgendwann und irgendwie als etwas Seiendes-Wirkliches innerhalb des Wirklichen antreffen und finden läßt. Das wesenhaft Zu-Dichtende ist das, was sich im Seienden als Seiendes niemals finden läßt, was vielmehr, vom findbaren Seienden aus gesehen, nur *er-funden* werden kann. Aber dieses dichtende Er-finden ist nicht das Er-finden eines Seienden, sondern es ist ein reinstes Finden eines reinsten Suchens, das sich nicht an das Seiende hält. Das Dichten ist ein sagendes Finden des Seins. Solches Finden ist ein höchstes, nicht weil hier das Zu-findende noch ganz verborgen, sondern weil es dasjenige ist, was dem Menschen immer schon entborgen und das Naheste alles Nächsten ist. Dieses höchste Finden ist daher kein freies Erfinden im Sinne des willkürlichen Ein-

bildens. Dieses Finden steht in einer einzigen Notwendigkeit. Was als das Zu-Dichtende west, kann nicht ein Seiendes sein. Das Zu-Dichtende, in der Dichtung Wesende, ist nie das Seiende, sondern das Sein. Wenn im Chor der Tragödiendichtung und wenn zumal im Chor dieser sophokleischen Tragödie der Dichter eigentlich spricht, dann sagt er hier dichtend das wahrhaft Zu-Dichtende: das Sein. Und der Dichter sagt es, indem er im alles tragenden Schlußwort des Chorgesanges den Herd nennt. Der Herd ist das Wort für das Sein, ist jenes in Antigones Wort genannte Erscheinen, das alles und über die Götter bestimmt. Das Sein ist nichts Wirkliches, sondern das, was das Seinkönnen des Wirklichen bestimmt und zumal das Seinkönnen des Menschen; jenes Seinkönnen, in dem sich das Menschsein erfüllt: das Unheimischsein im Heimischwerden. Dies ist die Zugehörigkeit zum Sein selbst. Was west als das Sein und nie ein Seiendes und Wirkliches ist und deshalb stets so aussieht wie das Nichts, das kann nur im Dichten gesagt oder im Denken gedacht werden. Bedenken wir wohl, was im Chorlied genannt wird als das, was der nur im Seienden ausweglos umherfahrende Unheimische nicht zu meistern vermag:

τὸ μέλλον ᾧ Αἶδα μόνον

φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται·

dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
durch keine Flucht je zu wehren.

Dieses Eine ist es, dem Antigone schon zugehört, was sie als zum Sein gehörig weiß. Deshalb ist sie, weil so im Sein heimischwerdend, im Seienden die Unheimischste. Dieses Sein und das Heimischseinkönnen wird hier dichtend gesagt. Das Seinkönnen des Menschen im Bezug zum Sein ist dichterisch. Das unheimische Heimischsein des Menschen auf der Erde ist »dichterisch«.

Nehmen wir vom Chorlied des Sophokles das Wort am Beginn und das Wort am Schluß zusammen:

πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.

μήτ' ἐμοὶ παρέστιος

γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν δς τὰδ' ἔρδοι.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.

Hören wir beide Worte dabei wie Aussagen und Feststellungen über Tatbestände, also undichterisch, dann finden wir immer nur dies als den »Inhalt« des Chorliedes: Der Mensch ist das unheimlichste Wesen. Und: Dieses Wesen wird von einem nicht näher zu bestimmenden Herde, aus nicht genauer angegebenen Gründen, verstoßen. Nun nennt aber das Schlußwort mit dem Herde das Heimische und sagt darin das Unheimischsein, weil es die Zugehörigkeit zum Heimischen und das Nichtheimischsein des Unheimischen sagt. Dies alles bleibt nun in der Tat im Unbestimmten. Allein, dieses Unbestimmte kann in diesem Höhepunkt des dichtenden Sagens nicht die Unbestimmtheit der Leere und des Vagen und fast Beliebigen haben. Die Unbestimmtheit, oder was wir so nennen, ist das Unentschiedene, aber erst zu Entscheidende für diese Dichtung und in ihr. Das anscheinend Unbestimmte ist das im höchsten bestimmte Eine, das Einzige, was für die ganze Dichtung das von ihr im voraus Zu-Dichtende bleibt. Ihr Dichtungswürdiges ist nichts anderes als das Heimischwerden im Unheimischsein. Antigone selbst ist das Gedicht des Heimischwerdens im Unheimischsein. Antigone ist das Gedicht des höchsten und eigentlichen Unheimischseins. Darin liegt aber: Dieses Sein des Menschen, sein Unheimisch-Heimischsein inmitten des Seienden, wird dichtend gesagt, weil es stets nur als ein Seinkönnen der Wagnis – als ein Zu-Dichtendes und dichterisch Entscheidbares bleibt. Vielleicht ist gar dieses wesenhaft nur Zu-Dichtende, nämlich das Heimischseinkönnen des Menschen, das Höchste,

was der Dichter dichten muß. Steht es so, dann dichtet Sophokles in der Antigone-Tragödie das im höchsten Sinne Dichtungswürdige. Das Chorlied *πολλὰ τὰ δεινά...* ist dann im innigsten Bezug zur Gestalt der Antigone die innerste Mitte dieser Tragödiendichtung. Und wenn demnach dieses Chorlied die höchste Dichtung des höchsten Dichtungswürdigen ist, dann könnte das wohl der Grund dafür sein, daß dieses Chorlied dem Dichter Hölderlin in der Zeit seiner Hymnendichtung immer neu zugesprochen wurde. Damit sei nicht behauptet, Hölderlin habe von diesem Bezug zur Dichtung des Sophokles in der Form der jetzt gedeuteten und begrifflich gefaßten Beziehungen eigens gewußt. Wie er es bei sich gewußt hat, können *wir* nie wissen. Daß Hölderlin aber im Dichten der Ströme (und d. h. der Ortschaft und Wanderschaft des geschichtlichen Menschen) aus seiner ihm zugeschickten Bestimmung in einen solchen Bezug zum Dichter der Griechen gestellt war, mag das folgende deutlich machen.

DRITTER TEIL

HÖLDERLINS DICHTEN DES WESENS DES DICHTERS ALS HALBGOTT

21. Hölderlins Stromdichtung und das Chorlied des Sophokles – das jeweils geschichtliche Heimischwerden

Das Chorlied des Sophokles und die Stromgedichte Hölderlins dichten das Selbe, und deshalb ist zwischen Hölderlin und Sophokles die dichterisch-geschichtliche Zwiesprache. Weil aber beide Dichter das Selbe dichten, deshalb dichten sie gerade nicht das Gleiche; denn das Selbe ist wahrhaft das Selbe nur im Verschiedenen. Das Verschiedene aber ist hier das jeweilig andere geschichtliche Menschentum der Griechen und der Deutschen. Und der Grund der geschichtlichen Verschiedenheit dieser Menschentümer liegt darin, daß sie in je verschiedener Weise geschichtlich sind, d. h. in verschiedener Weise heimisch werden müssen. Deshalb sind sie im Beginn in verschiedener Weise unheimisch. Dies jedoch sind sie aus dem einzigen Grunde, daß sie, in verschiedener Weise inmitten des Seienden seiend, zu diesem sich verhalten und in ihm sich halten. Worin aber diese Verschiedenheit des Heimisch-Unheimischseins im Seienden gründet und woraus es sich ereignet, das zu bedenken ist das Gebot eines Denkens, von dem hier nicht gesprochen zu werden braucht. Genug, wenn von daher ein kleines Licht fällt auf den dichterisch-geschichtlichen Bezug zwischen Hölderlins Stromdichtung und dem Chorlied des Sophokles. Denn in diesem Licht kann sich vielleicht die Dichtung Hölderlins um Einiges aufhellen.

Von der Oberfläche her gesehen sieht es zwar so aus, als gingen die Bemühungen Hölderlins lediglich darauf, im Unterschied zur griechischen Dichtung die für die deutsche Dich-

tung wesentlichen »Kunstregeln« (V, 319) zu finden. Es sieht so aus, als ob Hölderlin in den Briefen an seinen Freund Böhlerdorf, wo er vom Eigenen und Fremden der Griechen sowohl als auch der Deutschen spricht, nur das Finden der echten deutschen Dichtungsart im Auge und in der Sorge habe. Allein, das ist ja doch das Entscheidende, daß seine Darlegungen über die griechische und deutsche Dichtungsart zum voraus das Wesen der Dichtung in einem ursprünglichen und wesentlichen Sinne denken. Das dichtende Wort bestimmt sich in dem, was es dichtet und wie es dichtet, aus dem, was das Zu-Dichtende selbst ist, weil es nur als Gedichtetes »ist«. Hölderlins Erörterungen in diesen Briefen sind keine Beiträge zu einer künftigen Ästhetik der deutschen »Literatur«, sondern die Besinnung auf das, was das wesenhaft Zu-Dichtende ist. Und das ist: das Heimischwerden des geschichtlichen Menschentums der Deutschen innerhalb der abendländischen Geschichte. Das Heimischwerden und Unheimischsein der Deutschen ist aber nicht nur deshalb ein anderes als das der Griechen, weil die Deutschen geschichtlich später sind als die Griechen und in den geschichtlichen Anfang der abendländischen Geschichte im Griechentum eingelassen bleiben. Hölderlin erkennt vielmehr, daß die Geschichtlichkeit beider Menschentümer in sich eine verschiedene ist, sofern das Eigene der Griechen und ihr Fremdes anderes ist als das Eigene der Deutschen und ihr Fremdes. Und zwar zeigt sich die Verschiedenheit beider Menschentümer für den Blick Hölderlins so, daß sie entgegengesetzt verschieden sind, und d. h. eben wesentlich: einander begegnend und so aufeinander bezogen. Was für die Griechen ihr Eigenes, ist für die Deutschen das Fremde; und was den Deutschen das Fremde, ist den Griechen ihr Eigenes.

Das Eigene und seine Aneignung ist das Schwerste. Das Lernen des Fremden aber, das im Dienste dieser Aneignung steht, ist eben deshalb leichter. Das Leichtere verstattet eher ein Übertreffen. Deshalb übertreffen die Griechen in dem ihnen Fremden, d. h. der Darstellungsgabe, uns in unserem Eigenen – in

der »Klarheit der Darstellung«. Deshalb könnte es auch sein, daß einmal die Deutschen, gesetzt, daß sie ihr Eigenes frei gebrauchen lernen und den Bedingungen für dies Lernen nicht ausweichen, in dem ihnen Fremden (dem »Feuer vom Himmel«) das Eigene der Griechen übertreffen, wenn sie offener geworden sind, so daß »dem offenen Blick offen der Leuchtende« (der Himmel) ist. (»Der Gang aufs Land«, IV, 112.) Es könnte sein, daß den Göttern ein »Gast-Haus« (IV, 314) und Stift gestiftet und gebaut wird, dem die Tempel der Griechen nicht mehr nachkommen.

Ob Hölderlin in dieser Bestimmung des geschichtlichen Wechselbezuges zwischen griechischer und deutscher Geschichtlichkeit das Anfängliche schon getroffen hat oder nicht, dürfen wir erst zu der Zeit fragen, wenn Hölderlins Wort einmal wahrhaft gehört ist und als die Dichtung, die sie ist, den ihr gemäßen Gehorsam erweckt und aus diesem Gehorsam die geprägte Weise des Hörens sich gestaltet hat. Bis zu dieser Zeit bleibt jedoch die Einsicht entscheidend, daß die geschichtliche Beziehung zwischen Griechentum und Deutschtum keine Angleichung und keinen Ausgleich duldet. Deshalb bleiben alle bloß »humanistischen« Anknüpfungen und Wiederbelebungen (»Renaissancen«) in den Randbezirken der Geschichtlichkeit hängen. Alles liegt vielmehr daran, daß wir erst das Wesen der Geschichte in seinem wahren Gesetz erfahren, und d. h., daß wir von der Not der Geschichtlichkeit getroffen werden.

Wenn aber die Geschichtlichkeit eines Menschentums im Heimischsein beruht und wenn das Heimischsein das Heimischwerden im Unheimischsein ist, und wenn solches Heimischsein nur dichtend bestimmt werden kann und dichterisch gesagt werden muß, dann ist Hölderlin der erste, der die deutsche Not des Unheimischseins dichterisch erfährt, und d. h. dichtend sagt. Deshalb kommt von Hölderlin zuerst und von ihm allein das Wort, in dem das Gesetz des Unheimischseins und Heimischwerdens ausgesprochen wird; und zwar wird dieses Gesetz dichterisch in mehrfacher Gestalt ausgesprochen.

Einmal durch das Dichten der Ströme in der Hymnendichtung. Dann aber zugleich – fast wie in einer Entsprechung zum Chorlied – durch ein eigenes Nennen des Gesetzes selbst. Bald ist dieses Gesetz nur im Anklang genannt, bald ist es gewagter und entschieden gesagt. Das Gesetz des Heimischseins als eines Heimischwerdens besteht darin, daß der geschichtliche Mensch im Beginn seiner Geschichte nicht im Heimischen vertraut ist, ja sogar unheimisch zu diesem werden muß, um in der Ausfahrt zum Fremden von diesem die Aneignung des Eigenen zu lernen und erst in der Rückkehr aus ihm heimisch zu werden. Der geschichtliche Geist der Geschichte eines Menschentums muß diesem erst bei seinem Unheimischsein das Fremde entgegenkommen lassen, um in der Auseinandersetzung mit ihm das zu finden, was für die Rückkehr zum Herde das Schickliche ist. Denn Geschichte ist nichts anderes als solche Rückkehr zum Herde.

22. *Der geschichtlich gründende Geist.*

Erläuterung der Verse:

»nemlich zu Hauß ist der Geist

nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

*Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.«*

Ein Wort von der zweiten Art hat Hölderlin in der Verborgenheit seiner Entwürfe zurückgelassen. Vor wenigen Jahren erst sind uns einige Verse bekannt geworden, die auch Hellingrath entweder übersehen oder übergangen hat, ein Mangel, der freilich die Einmaligkeit seiner Hölderlin-Ausgabe nie im geringsten antasten kann. Die Verse sind erstmals veröffentlicht in einer Schrift von Fr. Beißner: »Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen«, 1933, S. 147. Diese sorgfältige philologische Arbeit nimmt Hellingraths Fragestellung von 1910 wieder

auf und bringt in Einzelheiten manche Verbesserungen. Die unentbehrliche und nicht hoch genug zu schätzende Bestand-sicherung des Wortlautes der hölderlinschen Dichtung und ihrer Entwürfe bedarf aber zugleich der Auslegung. Diese hängt jedoch nicht nur ab von der Kenntnis des Wortlautes, sondern von der Wesentlichkeit der leitenden Auffassung dessen, was Dichtung, was Geschichte, was Wahrheit ist, und was überhaupt »ist« und was als »Sein« erfahren wird. Nach welcher Hinsicht die Bemerkungen dieser Vorlesung bezüglich der genannten »Zusammenhänge« denken, muß aus der Deutung des Chorliedes aus der Antigone des Sophokles klarer geworden sein. Wir sind bei dieser Deutung des Chorliedes der Antigone-Tragödie ständig in der Nähe der Hölderlinschen Stromdichtung geblieben, auch wenn die Ungeduld der raschen »Ergebnisse« und billigen »Auswertungen« diesen Umweg für einen Abweg halten möchte. Das in der genannten Schrift von Fr. Beißner mitgeteilte Wort lautet:

nemlich zu Hauß ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachtetten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.

Diese Verse gehören zu einem Entwurf der Schlußstrophe der Elegie »Brod und Wein«. (Fr. Beißner bemerkt a.a.O. zu diesem Bruchstück, es sei »in der steilen, verwirrt eilenden Schrift der alles ändernden späten Varianten« geschrieben.) Wir können jetzt, wenn wir alle voraufgegangenen Anmerkungen im Gedächtnis haben, dieses Bruchstück aus ihm selbst verstehen.

Wovon spricht Hölderlin? Von dem »Geist« und vom »Beseeler«. »Der Geist« ist schlechthin genannt. Davon wird in unseren bisherigen Erörterungen nicht gehandelt. Wer ist »der Geist«? Um die Zeit, da Hölderlin diese Verse aufzeichnete, hatte das Wort »der Geist« im Denken der Denker Schelling und Hegel, also der nächsten Freunde Hölderlins, seine we-

sentliche und eindeutige, wenngleich noch nicht vollentfaltete Bedeutung. Wir gingen auf Abwegen, wollten wir meinen, wie es neuerdings mehrfach geschieht, Hölderlin habe den metaphysischen Begriff »des Geistes« nur aus der »Philosophie« entlehnt und in seiner Dichtung hier und da übernommen. Abwegig ist diese Meinung aus zwei Gründen: Einmal deshalb, weil kein Dichter, zumal nicht ein Dichter vom Range Hölderlins, »Begriffe« übernimmt. Zum anderen ist die Meinung jedoch abwegig, weil Hölderlin, wenn er schon in einer dichterischen Auseinandersetzung mit ihm auf dieses metaphysische Denken bezogen bleibt, darauf in der Weise einer Überwindung und Abkehr bezogen bleibt; was wiederum nicht eine Verurteilung der »Philosophie« bedeutet. Aus dem Gesagten wird klar, daß Hölderlins Wort »der Geist« seiner Bedeutung nach von der deutschen Metaphysik bestimmt ist, aber nicht mit dem identisch ist, was diese in ihren Begriffen des »subjektiven« und »objektiven« Geistes »systematisch« denkt. Nach dem metaphysischen Begriff ist »der Geist« schlechthin »das Absolute«, das Unbedingte, was alles Seiende in seinem Sein bedingt und bestimmt. Der Geist ist das alles Bestimmende und daher das allem Seienden wesenhaft Gemeinsame. Der Geist ist als der Geist der gemeinsame Geist. Nach dem metaphysischen Begriff hat der Geist seine Auszeichnung im Denken. Der Geist denkt in seinen Gedanken das, was jedem Seienden als einem Seienden zukommt, das ihm Zugeschickte. »Des gemeinsamen Geistes Gedanken« gehören aber wesentlich zum Geist, weil das Denken das Sein des Geistes ausmacht. Der Geist ist »eigentlich« Geist, indem er das Wesenhafte denkend sich selbst denkt und so bei sich selbst *ist*. Nur wenn der Geist sich selbst denkend bei sich ist, ist er wahrhaft Geist. Und seine Gedanken gehören ihm nicht nur, sondern haben die Auszeichnung selbst zu *sein*. Die Gedanken selbst »sind« in einem ausgezeichneten Sinne. Deshalb sagt Hölderlin in einem Vers der Hymne »Wie wenn am Feiertage...«:

des gemeinsamen Geistes Gedanken sind.

Das ist freilich kein in die Dichtung verirrter metaphysischer Satz. Der Hymnenvers bedenkt dichterisch dieses, daß der Geist ist und seiend allem Seienden das Schickliche seines Seins zudenkt. Sofern aber der Mensch das ausgezeichnete Verhältnis zum Seienden hat, ist der Mensch der für das Schickliche Offene und dem Geschick Zugewiesene in seinem Menschsein. Weil der Mensch und insofern der Mensch dem Geschick offen ist und in das Geschick sich schickt und so das Schickliche, aber auch das Unschickliche als den Wesensgrund und Ungrund des Menschseins übernimmt und ausfaltet, verwirft und verwirrt, ist der Mensch geschichtlich. Und nur weil er dergestalt geschichtlich *ist*, kann er Geschichte »haben«. Und nur weil er und soweit er Geschichte »hat«, kann er mit dieser Habe und aus ihr Geschichte »machen«. Ob jedoch die machbare Geschichte, ob auch nur die Geschichte als gehabte das Wesen der Geschichte bewahrt oder ob nicht schon eben dieses Haben selbst, vollends eben dieses Machen selbst, das Verlieren des Geschichtlichseins sind im Sinne des Ungeschichtlichwerdens, darüber kann einiges aus dem vorher Gesagten vermutet werden.

Das Finden des Schicklichen im Unheimischsein ist das Heimischwerden. Die Bewahrung dieses Werdens ist das Geschichtlichsein, das zu seiner Wesensfülle gelangt, wenn es das ihm Zugeschickte als das schon Gewesene erkennt. Das dem Menschen Zu-geschickte ist das, was »der Geist« denkt und dem Menschen zudenkt, so daß »der Geist« im geschichtlichen Menschen die Geschichtlichkeit bestimmt. Das Zugeschickte und Schickliche aber bleibt für den Menschen stets das auf ihn Zukommende, Zukünftige. Das Zugeschickte ist nie das Entschiedene; es bleibt voll der Schickungen und ist nur aus ihnen. Das Zugeschickte schickt sich so und anders und bleibt stets im Kommen. In diesem Kommen jedoch ist es nur zu denken, indem es als das Kommende aufgenommen und be-

wahrt wird. Vom Wirklichen aus gerechnet, ist das Kommende das noch nicht Wirkliche, aber doch schon »wirkende« »Unwirkliche«. Das Kommende in seinem Kommen wird erfahren und bewahrt im Dichten. Der geschichtlich gründende Geist muß daher zuerst seine Stätte finden im »Mut« des Dichters. Das andere Wort für das »Gemüt« ist »Seele«. Seele wird hier nicht verstanden als »Prinzip« des tierisch-pflanzlichen Lebens, sondern als Wesen des Gemüts, das in den Reichtum seines Mutes die Gedanken des Geistes aufnimmt.

Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters.

Weil in der »Seele« des Dichters des Geistes Gedanken auf der Erde heimisch werden, ist der Dichter »der Beseeler«, sofern der Dichter dichtend den Geist im Seienden walten läßt, indem er das Seiende, es sagend, in seiner Begeisterung erscheinen läßt. »Dichten« ist das Sagen der Gedanken des Geistes: Dichten ist dichtender Geist. Die Dichter sind »geistige«. Im Dichten aber wird das Zugeschickte der Geschichte gesagt und dadurch die Geschichte des Menschen in sein Heimischwerden gegründet. »Der Geist« ist das dichterische Wesen des Heiligen (vgl. »Wie wenn am Feiertage...«), sofern dieses sich zum Wort bringt und als das Wort den Menschen in den Anspruch nimmt. Der Geist hat die Vollendung seines Wesens dort, wo er still endet: »in der Seele des Dichters«. »Der Beseeler« ist der dichtende Geist. (Vgl. den Entwurf zu »Brod und Wein«; IV, 322: »Auch Geistiges leidet, Himmlischer Gegenwart zündet wie Feuer, zuletzt.«) »Der Geist« und »der Beseeler« sind auf das Heimischsein wesentlich bezogen und durch dieses und im Bezug auf dieses selbst in ihrem Wesen bestimmt. Wie »der Geist«, der die Geschichte eines geschichtlichen Menschentums gründet, ist, sagt Hölderlins Wort:

nemlich zu Hauß ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Hei-
math.

Die zunächst nötige Erläuterung dieser beiden Verse muß klären, was hier heißen soll: »nicht im Anfang, nicht an der Quell«. Sagt das zweite Wort: »nicht an der Quell«, nur in anderer Fassung das, was gesagt wird mit: »nicht im Anfang«? Steht es so, dann bedeutet »Anfang« soviel wie »Quelle«, d. h. Ursprung. Dann ergibt sich aber eine überflüssige Worthäufung, durch die zweimal dasselbe gesagt wird. Man könnte dies aber daraus erklären, daß Hölderlin im Fortriß des dichterischen Entwurfes beide Fassungen hintereinander setzte. Nehmen wir dies an, verstehen wir »Anfang« im Sinne von »Quelle«, dann sagen die Verse: »nemlich zu Hauß«, d. h. doch im Eigenen und damit im Ursprung, und d. h. »an der Quelle«, ist der Geist »nicht an der Quelle«: nämlich »zu Hauß ist der Geist nicht zu Hauß«. Das ist doch ein Widerspruch, jedenfalls nach dem unmittelbaren Wortlaut genommen. Denken wir jedoch auf das Gesagte selbst, dann werden wir doch zögern, hier nur einen Widersinn finden zu wollen. Wenn das Wort sagen sollte: »zuhause ist der Geist überhaupt nicht und nie zu Hauß«, »zu Haußsein« kann überhaupt nicht als eine Bestimmung des Geistes gelten, dann entbehrt das Wort freilich jeden Sinn. Das Wort könnte aber auch bedeuten: »nemlich zu Hauß ist der Geist« keineswegs schon dadurch, daß er Geist ist und so überhaupt schon sich im Hause seines Wesens aufhält. Der Geist ist und west in und aus seinem Wesensbereich, aber er gehört diesem Bereich doch noch nicht sogleich als Geist, d. h. im freien Denken und Gebrauchen des Ursprünglichen. »Zu Hauß« ist der Geist wohl und wesenhaft, weil er das »zu Haußsein« des geschichtlichen Menschen selbst gründet, aber in seinem »zu Hauß« ist er nicht sogleich heimisch. Dichterisch enthüllt sich diese Wahrheit schon durch die Wortfügung und die von ihr geforderte Betonung: »nemlich zu Hauß« ist der Geist *nicht*, »nicht« nämlich zunächst und sogleich, nicht nämlich »anfänglich«. Anfang nennt hier Beginn. Also bedeutet hier Anfang etwas anderes als »Quelle«. Jetzt enthält der Vers nicht nur keine leere Wiederholung, sondern jetzt enthüllt

sich erst die volle Wahrheit des Wortes: »nicht an der Quell«. Dies soll keineswegs sagen, daß der Geist im Beginn nicht an der Quelle »ist«. Der Geist ist sehr wohl und stets »an der Quell«, aber im Beginn ist er »an der Quell« »nicht zu Hauß«. Deshalb muß er erst »an der Quell« heimisch werden und dazu muß der »Geist« erst eigens »an die Quelle« gehen.

An die eigentliche Quelle zu gehen, ist der schwerste Gang. Er ist schwer, sowohl weil er in seiner Notwendigkeit am schwersten zu erkennen ist, als auch deshalb, weil der Vollzug das Höchste fordert. Wie soll denn das Gehen an die Quelle erst noch überhaupt eigens bedacht werden, da doch der Geist in seinem Wesen und nur aus seinem Wesen überhaupt und schon Geist ist. Und wenn gar ein Gehen an die Quelle doch noch nötig sein sollte, was könnte leichter sein als das Gehen zu dem, worin und wobei er schon ist? Aber dieser Anschein des Leichtesten verhüllt das Schwerste. Dem Leichtesten folgend weicht der Mensch dem Schwersten aus. Daher sagt Hölderlin das Wort in dem Gedicht »Andenken« (4. Strophe):

... Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;¹

Der Geist ist im Beginn nie »zu Hauß«. Die beiden Worte »nicht im Anfang«, »nicht an der Quell« dürfen gar nicht so zusammengestellt werden, wie es oben geschah. Das »nicht« bei »nicht im Anfang« bezieht sich keineswegs auf den »Anfang«, sondern auf »zu Hauß«: »zu Hauß« nicht ist der Geist, nämlich »im Anfang«. Also ist er im Beginn »nicht an der Quell«, sofern er an ihr nicht »zu Hauß«, d. h. nicht heimisch ist. Aber warum ist der Geist anfänglich an der Quelle nicht heimisch? Hölderlin antwortet unmittelbar: »Ihn zehret die Heimath«.

Im Beginn der Geschichte eines Menschentums ist das diesem zugeschickte Geschick zwar zugewiesen. Das Gewiesene ist im Kommen. Das Kommende ist noch verhüllt und mehrdeu-

¹ Vgl. Vorlesung Winter-Semester 1941/42; GA. Bd. 52, S. 169 ff.

tig. Deshalb kann auch das, was das Schickliche ist, nicht so gleich eindeutig umgrenzt und klar gepflegt werden. Im Beginn vermag das geschichtliche Menschentum nicht in den offenen und gefügten Möglichkeiten seines Wesens sich frei zu bewegen. Es ist noch gegen das ihm zugeschickte Geschick verschlossen. Damit aber ist es von seinem eigenen Wesensursprung in gewisser Weise ausgeschlossen. Das geschichtliche Menschentum ist mit der entfalteten Wesensfülle seines Geschicks noch nicht vertraut, in ihr nicht »zu Hauß«. Im Beginn ist das Himmlische noch nicht gedeutet, sondern kommt im Anfall überfallend herab: »aber wie Flammen Wirket von oben und prüft Leben (d. h. »das Eigene«, vgl. IV, 321) verzehrend uns aus.« (Entwurf zu »Brod und Wein«, IV, 321 ff.; vgl. »Die Titanen«, IV, 208 ff.). Deshalb sind die Kräfte, sich in das Geschick wahrhaft zu schicken, d. h. ihm schicklich zu begegnen, noch ungefüge, ungeübt. Die ungefügten eigenen Kräfte stoßen und reiben sich aneinander und bedrohen so sich wechselweise selbst und drohen das eigene Wesen des Menschentums aufzureiben. Blicke der die Geschichte bestimmende Geist nun in diesem Beginn zurück, würde er auf dieser ungefügten Verschlossenheit bei sich selbst verharren, dann müßte er seine eigenen Kräfte richtungslos in diesem wirren Wesen umherjagen. Die Wesenskräfte und Wesensmöglichkeiten des Zugewiesenen würden in solcher Wirre aneinander sich abmühen und aneinander zerren und dabei sich verbrauchen und verzehren. Das noch unbefreite Eigene, die Heimat selbst, rein sich selbst überlassen, zehrt so am »Geist« und bedroht ihn mit der Auszehrung: »Ihn zehret die Heimath«.

Nun ist es aber das Wesen des Geistes, daß er nur eigentlich ist, wenn er bei sich selbst ist. Denn nur wenn er bei sich selbst das Ganze seiner alles bestimmenden Gedanken zu denken vermag, kann er wahrhaft Geist, d. h. »der gemeinsame Geist« sein. Im Geist waltet daher die Sehnsucht zu seinem eigenen Wesen. Also muß der Geist um seines Wesens willen und im Gehorsam zur Aneignung seines Eigenen gerade im Beginn,

»im Anfang«, nie »zu Hauß«, d. h. nie heimisch sein. Der Geist ist nur dann wesentlich unheimisch, wenn er um des Eigenen willen, aus dem Willen seines Wesens, das Unheimische, das Fremde will. Deshalb sagt Hölderlin:

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

»Kolonie« – das ist nicht das bloße Fremde des Fremdartigen und Exotischen, das der Abenteurer zu seinem betäubenden Gewissen aufsucht. Den Geist befällt nicht eine zufällige Lust nach dem Fremden. Der Geist »liebt« Kolonie. Liebe ist der wesentliche Wille zum Wesentlichen. »Kolonie« ist stets das auf das Mutterland zurückbezogene Tochterland. Der Geist »liebt« Kolonie; er will im Fremden wesentlich die Mutter, die freilich nach der Hymne »Die Wanderung« (IV, 170) »schwer zu gewinnen: die Verslossene«. Indem der Geist aber »Kolonie« »liebt«, ist er im wesenhaften Sinne »nicht zu Hauß«; er hat das Unheimischsein in den Willen seiner Liebe aufgenommen. Das wesentliche »nicht zu Hauß sein« ist das wesenhafte Unheimischwerden wollen. Der Wille dieser Liebe »liebt Kolonie« so wesentlich, daß diese Liebe auch »tapfer Vergessen« liebt: »Und tapfer Vergessen«. Das »und« bedeutet nicht bloß: »und außerdem noch«, sondern will sagen: »und um dieser Liebe willen und zu ihren Diensten liebt der Geist gerade tapfer Vergessen«.

Was ist das – Vergessen? Sein Wesen ist so mannigfaltig wie das des Nicht-Vergessens, d. h. des Behaltens. Die Weisen des Behaltens bestimmen sich nach den Wesensmöglichkeiten des Erfahrens und überhaupt des Denkens an etwas. »Vergessen« – das kennen wir meist in der Form des »Nicht-mehrdaran-denkens«. Aber dies kann heißen, daß etwas uns »entgeht« und entgangen ist, oder daß wir selbst uns etwas aus dem Sinne schlagen und wegschieben. Das Vergessen ist einmal das Entfallen, ein Verlust, zum anderen das Wegstoßen und Ausweichen, eine Flucht. Diese Flucht ist am leichtesten, wenn sie irgendwohin fliehen kann, was selbst uns sogleich

schon gefangen nimmt, so daß wir dabei, wie wir sagen, »uns vergessen«. In all diesen Weisen nehmen wir das Vergessen als ein Verhalten, das wir vollziehen und bei uns zulassen, sofern wir etwas vergessen und in bezug auf Manches vergeßlich sind. Aber es ist noch eine andere Vergessenheit, bei der nicht wir etwas vergessen, bei der wir vielmehr vergessen werden und selbst die Vergessenen sind. Es kann geschichtliche Zeiten geben, in denen der Mensch selbst nicht nur der Vergeßliche, sondern der Vergessene ist. Vergessensein in diesem Sinne bedeutet dann: Nicht mehr begrüßt sein in jener wesentlichen Bedeutung, die früher umschrieben wurde.² Hölderlin aber nennt hier nun das Vergessen in eins mit der Liebe zur Kolonie. Dies Vergessen ist nicht einfach Wegsehen von der Heimat. Es ist »tapfer Vergessen«. Zur Tapferkeit gehört ein Wissen von dem, worauf alles im Handeln und Ertragen zum voraus ankommt. Aus diesem Wissen hat die Tapferkeit ihren Adel gegenüber dem bloßen »Mut« im Sinne der Leidenschaft eines Strebens. Tapferkeit ist der wissende Mut. In diesem Wissen liegt der Grund der Beständigkeit und der Ruhe und der Umsicht, die den Tapferen auszeichnen. Das »tapfer Vergessen« ist der wissende Mut zum Erfahren des Fremden, welches Erfahren ständig im Fremden das Eigene bedenkt. Die Tapferkeit des Vergessens in der Liebe zur Kolonie ist die Bereitschaft, im Fremden vom Fremden um des Eigenen willen zu lernen und dergestalt das Eigene, bis es die Zeit ist, hintanzustellen.

Weil das Vergessen ein »tapferes« ist, deshalb bleibt auf der Wanderung in die Fremde der Zauber der Heimat bewahrt. Das Wissen bleibt, daß die Heimat selbst am Quell und Grund des geschichtlichen Heimischseins wohnt und die »Ortschaft« ist. Deshalb beginnt Hölderlins Hymne »Die Wanderung« (IV, 167) nicht mit der Trauer eines Abschiedes von der Heimat, sondern mit dem Jubel des innigsten Grüßens:

² Vgl. Vorlesung Winter-Semester 1941/42; GA. Bd. 52, S. 188 ff.

Glückseelig Suevien, meine Mutter,

....

(glückseelig bist du zu preisen)

denn nah dem Heerde des Hausses

Wohnst du, und hörst, wie drinnen

Aus silbernen Opferschaalen

Der Quell rauscht, . . .

Die dritte Strophe freilich beginnt aus dem tapferen Glück dieses Grußes anders:

Ich aber will dem Kaukasos zu!

Hell steht es jetzt vor uns: »Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist«. Das Unheimischsein wird erfahren. Die Ausfahrt in die Kolonie verlangt ein eigentümliches Nicht-denken an die Heimat. Zugleich aber schenkt auch erst die Ausfahrt wieder das Denken an das Heimische. Die Ausfahrt ist kein bloßes Hintersichlassen, sie ist bereits der erste und daher entscheidende Akt der Rückkehr zur Heimat. Darum sagt Hölderlin in der Schlußstrophe des Gedichtes »Andenken«:

Es nehmet aber

Und giebt Gedächtniss die See,

Wir behaupten: In dem genannten Bruchstück nennt Hölderlin das Gesetz des Unheimischseins als das Gesetz des Heimischwerdens. Das Gesetz ist jener Wesenszug, in den die Geschichte eines geschichtlichen Menschentums gesetzt ist. Also muß im Gesetz dieser auszeichnende Zug genannt werden. Sonst bliebe es eine bloße Regel und im Unbestimmten. Aber Hölderlin spricht doch auch nur im allgemeinen von »zu Hauß« und von »Kolonie«. Was das Fremde ist und was das Heimische, wird nicht gesagt. So sieht es aus, solange wir nicht die beiden folgenden Verse bedenken:

Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.

»Unsere Blumen«, und in solcher Betonung: »und die Schatten unserer Wälder« – das ist das Heimische, und zwar ist dies genannt als das Erfreuende. Die Freude ist Behütung und Hut der Heimkehr in das Eigene. Nur deshalb gibt es auch die Freude »für« andere, daß sie in ihr eigenes Wesen und Geschick gewiesen sind und gelangen. Die Freude nimmt das unheimische Heimischwerden auf. Freude ist Empfang, der mit seiner klaren Stille das Unheimischsein wie unversehens aufnimmt und in das Heimischwerden geleitet. Die also Geleitenden sind die »Engel«, nämlich »die Engel zum Herd des Vaterlandes«, die der Dichter »sonst« singen will, wenn er nicht, die griechischen Dichter übersetzend, der Fremde gedenkt. Schatten und Blumen erfreuen den Verschmachteten, denn »im Feuer des Süds fielen die Loken mir aus« (Der Wanderer, V. 44, IV, 103).

Die Blumen sind »der Widerstral des Tages« und die »Blumen« sind zugleich »die Blumen des Wortes« und »der Gedanken«. Die Blumen sind auf die Dichtung und den Dichter bezogen (vgl. IV, 251, 122). Die Schatten bringen die Kühle, den milden Schutz vor der übergroßen Glut des fremden Feuers. Die Blumen bringen das sanfte Leuchten, den Schutz vor der übermäßigen Helle des fremden Feuers. Die Blumen und die schattigen Wälder aber sind »unsere«: die deutschen, die einheimischen, die in das Heimische einweisen und den im fremden Feuer Verschmachteten aus der Bedrohung des Verbrennens lösen. Dies geschieht aber so, daß jetzt »der Beseeler« auch erst das Erfreuende als das Bestimmende des Heimischen erkennt und den Gang zur Quelle als den notwendigen erfährt. Jetzt wird diese Erfahrung zum Weg, das Eigene frei gebrauchen zu lernen, da das Eigene jetzt zu seiner Bestimmung, zur kühlen Klärung des Feuers vom Himmel, befreit und so »eigentlich« geworden ist. »Fast« bis an die Grenze der Vernichtung im Feuer muß die Wanderschaft in das Unheimische gehen, damit die Ortschaft des Heimischen ihr Erfreuendes und Rettendes schenkt.

Hölderlin spricht in diesem »Bruchstück« geschichtlich dichterisch für die einzige Geschichte der Deutschen das Gesetz des Unheimischseins als das Gesetz des Heimischwerdens aus. Wir erkennen dies freilich nur, wenn wir das bedacht haben, was Hölderlin in seinen Hymnen dichtet, indem er das »Heilige« sagt. Es genügt hier, an die erste Strophe der Isterhymne zu erinnern. Sie beginnt:

Jetzt komme, Feuer!

...

lange haben

Das Schikliche wir gesucht, ...

Doch auch diese Worte und die der anderen Hymnen blieben uns zu einem wesentlichen Teil in ihrer Wahrheit verschlossen, wären uns nicht die erwähnten Briefe erhalten, in denen Hölderlin über das Eigene und Fremde unserer Geschichte sich ausspricht.³ Hier sei nur eine Stelle aus Hölderlins Brief an Böhlendorf vom 4. XII. 1801 angeführt:

»Wir lernen nichts schwerer als das Nationale frei gebrauchen. Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich, wie den Griechen das Feuer vom Himmel.« (V, 319)

Dieses Wort bedürfte freilich auch einer Erläuterung. Hier sei nur das Nötigste angemerkt. Das Eigene der Griechen ist »das Feuer vom Himmel«, d. h. das Licht und die Glut dessen, was die Ankunft und die Nähe der Götter bestimmt. Um aber dieses Eigene anzueignen, mußten die Griechen durch ein Fremdes hindurch, nämlich durch die »Klarheit der Darstellung«. Von dieser mußten sie befremdet und gefaßt werden, um mit ihrer Hilfe erst das Feuer in den stillen Glanz der reinen Helle zu bringen. Durch das ihnen Fremde, das kühle Sichfassenkönnen, wurde erst ihr Eigenes ihnen zum Eigentum. Aus der

³ Vgl. die Vorlesung Winter-Semester 1941/42; GA. Bd. 52, S. 22 ff., S. 130 ff. und S. 180.

Strenge des dichtenden, denkenden, bildenden Fassens vermochten sie erst den Göttern in einer hellgefügt Anwesenheit entgegenzukommen. Dies war das griechische Bauen am Wesensgrund der *πόλις*. Die Schwäche der Griechen lag darin, sich nicht fassen zu können angesichts des Übermaßes des Geschickes und seiner Schickungen. Aus der Gewalt des Feuers, d. h. des ihnen ursprünglich »Natürlichen«, hatten sie ein Übermaß an Schicksal. Ihre Größe wurde es, das sich Fassenkönnen gelernt zu haben (V, 258), um dadurch erst im Eigenen »zu Hauß« zu sein.

Das »Natürliche«, d. h. das als Eigenes Mitgegebene der Deutschen aber ist umgekehrt die Klarheit der Darstellung, das Fassenkönnen, das Bilden der Entwürfe und Einfassungen und Gerüste. Das Bereitstellen der Rahmen und Fächer, das Einteilen und Gliedern reißt sie fort. Dieses »Angeborene« wird den Deutschen solange nicht eigentlich ihr Eigenes, als dieses Fassenkönnen nicht in die Notwendigkeit gebracht wird, das Unfaßliche zu fassen und sich angesichts des Unfaßlichen zu fassen. Aus diesem Wissen von der Geschichtlichkeit der Deutschen und nur aus ihm sind die harten Worte Hölderlins am Schluß des »Hyperion« zu denken. (vgl. II, 282 ff.) Was den Deutschen fehlt, was ihnen somit als das ihnen Fremde erst entgegenkommen muß, ist »das Feuer vom Himmel«. Dieses müssen die Deutschen erfahren lernen, um in der Betroffenheit durch das Feuer in die rechte Aneignung ihrer eigenen Darstellungsgabe gezwungen zu werden. Sonst bleiben die Deutschen in der Gefahr und Schwäche, aus der Übereilung ihres Vermögens jedes Feuer niederzuschlagen und das Fassenkönnen und Einfassen um seiner selbst willen zu betreiben und gar das Einfassen und Einrichten für das Feuer selbst zu halten. Daher ist es die reine Selbsterfahrung des eigenen Dichtens, wenn Hölderlin im Unterschied zum Griechentum von den Deutschen sagt: »da hingegen die Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit ist (will sagen: der Zeit der Deutschen), etwas treffen zu können, Geschik zu haben,

da das Schicksaallose, das *δύμορον*, unsere Schwäche ist.« Diese Bemerkung steht in den Betrachtungen, die Hölderlin seiner Antigone-Übersetzung mitgegeben hat (V, 258). Das Gesetz der Geschichtlichkeit eines geschichtlichen Volkes sagt, daß das »Natürliche« eines Menschentums nur wahrhaft seine »Natur« ist als »das Geschichtliche« seiner Geschichte. Deshalb ist das natürliche »Eigene« in seinem Gebrauch das Schwerste. Unentbehrlich und so im Dienste des Schwersten, d. h. »leichter«, ist das Fremde.⁴

Die Deutschen müssen, um ihr Eigenes frei gebrauchen zu lernen, vom Feuer des Himmels getroffen werden. Deshalb ist die Ausfahrt in das südliche Land unumgänglich. Deshalb ist der Nordost die Verheißung des dichterischen Geschickes. Deshalb wird der Nordost begrüßt.

Hölderlin ist der vom Gott des Lichtes Geschlagene. Er ist auf der Rückkehr von der Wanderung zum »Feuer«. Er ist der »verschmachtete Beseeler«. Hölderlin spricht das Gesetz des Heimischwerdens der Deutschen aus. Doch Hölderlin weiß nicht nur, *was* das Gesetz der Geschichtlichkeit der deutschen-abendländischen Geschichte sagt. Hölderlin weiß zugleich, *wie* dieses Gesetz *allein* erfahren und gesagt werden kann. Dieses Gesetz enthüllt sich *nur* dem Dichter! Weshalb muß das so sein? Warum muß dies Gesetz der Geschichte und damit das Wesensgesetz des abendländischen deutschen Menschentums in der entscheidenden geschichtlichen Zeit der Deutschen dichterisch gesagt werden?

⁴ Die Rede von den »Vorstellungsarten unserer Zeit« geht im besonderen auf die unbedingte Metaphysik und ihre Frage nach der absoluten Erkenntnis des Absoluten, welche Frage in Wahrheit keine Frage sein kann, da das Absolute seinem Wesen nach »bei uns«, den Menschen, sein will und das Erkennen des Absoluten durch uns nur der Strahl des Absoluten ist, der uns berührt. Vgl. meine Auslegung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (GA. Bd. 5, Holzwege, S. 115-208).

23. *Das Dichten des Wesens der Dichtung – der dichterische Geist als der Stromgeist. Das Heilige das Zu-Dichtende*

Auch diese Frage hat der Dichter, ohne daß er sie in solcher Weise stellte, nach seiner Art dichterisch beantwortet. Spät erst, in seinem spätesten und befremdlichsten Wort kommt die Antwort: das Gedicht »In lieblicher Bläue blühet mit / Dem metallnen Dache der Kirchthurm.« (VI, 24) Hier sagt Hölderlin:

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet
Der Mensch auf dieser Erde. –

Das Wort ist in seiner Herkunft dunkel und ist doch ohne den wachen Geist Hölderlins nicht zu denken. Es enthält eine Einschränkung eines zuvor Zugestandenen. »Voll Verdienst...« zwar wohnt der Mensch. Er vermag in seinem Wirken und in seinen Werken die Fülle. Fast unübersehbar ist, was der Mensch ausrichtet, wodurch er sich auf dieser Erde einrichtet, indem er sie nützt, abmüdet, und bearbeitet, indem er sie schützt und sichert und seine »Künste«, d. h. griechisch τέχνη, fördert. »Doch« – all dieses reicht nicht in den Wesensgrund seines Wohnens auf dieser Erde. All dieses Werken und Leisten, Anbauen und Pflegen ist nur cultura, Kultur. Kultur ist immer nur und immer schon Folge eines »Wohnens«, eines »zu Hauß«-seins des Geistes. Dieses Wohnen aber, das eigentliche Heimischsein, ist »dichterisch«. Die Mitte und der Grund des Wohnens, d. h. der »Herd des Hauses«, ist nichts, was sich innerhalb des Wirklichen durch Machen und Leisten ausmachen und aufgreifen läßt. Das Wohnen selbst, das Heimischsein, ist das Heimischwerden eines Unheimischseins. Dieses gründet im Dichterischen. Doch wie und woher und wann ist das Dichterische? Ist es ein Gemächte der Dichter oder sind die Dichter und das Dichterische bestimmt durch die Dichtung? Aber was ist das Wesen der Dichtung? Wer bestimmt dieses? Läßt es sich aus den vielen Verdiensten der Menschen auf der

Erde ablesen? Es scheint so, weil ja doch die Dichtung zu den Kulturleistungen gerechnet werden kann, daran man hinterher »ästhetisch« und literatur-historisch feststellt, wie beschaffen die Dichtung und ihre Dichter sind. Ist die Dichtung »Kulturleistung«? Sind die Dichter die »Kulturschaffenden«, gesetzt, daß sie Dichter sind und nicht bloß Schriftsteller und Silbenstecher? Oder ist diese Meinung der Neuzeit über die Dichtung und die Kunst und das Denken ihre eigene geschichtliche Verirrung?

Wenn aber das Dichterische allen Verdiensten entgegengesetzt ist und nicht unter das Verdienst des Menschen fällt und auch nichts ist, was an sich besteht, wie sollen die Menschen dann das »Dichterische« je erfahren können? Und gesetzt, daß das abendländische geschichtliche Menschentum seit langem schon auf dem Wege ist, so unheimisch zu werden, daß es die Sage des Heimischwerdens vergißt, muß dann nicht zuerst das Gesetz des Heimischwerdens erfahren und an das Wesen der Dichtung erst gedacht werden? Wer anders kann daran denken als der Dichter? Das Wesen der Dichtung muß erst wieder gedichtet werden. Die innerste Not der Geschichte verlangt die Notwendigkeit, daß ein Dichter ist, der das Wesen der Dichtung vorausdichtet. Dieser Dichter zu sein, ist das Schwerste.¹

Dieser deutsche Dichter muß nun aber gerade dann, wenn er das Wesen des Heimischwerdens ahnt und das Gesetz weiß, allem zuvor ausfahren in das Fremde, um »das Feuer« sich entgegenkommen zu lassen und zugleich in der Fremde zu lernen, wie das Feuer zum stillen Scheinen der Götter wurde. Dieser Dichter muß in die geschichtlich-dichterische Zwiespra-

¹ Wir sollten also nicht meinen, der »Hinweis« auf »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« sei deshalb gegeben, damit die Ästhetik und Literaturwissenschaft eine neue Gelegenheit habe, sich einen Begriff vom Wesen der Dichtung zu verschaffen. Anderes steht auf dem Spiel als nur die Bereinigung im Wirrwarr der Literaturwissenschaft. Jener »Hinweis« möchte gar nicht in den Wettbewerb der Absichten der Literatur- und Philosophie-Historie treten und überläßt »die Forschung« ihrem eigenen »Fortschritt«.

che mit jenem Dichten kommen, das in seiner Weise zuvor das Heimischwerden im Unheimischsein gedichtet hat. Dieser deutsche Dichter muß lernen, das »Feuer« zu sagen, um dann zu erfahren, was das Wort seiner Dichtung sein muß. Was ist das Zu-Dichtende dieser Dichtung? Hölderlin nennt dies »das Heilige«. Das dichterische Nennen dessen, was das ursprünglich Zu-Dichtende und deshalb das Dichterische ist, ereignet sich in Hölderlins Hymnendichtung. Deshalb wird in dieser Dichtung das Wesen des Dichtens mitgedichtet. Deshalb, und deshalb allein, ist diese Hymnendichtung in einer wesentlichen Hinsicht Stromdichtung. Der Stromgeist ist der dichterische Geist, der die Wanderschaft des Unheimischseins erfährt und »an« die Ortschaft des Heimischwerdens »denkt«. Der Strom kann als Strom, d. h. als die Wanderschaft, niemals die Quelle vergessen, weil er strömend, d. h. quellend, selbst ständig die Quelle ist und die Ortschaft seines Wesens bleibt. Das in der Hymnendichtung zu Sagende ist das Heilige, das über den Göttern die Götter selbst bestimmt und zugleich als das zu-dichtende »Dichterische« das Wohnen des geschichtlichen Menschen in sein Wesen bringt. Der Dichter solcher Dichtung steht deshalb notwendig zwischen den Menschen und den Göttern. Er ist nicht mehr bloß Mensch. Er ist deshalb aber auch noch nicht und noch nie ein Gott. Der Dichter ist von diesem »Zwischen« zwischen Menschen und Göttern aus gesehen ein »Halbgott«. Wenn Hölderlin das Wesen des Dichters dichtet, muß er das Wesen des Halbgottes denken. Und er dichtet das Wesen des Dichters, um das »Dichterische« zu finden, in dessen Wesen die Wahrheit des Wohnens des geschichtlichen Menschen gründet. Dieses Wohnen entspringt dem Heimischwerden im Unheimischsein, der Wanderschaft der Ortschaft. Das »Dichterische« ist der Geist und das Wesen der Ströme. Der Dichter des Dichterischen ist der Halbgott. Diese Bezüge sind von Hölderlin in der Einfachheit ihrer Wesensvollendung klar geschaut und gesagt in dem vollendetsten der Stromgesänge, in der Hymne »Der Rhein«. Die innere Angel, in der

sich das Gefüge dieser Dichtung dreht, ist die Strophe X (IV, 176 f.). Sie beginnt:

Halbgötter denk' ich jezt
Und kennen muss ich die Theuern,
Weil oft ihr Leben so
Die sehrende Brust mir bewegt.

»Halbgötter denk' ich jezt«, nämlich jetzt, da ich den Rhein und seinen Stromgeist denke. Und diesen denkt Hölderlin »jezt«, d. h. zu der Zeit, da er sagen muß »Jezt aber tagts!... das Heilige sei mein Wort.« (Wie wenn am Feiertage..., IV, 151). Die Einsicht, daß der Beginn der zehnten Strophe die innere Angel ist, in der sich die Rhein hymne dreht, gehört zu den allerersten Vorbedingungen für das Verständnis dieser Dichtung Hölderlins. Mit den Halbgöttern meint Hölderlin nicht den in derselben Strophe erwähnten Rousseau – sondern die Ströme; deren »edelster« ist der Rhein selbst, der am Ende der II. Strophe schon in Vers 31 ausdrücklich »Halbgott« genannt wird. (Vgl. die Hölderlin-Vorlesung Winter-Semester 1934/35. – GA. Bd. 39, S. 183 ff. und S. 201 ff.) Vgl. »Brod und Wein«, Strophe 5, V. 73 f.: »Und es scheut sie (die Himmlichen) der Mensch, kaum weiß zu sagen ein Halbgott, wer mit Nahmen sie sind...« (IV, 122). Hier ist an den »Halbgott« gedacht einzig im Hinblick auf das Nennen der Götter und das nennende Sagen des Dichters.

Die Ströme sind Halbgötter. »Die Ströme« meinen nicht alle Ströme überhaupt oder eine beliebige Anzahl. »Die Ströme« in einem durch die Hymnendichtung gedichteten Sinne sind »Der Rhein« und »Die Donau«, »Der Ister«; und beide sind in der Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit ihres Wesens gedichtet. Nicht zufällig wird daher in der Isterhymne der Rhein genannt, insgleichen in der VIII. Strophe der Hymne »Die Wanderung« (IV, 170), deren erstes Wort wiederum das Land der oberen Donau nennt: »Glückseelig Suevien, meine Mutter«. Entsprechend denkt Hölderlin in der Rhein hymne

stets, obzwar nirgend der Name genannt ist, an den Ister. Vgl. besonders die vierte Strophe. (Über die Heimat und den Rhein vgl. »Der Wanderer«, V. 37 f., V. 49 f. Hier leuchtet der Bezug zum Taunus, zu Homburg, zu Frankfurt, zur Heimat des Herzens, in der der Dichter Dichter geworden.) Aber gleichwie die Rheinhymne im Wesen des Rheins das Wesen der Ströme dichtet, so dichtet die Isterhymne im Wesen des Isters das Wesen der Ströme, und d. h. Wanderschaft und Ortschaft. Daher folgt in der zweiten Strophe der Isterhymne, nachdem vom Ister gesagt worden, daß er und sein Wohnen durch das Laub der Bäume und das Dach der Felsen Schatten und Maß gewähre, das zunächst ganz befremdliche, zusammenhanglose und beinahe wie eine irre Gedankenflucht klingende Wort:

So wundert
Mich nicht, dass er (der Ister)
Den Herkules zu Gaste geladen,
Fernglänzend am Olympos drunten,
Da der, sich Schatten zu suchen
Vom heissen Isthmos kam,
Denn voll des Muthes waren
Daselbst sie, es bedarf aber, der Geister wegen,
Der Kühlung auch.

a) Das Andenken an die Wanderschaft in der Fremde –
Herakles vom Ister zu Gast geladen

Herkules ist vom Ister zu Gast geladen. Gast ist derjenige Fremde, der in einem ihm fremden Heimischen zeitweise heimisch wird und damit selbst sein Heimisches in das fremde Heimische bringt und von diesem aufgenommen wird. Herkules ist vom Ister nur zu Gast geladen. Er bleibt, der er ist, und ist doch als der Fremde »vom heissen Isthmos« aus dem Lande des »Feuers« im deutschen Lande gegenwärtig. In dieser Gastlichkeit des Isters liegt die Bereitschaft der Anerkennung des Fremden und seiner Fremde, d. h. des Feuers vom Himmel, das

den Deutschen fehlt. In der Gastfreundschaft liegt aber zugleich die Entschiedenheit, das Eigene als das Eigene nicht mit dem Fremden zu mischen, sondern den Fremden sein zu lassen, der er ist. Nur so ist in der Gastfreundschaft ein Lernen möglich, nämlich im Lernen dessen, was der »Beruf« des deutschen Dichters und seines Wesens sei.

Die zweite Strophe der Isterhymne, die den »Herkules« nennt, rührt an jene Bezüge, die Hölderlin im Blick hat, wenn er vom geschichtlichen Geist sagt: »Kolonie liebt . . . der Geist.« Denn diese Gastlichkeit des Isters gegenüber dem fremden Halbgott ist nur eine Gestalt dieser Liebe, jene Gestalt nämlich, der gemäß der Geist die Kolonie auch dann noch liebt, wenn er in das eigene Heimische zurückgewandert ist.

Dieses alles aber vermögen wir nur zu verstehen, *wenn* wir zum voraus den Ister als Stromgeist und die Ströme als das Wesen von Ortschaft und Wanderschaft denken, wenn wir den Stromgeist als »Halbgott« und diesen als das Wesen des Dichters und das Dichterische in seinem Bezug zum Heimischwerden und dieses aus dem Unheimischsein und dieses als das Zu-Dichtende wissen. Aus dem Chorlied der Antigone-Tragödie wurde deutlich, daß und in welcher Weise das Heimischsein das vom Dichter eigentlich Gedichtete, weil Zu-Dichtende ist. Deshalb wurde in dieser Vorlesung statt von Hölderlin [auch] von Sophokles gesprochen. Wir können im Sinne der Isterhymne vom Ister nichts wissen, wenn wir nicht auch zugleich den von ihm geladenen Gast verstehen. Und diesen verstehen wir nicht, solange wir nichts ahnen von dem Dichten jenes Landes und Menschentums, aus dem der Gast geladen ist. Dieses Dichten der Griechen müssen wir dabei aber in *der* Hinsicht zu denken versuchen, aus der es den deutschen Dichter fernher, aber stetig, angesprochen hat. So ist vielleicht nicht viel, aber einiges zum Verständnis der Isterhymne angemerkt, wenn wir überhaupt den Gesichtskreis kennen, aus dem her verständlich wird, warum in einer Hymne »über« die Donau einer der griechischen »Halbgötter« genannt wird. Dennoch bleibt es

befremdlich, daß Hölderlin die Donau gerade mit Herakles zusammenbringt. Doch dafür besitzen wir eine einfache Erklärung, wenn wir Hölderlins »historische« Beziehung zum Griechentum, um nicht zu sagen: seine »literarhistorische«, genau verzeichnen. Hölderlin hat nicht nur Sophokles, sondern auch Pindar übersetzt. In der dritten von Hölderlin bruchstückweise übersetzten »Olympischen Ode« (V, 13 f.) spricht Pindar davon, daß Herakles das Laub der Olive nach Olympia gebracht habe »von des Isters schattigen Quellen« her. Doch dieser »literarhistorische Beleg« erklärt uns wenig, solange wir nicht auf den Wesenszusammenhang zwischen dem Heimischwerden und dem Dichten, zwischen dem Dichter und dem Halbgott, zwischen dem Heimischen und dem Unheimischen hinausdenken.

Hölderlins Wort vom Ister, der den Herakles zu Gast geladen, denkt einen ganz anderen und neuen Bezug, der für den griechischen Dichter keine Notwendigkeit und deshalb auch nicht möglich war. Daß der griechische Halbgott zu den Schatten und Wasserquellen des Isters zu Gast gekommen ist, sagt aber zugleich, daß Hölderlin in seiner Hymnendichtung, die das »Eigene«, »Vaterländische« dichtet, keineswegs sich vom Griechentum abgekehrt oder gar dem Christentum sich zugekehrt hat. Die Gegenwart des Gastes im heimischen Ort sagt, daß auch und gerade in der Ortschaft des Heimischen noch die Wanderschaft west und bestimmend bleibt, wenngleich gewandelt. Der Gast, d. h. der griechische Dichter des himmlischen Feuers, ist die Gegenwart des Unheimischen im Heimischen. Der Gast macht das heimische Denken zu einem ständigen Andenken an die Wanderschaft in die Fremde (die »Kolonie«). Die Aneignung des Eigenen *ist* nur als die Auseinandersetzung und gastliche Zwiesprache mit dem Fremden. Ortschaft-sein, der Wesensort des Heimischen sein, ist Wanderschaft in das, was dem eigenen Wesen nicht unmittelbar geschenkt wird, sondern erwandert werden muß. Aber die Wanderschaft ist zugleich und notwendig Ortschaft, vordenkender

Bezug zum Heimischen, denn sonst droht die Gefahr, vom Feuer und seinem »heißen Strahl« getroffen, geblendet und verbrannt zu werden.

Der Strom »ist« die Ortschaft und Wanderschaft zumal, weil er der Stromgeist und als der Stromgeist vom Wesen des Halbgottes ist. Das besagt hier: Der Strom ist der zwischen den Menschen und den Göttern dichtende. Das Zu-Dichtende ist das dichterische Wohnen des Menschen auf dieser Erde. Die Dichtung des Heimischwerdens muß aber dem Wesen dieses Werdens folgen. Das Heimischwerden verlangt das Weggehen in die Fremde. Der dichtende Stromgeist muß, weil er das Heimische sucht und das Eigene frei gebrauchen lernen muß, aus der Fremde her ins Eigene kommen. Der Strom muß dergestalt im Bereich seiner Quelle bleiben, daß er zu ihr aus der Fremde hinfließt. Die Dichtung der Ortschaft des Heimischen ist das Herkommen der Wanderschaft aus der Fremde.

Der scheint aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
Von Osten.

Der Ister scheint fast rückwärts zu gehen. Es scheint, als ginge er überhaupt nicht vorwärts und von der Quelle weg. Aber der Ister geht nicht nur rückwärts. Inwiefern entsteht überhaupt der Schein, daß er fast rückwärts geht? Weil er zögernd fließt: dieses Zögern kann nur daraus kommen, daß dem ursprünglichen Entspringen eine geheime Gegenströmung entgegendrängt. So entsteht der Anblick, daß die obere Donau unter den »Felsen« und dem Fichtenwald zuweilen steht und in Wirbeln rückwärts drängt. Der Dichter ahnt in diesem Zögern die geheimnisvolle Verborgenheit des Ineinander der Bezüge zum Fremden und zum Eigenen. Der Ister geht fast rückwärts, weil er, an der Quelle bleibend, bei ihr von Osten her angekommen. Im Zögern erscheint das Strömen nach der einen *und* nach der anderen Richtung. Nach keiner der beiden

Richtungen ist das Strömen unmittelbar. Der Bezug zum Fremden ist nie das bloße Übernehmen des Anderen. Der Bezug zum Eigenen ist nie die nur selbstsichere Bejahung des sogenannten »Natürlichen« und »Organischen«.

b) Das Gesetz der Geschichte: das Eigene das Fernste –
der Weg zum Eigensten der schwerste

Dem Gesetz der Geschichte ist alles bloß »Organische« der Natur fremd, so fremd wie auch »das Logische« der Vernunft. Was wir historisch als das »Organische« und als »das Logische« von der Geschichte zu fassen meinen, einander entgegensetzen oder auch einander gleichsetzen, das ist die Fassade der Geschichte. Das Gesetz der Geschichte setzt das geschichtliche Menschentum in eine Wesensart, derzufolge das Eigene das Fernste und der Weg zum Eigensten der längste und schwerste ist. Wenn dieses Gesetz der Geschichte verlassen wird, fällt das Menschentum in das Ungeschichtliche. Das Ungeschichtliche aber ist, weil es doch nur ein Abbruch gegenüber der Geschichte bleibt, ganz anderen Wesens als das Geschichtslose. Geschichtslos ist die Natur. Ungeschichtlich und daher katastrophenhaft, wie es keine Natur je sein kann, ist z. B. der Amerikanismus. Seine besonderen Gründe hat es, daß wir zunächst das Wesen der Geschichte an ihrem Unwesen deutlicher fassen als an seinem Wesen. Dieses zu erfahren bleibt das Schwerste. Die Findung und Aneignung des Eigenen bleibt das Schwerste nicht allein deshalb, weil das eigenste Wesen schwer zu finden ist, sondern weil das Finden selbst als Weg der Wanderschaft in die Ortschaft des geschichtlichen Wesens die höchste und längste und reichste Besinnung fordert. Aus dem Wissen von der Last dieser Besinnung sagt Hölderlin in Hinblick auf den fast rückwärts fließenden Strom:

Der scheint aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen

Von Osten.
 Vieles wäre
 Zu sagen davon. . . .

Vieles wäre zu sagen von dem Schein, der den Strom in seinem Oberlauf, nahe der Quelle, so zeigt, als ströme er zur Quelle zurück; vieles zu sagen wäre von der Meinung, die durch diesen Schein begründet wird, daß hier wohl ein Notwendiges waltet, was dem Wegströmen dieses Stromes vom Heimischen entgegenströmt aus der Fremde. »Vieles wäre zu sagen«, d. h. hier dichterisch zu sagen, d. h. zu dichten. Denn das Viele, was hier zu dichten wäre, ist ja nichts Geringeres als das schlechthin Dichterische selbst, auf dessen Grund der Mensch wohnt. Hölderlins ganzer »Dichterberuf« ist dem Dichter in diesem fast prosaisch klingenden Wort gegenwärtig. Auch dürfte wohl kaum sonst ein Dichter diesen so undichterisch klingenden Satz: »Vieles wäre zu sagen davon«, in einer Gedichtstrophe wagen. Hier aber sind die Worte von der höchsten dichterischen Bestimmung durchstimmt. Deshalb klingen sie und sind sie auch dichterischer als irgend sonst eine »poetische« Wendung.

c) Der rätselhafte Gang des Isters

Rätselhaft bleibt der Ister in seinem Oberlauf nahe der Quelle, dieses Stehenbleiben seiner dunklen Wasser unter den überragenden Felsen, dieses wirbelnde Rückwärtsdrehen der Strömung nach den schon verlassenen Ufern. Sonst strömen doch die Ströme weg von ihrer Quelle. Der aber zeigt eine geheimnisvolle Anhänglichkeit an das heimische Land und seine ragenden Felsen mit ihrem »hochduftenden Fichtenwald«. Warum ist das so?

. . . Und warum hängt er
 An den Bergen gerade? Der andre
 Der Rhein ist seitwärts
 Hinweggegangen.

Die Frage gilt dem ungewöhnlichen Gang des Isters, dem rätselvollen Weg dieses Halbgottes, der geschichtlichen Bestimmung dieses Dichters. Die Frage bedenkt aber mit den Gang des anderen deutschen Stromes, der nicht weniger als der Stromgeist des Isters vom Osten und Asien her bestimmt zu sein scheint, aber doch von seinem Ursprung an ein ganz anderes Strömen zeigt. Denn in der Rheinymne sagt Hölderlin (III. Strophe, IV, 173):

Die Stimme wars des edelsten der Ströme,
Des freigebohrenen Rheins,
Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,
Dem Tessin und dem Rhodanus
Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
Nach Asia trieb die königliche Seele.

Aber er ging nicht dorthin, wohin es ihn trieb, nach Osten, in welche Himmelsrichtung ja auch der Rhein von seiner Quelle aus eine kurze Strecke fließt; vielmehr ist er seitwärts gegangen und er hat dann überhaupt die Berge verlassen, ohne sie allerdings je zu vergessen (Der Rhein, Strophe VII):

Doch nimmer, nimmer vergisst ers.
Denn eher muss die Wohnung vergehn,
Und die Sazung, und zum Unbild werden
Der Tag der Menschen, ehe vergessen
Ein solcher dürfte den Ursprung
Und die reine Stimme der Jugend.

»Ein solcher« – d. h. ein Ausgezeichneter, der zwischen den Menschen und den Göttern, für diese und für jene *der* sein muß, der er ist. »Ein solcher« muß trotz allem in seinem Ursprung bleiben und stets dahin zurückkehren. Dieses Nichtvergessendürfen des Ursprungs schließt jenes »tapfer Vergessen« nicht aus, das für die Wanderung in die Fremde notwendig ist. Wie kann jedoch Hölderlin in bezug auf den Ister fragen: »Und warum hängt er / An den Bergen gerad?« Geht

denn der Ister nicht auch weg aus den Bergen seines oberen Laufes in die weite Ebene des Ostens? Aber der Ister muß ja von Osten her kommen, er geht rückwärts in die Ortschaft des »Quells der Donau«. Hier, in diesem Fast-rückwärts-gehen, ist noch ein anderes Nicht-vergessen-können des Ursprunges. Hier wohnt einer so nahe dem Ursprung, daß er ihn schwer verläßt (vgl. »Die Wanderung«, V. 18 f., IV, 167); nicht weil er nur im Heimischen, einzig darauf sich versteifend, verharret, sondern weil er schon an der Quelle das Unheimische zu Gast geladen hat und vom Unheimischen ins Heimische gedrängt wird. Der Ister *ist* jener Strom, bei dem schon an der Quelle das Fremde zu Gast und gegenwärtig ist, in dessen Strömen die Zwiesprache des Eigenen und Fremden ständig spricht.

24. Die Ströme als die Dichter, die das Dichterische stiften, auf dessen Grund der Mensch wohnt

Warum ist das so? Gibt es darauf eine dichterische Antwort? Kann irgendwoher aus dem Bezirk menschlicher Verdienste und menschlicher Geschichte eine Antwort auf dieses Geschick dieses Halbgottes kommen? Kann überhaupt aus dem menschlichen Wohnen, das selbst nur dichterisch zu wohnen vermag, das Dichterische und seine Bestimmung erklärt werden? Nein. Alle »psychologische« Zergliederung des dichterischen Schaffens, alle historischen Berichte über die Mannigfaltigkeit von Typen der Dichter, alles über die Dichtung und die Dichter von außen her fallende Gerede von ihrer Bestimmung, alles »ästhetische« Genießen von Dichtung bleibt jederzeit verbannt aus dem Bereich, in dem allein die Antwort sich ereignen kann. Die Frage nach der dichterischen Bestimmung kann nur dichterisch gefragt und dichterisch beantwortet werden. Insgleichen weiß nur der Denker, was das Denken ist. Nur der Dichter entscheidet über Dichtung, nur der Denker entscheidet über Denkertum, niemand sonst. Aber diese entscheiden nie

aus ihrer Menschheit, sie entscheiden nur aus dem, was das Zu-Dichtende, was das Zu-Denkende ist. Sie entscheiden aus dem allein, dem sie schon zugehören. Und von daher ist die Antwort nach dem Warum ihrer Bestimmung auch schon gesprochen. Wahr ist deshalb zufolge dieser Bestimmung allem voraus für den Dichter dies eine:

Umsonst nicht gehn
Im Troknen die Ströme.

Warum sie nicht umsonst strömen, was der Grund ihrer Notwendigkeit ist, hat die Hymne schon in Vers 16 angezeigt:

Denn Ströme machen urbar
Das Land.

Zunächst scheint es, als sei hier nur die naturhafte, lebendige Kraft des Wassers im Unterschied zur Trockenheit und Leblosgigkeit des Landes gemeint. Aber die Ströme sind die Dichter, die das Dichterische stiften, auf dessen Grund der Mensch wohnt. Der dichterische Stromgeist macht in einem wesentlichen Sinne urbar, er bereitet den Boden für den Herd des Hauses der Geschichte. Der Dichter öffnet den Zeit-Raum, innerhalb dessen überhaupt eine Zugehörigkeit zum Herde und ein Heimischsein möglich ist. Doch in welcher Weise geschieht dieses? Umsonst nicht gehen die Ströme. Sie haben in sich die entschiedene Bestimmung. Wohl ist die Wahrheit dieser Bestimmung in der Berufung entschieden. Doch darf sie deshalb nur wie ein dunkler geschichtsloser Drang hingenommen und in jenem fatalen Sumpf der sogenannten »Erlebnisse« »ausgelebt« und »ausgedrückt« werden? Oder bedarf nicht diese Berufung, *weil* sie eine geschichtliche ist, die erst Geschichte stiftet, der Besinnung und des dichterischen Fragens? Wie wollten wir nach allem bisher Angemerkten daran zweifeln? Deshalb fragt auch der Dichter: »Aber wie?« Welche Bewandnis hat es mit dem Gehen der Ströme? Wenn wir schon nicht wissen dürfen, was je ein jeder tut, wie ist es mit ihrem Tun über-

haupt? Dieses müssen die Dichter wissen, um die Ströme als Ströme zu kennen und ihrem verborgenen Wesen in einer sehenden Treue zuzugehören:

Sie sollen nemlich
 Zur Sprache seyn. Ein Zeichen braucht es,
 Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn'
 Und Mond trag' im Gemüth', untrennbar,
 Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und
 Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.

Hätten wir nicht in den voraufgegangenen Bemerkungen den Versuch gewagt, um überhaupt den Bereich zu klären, in den das Wesen des Stromes gehört, behielten wir jetzt nicht streng im Blick, daß die Ströme das Heimischwerden im Unheimlichsein erwandern, bedächten wir nicht, daß dieses Erwandern der heimischen Ortschaft und ihres Herdes das Dichten des eigentlich Zu-Dichtenden ist, wüßten wir nicht, daß die Dichter über den Menschen und unter den Göttern zwischen beiden als die Halbgötter für beide das Heilige nennen müssen, dann stünden wir jetzt ratlos und ohne jeden Anhalt vor diesen »Versen«. Doch wenn wir nun auch das bisher Angemerkte bedenken und es nicht nur »anwenden«, sondern erneut durchfragen, werden wir nicht so vermessen und voreilig sein, die jetzt gehörten Worte unmittelbar verständlich machen zu wollen. Die Ströme »sollen zur Sprache seyn«. »Ein Zeichen braucht es.«

25. Der Dichter das rätselvolle »Zeichen«, der das Zu-Zeigende erscheinen läßt. Das Heilige als das Feuer, das den Dichter entzündet. Die Bedeutung des Nennens der Götter

Schon bei dem ersten Hinweis darauf, daß Hölderlin im Denken »der« Ströme »Halbgötter« denkt und in diesen das dichterische Wesen des Dichters verborgen sein läßt, wurde das Ge-

wicht darauf gelegt, daß der Halbgott hier als der Sagende, die Götter mit Namen Nennende, erfahren ist. Die Ströme als die Halbgötter sollen in einem einzigen Sinne des Wortes »zur Sprache seyn«, die zum Wort und zum Sagen des Wortes Gerufenen. Weil nun aber in Vers 51 unmittelbar darauf gesagt ist: »Ein Zeichen braucht es«, möchte es näher liegen und »richtiger« erscheinen, das Wort »Sprache« hier nicht wörtlich, sondern in dem übertragenen Sinne von »Zeichen« und in der blasseren Bedeutung von »Ausdruck« zu nehmen. Die Ströme sollen als »Ausdruck für etwas« dienen, eben als »Zeichen für« etwas anderes, nämlich die Dichter. Die Ströme sind also doch und nach dem eigenen Wort Hölderlins »Symbole« für das Wesen der Dichter. Die Ströme sind Naturerscheinungen, aber sie können und sollen als Zeichen dienen für Anderes, was anderer Art ist, aber durch solche Zeichen bezeichnet werden kann. Hölderlin sagt deshalb eindeutig genug: »Ein Zeichen braucht es«.

Wenn wir es so meinen, halten wir für ausgemacht, was das sei: »ein Zeichen«. Wir meinen dies zu wissen. Und falls wir gar den Namen »Zeichen« durch den gewichtigen Titel »Symbol« ersetzen, dann scheint alles im Reinen zu sein. Aber es ist nichts im Reinen – sondern alles nur im Verwirrten und Oberflächlichen. (Es ist die Flucht in eine Redensart und ins Schlagwort, das einen unechten Glanz von Tiefsinn bei sich trägt. Aber die Tiefe dieses Tiefsinns ist die Grundlosigkeit des Sumpfes.)

Aber selbst wenn wir uns anstrengten, den Namen wie »Zeichen« und »Symbol« eine gegründete Bedeutung zu verleihen, wäre doch vorher zu fragen, ob wir gleichwohl damit nicht schon auf einem Irrweg gehen, gesetzt, daß der Weg, der hier gegangen werden muß, zu einer Erläuterung des Hölderlinschen Wortes von den Strömen führen soll. Was steht denn im Gedicht?

Ein Zeichen braucht es,
 . . . damit es Sonn'
 Und Mond trag' im Gemüth', untrennbar,
 Und fortgeh' . . .

Das Zeichen hat hiernach ein Gemüt, ja das Gemüt ist offenbar nicht eine Zugabe des »Zeichens«, sondern sein eigentliches Wesen. Sonne und Mond, und zwar untrennbar – das Gestirn des Tages *und* das Gestirn der Nacht – sollen in ihrer Zusammengehörigkeit in diesem Gemüt dieses Zeichens bewahrt und behalten bleiben. »Und fortgeh'« – Wer oder was soll fortgehen? Das Zeichen? Und in welchem Sinne soll es »fortgehen«? Soll es weggehen oder weitergehen? Aber wie? Welch merkwürdiges Zeichen – ein Zeichen, das ein Gemüt hat. Ein Zeichen braucht es aber nicht nur, damit Sonne und Mond in einem Gemüt getragen sind, sondern – dies meint das »und« am Beginn von Vers 54 – damit es auch fortgeh. Das Zeichen, das es braucht, muß so sein, daß es den Tag, aber die »Nacht auch«, durchwandert. Denn die Nacht ist die Mutter des Tages; in ihr bereitet sich das Tagen und Aufgehen des Heiligen vor. Deshalb muß das Zeichen zumal die Nacht hindurch fortgehen und in der Nacht, da alles verhüllt ist, ein Zeigendes sein, das die eigene Klarheit der Nacht kennt und in ihr die Lichter des Geistes behält. Das Zeichen muß diese Nacht durchwandern.

»Ein Zeichen braucht es«, damit *auch*, das sagt wieder das »und« am Ende von Vers 54, »die Himmlischen warm sich fühlen aneinander«. Die Zusammengehörigkeit der Götter ist also bedingt durch dieses Zeichen, dadurch, daß dieses ist – dieses selbe Zeichen aber trägt Sonne und Mond im Gemüt, es vermutet nicht nur Sonne und Mond, sondern blickt zu ihnen, und zwar ständig, hinauf und ist von ihrer Anmut erfüllt. Aber auch von der Langmut und Sanftmut des Wechsels von Nacht und Tag. Ein rätselvolles »Zeichen«, das zumal ein Gemüt hat und dabei so ist, daß sogar die Götter seiner bedürfen.

Das Gemüt ist der Wesensgrund alles Mutes und als dieser die Wesensauszeichnung des Menschen; dann wäre ja das »Zeichen«, dessen es bedarf, eine Art Mensch, aber doch wieder nicht nur Mensch, denn sonst könnte doch statt »Zeichen« sogleich »Mensch« gesagt werden, genau in der gleichen Deutlichkeit, mit der auch »die Himmlischen« genannt sind. Ein Zeichen, von der Art der Menschen und doch nicht nur Mensch und zugleich bedingend die Zusammengehörigkeit der Götter und doch wieder nicht ein Gott – also zwischen den Menschen und den Göttern, also ein Halbgott? Die Ströme »sollen nemlich zur Sprache seyn«. »Ein Zeichen braucht es . . .«

Das »Zeichen«, das Hölderlin hier nennt, als Halbgott zu verstehen, möchte eine starke Zumutung sein und eine »Auslegung« der Verse, die an Gewaltigkeit nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Doch wenn wir alles bisher Gesagte neu bedenken, ist diese Deutung des Wortes »Zeichen« nicht so ganz außerhalb jeder Möglichkeit. Daß Hölderlins dichterisches Wort, und demgemäß noch mehr jede ihm auch nur entfernt gemäße Erläuterung, im Rätselhaften bleibt und bleiben soll, setzen wir freilich bei all diesen Anmerkungen voraus. Hölderlins Wort soll ja nicht der Gemeinheit des alltäglichen Meinens angepaßt werden, sondern unser Denken soll das Wort der Dichtung zum Maß nehmen und es das Maß sein lassen, das es ist. Deshalb müssen wir bei aller Befremdlichkeit dem gegebenen Hinweis noch einen Schritt weiter folgen. Wenn das hier gemeinte Zeichen in seinem Gemüt die »Welt« trägt und, zwischen den Menschen und den Himmlischen stehend, der Halbgott ist, dann kann, wenn Hölderlin im Wesen der Ströme »Halbgötter denkt« und den Halbgott als Wesen des Dichters begreift, das Zeichen nur der Name sein für den Dichter. Dann sagt das Wort: »Ein Zeichen braucht es . . .« »nur« dieses: Ein Dichter und Dichter müssen sein. Einen Dichter braucht es. Der Dichter wäre dann selbst Zeichen. Der Dichter wäre nicht nur das, was durch ein Zeichen, die Ströme, bezeichnet wurde. Der Dichter wäre selbst Zeichen, aber wieder

nicht zur Bezeichnung von anderem, sondern so, daß er als Dichter »Zeichen« ist. Das vorausgehende Wort: »Sie (die Ströme) sollen nemlich / Zur Sprache seyn«, erhält dann eine strenge Bedeutung, jene im voraus behauptete, wonach »Sprache« hier nicht bloß unbestimmt und im übertragenen, weiteren Sinne soviel bedeutet wie »Ausdruck«, sondern die Sprache im eigentlichen und ursprünglichen Sinne: das Wort. Wenn gleich diese Überlegungen im Zusammenhang der Isterhymne bleiben, die als Stromhymne das Heimischwerden sagt, welches Heimischwerden nur dichterisch sich ereignen kann, so daß es vor allem des Dichters bedarf und es daher dieses Zeichen braucht, so möchten wir doch auch jetzt noch Bedenken tragen, das Wort »ein Zeichen« zu verstehen im Sinne von »ein Dichter«.

Das Wesen des Dichters wird von Hölderlin überall in seiner Hymnendichtung gedichtet. Aber das höchste Wort vom Wesen des Dichters sagt er im Schlußvers der Schlußstrophe des Gedichtes »Andenken«:

Was bleibet aber, stiften die Dichter.

(Wohl ist es kein Zufall, daß die Niederschrift dieser Schlußstrophe auf demselben Folioblatt steht, auf das Hölderlin die Isterhymne geschrieben und entworfen hat. Vgl. IV, 367.)

Wir beachten jetzt, ohne auf die Wahrheit dieses Wortes einzugehen, nur dieses, daß es in dem Gedicht steht, das »Andenken« überschrieben ist. Andenken meint hier nicht bloß Denken an das Gewesene (nämlich die Wanderschaft in die Fremde), sondern zugleich vor-denken »an« das Kommende, das Bedenken der Ortschaft des Heimischen und ihres zu stiftenden Grundes. An-denken ist als dieses mehrfach gerichtete Hindenden zu dem, was eigentlich vom Dichter gesagt werden muß, ein Hinzeigen. Der Dichter ist als Dichter der Hinzeigende und dergestalt ein Zeigendes, somit ein »Zeichen«, freilich kein dinghaftes Zeichen, kein Zeichending, das wir fälschlicherweise für die eigentliche Art von »Zeichen« nehmen. Der Dichter ist ein

Zeichen, das eine »Seele« hat, in der des Geistes Gedanken still enden: ein Zeichen, dem das »Gemüth« eignet, darin es die Sterne des Himmels trägt. Das Zeigen ist solcher Art, daß es das Zuzeigende erst erscheinen läßt. Aber solches Zeichen kann nur deshalb sagend das Zusagende erscheinen lassen, weil es von diesem Erscheinenden als dem Zu-Dichtenden zuvor schon beschienen ist. Dieses Zeichen muß daher angesichts des »Feuers« geblendet und geschlagen sein. Daher kann es zuerst das Wort nicht finden, so daß es scheint, als hätte das Zeigen die Sprache verloren. Uns ist der Entwurf zu einer Hymne erhalten, die neben einer anderen Überschrift auch den griechischen Namen »Mnemosyne« trägt. Wir dürfen dieses griechische Wort im Sinne Hölderlins ohne Gefahr mit »Andenken« übersetzen; denn dieser Name nennt die Mutter der Musen und damit den Schoß und den Ursprung der Dichtung und somit deren Wesen. »Mnemosyne«, der Grund des Andenkens an das dichterisch Zu-Denkende, an *das* Bleibende, das allem Bleiben und Wohnen des Menschen erst den Grund gibt, was die Dichter stiften. Diese mit dem griechischen Namen »Mnemosyne« überschriebene Hymne beginnt (IV, 225):

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

»Ein Zeichen sind wir . . .« Wer »wir«? »Wir«, das meint hier nicht unbestimmt und überhaupt »die Menschen«, sondern jene, von denen Hölderlin in der Hymne »Wie wenn am Feiertage . . .« sagt:

Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblösstem Haupte zu stehen,

Die Dichter sind »ein Zeichen« – sie »haben fast die Sprache in der Fremde verloren«. Das ist derselbe Klang desselben Gedankens: »Fast wär (in der Fremde nämlich) der Beseeler (d. h. der Dichter) verbrandt« und wäre so vernichtet worden und

hätte damit das verloren, was ihn auszeichnet: das Wort, die Sprache. »Die Sprache«, d. h. hier das Sagen-können, ist das Wesen des Zeigens, welches Zeigen-können die Dichter in ihrem Wesen als Zeichen bestimmt.¹

Die Sprache selbst ist »des Wortes Gewalt«, »wächst schlafend«, »das uralte Zeichen« (»Brod und Wein«, V. 68 ff.). »Ein Zeichen sind wir«, die Dichter; wir sind zum Zeigen berufen und haben das zu Zeigende (das Feuer) erfahren. Aber noch vermögen wir nicht das Deuten. »Lang und schwer ist das Wort von dieser Ankunft aber / Weiß (zuerst: Hell) ist der Augenblick. Diener der Himmlischen sind / Aber kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund / Jugendlich menschlicher doch das in den Tiefen ist alt.« (Zu Vers 87 ff. von »Brod und Wein«, IV, 322). Jetzt sind wir aus der Fremde zurückgekehrt, unterwegs auf der Rückkehr in das Heimische. Das sagt aber, wir müssen jetzt erst das Eigene suchen und es frei gebrauchen lernen. Weil diese Dichter erst am Beginn sind und noch überwältigt vom fremden Feuer, sind »wir«, die Dichter, noch ohne Deutung – wir vermögen noch nicht zu deuten und zu zeigen. Wir sind vom Feuer fast wie ausgebrannt, so daß »der Schmerz« sich noch nicht rührt. Der Schmerz aber ist das eigentliche Wissen des Unterschiedenseins, in dem das einander Zugehören der Menschen und Götter erst die Geschiedenheit der Ferne und damit die Möglichkeit der Nähe und so das Glück des Erscheinens hat. Der Schmerz gehört zum Zeigen-können, er gehört zum Dichter als das Wissen von seinem eigenen Wesen. Und das ruht je darin, jenes Zwischen zu sein, in dem der Halbgott steht und das er auszutragen hat: das »Zwischen« zwischen den Himmlischen und den Menschen. Der Entwurf zur Hymne »Mnemosyne« hat neben dieser Überschrift die andere, die einfach lautet: »Das Zeichen« (IV, 369). Aus dieser Überschrift wird klar, daß hier »das Zeichen« schlechthin und wesenhaft genannt ist. »Ein Zeichen« bedeu-

¹ Vgl. IV, 323, dsgl. IV, 248: »Es fesselt kein Zeichen«. Vgl. die Vorlesung Winter-Semester 1941/42 (GA. Bd. 52, S. 32 ff.).

tet daher nicht das äußerliche »eines« bloßen »Anzeichens« und »eines« »Signals«. Das Zeichen ist Zeigen, das wesentlich zum »Deuten«, zu Schmerz und zur Sprache in bezug steht. Zeichen meint hier nicht »bloßes Zeigen nach«, sondern Zeichen, das nur erst im Beginn seines Zeichenseins steht. Wie sollte sonst anders derselbe Dichter sagen können in der Isterhymne:

Ein Zeichen braucht es,
Nichts anderes, schlecht und recht, . . .

Einzig nur dieses ist die Not der Wanderschaft in die Ortschaft des Eigensten der Deutschen: »Ein Zeichen« (ein Dichter), »Nichts anderes, schlecht und recht« – Not ist dieses unbedingte Stiften des Bleibenden. »Schlecht und recht«, das will sagen: Das Zeigen des Zeichens muß einfach sein und mit der einfachen Eindeutigkeit ist es zugleich lotrecht. Es zeigt das Zuzeigende und nichts sonst.² Aber diesem Einfachen im Lernen des Eigenen zu genügen und dieses »schlecht und recht« überhaupt zu wissen, ist das Schwerste. Was Hölderlin in diesen Worten strenger Forderung fast wieder undichterisch (dem Anschein und Anlaut nach) ausspricht, sagt er in der Titanenhymne (IV, 209) so:

Mich aber umsummet
Die Bien und wo der Akersmann
Die Furchen machet singen gegen
Dem Lichte die Vögel. Manche helfen
Dem Himmel. Diese siehet
Der Dichter.

Der Dichter ist das Zeichen, das so ist, daß sein Gemüt Sonne

² Es bedarf nicht des gespreizten Aufwandes und der lauten Gesten und des verwirrenden Getöses und der riesigen Monumente des undeutschen Monumentalen der Römer und Amerikaner. Dessen bedarf es auch nicht, wenn das Zeichen recht, d. h. geradehin gerichtet bleibt auf das Zusagende, wenn es alles andere nicht kennt, was dem Eigenen abträglich ist und eine Störung.

und Mond im Blick hat, »untrennbar«. Das Zeichen bleibt dem Tag und »der Nacht auch« verbunden und übersteht den Übergang von dem einen zum anderen. Ein Zeichen braucht es auch, damit

Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.

Der Dichter sieht jene Seltenen, die dem Himmel helfen. Der Himmel, die Himmlischen selbst sind der Hilfe bedürftig, und zwar der Hilfe des Zeichens und d. h. des Dichters. Dieser muß die Götter nennen, sie sagen in ihrem Wesen. »Ein Zeichen braucht es . . .«; der Dichter muß *sein*, d. h. die Halbgötter, die »Heroen«; die Halbgötter sind die Ströme.

Umsonst nicht gehn

Im Troknen die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich
Zur Sprache seyn.

Das Zeichen, der Halbgott, der Strom, der Dichter, all dies nennt dichterisch den einen und einzigen Grund des Heimischwerdens des geschichtlichen Menschen und seine Stiftung durch den Dichter. Weil diese Bezüge in Hölderlins Stromdichtung zum voraus stets im dichterischen Blick stehen, deshalb kehren sie in den reichsten dichterischen Abwandlungen immer neu wieder. Deshalb kann es auch nicht verwundern, daß in der Hymne *des Stromes*, der in der Isterhymne eigens und mehrfach genannt und gedacht wird, nämlich in der Rheinymne, die achte Strophe dieses sagt:

Es haben aber an eigner
Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen
Die Himmlischen eines Dings,
So sinds Heroën und Menschen
Und Sterbliche sonst. Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muss wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen

Theilnehmend fühlen ein Andrer,
 Den brauchen sie; jedoch ihr Gericht
 Ist, dass sein eigenes Haus
 Zerbreche der und das Liebste
 Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind
 Begrabe unter den Trümmern,
 Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht
 Ungleiches dulden, der Schwärmer.

Ein Andrer muß sein, der anders ist als die Götter und in seinem Anderssein »Ungleiches dulden muß«. Dieser Andere wird gebraucht, indem er »theilnehmend fühlt« in der Götter Namen. Das teilnehmende Fühlen besteht darin, daß er Sonne und Mond, das Himmlische im Gemüt trägt und diesen Anteil am Himmlischen den Menschen zuteilt und so mit den Göttern und Menschen, zwischen ihnen stehend, das Heilige teilt, ohne es doch je zu zerteilen oder zu zerstückeln. Dieses Mitteilen geschieht dadurch, daß dieser Andere auf das Heilige, es nennend, zeigt und selbst das Zeichen *ist*, das die Himmlischen brauchen. Denn das »Fühlen« und das »im Gemüth tragen« ist die Art des Menschen. Der Mensch ist der Mensch, indem ihm jeweils so und so zumute ist, in welchem Zumutesein das Ganze des Seienden als ein solches sich zeigt und sich offenbart. Das Zeichen (»der Beseeler«) aber trägt alles ursprünglich im Gemüt, dergestalt, daß es, das Heilige nennend, das Himmlische sich zeigen läßt – das Heilige als das Feuer, das den Dichter entzündet.³

³ Über das Bedürfen der Himmlischen vgl. aus dem Motivkreis der Titanen: IV, 216 f.:

Wo nemlich
 Die Himmlischen eines Zaunes oder Merkmals,
 Das ihren Weg
 Anzeige, oder eines Bades
 Bedürfen, reget es wie Feuer
 In der Brust der Männer sich.

Vgl. Entwurf, IV, 314 f. Wie allein die Himmlischen sind und die Himmlischen werden, erst wenn »ein drittes« ist, »auch Götter bindet ein Schik-

So ist der Dichter über die Menschen hinaus und doch den Göttern ungleich, aber auch den Menschen. Daher muß dieser Andere das Ungleiche in Beziehung zu den Göttern sowohl als auch zu den Menschen dulden. Dieser Andere, dessen es braucht, ist der Halbgott, der Dichter, der Strom, das Zeichen. Damit die Götter »warm sich fühlen aneinander« (»Der Ister«, V. 56), müssen sie überhaupt etwas fühlen können. »Von selbst aber« »fühlen sie nichts«. Die Götter sind »gefühllos«, »von selbst«, d. h. in ihrem eigenen Wesen beharrend, vermögen sie nie zum Seienden sich zu verhalten. Dazu bedarf es eines Bezugs zum Sein (d. h. zum »Heiligen«, das »über« ihnen ist), das ihnen gezeigt wird durch den Anderen, der das Zeichen ist. Wäre nicht dieses Zeichen und sein Zeigen und sein Mit-einanderteilen, dann blieben die Himmlischen ohne jede Möglichkeit, für ein Anderes ein Gefühl zu haben und miteinander zu sein. Indem die Götter durch das Zeigen das Heilige fühlen und so »etwas« fühlen, fühlen sie in solchem Fühlen sich selbst. Indem sie sich selbst fühlen, fühlen sie sich *als* Götter und so in ihrem Zueinandergehören. Dieses Fühlen ist so ein »warm sich fühlen«. Wäre nicht dieses Zeichen, dann blieben die Himmlischen in das Bezuglose des Einandernichtkennens zerstreut.

26. Das dichtende Stiften baut die Treppen für das Herunterkommen der Himmlischen

Durch das Zeichen, d. h. durch die Ströme, finden die Himmlischen in die Einheit ihrer Einigkeit, welche Einigkeit keinem seine Einzigkeit nimmt. Einigkeit der Himmlischen untereinander ermöglicht zugleich erst den einzigen Bezug zu den Sterblichen.

Die Sterblichen aber dürsten nach dem Gebet, vgl. IV, 322 f.: »denn immerhin hält den Gott ein Gebet auf . . .«, und 379: »denn dürsten die Sterblichen wegen dem, weil/Ohne Halt verstandlos Gott ist.«

Darum sind jene auch
Die Freude des Höchsten. Denn wie käme er sonst
Herunter?

Die Ströme sind »zur Freude« des höchsten Gottes, des Vaters Aether. Die Ströme gewähren überhaupt erst die Möglichkeit einer Freude, die zuerst darin besteht, daß ein Bezug der Himmlischen zu den Sterblichen, d. h. den Erdensöhnen sich öffnet. Vgl. »Der Einzige«, erste Fassung, V. 66 ff. (IV, 188)

Denn nimmer herrscht er [der Vater] allein.
Und weiss nicht alles. Immer stehet irgend
Eins zwischen Menschen und ihm.
Und Treppenweise steigt
Der Himmlische nieder.

Wo Treppen sind, da ist dichterisch die Wohnstatt den Menschen eröffnet (vgl. IV, 217 f.). Und weil die Dichter die Ströme sind, bleibt das Wohnen auf das Wasser bezogen (IV, 224):

Will einer wohnen
So sei es an Treppen,
Und wo ein Häuslein hinabhängt
Am Wasser halte dich auf.

Das dichtende Stiften baut die Treppen für das Herunterkommen der Himmlischen. Und deshalb müssen auch die Dichter selbst sein wie das Untere, die Erde, auf der die Treppen zu bauen sind.

... Und wie Hertha grün
Sind sie die Kinder des Himmels.

»Hertha« ist der germanische Name für die »Mutter Erde«, die Terra mater Nerthus, von der Tacitus in seiner Germania, Kap. 40, berichtet:

Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dica-

tumque in eo vehiculum, veste coniectum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiata conversatione mortalium deam templo reddat. Mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident.

»Sie sei nicht bei allen Germanen verehrt, sondern nur bei einem Bund swebischer Stämme, die glauben, daß sie um die Dinge der Menschen sich Sorge und zu den Volkschaften gefahren komme. Auf einer Insel des Oceanus ist ein heiliger Hain und als Weihegeschenk in ihm aufgestellt ein Wagen, mit einem Tuch überdeckt. Ihn anzu-rühren ist einzig dem Priester verstattet. Er erkennt die Anwesenung der Göttin im Heiligtum und die Kühe einspannend geleitet er die Göttin mit hoher Ehrfurcht. Froh sind dann die Tage und festlich die Orte, die überall die Göttin durch ihr Kommen und Zugastsein würdigt. Kriege werden dann nicht geführt. Waffen nicht ergriffen. Weggeschlossen ist zugleich Eisen; Friede und Ruhe sind jetzt allein im Sinn, finden jetzt allein die Liebe – bis derselbe Priester die Göttin, der das Zusammensein mit den Sterblichen genug ist, ihrem Heiligtum zurückgibt. Alsbald werden der Wagen und die Tücher und, wenn man es glauben will, die Anwesenung der Göttin selbst in einem verborgenen See gewaschen. Sklaven tun den Dienst, die sogleich derselbe See verschlingt. Von da stammt der geheime Schrecken und das heilige Nichtwissen, welchen Wesens dasjenige sei, was nur Todgeweihte zu Gesicht bekommen.«

Von Hölderlins Dichtung der »Mutter Erde« sagt uns vor allem die Schlußstrophe der Hymne »Germanien« (IV, 184 f.); dann aber auch die Hymne »Der Mutter Erde« (IV, 154 ff.), insgleichen das Bruchstück 4 (IV, 283 f.; vgl. ebenda 323) »Wie Hertha grün« – das Grün ist die Bestimmung der Göttin Erde, ist daher selbst aus dem Heiligen bestimmt und »heiliges Grün«:

Und das heilige Grün, der Zeuge des seeligen, tiefen
Lebens der Welt, . . .

(»Der Wanderer«, IV, 103, V. 41 f.)

a) »Die Kinder des Himmels«

Die Schwierigkeit für das Verstehen der Verse der Isterhymne liegt aber zunächst in der Bestimmung dessen, was hier mit »sie die Kinder des Himmels« gemeint ist. Wir versuchen zwei Möglichkeiten der Deutung einfach hinzustellen. In den voraufgehenden Versen wird ein Doppeltes in der Mehrzahl genannt: die Himmlischen und die Ströme. Bedeutet: »die Kinder des Himmels« soviel wie »die Himmlischen«, als die Kinder des Höchsten, d. h. des »Vaters Aether«, dann sagten die Verse: die Himmlischen sind »gleichwie« (Entwurf IV, 367) die Mutter Erde »grün«. Weil der Höchste des Himmels mit den Kindern, den Himmlischen, herunterkommen kann durch die Vermittlung der mit-teilenden Zeichen, deshalb sind die Himmlischen so nahe wie das Aufgehen und das Wachstum der grünenden Erde, die ja selbst Göttin ist. Das »Und« in Vers 58 bedeutete dann: »Und deshalb«, weil sie herunterkommen können . . .

Oder bedeutet »die Kinder des Himmels« soviel wie die Ströme? In der Tat heißt es in der Hymne »Die Wanderung« V. 94: »von ihren Söhnen einer, der Rhein« – von ihren, nämlich der Mutter Erde. Hiernach sind die Ströme doch Söhne der Erde, »Erdensöhne«, und das meint in Hölderlins Sprache stets die Menschen. Nach dem Wort der Isterhymne sind die Ströme aber »Kinder« des Himmels, also Göttersöhne. Doch wir wissen schon, die Ströme sind Halbgötter; sie sind Söhne der Erde *und* Kinder des Himmels zugleich. Dionysos – der »Gott« der Dichter – ist der Sohn des Zeus und der Semele. Aber wie sind die Ströme »Kinder des Himmels«? Die Antwort gibt der Beginn der Hymne »Die Wanderung« (vgl. IV, 167):

Glückseelig Suevien, meine Mutter,

....

....

denn nah dem Heerde des Hauses
 Wohnst du, und hörst, wie drinnen
 Aus silbernen Opferschaalen
 Der Quell rauscht, ausgeschüttet
 Von reinen Händen, wenn berührt

 Von warmen Stralen
 Krystallenes Eis und umgestürzt
 Vom leichtanregenden Lichte
 Der schneeige Gipfel übergiesst die Erde
 Mit reinestem Wasser.

Deuten wir die »Kinder des Himmels« als die vom Himmel kommenden Wasser, und d. h. als die den Wasserquellen der Erde entspringenden Ströme, dann besagt das »und« in V. 58: Weil die Ströme das Zeichen sind, das Sonne und Mond im Gemüt, d. h. im Mut von Erdensöhnen trägt, sind sie, obzwar die Kinder des Himmels, doch zugleich wie die Mutter Erde und sind so zugleich deren Kinder.¹

¹ In der 1799 entstandenen Dichtung »Emilie vor ihrem Brauttag« (III, 21 ff.) ist auch die Mutter Erde mit dem Namen Hertha genannt (ebenda S. 28). In der Gegend des Varusthals wird der Helden gedacht:

»Hier unten in dem Thale schlafen sie
 Zusammen, sprach mein Vater, lange schon,
 Die Römer mit den Deutschen, und es haben
 Die Freigebornen sich, die stolzen, stillen,
 Im Tode mit den Welteroberern
 Versöhnt, und Grosses ist und Grösseres
 Zusammen in der Erde Schoos gefallen.
 Wo seid ihr, meine Todten all? Es lebt
 Der Menschengenius, der Sprache Gott,
 Der alte Braga noch, und Hertha grünt
 Noch immer ihren Kindern, und Walhalla
 Blaut über uns, der heimatliche Himmel;
 Doch euch, ihr Heldenbilder, find' ich nicht.«

Hier wird Hertha, die Grünende, mit ihren Kindern genannt; genannt

Nach alledem müssen wir wohl die Verse der Isterhymne so deuten, daß mit den »Kindern des Himmels« die Ströme gemeint sind und die Ströme als die Halbgötter und diese Genien der Sprache als die Dichter. Genannt sind die Ströme zunächst in ihrem gemeinsamen Wesen, das Zeichen zu sein, das zeigend zwischen den Göttern und den Menschen steht.

b) Der Ister und der Rhein

Nach dieser allgemeinen Nennung des Wesens der Ströme werden »die« beiden Ströme eigens genannt und in ihrem Eigenwesen unterschieden, damit aus der Verschiedenheit erst die rätselhafte Fülle des »Reinentsprungenen« sichtbar werde. Deshalb sagt Hölderlin noch in demselben Vers anknüpfend:

Aber allzudedultig
Scheint der mir, nicht
Freier, und fast zu spotten.

»Der«, das ist der Ister, von dem schon im Beginn der dritten Strophe mit denselben Worten des ahnend-dichtenden Wissens gesprochen wird:

Der scheint aber fast
Rückwärts zu gehen . . .

So jetzt: »Aber allzudedultig / Scheint *der* mir«. Und »der«, der Ister, ist entgegengestellt »dem Andern« durch das Wort »nicht freier«. Der Ister entbehrt jenes Freiern, das dem Ursprung und Quell des Rheins geschenkt ist. So fragt die schon erwähnte vierte Strophe der Rheinymne, V. 54 ff.:

Wo aber ist einer,
Um frei zu bleiben

sind die Erdensöhne (vgl. III, 8 ff. »Der Mensch«), aber zugleich und zuvor ist genannt »der alte Braga«, der Menschengenius, der Gott der Sprache. (Vgl. Jakob Grimm, »Deutsche Mythologie« I⁴, S. 194 f.: auf Bragi wird die Gabe der Dichtkunst und der Beredsamkeit bezogen.)

Sein Leben lang, und des Herzens Wunsch
 Allein zu erfüllen, so
 Aus günstigen Höhn, wie der Rhein?
 Und so aus heiligem Schoose
 Glücklich geboren, wie jener?

Der Ister dagegen ist nicht so frei und so hoch geboren, daß er aus günstiger Höhe entspringen, und d. h. herabstürzen und aus der Wucht des Stürzens sogleich *fort* eilen kann wie der Rhein. Gemäß diesem hohen Ursprung trieb diesen seine königliche Seele »ungedultig« (3. Strophe) nach dem Osten. Der Ister dagegen: »der scheint allzugedultig«. Und er »scheint« rückwärts zu gehen. Ist gar beides, was da so »scheint«, dasselbe? Das »allzugedultige« Strömen ist ein zögerndes, verweilendes, fast stehendes, ja sogar fast rückwärts gehendes Fließen, das von der Quelle nicht forteilt, von ihr nicht weg will, bei ihr geduldig verweilt. Er »gerad« hängt an den Bergen, und zwar »gedultig«, ja »allzugedultig«, weil es ja doch sonst die Art der entspringenden Ströme ist, daß sie »springen« und »eilen« und jauchzen und toben. Dieser dagegen »scheint« »allzugedultig«, und dergestalt scheint er fast dem Wesen eines entspringenden Stromes entgegenzuhandeln und er scheint so »zu spotten«.

Nemlich wenn
 Angehen soll der Tag
 In der Jugend, wo er zu wachsen
 Anfängt, es treibet ein anderer da
 Hoch schon die Pracht . . .

Da, wo es gilt, jung zu sein und zu entspringen und zu wachsen, da ist der andere, der Rhein, ganz anderen Wesens, das in der Rheinymne gedichtet ist und die nicht das Wort scheut vom »Rasen des Halbgotts« (V. 31). Während der Rhein so »aus günstigen Höhn« kommt, so daß »ein Jauchzen sein Wort ist«,

Ist der betrübt;

Die Trauer durchstimmt den Ister, den eigentlich heimatlichen Strom des Dichters – d. h. diesen selbst in seinem dichterischen Wesen. Doch diese Betrübniß ist die »heilige Trauer« und als diese das ursprüngliche Wissen von der dichterischen Bestimmung dieses Dichters; Wissen von der Notwendigkeit des geuldigen Verweilens »nahe dem Ursprung«. Denn ohne dieses dichtende Verweilen in der einzigen Notwendigkeit des Sagens dessen, was alles Heimischsein und Wesen begründet, würde das Land nie »urbar« durch den Strom und nie zur Ortschaft des Wohnens des Menschen, das ein dichterisches ist.

Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd',
Unwirthbar wär es, ohne Weile;
Was aber jener thuet der Strom,
Weis niemand.

Was dem Ister bestimmt ist und was er als ein Sohn der Mutter tut, weiß er wohl, denn ohne sein geheimnisvolles Verweilen und Wohnen nahe dem Ursprung, ohne dieses Wohnen, bei dem der Fremde vom heißen Isthmos her zu Gast geladen ist, »ohne diese Weile«, könnte künftig für die Deutschen kein Dichterisches sein und ohne dieses nie ein geschichtliches Wohnen in ihrem Eigensten, »nahe dem Heerde des Hausses«. Was dagegen jener Strom »thuet«, der Rhein, weiß niemand. Das Tun des Rheins ist ganz verborgen, weil er nämlich »seitwärts hinweggegangen« (V. 47 ff.), da er doch ursprünglich, nach Osten getrieben, dann die Alpen verlassend, unmittelbar der heimatlichen Mutter ans Herz stürzen wollte (»Die Wanderung«, V. 94 ff.).

Von ihren Söhnen einer, der Rhein,
Mit Gewalt wollt er ans Herz ihr stürzen und schwand
Der Zurückgestossene, niemand weiss, wohin in die Ferne.

Anders jedoch der Ister:

Der scheintet aber fast
 Rückwärts zu gehen und
 Ich mein, er müsse kommen
 Von Osten.

Der Ister verweilt an der Quelle und verläßt schwer den Ort, weil er nahe dem Ursprung wohnt. Und er wohnt nahe dem Ursprung, weil er in die Ortschaft heimgekehrt ist aus der Wanderschaft in die Fremde. Der Ister genügt dem Gesetz des Heimischwerdens als dem Gesetz des Unheimischseins. So gründet er das dichterische Wohnen des Menschen und ist deshalb in seinem eigenen Wesen, das das Wesen *des* Dichters ist, der den Dichter dichten muß.

Die verborgene dichterische Wahrheit der Rheinymne kommt erst jetzt zum Scheinen, wenn diese Dichtung als die notwendig gegenwendige Dichtung des Stromwesens begriffen, und d. h. aus dem Bezug zur Isterhymne gedacht ist. Die Hymnen dieser Ströme jedoch stehen in einem ursprünglich einigen Bezug zur Hymne »Germanien«. Nicht, als ob sie sich darin zusammenfassen ließen. Denn die Bezüge der einzelnen Hymnen unter sich folgen einem uns noch verborgenen Gesetz. Erst wenn wir dieses ahnen, vermögen die Deutschen zu wissen, welches Gesetz ihrer Geschichte ihnen gedichtet und wie ihr Wohnen schon dichterisch gegründet ist. Die Isterhymne gibt uns, in den rechten Gesichtskreis gehalten, wesentliche Winke. Aber gerade diese Hymne ist in manchem ein Entwurf und bricht ab – gleich als müßte bis ins Äußerste das Wesen dieser Dichtung bezeugt werden, deren Dichter ein Zeichen ist. Das Zeichen zeigt – indem es zeigt, macht es offenbar, aber so, daß es zugleich verbirgt. So geheimnisvoll sagt Hölderlin in der Isterhymne, daß er »der« Dichter ist und das Schickliche seiner Dichtung weiß, indem er »betrübt« nur schwer die fast verlorene Sprache findet, um, das Wort sagend, das Zeichen zu sein (»Mnemosyne«, V. 1 ff.).

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

Schlußbemerkung – »Giebt es auf Erden ein Maas?«

Diese »Anmerkungen« zur Isterhymne sollten auf den Gesichtskreis aufmerksam machen, aus dem das Wesen der Ströme gedichtet wird. Dieses Dichten der Ströme ist in sich zugleich das Dichten des Wesens der Dichtung. Und deshalb walten hier verborgene Bezüge. Wollten wir, was zunächst sehr nahe liegt, das Dichten der Dichtung dahin umdeuten, daß dieser Dichter, wenn er das Wesen der Dichtung dichte, sich ganz und nur in seinem eigenen »Geschäft« verstricke, dann wäre mit dieser Meinung alles verloren. Dieses Dichten dieses Dichters dreht sich nicht um das eigene Ich des Dichters. Kein deutscher Dichter hat je diese Ferne zum eigenen Ich erlangt, die Hölderlins Hymnendichtung bestimmt. Das ist der eigentliche Grund, weshalb wir Heutigen, die trotz aller »Gemeinschaft« metaphysisch, und d. h. geschichtlich in die Subjektivität verstrickt bleiben, dem Wort dieser Dichtung so schwer das rechte Hören entgegenbringen können. Was dem heutigen, neuzeitlichen, aus dem Selbstbewußtsein und der Subjektivität denkenden Menschen das Hören dieser Dichtung lange Zeit versagt, ist nur dieses, daß Hölderlin rein aus dem dichtet, was in sich als das Zu-Dichtende west. Wenn Hölderlin das Wesen des Dichters dichtet, dann dichtet er Bezüge, die nicht in der »Subjektivität« des Menschen ihren Grund haben. Diese Bezüge haben ihr eigenes Walten und Wesen und Strömen. Der Dichter ist der Strom. Und der Strom ist der Dichter. Beide sind dasselbe auf dem Grunde ihres einzigen Wesens, Halbgötter zu sein, im Zwischen zwischen den Göttern und den Menschen zu sein. Das Offene dieses Zwischen ist offen in das Heilige, das über den Göttern und Menschen west. Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft kann nicht aus »Raum« und

»Zeit« begriffen werden, denn der uns geläufige Raum und die uns gewohnte Zeit sind selbst Abkömmlinge eines Bereiches, der aus sich erst alle Offenheit entspringen läßt, weil er das Lichtende und [lichtend-Er-eignende]¹ ist.

Am Beginn dieser »Anmerkungen« wurde die naheliegende Meinung zurückgewiesen, die Ströme seien »poetische« »Symbole«, und »Bilder« und »Zeichen« zur Versinnbildlichung von etwas anderem. Jetzt erkennen wir den Grund für diese Zurückweisung. Die Ströme können deshalb nicht »poetische Bilder« und »Zeichen für« etwas sein, weil sie in sich selbst »die Zeichen« sind, welche »Zeichen« nicht mehr »Zeichen« für anderes sind, nicht Symbole für anderes, sondern dieses vermeintliche Andere selbst. Die Dichter sind als Dichter diese Ströme und diese Ströme sind die Dichter. »Dichterisch« gründen sie das Wohnen der Menschen auf dieser Erde. Die Ströme, d. h. der Rhein und der Ister, sind nicht Sinnbilder. Das Stromwesen bildet nicht den »Sinn« des Wesens des Dichters ab und dar. Die Ströme sind in ihrem Wesen die Zeichen als die urbarmachenden Zeigenden. Diese Zeigenden sind die Dichter. Die Dichter sind diese Ströme. Das Dichtersein west aus dem Stromwesen. Das Stromwesen kann überhaupt nicht geographisch getroffen und angeschaut werden, um nachher erst in die sinnbildliche Funktion überzugehen. Das Stromwesen läßt sich im voraus nur vom menschlichen dichterischen Wohnen her erfahren; das »Bild« des Stromes, das vermeintlich erst »Sinnbild« werden sollte, zeigt sich erst und nur im Lichte des Wesens der Dichtung. (Schon vor der Zeit der Stromdichtung erkennt Hölderlin den Strom als »den Bruder des Himmels«. Vgl. An Diotima »Komm und siehe die Freude um uns . . .« (II, 39).) Geradehin auf den gängigen Wegen des Vorstellens ist das nicht zu verstehen. Auch soll nicht die Meinung aufkommen, diese Anmerkungen reichten schon aus, um die Wahrheit dieser Dichtung zu denken oder auch nur dafür, das dichterische Wort

¹ Die eckigen Klammern stehen in der Handschrift.

und das Wort selbst in seinem eigenen Wesensraum zu erfahren. Diese Dichtung fordert von uns eine Umwandlung der Denkungsart und des Erfahrens, die das Ganze des Seins angeht. Erst müssen wir die angeblich natürlichen »Vorstellungen« von den angeblich geographisch »wirklichen« Strömen und den angeblich historisch wirklichen Dichtern und Menschen verabschieden, erst müssen wir überhaupt die Wirklichkeit dieses Wirklichen als die vermeintlich maßgebende Wahrheit fahren lassen, um in das Freie zu kommen, in dessen Bereich das Dichterische ist.

Freilich, dieser Verzicht auf die geographischen Maße ist leichter gefordert als befolgt. Denn woher sollen wir, wenn dieses Maß für das Wirkliche und das Seiende nicht gilt, das Maß nehmen? Hölderlin selbst fragt in seinem spätesten und gewaltigsten Gedicht, das ein *wahrhaftes* δεινότατον ist (»In lieblicher Bläue blühet . . .«, VI, 25):

Giebt es auf Erden ein Maas?

Und er antwortet unmittelbar und entschieden:

Es giebt keines –

Das klingt wie der Bescheid auf das Aussichtslose und die Verzweiflung. Und doch nennt es ein Anderes und zeigt in ein Anderes, gesetzt, daß wir dichterisch auf dieser Erde wohnen und das Gedichtete in seinem Erscheinen und in seiner Herkunft erfahren, und das heißt ertragen und erleiden, statt es zu erzwingen und zu belauern. Versuchen wir das nur eigenmächtige Setzen und Erraffen des Maßes, dann wird es maßlos und zerfällt in das Nichtige. Bleiben wir nur gedankenlos und ohne die Wachheit des prüfenden Ahnens, dann zeigt sich wiederum kein Maß. Sind wir aber stark genug zum Denken, dann kann es genügen, daß wir die Wahrheit der Dichtung und ihr Gedichtetes nur aus der Ferne, und d. h. kaum, bedenken, um von ihr plötzlich betroffen zu sein. Selbst der Dichter folgt diesem Gesetz. Seine Hymne »Die Wanderung«,

die alles in sich birgt, was hier stückweise vermerkt wurde,
schließt mit der Weisung:

Zum Traume wirds ihm, will es Einer
Beschleichen und straft den, der
Ihm gleichen will mit Gewalt.
Oft überrascht es den,
Der eben kaum es gedacht hat.

NACHWORT

Heidegger hat drei Vorlesungen Hölderlin gewidmet, im W.S. 1934/35 »Germanien« und »Der Rhein« (GA Bd. 39), im W.S. 1941/42 »Andenken« (GA Bd. 52) und im S.S. 1942 »Der Ister«. Angekündigt war diese Vorlesung unter dem Titel »Hölderlins Hymnen«. Es war eine einstündige Vorlesung, die erste, die der Herausgeber bei Heidegger hören konnte. (Sie begann am 21. April 42 und wurde am 14. Juli beendet.)

Das Ms. umfaßt 62 Folio-Blätter, die Wiederholungen 22 Blätter. Dem Herausgeber lag eine Abschrift von Frau Vietta vor, die mit dem Original kollationiert wurde. Zusätzlich konnte die eigene Nachschrift des Herausgebers herangezogen werden.

Die Gliederung der Vorlesung und die Titel der Kapitel stammen vom Herausgeber. Es war Heideggers ausdrücklicher Wunsch, wenn keine Gliederung von ihm selbst vorliege, solle eine solche vom Herausgeber gemacht werden. Bei den großen (vierstündigen) Vorlesungen hat Heidegger gewöhnlich selbst zu Beginn den Plan einer Gliederung vorgetragen, der allerdings nicht immer bis zum Schluß ausgeführt werden konnte. Bei den einstündigen Vorlesungen pflegt so eine Gliederung zu fehlen.

Wer die Wirkung jeder Vorlesungsstunde unmittelbar erfahren durfte, ihre Geschlossenheit, die Verflechtung der Gedankenföhrung, die innere Bewegung des Gedankenganges, wird sich bewußt, wie schwer eine entsprechende Titelgebung durchzuführen ist. Es ist deswegen keineswegs falsche Bescheidenheit, wenn im vorliegenden Band bei der Titelgebung besonders sparsam verfahren wurde. Verweise auf andere Vorlesungen stammen von Heidegger selbst.

Die Vorlesung ist vom Herausgeber in drei Teile gegliedert. Im ersten wird das Wesen der Ströme erörtert, die nicht sinnbildlich metaphysisch verstanden werden sollen. Ortschaft und

Wanderschaft sind die vom Denken her erfahrenen Bestimmungen der gedichteten Ströme – das Heimischwerden die Sorge des Dichters. Zum Heimischwerden gehört das Hinausgehen in die Fremde.

Im zweiten Teil ist dies Hinausgehen als Zwiesprache zwischen Hölderlin und Sophokles dargestellt und zugleich als Zwiesprache Heideggers mit den Griechen. Er enthält eine Deutung von Sophokles »Antigone«, in der die griechische Deutung des Menschen als des unheimlichsten Wesens erscheint. Dabei steht im Mittelpunkt die Erörterung des $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ aus dem Chorlied der Antigone V. 332 ff. Bei dieser Interpretation erscheint der Herd als das Sein.

Der dritte Teil setzt die Erörterung des Unheimischseins und Heimischwerdens fort und zeigt, wie Hölderlin in den Strömen das Wesen der Halbgötter gedichtet hat und wie der Stromgeist der dichterische Geist ist.

Vorgetragen wurde nur Teil I und II des vorliegenden Textes. Die Vorlesung endete mit Kapitel 20 dieser Ausgabe. So ist es auch zu verstehen, daß für den dritten Teil keine Wiederholungen vorliegen. Heidegger schrieb sie ausdrücklich als Einleitung für die jeweilige Vorlesungsstunde.

Zitiert wird nach der Ausgabe von Norbert von Hellingrath (2. Aufl.). Heidegger benutzte die Oxford-Ausgabe von Sophokles, hrsg. von A. C. Pearson, 1923.

Daß in dieser Vorlesung nicht nur etwas vom Zwiesgespräch Heideggers mit Hölderlin sichtbar wird, sondern auch von Heideggers Deutung des Griechentums, in der Auseinandersetzung mit Sophokles, wird jedem Leser deutlich.

*

Meiner Frau, mit der ich gemeinsam die Vorlesung gehört hatte, bin ich für die Durchsicht des Textes dankbar und das Besprechen schwieriger Stellen. Dr. Hartmut Tietjen danke ich für seine gründliche Kontrolle des erstellten Textes. Für das

Kollationieren der Abschrift mit dem Original danke ich Dr. Petra Jaeger. Die Korrekturen wurden mit gelesen von Dr. Heinz Fries und cand. phil. Stefan Winter – für diese Hilfe möchte ich besonders danken.

Deyá, den 1. Oktober 1983

Walter Biemel