

Bärbel Frischmann (Hg.)

Sprache – Dichtung – Philosophie

ALBER PHILOSOPHIE 

Über dieses Buch:

»Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.« Mit diesem Bild hat Heidegger nicht nur das Verhältnis zwischen Dichtung und Philosophie zu fassen versucht, sondern auch die Bedeutung der Sprache für den Menschen betont. Seit den dreißiger Jahren widmete er sich intensiv Hölderlins Dichtung. Hölderlin aber war auch Philosoph, geschult in Fichtes Philosophie und eng verbunden mit dem Denken seiner Freunde Schelling und Hegel. Für Heidegger und Hölderlin ist wahre Dichtung immer Denken, wahres Denken auf eine gewisse Weise immer auch Dichten, ein Ringen um angemessene sprachliche Manifestation von Gedanken. Eine solche Synthese von Philosophie und Poesie war nicht nur Anliegen Hölderlins, sondern auch der Frühromantiker. Sie experimentierten mit einer poetischen Philosophie, einer Transzendentalpoesie, sie zielten auf eine Synthese aller geistigen Bereiche in einer neuen Mythologie oder einer Enzyklopädie und hatten damit Einfluss auch auf die philosophische Gestalt des Deutschen Idealismus.

Der Band enthält Beiträge zu Hölderlins Dichtung und Philosophie, zu Schlegels poetologischen Reflexionen, zur Philosophie Kants, Schellings und Hegels sowie zu Heideggers Hölderlin- und Idealismusrezeption und seinem Nachdenken über das Wesen der Wahrheit und der Sprache, der Dichtung und der Philosophie.

Über die Herausgeberin:

Bärbel Frischmann, Jahrgang 1960, ist als Professorin für Geschichte der Philosophie an der Universität Erfurt tätig. Dissertation über Ernst Cassirers Kulturanthropologie, Habilitationsschrift zur frühromantischen Philosophie Fr. Schlegels.

Bärbel Frischmann (Hg.)

Sprache –  
Dichtung –  
Philosophie

Heidegger und der  
Deutsche Idealismus

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48404-3

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> . . . . .	7
<i>Christoph Jamme</i>	
<b>Hölderlin und der Mythos</b> . . . . .	10
<i>Michael Franz</i>	
<b>Die braunen Frauen, die Indier und die Quelle des Reichtums. Vernachlässigte Aspekte von Hölderlins ›Andenken‹</b> . . . . .	17
<i>Marion Hiller</i>	
<b>»... der Güter gefährlichstes, die Sprache ...«. Dichtung und Philosophie bei Hölderlin</b> . . . . .	36
<i>Andreas Arndt</i>	
<b>Poesie und Poiesis. Anmerkungen zu Hölderlin, Schlegel und Hegel</b> . . . . .	61
<i>Bärbel Frischmann</i>	
<b>Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlinrezeption</b> . . . . .	76
<i>Jure Zovko</i>	
<b>»Ereignet sich das Dichterische, dann wohnt der Mensch menschlich ...« Ein Vergleich von Friedrich Schlegels und Martin Heideggers Metaphysikkritik</b> . . . . .	95

Inhaltsverzeichnis

*Wolfgang M. Schröder*

**Praktische Freiheit in Schellings »Neuer Deduction des Naturrechts« (1796/97) . . . . . 112**

*Anton Friedrich Koch*

**Hegel und Heidegger . . . . . 137**

*Dietmar Koch*

**»Vermutlich ist das Wesen der Sprache das eigentlich Märchenhafte«.  
Zum Wesen der Sprache in Heideggers Denken des Anderen Anfangs . . . . . 155**

**Tübinger Studienpreis der Philosophie . . . . . 173**

*Simone Neuber*

**Alle Wege führen zu Kant. Heideggers Vorlesung  
Die Frage nach dem Ding und die Programmatik einer  
»aneignenden Verwandlung« Kants . . . . . 174**

*Michael Ruppert*

**Zur Rolle des Raumes beim späten Heidegger . . . . . 191**

**Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . . 215**

# Vorwort

Philosophieren ist problemorientiertes Denken in geschichtlicher Besinnung. Dies gilt in besonderem Maße für Martin Heidegger. Sein Werk ist ohne die Rezeption und Kritik historischer Positionen undenkbar. Einen außerordentlichen Stellenwert nimmt hierbei zweifellos die griechische Philosophie ein. Aber auch die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel bildet für Heidegger zeitlebens eine Herausforderung, die dort entwickelten philosophischen Systeme in ihrem Anliegen und ihrer Bedeutsamkeit zu bedenken. Heidegger hielt 1927/28 eine Vorlesung *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), diskutierte 1929 bei den berühmt gewordenen Davoser Gesprächen mit Ernst Cassirer über Kants Philosophie und brachte in diesem Jahr sein Kantbuch *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3) zur Publikation. Er hielt im Sommersemester 1929 eine Vorlesung *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophischen Probleme der Gegenwart* (GA 28), im WS 1930/31 eine Vorlesung *Zu Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32), dann 1936 und 1941 Vorlesungen über Schellings Philosophie (GA 42, GA 49). Weiterhin gab Heidegger Seminare zu Schelling und Hegel. (GA 68, GA 86). Veröffentlicht sind auch Manuskripte zu Hegels Philosophie (GA 68).

Zugleich trat Hölderlin ins Blickfeld, jedoch nicht mit seinen theoretischen Schriften, sondern als Dichter. Die Beschäftigung mit Hölderlin schlug sich nieder in verschiedenen Aufsätzen, die zusammen publiziert sind in dem Band *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), aber auch in Vorlesungen zur Interpretation einzelner Hymnen, so 1934/35 über die Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (GA 39), 1941/42 über »Andenken« (GA 52) und 1942 über »Der Ister« (GA 53).

Diese Verweise belegen deutlich die kontinuierliche und eingehende Beschäftigung Heideggers mit der Epoche, die wir heute auch die klassische deutsche Philosophie nennen. Sein Interesse richtete sich

unter anderem auf die die erkenntnistheoretische (Kant) und ontotheo-logische (Hegel) Grundlegung der Metaphysik, Grundsatzphilosophie und Grundlegung der Wissenschaft (Fichte), den Begriff der Existenz (Schelling), Subjekt-Konzepte und das Problem der Freiheit. Heideggers Bezugnahme auf das Werk dieser Autoren war geprägt von den eigenen Fragen, insbesondere nach der Bedeutung der Metaphysik für das abendländische Denken, die Bestimmung des Menschen als Dasein bzw. Existenz sowie die Funktion von Erkennen und Sprache. Ihm ging es nicht um philologische oder gelehrte Philosophiegeschichte, sondern um eine produktive Diskussion aus der Perspektive der Gegenwart.

Umgekehrt gesehen ist es aber auch so, dass eine eigene Position zu entfalten für Heidegger nur möglich war in der Zwiesprache mit anderen. »Aus-einander-setzung« (GA 49, 187) ist ein vielschichtiges Geschehen. Es ist einerseits Distanzierung und Differenzierung: Die Gesprächspartner treten auseinander und einander gegenüber. Ihr Sprechen ist ein Dia-log, ein Entgegenen und Wider-sprechen, ein Zwiegespräch. Aber das Gespräch ist auch ein Annehmen und Aneignen: In ihrem wechselseitigen Geben und Sagen öffnen und übereignen sich die Sprechenden einander, sie gehören im Setzen ihrer jeweils eigenen Position zueinander. Diese Setzung geschieht aus der Relation des Aus-einander, Miteinander und Gegeneinander. Aus-einander-setzung bringt die Positionen und Theorien erst ins Blickfeld, in den Problemhorizont des Nachdenkens, Mitdenkens und Weiterdenkens. Dieses Denken kann mancherlei Anlässe haben und sich mit unterschiedlichen Gesprächspartnern entfalten. Sie müssen nicht Philosophen, sondern können Künstler, Handwerker oder Bauern sein. Entscheidend ist, dass sie selbst etwas Bedeutsames zu sagen haben. Das Sagen im Gespräch konstituiert die Sprache und damit den zeitgeschichtlichen Horizont, in dem der Mensch seine Welt und sich selbst versteht.

An der Entfaltung und Gestaltung der Sprache sind Philosophie und Dichtung maßgeblich beteiligt. Die Denkenden und Dichtenden haben eine besondere Sensibilität für die Bedeutsamkeit des Wortes, eine spezifische Aufmerksamkeit für die Sinndimension der Sprache. Deshalb rückten für Heidegger Sprache, Dichtung und Philosophie so nah zusammen, wie er es im poetischen Bild vom Wohnen des Menschen in der Sprache als dem Haus des Seins zum Ausdruck brachte.

Das Verwehen des Denkens in der Sprache geschieht in verschiedenen Formen und Kontexten. Der vorliegende Band geht zurück auf eine Tagung zum Thema »Hölderlin, Schelling, Hegel, Heidegger«, die 2008 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen stattfand. Sie wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung durch die Universität, das Philosophische Seminar und insbesondere die Fachschaft der Studierenden, wofür ich auf diesem Weg meinen Dank bekunden möchte. Auf Seiten der Studierenden danke ich vor allem Niklas Corall und Roland Schraven, am Philosophischen Seminar Dietmar Koch und Uschi Wiedmaier für Rat und Hilfe. Herzlichen Dank sagen möchte ich den Beitragenden für Ihre Vorträge, Diskussionen und den für die vorliegende Publikation zur Verfügung gestellten Texten. Dankbar bin ich ebenfalls Tatjana Hermann für ihr aufmerksames Korrekturlesen. Mein Dank gilt aber auch dem Verlag Karl Alber und hier vor allem Lukas Trabert für die Möglichkeit des Erscheinens dieses Bandes.

Eine besondere Würdigung gilt zwei studentischen Arbeiten, die im Rahmen eines während der Tübinger Tagung angeregten Preisausschreibens zum Thema »Heideggers Verhältnis zum Deutschen Idealismus« eingereicht und von der Jury für die Publikation ausgewählt wurden.

Bärbel Frischmann

Erfurt, Oktober 2009

## Hölderlin und der Mythos

### I.

In Hölderlins Werk sah die George-Schule die Keimzelle, um in der Moderne den Mythos wiederzubeleben; Hellingrath erblickte in Hölderlins späten Hymnen und Entwürfen den »Beweis für das fast Unglaubliche: dass noch in unserer Zeit kindlich wahrer Glaube die Götter herabrufen kann, dass die Sage, echtes mythisches Denken, unter uns Spätgeborenen noch nicht erstorben ist« (Kelletat 1961, 24). Unter starkem Einfluss von Hellingrath erklärte dann Heidegger Hölderlin zum »Dichter des Dichters« (Heidegger 1971, 34; vgl. auch GA 39, 30). In seinem zweiten Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie* (1936–38) bezieht Heidegger in den letzten beiden Kapiteln das Göttliche auf die Erfahrung eines »letzten Gottes« (Heidegger 1989, 409 ff.). Der letzte ist zugleich der zukünftige Gott. Das Göttliche hat sein Wesen allein im Vorbeigang: Das Göttliche entzieht sich, wenn es sich den Menschen gibt. Hier folgt Heidegger Hölderlin, der die Ewigkeit der Himmlischen im Nu eines Winkes, im Vorbeigang, der sich je im Augenblick erfüllt, findet. Nur als die uns Entzogenen können uns die Götter bedrängen – ein Gedanke, der ganz im Gegensatz zu Walter F. Ottos Hölderlinisch geprägter Sicht der *Götter Griechenlands* steht. Nähe und Ferne des Göttlichen gehören immer zusammen.

### II.

Ist der Mythos bei Goethe oder Friedrich Schlegel stets ästhetisch vermittelt, sind ihre Götter Kunst-Götter, der Mythos ein konstruierter, so glaubt Hölderlin an den »kommenden Gott« (M. Frank 1982). Hölderlin sieht es als die Aufgabe des Dichters an, »die Spur der entflohenen Götter/Götterlosen hinab unter das Finstere« zu bringen (FHA 6, 245).

Es geht um nichts Geringeres als um die Wiederkehr des goldenen Zeitalters (nicht im Orient, sondern im Abendland). Von Schiller (*Götter Griechenlands*, 1788) über Goethe (*Römische Elegien*, 1795) und Herders *Briefe zur Beförderung der Humanität* (6. Sammlung, 1795) und seine *Iduna* (1796) bis zum *Ardinghello*-Roman seines Freundes Wilhelm Heinse beherrschte die Zeit um 1800 eine Frage: Braucht die Moderne Mythen und Götter? Für Hölderlin war die Antwort auf diese Frage ohne jeden Zweifel klar: Es ist besser, so heißt es in der Elegie *Brod und Wein*, zu schlafen als mit Bewusstsein ohne die Götter zu sein. Er sieht es als seine Aufgabe, den Mythos in der Mythologie wieder zu entdecken (Gockel 1981, 276), und zwar durch »ein poetisches Verfahren, in dem das Gedichtete die Stelle vertritt, die der Mythos in der Mythologie einnahm« (ebd.). Zeitlebens sieht Hölderlin die Aufgabe des Dichters darin, die Mythen für die Zeit neu zu interpretieren, »die Mythe [...] überall beweisbarer dar[zü]stellen« (StA V, 268), weil in seiner (naturwissenschaftlich beweisenden) Zeit mit den Bildern der Griechen Vorstellungen verknüpft würden, die historisch nicht mehr ernst genommen werden könnten (»Schaal ist Delphi« [FHA 6, 259]). Wenn Hölderlin in den Göttern produktive Kräfte der Natur sieht, so liegt in dieser Wiederkehr eines neuen mythischen Verhältnisses zur Natur ein deutlicher Protest gegen die Verdinglichung der Natur spätestens seit der Aufklärung. Diese Haltung beinhaltet letztlich auch einen Protest gegen politisches Herrschaftsdenken: Erst ein Mensch, der nicht mehr Untertan, politisches Objekt, sondern wahres Subjekt ist, kann auch die Natur in ihrer Subjektivität anerkennen. Diese Anerkennung der Natur leistet die Mythologie, indem sie ihr den Charakter des vermeintlich Toten (Objektiven) nimmt und sie vergöttlicht.

### III.

Schon der junge Hölderlin fasst, etwa in den sog. Tübinger Hymnen, in denen er nach Schillerschem Vorbild höchste Werte zu Göttern mythisiert und so objektiviert (W. Binder 1970), die Natur mythisch auf. Ein Beispiel für die »enthusiastische Mythisierung der allegorischen Personifizierung« (U. Gaier 1996, 119) ist etwa die *Hymne an die Göttin der Harmonie*. Die Natur erscheint hier als vergöttlichte Alleinheit, der Mensch, ein Spiegel des Universums (Einfluss von Leibniz), verdankt Wesen und Dasein der Göttin, ist zweiter Schöpfer der Schöpfungen. In

der *Hymne an die Freiheit* (1792) spielt Hölderlin mit dem hesiodisch-biblischen Mythos vom goldenen Zeitalter, wie er überhaupt schon früh, etwa in seiner Magisterarbeit *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen* (1790), den Versuch unternahm, gleichartige Grundstrukturen verschiedener Mythen freizulegen. Mythen sind für ihn hier die »Personifikazion abstrakter Begriffe« (STA IV, 189), was der damaligen Position Schellings entsprach.

#### IV.

Dieser Mythosbegriff tritt allerdings in den nächsten Jahren mehr und mehr in den Hintergrund. »Mythos und Mythologie als Grund und Stoff der Dichtung, als Transzendierung der Philosophie und als verhüllende Offenbarung des Göttlichen« wird zum beherrschenden Thema (U. Gaier 1996, 113). So sieht er in der Religion Naturbeziehungen wirksam, er führt die Götter auf Mächte der Natur zurück, so die christliche Trinität auf die »Heiligen Drei«: Vater Äther (Uranus), Mutter Erde (Gaia) und das Licht (Zeus). Auch und gerade in den späten Hymnen sind »die Himmlischen« die Mächte der Natur (StA II,1; 238). Der Frankfurter *Hyperion*-Briefroman (1797/1799) bündelt alle zentralen Motive seiner Dichtung und Philosophie und ist insgesamt ein mythopoetisches Werk. Schon die Jenaer *Hyperion*-Fragmente zeichnen sich durch ein mythisches Sprechen aus; Hölderlin bemüht den platonischen Liebesmythos, um zu zeigen, wie der Daimon Eros zwischen Göttern (Reichtum) und Menschen (Armut) vermittelt. Diotima, die »Priesterin der Liebe« (FHA 10, 221), erinnert Hyperion an Arkadien und daran, dass der Mensch prinzipiell zum Gott werden kann. Die Vision der menschlich-göttlichen Gemeinschaft stört uns in unserer selbstgenügsamen Bequemlichkeit, in der »der Mensch [...] des Menschen nicht mehr [bedarf]« (FHA 10, 224). Der »Gedank[e] von der mythischen Beschaffenheit der Welt« (U. Gaier 1996, 121) wird dann im fertigen Roman zentral; die Figuren werden selbst Mythen (Adamas wird zum Gott). »Der Mensch ist ein Gewand, das oft ein Gott sich umwirft« (FHA 11, 670), und deshalb ist auch die »heilige Natur« dieselbe in und außer mir. »Es muss so schwer nicht seyn, was außer mir ist, zu vereinen mit dem Göttlichen in mir.« (FHA 11, 690).

Theoretisch untermauert wird dieser Gedanke in Hölderlins 1798 oder 1797 niedergeschriebenem (heute *Fragment philosophischer Brie-*

fe betitelten) Aufsatz *Über Religion*. Hölderlin fragt hier nach der Möglichkeit religiös-mythologischer Vorstellungen überhaupt. Es geht um das transzendente Problem der »Vorstellung« religiöser Verhältnisse: Weder »historisch« noch »intellektuell«, weder eine Wiederholung im »Gedächtnis«, d. h. Historie, noch eine Wiederholung im »Gedanken«, d. h. Philosophie, können religiöse Verhältnisse erfassen, sondern einzig die Wiederholung in einem poetischen Bild. Nun hieß das dichterische Nennen und Sagen von Gott bei den Griechen *mythesmai*, weshalb Hölderlin jene Vorstellung, die allein die (Kantische!) Doppelnatur der religiösen Verhältnisse als intellektual-allgemeiner und historisch-besonderer zu erfassen imstande ist, als »mythisch« bezeichnet. Die mythische Erinnerung ist also von einer paradoxalen Struktur: Sie verbindet Intellekt und Historie, Gedanke und Gedächtnis.

Hölderlin selber nutzt immer wieder mythische Bilder, wenn etwas – wie die Entstehung des Bewusstseins – nur unbestimmt und d. h. eben mythisch zu erklären ist (so etwa die Rede von der »Willkür des Zeus« [StA IV, 1; 269/FHA 14, 371]). Doch das Problem des Mythos muss auch gesehen werden im Kontext des Versuches der Herstellung einer revolutionären öffentlichen Meinung, wie etwa die *Empedokles-Tragödie*, das Hauptprojekt der Homburger Zeit, offenbart. In diesen drei fragmentarisch gebliebenen Fassungen und einer theoretischen Studie geht es wesentlich um die Revision der mit der aufklärerischen Naturbeherrschung gegebenen Entfremdung in und außerhalb des Menschen. Thema des Dramas, das ein festliches Spiel sein will, ist die Frage, wie die Ordnung der Natur in Staat und Gesellschaft verwirklicht werden kann, wie und ob es möglich ist, dass ein Einzelner die Not der Zeit wendet. Hölderlin versucht mit seiner Tragödie eine neue Mythologie als Grundlage einer neuen deutschen Religion zu schaffen: Ein neues Verhältnis zur Natur soll eine umfassende geistige Erneuerung und damit auch eine politische Emanzipation des Bürgers ermöglichen.

## V.

Beim späten Hölderlin ist dieser Optimismus weitgehend verfliegen; Hölderlin geht jetzt einen Weg, im Verlaufe dessen die Nähe zum Göttlichen zunehmend als identitätsbedrohend und zerstörerisch aufgefasst wird (vgl. StA V, 201). Diesem Göttlichen gegenüber (dessen

hohe Fremdheit herausgestellt wird) gilt es, seine Identität zu bewahren. Das kluge »Maß«, der umgrenzte »Augenblick« und das positive »Gesetz« werden jetzt wichtig, ebenso die geschichtliche Vermittlung, durch die das Göttliche »gehalten« wird (vgl. J. Schmidt 1990). Ablesbar ist diese Wende Hölderlins an der Umkehrung des dionysischen Topos in der (zwischen Herbst 1801 und 1803 in drei Fassungen niedergeschriebenen) Hymne *Der Einzige*: Der Gott der Raserei als Ordnen-der (J. Schmidt 1990, 157 ff.). Hölderlins synkretistische Mythologie fasst hier Herakles, Dionysos und Christus als ein »Kleeblatt«, und die gesamte Erstfassung schwankt unentschieden zwischen der Bevorzugung Christi und der Tendenz, die Christusgestalt mit den anderen antiken Göttern gleichzustellen. In diesem Zusammenhang betont Hölderlin das kultivierende Wirken des Dionysos. Hölderlin betont zwar das Bruderverhältnis von Christus zu den beiden weltlichen Heroen, gleichzeitig sieht er aber die Einzigkeit Christi darin, dass wir ihn nicht unmittelbar in der Begeisterung schauen; der christliche Gott erscheint uns vielmehr »mittelbar/In heiligen Schriften« (StA II,1; 153–164). Auch in der Hymne *Patmos* nimmt der Dichter Abstand von einer unmittelbaren Konfrontation mit dem Göttlichen, weil in der ersten Begegnung der Mensch das Schreckliche der Gottheit nicht aushalten könnte. Im »scharfen Straale« unmittelbarer göttlicher Gegenwart werden zunächst noch die »scheuen Augen« geblendet; deshalb, so heißt es in der dreizehnten Strophe, mögen sie sich an der *mittelbaren* Gottesbegegnung, die durch das Lesen der Heiligen Schrift möglich ist, »üben«, bis sie stark genug für die unmittelbare Gottesbegegnung am neuen Göttertage sind (StA II,1; 170 f.). Zu Beginn des letzten Hymnenentwurfs *Griechenland* ist davon die Rede, dass Gott seine Anwesenheit verbirgt und der Mensch deshalb auf die Natur angewiesen ist, um Spuren des Göttlichen zu erkennen. »Gott an hat ein Gewand« (StA II,1; 256), weil sein unbekleideter Anblick den Menschen unzutraglich und unerträglich ist. Gott selbst kann man nicht lesen, aber sein Gewand; dieses Gewand, d. h. die Mythologie, ist also nicht nur Schutz vor der unmittelbaren Begegnung mit dem Göttlichen, sondern auch eine Schule, an der man lernen sollte. In den *Sophokles-Anmerkungen* wird als »tragisch« angesehen, »wie der Gott und Mensch sich paart«, wie aber zugleich »das grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden sich reiniget« (StA V, 201). Die Identifikation des Menschen mit dem Gott ist ein Frevel. Das poetische Gesetz, das Hölderlin hier ebenso theoretisch formuliert wie in seinen

Übersetzungen praktisch zu verwirklichen sucht, ist das der ›Übersetzung‹ der griechischen Kunstform in die abendländisch-christliche. Das Gottesverständnis muss innerlicher, geistiger werden als es bei den Griechen war: Da »der Gott [...] nichts als Zeit ist«, wird Zeus zum »Vater der Zeit« und damit zum »eigentlichere[n] Zeus«. (Ebd. 202, 268). Auch in den (wohl 1805 entstandenen) ängstlichen Übersetzungen von Fragmenten Pindars, die die letzte Stufe von Hölderlins Auseinandersetzungen mit der überlieferten Antike bilden, dominiert das das Spätwerk auszeichnende Bedürfnis nach Halt und Festigkeit, ablesbar vor allem an dem zentralen Fragment *Das Höchste*.

## Literatur

### 1. Ausgaben der Werke Hölderlins

- StA     *Sämtliche Werke* (Große Stuttgarter Ausgabe), hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1943 ff.  
 FHA     *Sämtliche Werke* (Frankfurter Ausgabe), hg. v. D. E. Sattler, Frankfurt a. M. 1975 ff.

### 2. Forschung

- Behre, Maria, 1987, »Des dunklen Lichtes voll«. *Hölderlins Mythoskonzept Dionysos*, München.  
 Binder, Wolfgang, 1970, *Hölderlin-Aufsätze*, Frankfurt a. M.  
 Böschstein, Bernhard, 1989, »Frucht des Gewitters«. *Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt a. M.  
 Buhr, Gerhard, 1972, *Hölderlins Mythenbegriff*, Frankfurt a. M.  
 Düsing, Klaus, 1988, *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–06)*, hg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn, S. 9–52.  
 Frank, Manfred, 1982, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt a. M.  
 Gaier, Ulrich/Valéry Lawitschka/Stephan Metzger/Wolfgang Rab/Violetta Waibel, 1996, »Gestalten der Welt«. *Frankfurt a. M. 1796–1798. Hölderlin-Texturen 3*, Tübingen.  
 Gaier, Ulrich, 1971, *Hölderlin und der Mythos*, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, hg. v. Manfred Fuhrmann, München, S. 295–340.  
 Gockel, Heinz, 1981, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M.

- Heidegger, Martin, 1971, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. erw. Aufl., Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin, 1980, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Frankfurt a. M. (=GA II. Abt., Bd. 39).
- Heidegger, Martin, 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA III. Abt. Bd. 65, Frankfurt a. M.
- Hellingrath, Norbert von, 1961, *Vorreden*. In: *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, hg. v. Alfred Kellertat, Tübingen.
- Hübner, Kurt, 1983, *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung*, in: *Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*, hg. v. Götz Grossklaus und Ernst Oldemeyer, Karlsruhe, S. 43–57.
- Isberg, Jürgen, 1954, *Hölderlin in Homburg*, Hamburg.
- Jamme, Christoph, 1991, *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt.
- Jamme, Christoph/Frank Völkel, 2003, *Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten zu seiner Zeit*, 4 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Killy, Walter, 1948, *Bild und Mythe in Hölderlins Gedichten*, Diss., Tübingen.
- Koczisky, Eva, 1997, *Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk*, Würzburg.
- Liebrucks, Bruno, 1979, *»Und«. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit*, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas.
- Link, Jürgen, 1999, *Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr*, Wiesbaden.
- Riedel, Ingrid, 1973, *Hölderlin ohne Mythos*, Göttingen.
- Thomasberger, Andreas, 1983, *Mythos-Religion-Mythe. Hölderlins Grundlegung einer neuen Mythologie in seinem »Fragment philosophischer Briefe«, in: »Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde«. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart, S. 284–299.