

**"Ha! geht / Nun immerhin zu Grund, ihr Nahmenlosen!"
Zur Beziehungsanalyse der Gewalt in Hölderlins 'Empedokles'.**

(Harald Weirnböck)

Inhalt:

Einleitung – „Keinen Fluch! er muß lieben ...“ S. 1

Die immanente Panthea-Beziehung und ihr impliziter Leser S. 7

Empedokles und Pausanias: *Male-bonding*, Verführung und die Erzeugung von Macht S. 12

Zur Latenz struktureller Gewalt in Empedokles' Kulturentwurf des *Vermächtnisses* S. 16

Aschenbach in seiner
Umfangenheit war es zuweilen, als würde Fluch und Tod
alles störende Leben in der Runde entfernen und er allein
mit dem Schönen auf der Insel zurückbleiben.
Thomas Mann, 'Tod in Venedig'

Einleitung – „Keinen Fluch! er muß lieben ...“

Zunächst scheint die im Titel aufgenommene Vernichtungsphantasie in ihrer verblüffenden Drastik für den Text singulär zu sein. Denn nur dort werden in solch erbitterter Weise "Nahmenlos[e]" Agrigentiner zu einem "langsamen Tod" unter des "Priesters Rabengesang" verflucht, werden ferner den Siechenden die "Wölfe" an den Hals gewünscht, die sich an den "Leichnamen" "[v]on eurem Blute [sättigen]" und "Sicilien reinige[n] von euch" – "es stehet dürr / Das Land" (FHA 13, 596).¹ Daß diese Passage jedoch eine Schlüsselbedeutung für das Verständnis des gesamten Textkorpus und die in ihm wirksamen Sprachhandlungsmodi sowohl auf der immanenten als auch auf der Ebene der Text-Leser-Handlung innehat, diese Annahme soll hier geprüft und systematisch-theoretisch begründet werden. Der Versuch ist um so aussichtsreicher, als die bestehenden und weitgehend konsensuellen Lesarten des 'Empedokles' dem bemerkenswerten Aggressionspotential, das – in zum größten Teil verdeckter Weise – in

der Figureninteraktion enthalten ist, kaum Beachtung schenken wollten.² Der mitleidvolle – freilich oft auch mitleidsheischende – Blick auf das *Opfer* Empedokles, in den der biographische Aspekt des Opfers Hölderlin miteinflöß, wird dem entgegengestanden haben; zudem die Versuchung, sich in der Gesamteinschätzung schwerpunktmäßig an dem zu orientieren, was das *Vermächtnis* des Textes genannt wurde, also an der entweder als liberal-republikanische, christlich-humanistische oder revolutionär-protosozialistische, aber jedenfalls emphatisch als programmatische aufgefaßten Gleichheits- und Friedensbotschaft des Protagonisten. Im Licht eines so akzentuierten Friedensethos mußte jegliche figurale Handlungsneigung zu Zorn, Ressentiment und Gewalt – wenn sie denn überhaupt wahrgenommen wurde – als revolutionäre oder sozial-reformerische Kraft legitimiert scheinen; und damit hielt der Text auch für diejenige Germanistik noch starke Identifikationsangebote bereit, die sich als emanzipative und liberale, mithin als kritische Gesellschaftswissenschaft verstand.³

Vielleicht gehen noch jüngste Editionsentscheidungen auf diese Neigung zur Unterschätzung des der Handlung inhärenten Aggressionspotentials zurück, denn die umfangreiche Passage um Empedokles' Fluch ist sowohl in der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe von D.E. Sattler als auch in der von Michael Knaupp nicht in den edierten Lesetext aufgenommen worden. Die zweifellos begründbare Maßnahme ist handlungs- und beziehungsanalytisch um so bemerkenswerter, als sie unmittelbar der impliziten Rezeptionssteuerung des Textes selbst folgen, denn die Ausblendung der außen-gerichteten Aggression lag nachweislich bereits dem Autor Hölderlin am Herzen. Diejenige der – insgesamt sehr wenigen – Randbemerkungen, die Hölderlin in der ersten Fassung der Handschrift bei Empedokles' Verfluchung Siziliens anbringt, unterstreicht die Aggressionslatenz des textlichen Materials. Sie zeugt zudem vom auktorialen Impuls, deren Artikulation auf Figurenebene abzuwenden und den Protagonisten in die suizidale Umorientierung der Aggression gegen das Selbst zu führen:

Keinen Fluch! er muß lieben, bis ans Unendliche hin, dann stirbt er, um nicht ohne Liebe zu leben und ohne den Genius. Er muß den Rest von Versöhnungskraft, der ihm vielleicht ohne das wieder in sein voriges heiligkeitres Leben hätte zurückgeholfen, gleichsam *aufzehren*. (FHA 13, 597)

Die Empedokles-Figur wird für die Bühnenbearbeitung oder für künftige Umschriften verpflichtet, ihren aggressiven Fluch auf Sizilien vollkommen zu unterdrücken und durch eine Art *Aufzehrung* so umzuwandeln, daß seine Konsequenz noch zwingender als in der vorliegenden Fassung der Selbstmord ist. Die psychologische Annahme eines auktorialen Reflexes der Affektabwehr gegen die aggressive Disposition der eigenen literarischen Figur/Inspiration ist um so plausibler, als Hölderlins Kommentar, verstanden als Ausdruck einer bewußt reflektierten dramaturgischen Strategie, wenig sinnvoll erscheint. Kann doch – abgesehen auch von der Paradoxie des Konstrukts – eine *den Fluch wie die Versöhnungskraft*

aufzehrende Liebe nur schwerlich die Schürzung eines tragischen Konflikts vorantreiben, auf dem das Dramensujet wesentlich beruht.

Die prinzipielle Vergeblichkeit eines solchermaßen punktuellen Versuches der Abwehr aggressiven Affektausdrucks zeigt sich bereits innerhalb des thematischen Handlungsfeldes der Staatsaktion Agrigents. Denn die zur Streichung vorgesehene Fluch-Passage bleibt nicht wirklich der einzige Beleg dieses Affekts. In einer weiteren und nachgeschobenen Phantasie des Empedokles kann die verdrängte Aggressionsdynamik deshalb wieder auftauchen, weil sie nicht wie die des ersten Belegs außen-aggressiv akzentuiert ist, sondern umgekehrt ein Bild der autoaggressiven Selbstzerstörung beschworen wird. Dadurch ist allerdings kein prinzipieller Unterschied bezeichnet, sondern lediglich die – auch im Gegensatz zu Hyperion – tendenziell eher suizidale Disposition dieser Figur unterstrichen.

gelüftet es

Bei meinem Leben schon die hungernden
Harpyen? und könnt ihr nicht erwarten, bis erst
Der Geist entflohn ist, mir die Leiche zu schänden?
Heran! Zerfleischt und theilet die Beut' und es seegne
Der Priester euch den Genuß [...] (FHA 13, 718)

Ungeachtet des Wechsels der Ichposition von einem Täter-/Befürworter- zu einem Opferstandpunkt ist auch in dieser Passage ein hohes Aggressionspotential wirksam, das in seiner autodestruktiven Wendung der Selbstkontrolle, die der Autor sich auferlegt, entgeht. Hinsichtlich dieses in seiner Zielrichtung labilen Affekts stellt sich freilich die Frage, wohin sein eigentlicher Handlungsvektor weist. Geht man dieser Frage – gerade auch im Fassungsvergleich – nach, zeigt sich, daß nicht, wie es im Gesamt des Handlungszusammenhangs zunächst scheinen mag, der politische Gegner Hermokrates (der "Priester"), der in beiden Passagen ausdrücklich genannt ist, der letztgültige Adressat dieser Aggression ist. Vielmehr ist es das Volk selbst, das zunehmend im Fadenkreuz der Wut des Empedokles (wie auch des Hermokrates) steht. Und so ist es in der zweiten Fassung ausgerechnet der erbitterte Gegner Hermokrates, der sich gegenüber Mekades mit zuvor ungekannter Empathie über Empedokles äußert und feststellt, dieser habe "gutmüthig" die "Seele [...] vor das Volk" geworfen: "Siehst du denn nicht? es haben / Den hohen Geist die Geistesarmen / Geirrt, die Blinden den Verführer" (FHA 13, 819). Dieser neue versöhnliche Ton des Hermokrates geht in bemerkenswerter Weise mit einer zunehmend feindlichen Akzentuierung des Volkes einher (demgegenüber ja Priester und Gegenpriester implizit einen spezifischen gesellschaftlichen Rang behaupten). In der ersten Fassung noch hatte neben dem Fluch auch die idealisierende Perspektive auf das "bessere Volk" eine vergleichsweise große Prägnanz. Daß also die beiden Antagonisten entlang der Fortschritt zur zweiten und dritten Fassung in zunehmender Geistesverwandtschaft näher zusammenrücken zu wollen scheinen, ist wesentlich auch einer zunehmend einhelligen Verdächtigung des Volkes geschuldet, das z.B.

als ein bedrohlich und "furchtba[r]" um sich greifender Flächen- und Waldbrand geschildert wird (FHA 13, 817). Somit scheint der halbwegs unterdrückte Fluch des Empedokles gerade nach und wegen seiner Verdrängung ab der zweiten Fassung in Form eines geistesaristokratischen Habitus gegenüber dem Volk wiederzukehren.⁴ Selbst Mekades, ein exemplarischer bürgerlicher Vertreter dieses "Volkes", ist davon in ganz neuer Weise mitbetroffen. Im Vollgefühl seiner inneren Charakterverwandtschaft mit Empedokles nennt Hermokrates den Mekades schroff einen "Unmündigen" und grenzt sich entschieden ab: "ich sag' / Es dir und wisse, das, wär' er zu schonen, / Ich würd' es mehr, wie du. Denn näher ist / Er mir, wie dir" (FHA 13, 821). Da diese neue Einfühlung zwischen den beiden Protagonisten narzißtisch instrumentalisiert ist und wesentlich auf der Sublimierung von Aggression in Herrschaftsbefugnis beruht, kann nicht eigentlich von Empathie gesprochen werden. Vielmehr äußert sich hierin eine aggressionslatente Beziehungsstruktur. Insofern ist es beziehungsanalytisch stimmig (und nicht nur dramaturgisch angeraten), dass aus dieser Pseudo-Empathie keine konkrete Vermittlung erwächst und Hermokrates' trotz vertieftem Verständnis seine unverminderte Strenge gegenüber Empedokles beibehalten kann. Denn Empedokles ist ja auf dieser Ebene infolge seiner suizidalen Neigung mit jener Strenge im Grunde zutiefst einverstanden; er ist auf den Gegner – und dies gilt es weiter unten noch deutlicher darzustellen – existenziell angewiesen.

Dass die ausdrücklichsten Belege für aggressive Impulse nicht so sehr gegen den politischen Gegner, sondern kaum bewusst ganz wesentlich auch gegen das Volk gerichtet sind, dem ja eigentlich Empedokles' größte Fürsorge und Liebe gilt, weist auf die weniger politisch-programmatische als vielmehr psychosoziale Dimension der entworfenen Texthandlung hin. Damit gewinnt die Interaktion des Empedokles mit Pausanias und Panthea, also mit den Figuren seiner ausdrücklichen Zuneigung, an analytischer Bedeutung. Die entsprechende beziehungsanalytische Frage lautet: Inwiefern greift die Latenz aggressiver Beziehungsstrukturen über den Bereich der im engeren Sinn politischen Handlung hinaus und schlägt sich auch in der Konzeption dieser Figuren und in der Beziehung des Protagonisten zu ihnen nieder? Und inwiefern sind in diesem primären Beziehungsbereich wesentliche Hinweise auf die psychosozialen und -genetischen Ursachen der in diesem Text aufscheinenden Gewaltneigung erkennbar? – So daß also nicht nur *jedes Lieblose*, sondern eben auch manches Liebevollte als Wirkfaktor von struktureller Gewalt in Betracht gezogen werden muß.

Schon im Vorfeld der systematischen Ergründung lassen sich eindruckliche Indizien für die Erschließungskraft dieser Fragerichtung aufweisen, z.B. die Tatsache, dass auch die genauso hingebungs- wie entsagungsvoll liebende Panthea in ihrer Reaktion auf die Trennung von Empedokles eigentlich weniger Trauer als Zorn spüren läßt. So zürnt Panthea in pauschaler und entdifferenzierender Weise gegen den "Tageslärm", der ihr den "brüderlichen Schatten [verscheucht], der, wo ich leise wandle, mich geleitet" (FHA 13, 728). Es kommt hinzu, dass hier nicht tatsächlich die faktische Abwesenheit des Empedokles realisiert wird, sondern

vielmehr lediglich die Störung von Pantheas Imagination des Geliebten als "brüderlicher Schatten" Thema ist. Dem entspricht, daß die Beziehung dieser beiden Figuren, die ja auf der Bühne nicht mehr zusammentreffen, insgesamt von imaginärer Art ist. Die psychodynamische Problematik solcher kaum realitätshaltiger Beziehungen einer im weitesten Sinn romantischen Art besteht darin, daß sie nicht eigentlich getrennt und jedenfalls nicht betrauert werden können. Sie kann lediglich in der reinen Imagination ihrer selbst gestört werden und bringt dann, Freuds immer noch maßgeblicher Unterscheidung entsprechend, anstatt Trauer Melancholie und (Auto-)Aggression hervor. Und diese führt auch für Panthea dazu, dass sie mit dem "Fall" des "Genius" zwar keinen sadistisch "langsamen Tod" des Volkes assoziiert, wie Empedokles dies tut, aber immerhin ein generelles "[V]erbliühn" und kosmisches "[E]rl[ö]schen" Sizilien prognostiziert. Dies führt ferner dazu, daß Panthea in ihrer Verzweiflung und in vorausseilender Gewalterwartung den geliebten Wunderheiler schon "erschlagen auf dem Wege liege[n]" sieht, als gerade einmal die Verbannung ergangen war (FHA 13, 729). Und so wirft ihre landesfremde Begleiterin Delia an früher Textstelle der ersten Fassung ein: "Du liebe Träumerin! er lebt ja noch" (FHA 13, 728). Daß Delia dies hier tut, stellt einen ersten, aber gleichzeitig auch den textlich letzten Beleg einer Außenrelativierung der binär gebundenen und verengten Wahrnehmung einer Figur durch eine dritte Position dar; dergleichen wird in dieser Prägnanz im Text nicht mehr erfolgen. Und so gelobt Panthea zwar größere Zurückhaltung ("Ruhig will ich sein"), dies jedoch nur, um wenig später ihre Todesahnung zu wiederholen und in eskalativer Verschleifung von Sorge und Wut auf zunehmend drastische Vernichtungsphantasien zu verfallen: [...] du stolzer Adler! / Und zeichnest deinen Pfad mit Blut, und es / Erhascht der feigen Jäger einer dich, / Zerschlägt am Felsen dir dein sterbend Haupt [...]" (FHA 13, 729). Analog zu Empedokles' Vernichtungsphantasie bleibt Panthea nicht bei dem bloßen Gedanken an den Tod des Verehrten stehen; die Phantasie von der brutalen Tötung eines angeschossenen Wildes oder vom Tod in "Sturm" und "Gewitterflamme" (FHA 13, 622) wird angeschlossen. Die Weise, in der Panthea den brüderlichen Geliebten mit dem Moment seiner konkreten Unverfügbarkeit als identitätsstiftende (aber gleichzeitig auch kontaktenthobene) Spiegelfläche ihrer selbst vollkommen aufgibt und für tot erklärt, wie sie ferner blutige Tötungsphantasien assoziiert, enthält erste beziehungs-dynamische Indizien einer auch bei dieser friedvollen Figur wirksamen Gewaltneigung/-erwartung.

Die passive Form von Aggression als Gewalterwartung findet bereits innerhalb der Liebeskonstellation auch bei Empedokles eine direkte, wenngleich subtilere Entsprechung. Als der nämlich dem Kritias mit nachgerade alarmistischer Nachdrücklichkeit aufträgt, Sizilien zu verlassen ("Du mußt hinweg aus diesem Land'; ich sag' / Es dir um deiner Tochter willen"), unterläuft ihm in der Evokation des alttestamentarischen Vernichtungsstrahls eine signifikante sprachliche (Fehl-)Leistung: "[...] und ist dirs unbewußt, wie viel / Es besser ist, daß eine Stadt voll Thoren / Versinkt, denn Ein Vortreffliches?" (FHA 13, 721). Ähnlich wie Pantheas dunkle Ahnung kann auch diese Vernichtungsbefürchtung als übertrieben gelten (es sein denn man

verstünde sie als Empedokles' Projektion des Vorgefühls vom eigenen Untergang). Die spezifische (Fehl-)Leistung besteht jedoch darin, daß Empedokles, genau besehen, nicht die Alternativen von verschiedenen Vernichtungs- und Rettungsprojekten verhandelt, wie die biblische Referenz-Figur Jakob dies in der Sodom- und Gomorrha-Frage tut. Vielmehr werden im Gegensatz dazu zwei alternative Vernichtungshandlungen verglichen : Denn, wörtlich genommen, wird hier ja konstatiert, es sei besser, "eine Stadt voll Toren" zu vernichten, als eine vortreffliche Person *zu vernichten*, als ob die eine Vernichtung für die andere eintreten könnte. Auf die biblische Geschichte wird sprachlich in einer Form angespielt, die widersinnigerweise vor allem auch den Untergang der Panthea konnotiert, während auf manifester Ebene intendiert ist, die eine "vortreffliche" Frau zu retten. Diese beiläufige und scheinbar unmotivierte Vernichtungsimplication gegen Panthea nimmt sich psychodynamisch wie eine Antwort der Empedokles-Figur auf jene gleichermaßen fürsorglich gemeinte Befürchtung Pantheas aus, dem Empedokles würde "am Felsen" sein "sterbend Haupt [zerschlagen]" (FHA 13, 729). Die psychologische Korrespondenz zwischen beiden Äußerungen besteht in der (unbewußten) Entdifferenzierung von Beziehungsimpulsen der Sorge/Liebe mit denen der Aggression.

Im 'Hyperion', der im Gegensatz zur vollkommenen Abschottung zwischen Empedokles und Panthea die (Liebes-)Begegnung zwischen Mann und Frau in wesentlich direkterer Weise schildert⁵, äußert sich diese ambivalente Verdichtung von liebenden und (selbst-)hassenden Motivationen in einem überaus prägnanten Bild: Den Erfüllungsmoment nämlich, in dem Hyperion in der Gartenszene mit schwindenden Sinnen auf dem Höhepunkt seines Liebesglücks das "göttliche Haupt, sterbend in Wonne" am "offnen Halse herabsank" und er die "süßen Lippen" Diotimas an seiner "Brust" spürte, kommentiert der fiktive Briefautor: "ich sehe, wie das enden muß. Das Steuer ist in die Wooge gefallen und das Schiff wird, wie an den Füßen ein Kind, ergriffen und an die Felsen geschleudert" (FHA 11, 674). Hier verfällt die in ihrer Intimität im Roman einzigartige Liebesszene in eine Phantasie des maximalen Hasses auf das Leben – nämlich die des wiederum biblischen Kindsmordes –, die zudem bildlich-gestisch mit dem Zerschlagen von Empedokles' "sterbend Haupt" "am Felsen" korrespondiert. Auch für den Bereich der öffentlichen Handlung ist eine überaus gewaltsame Äußerung Hyperions zu verzeichnen, die Empedokles' Fluch entspricht und auch dessen Reinigungs-Assoziation aufweist, nämlich als Hyperions davon spricht, die "Schaufel [zu] nehmen" und den "Koth in eine Grube [zu] werfen" (FHA 11, 610). Zudem entsteht dabei eine nachgerade genozidale Konnotation, als der Begriff eines "Volk[es]" umrissen wird, das "nichts mehr gemein [hat], mit anderen, die noch Menschen sind" und "keine Rechte mehr [hat]", und als Hyperion in einem energischen "Weg mit ihnen!" gegen dieses Volk ausbricht, wobei er es ähnlich wie Empedokles als Aggregat von "willenlosen Leichnamen" bezeichnet: "Er darf nicht stehen, wo er steht, der dürre faule Baum, er stiehlt ja Licht und Luft dem jungen Leben, das für eine neue Welt heranreift" (FHA 11, 610).⁶ In eher beiläufiger Aggression spricht Hyperion dann von den "[l]eidensfreien" Zeitgenossen: Niemand, so heißt es befürwortend, würde sich ereifern, "daß

der hohle Topf so dumpf klingt, wenn ihn einer an die Wand wirft?" (FHA 11, 624), womit ein dem An-den-Felsen-Schleudern analoges Bild gegeben ist, das zudem auf den gesellschaftspolitischen Bereich Smyrnas zurückverweist. Ein weiterer bildlich-semantischer Bogen zwischen dem Kindsmordmotiv und der staatspolitischen Thematik spannt sich in Hyperions Angstphantasie über das Volk; er spricht über die "nährische Menge", von der man "zerrissen" wird, wenn man sich "allein" unter sie "wirft", wie vom "wütenden Prokustes", der "Männer, die er fieng, in eine Kinderwiege warf, und daß sie paßten in das kleine Bett, die Glieder ihnen abhieb" (FHA 11, 771). Gerade das Bild von Prokustesbett und "Kinderwiege", auf die hin die Gliedmaßen verkürzt werden, unterstreicht die psychologischen Hinweise darauf, daß es insbesondere die Assoziationen des Erwachsen- und Unabhängig-Werdens sind, denen diese Aggression entspringt. (Die energische Option für das "junge Leben" wäre in dieser Hinsicht entwicklungspsychologisch genauer zu befragen.) Daß sich im Drama über einen Freiheitshelden dessen negativer Affekt ausgerechnet gegen Handlungsdynamiken der Emanzipation richten könnte (wie sich oben schon ein Ressentiment gegen das "Volk" abzeichnete), stellt eine verblüffende Hypothese dar. Die Frage, ob auch Empedokles' periodischer Haß auf die Agrigentiner nicht so sehr in deren vermeintlicher politischer Unreife als vielmehr in seiner Angst vor der Unabhängigkeit und Eigenbestimmtheit des Volkes seinen Grund hat, die es ja in der vorübergehenden Zurückweisung des Empedokles durchaus beweist, wird also nicht aus den Augen verloren werden.

Die immanente Panthea-Beziehung und ihr impliziter Leser

Bereits die erste Sichtung und ansatzweise Analyse der offensichtlicheren Hinweise unterstreicht die Bedeutsamkeit von Phänomenen der Gewalt, und zwar auf den Ebenen der politischen und der persönlich-intimen Handlung gleichermaßen. Es soll im folgenden also darum zu tun sein, die Frage nach der Gewaltdynamik der dargestellten Handlung in systematischer Weise zu verfolgen und auch deren Konsequenzen für den impliziten Leserbezug zu berücksichtigen. Dabei stehen jenseits von Klärungen des Textverständnisses im engeren Sinn auch Einsichten über die psychosoziale Entstehung von gewalthaften Handlungsstrukturen, ihre symptomatischen Äußerungsweisen sowie über die Möglichkeiten und Tücken des literarischen Durcharbeitens, also der traumatherapeutischen Verwindung von Gewalterfahrung, in Aussicht. Diese Fragen ohne solide Verankerung in Modellen und Begriffen aus den psychosozialen Wissensfeldern bearbeiten zu wollen, wäre nicht sinnvoll. Da hier gleichwohl nicht der Ort ist, dieses theoretische Fundament angemessen darzustellen, müssen einige allgemeine Verweise genügen: Um eine möglichst leistungsfähige Begriffsbildung des psychosozialen Gegenstands der (strukturellen) Gewalt zu erzielen, muß nach dem heutigen Stand der einschlägigen Theorieentwicklung der interdisziplinäre Kontakt nicht so sehr mit der institutionalisierten Psychoanalyse als vielmehr mit der jüngeren

Beziehungsanalyse und insbesondere mit der Psychotraumatologie hergestellt werden, die sich erst seit sehr kurzer Zeit auch in ihrer kulturwissenschaftlichen Relevanz formuliert.⁷

Für einen beziehungsanalytischen Ansatz ist bezeichnend, daß der Akzent nicht auf dem Individuum in seinen stets hypothetischen psychischen Interna bzw. in seiner *inneren* Beschaffenheit liegt, sondern auf seine *äußere* Handlungs- und Beziehungsdynamik, auf seine "relationalen Konfiguration/Matrix" in einem "interaktionalen Feld".⁸ Nicht mehr *was* eine Person oder eine Figur imaginiert, assoziiert, denkt, schreibt und tut, hat theoretische Priorität, sondern *wie* sie sich damit zu anderen Personen, Figuren, Dingen, Texten verhält und welche Beziehungs- und Handlungsqualitäten aus diesem Verhalten für sie und ihre Umgebung entstehen. Der Bereich der ästhetischen Handlung stellt dabei einen besonderen, aber strukturanalogen Sektor von Sprachhandlung dar. Mit Blick auf den literarischen Text wäre also zu ergänzen: Nicht nur das, was in ihm als manifeste/r, geformte/r Ausdruck geschrieben steht, sondern vor allem das, was aus ihm über das komplexe Beziehungsgefüge des Autors zu seinem Text und dessen Figuren und durch sie über seine Beziehung zu seinen impliziten Lesern und zur gemeinsamen Lebenswelt zu erfahren ist, hat beziehungstheoretische Relevanz.⁹ Die Frage ist mithin auf die Qualitäten und Funktionen der *interaktiven Beziehungsvollzüge* gerichtet. Diese genauer zu vermessen und zu erklären, erfordert freilich geeignete Beschreibungskategorien, von denen einige grundsätzliche hier wenigstens kurz summarisch aufgeführt werden (ohne der prinzipiell induktiven Arbeit am Text vorgreifen zu sollen): Die spezifische Beziehungsdynamik eines (textuellen) Interaktionsstils – immer gleichzeitig in immanent-figuraler und in extrinsischer Hinsicht – wird wahrscheinlicherweise wesentlich dadurch geprägt sein, ob und wie die psychische Funktion, *zu trauern und Trennung/Enttäuschung zu verarbeiten* wirksam ist; ferner ob und wie die Funktion ausgebildet ist, bewußtseinsferne *Ambivalenzerfahrungen und -spannungen* visavis bestimmter Objektbereiche für die bewußte Wahrnehmung zugänglich zu machen und erfolgreich durchzuarbeiten, ohne sie in ihrem Erfahrungswert zu negieren bzw. aggressiv polarisierend abzuspalten; ob und wie *projektive Wahrnehmungs- und Handlungsdynamiken* (insbesondere projektive Identifikationen und Doppelbindungen) aufgelöst werden können; inwiefern neben der Funktion der Trauer auch diejenige entwickelt ist, *Affekte der Freude* in ihrer Gänze und in all ihren assoziativen Verzweigungen zu empfinden, dies vor allem in Abgrenzung der Beeinträchtigung durch manische Affektformen; auch inwiefern die Funktion, sich – in traumatherapeutischer Weise – zu erinnern und zu vergessen, wirksam ist, dies in Abgrenzung von melancholischen Formen des Nachsinnens; ferner inwiefern jene defensiven Beziehungsbeschränkungen bearbeitbar sind und erfahrungshaltig angereichert werden können, die durch *narzißtische Übertragungen* und Abwehrformen bedingt sind, seien sie von idealisierender-identifikatorischer Art (Panthea, Pausanias) oder von adversativer (Hermokrates); und für unsere Fragestellung selbstverständlich: ob und wie *aggressive Affekte* verarbeitet werden können, d.h. inwiefern diese umstandslos in narzißtische Wut einmünden

oder in reife Aggression integriert werden können; – dies nur einige exemplarische Kategorien, die nicht unabhängig von einer induktiven Auseinandersetzung mit den thematischen Feldern des je vorliegenden Textes eingesetzt werden.

Wie nun gestaltet sich in dieser Untersuchungsperspektive Empedokles' Panthea-Beziehung und die ihr inhärente Rezeptionsbeziehung zum impliziten Leser? In ihrer symptomatischen Verbindung von diszipliniert durchgehaltener Kontaktvermeidung einerseits und maximaler symbiotischer Verschmelzung im Medium rein visueller und imaginativer Erlebnisse andererseits erweist sich die Interaktion zwischen Panthea und Empedokles als paradigmatisch für den im Figurat durchweg wirksamen Beziehungsstil der narzißtisch strukturierten Spiegelbeziehung. Als initiales Bild dieses Beziehungsstils kann die Wunderheilung Pantheas durch Empedokles' Heiltrank und die Homöostase des Heilschlafes gelten, denn bereits im Ausdruck des euphorischen Glückserlebnisses dieser Homöostase lassen sich die Indizien einer tiefgreifenden Angst vor und eines Unvermögen zu empathisch-abgegrenzter Interaktion aufweisen: "und als der Herrliche den Heiltrank mir / gereicht, da schmolz in zaubrischer Versöhnung / mir mein kämpfend Leben ineinander [...]". Unmittelbares Ergebnis ist die Rückkehr "in süße sinnfreie Kindheit", in der Panthea "wachend viele Tage fort[schlief]" (FHA 13, 698). Was in literaler Lesart simplerweise als Schilderung der Heilung einer schwer Kranken verstanden werden muß, enthält auf der Ebene der latenten Bedeutung eine Allegorie des narzißtischen Beziehungsstils der symbiotischen Verschmelzung und Persönlichkeitsdiffusion. Ziel dieser Handlungsdynamik ist nicht die Entwicklung von Empathie und emanzipativer Abgrenzung, mithin von reifer Beziehungsfähigkeit, sondern im Gegenteil die enge Bindung an die Instanz des Heilers, der zum einzig gültigen Identifikationszentrum der Geheilten avanciert: "[...] Wie / nun in frischer Lust [...] mein / Auge sich in jugendlicher Neugier dem Tag er- / schloß, da stand er, Empedokles! o wie göttlich [...]" (FHA 13, 698).

Schon die Formulierung zeigt, daß Panthea nicht wirklich selbst aktiv wahrnehmend und sich unmittelbar beziehend die Welt erschließt. Es ist nicht eigentlich ihr Auge, das sich transitiv *den* Tag und die Welt neu erschließt, sondern: der Tag "[erschließt] sich dem Auge" der Panthea, wobei sie auf ein alles tragendes Medium angewiesen bleibt: "[...] am Lächeln seiner [Empedokles'] Augen / blühte mir das Leben wieder auf! ach / wie ein Morgenwölkchen floß mein Herz dem / hohen süßen Licht entgegen und ich war der zarte / Widerschein von ihm" (FHA 13, 698). Dieses Sich-Spiegeln, Aufblühen und Welterschließen "am Lächeln [der] Augen" eines anderen beschreibt eine Position der symbiotischen Beziehungsbefangenheit, in der die Außenwelt nur dann einigermaßen angstfrei und reichhaltig erfaßt werden kann, wenn sie in der unfraglichen Verbürgtheit einer überhöhten Bezugsfigur – eines idealisierten Selbstobjektes – versichert ist. Diesem obliegt es, alle bedrohlichen Ambivalenz-Spannungen und peinigenden Stimmungsschwankungen, denen das instabile Selbst in seinem "kämpfend[en] Leben" ausgesetzt ist, zu begradigen und in "zaubrischer Versöhnung" ineinanderzuschmelzen. Entsprechend gegenstandsentleert gestaltet sich dieser Blick: Einzig Empedokles' Auge,

vielmehr dessen "Lächeln", und der Äther, der darüber hinaus nicht der der (Um-)Welt, sondern "sein Aether" ist, sind als Gegenstände des Sichtfeldes vermerkt. Das enthusiastische Einrücken in einen Status des "zarte[n] Widerscheins" nimmt die Derealisierung des eigenen Lebens zum Abziehbild des Lebens eines anderen mit Freude an: "Er selbst zu seyn, das ist / Das Leben und wir andern sind der Traum davon" (FHA 13, 700). Daß hier eine empathisch-abgegrenzte Begegnung und jegliche symmetrische Beziehung nicht nur nicht aufgenommen, sondern aktiv und angstvoll geflohen wird – "ich meid' ihn selbst – / ein furchtbar allverwandelnd Wesen ist in ihm" (FHA 13, 697) –, ist beziehungs-dynamisch folgerichtig.

Eine weitere psychodynamische Hypothek dieses Modus der Selbstobjektbeziehung stellt das Aggressions- und Gewaltpotential dar, das immer dann aktiviert wird, wenn die Homöostase durch Wechselfälle der unkontrollierbaren Lebenswirklichkeit gestört wird. Aus diesem Grund bringt Empedokles' Weggang bei Panthea nicht Trauer und damit die Möglichkeit einer konstruktiven Verarbeitung der Verlusterfahrung hervor, sondern Affekte der narzißtischen Wut gegen den "Tageslärm" bzw. Gewaltphantasien des vom "feigen Jäger" am Felsen zerschlagenen Hauptes (FHA 13, 729). Zudem zeigt sich Panthea von Ahnungen einer tiefgreifenden (borderlinen) Destabilisierung geprägt, wenn sie über die Zerreißung ihrer Sinne klagt: "Verflucht? ich faß es nicht" (FHA 13, 726), "und wirst auch wohl / Die Sinne mir zerreißen, [schwarzes] Rätsel!" (FHA 13, 614). Wo mit dem Vollzug der Wunderheilung Pantheas symbiotische Beziehung zum Naturmagier begründet wurde, was zur Folge hatte, dass sie wesentliche Faktoren ihrer Wahrnehmungsfunktion an ihn delegiert und diesen Status dann unvermerkt treffend einen "sinnenfrei[en]" nennt (FHA 13, 698), muß nach dem Verlust des narzißtischen Fixpunktes die Fragmentierung der "Sinne" erfolgen und ein entsprechendes Aggressionspotential entstehen.¹⁰

Dabei zeigt sich eine weitere beziehungs-dynamische Zwangsläufigkeit dieses Handlungsmodus: daß nämlich die narzißtische Selbstobjektbeziehung zwischen Empedokles und Panthea eine wechselseitige ist, auch wenn dies angesichts des Ranggefälles, das zwischen einem grandiosen Wunderheiler und seiner Patientin naturgemäß besteht, zunächst verblüffen mag. Pantheas einzige handlungsdynamische Funktion ist es ja, dem Empedokles *nachzusinnen* (FHA 13, 700), ihn in einer Art permanenter interner Mauerschau imaginativ und auch in konkreter visueller Sichtverbindung zu begleiten, jedoch ohne dabei in Kontakt zu treten ("ich meid' ihn selbst" [FHA 13, 697]). In beziehungsanalytischer Hinsicht lässt sich feststellen, daß das eigentümliche Motiv des von Empedokles' zur identifikatorischen Spiegelung dargebotenen Auges, in dessen "Lächeln" sich für Panthea die "Welt" neu abbildet und versichert, jener Inszenierung einer permanenten und unverbrüchlichen Hintergrundpräsenz funktionsanalog ist, die Panthea ihrerseits im quasi auratischen Umkreis der Empedokles-Figur vollzieht. Sie selbst stellt eine Art Netzhaut dar, die des Empedokles Handlungen stützend begleitet. Auch sie ist dem Empedokles der "brüderlich[e] Schatten" (FHA 13, 728), von dem sie sich selbst umfassen fühlte. Dies schlägt sich auch formal in der symmetrischen Rahmenstruktur des Dramas nieder,

gemäß derer Pantheas Auftritte jeweils am Anfang, in der Mitte und am Ende erfolgen und so eine stabilisierend umfangende Ordnung aufspannen. Beide Figuren also sind, einer beziehungs-dynamischen Kollusion entsprechend, in reziproker Weise mit Selbstobjektfunktionen der maximal verfügbaren und vollkommen anspruchlosen psychischen Stützung des anderen befaßt. Dabei bringt Pantheas fürsorgliche Beschattung diese Funktion auf weniger sensationelle oder grandiose, aber sicherlich auf modernere Weise zum Ausdruck, denn die antike Wunderheilung muß in aufgeklärten Zeiten ja erst einmal geglaubt werden. So gesehen wird die der eigentlichen Dramenhandlung vorgelagerte Wunderheilung als emblematische Verdichtung jener Spiegelfunktion begrifflich, die Panthea (vor dem Publikum) für den Empedokles erfüllt. Ihre unmerkliche Beschattung ist die inszenatorisch-gestische Ausführung des magischen Aktes, gewissermaßen ihre säkulare Einlösung als konkrete Beziehungshandlung in einem sich konstituierenden bildungsbürgerlichen Sprachhandlungskontext. Der zugrundeliegende Beziehungsmodus ist allerdings von, wengleich wechselseitiger, Asymmetrie gekennzeichnet.

Die soziale Verbindlichkeit, die der hier exemplarisch inszenierte Beziehungsmodus zu generieren trachtet, erweist sich an Delia, die der Text als Griechin und einzig fremdländische Figur einführt. Eingang des Textes kann sie sich noch über die sizilianische Lebensform verwundern: "Seid ihr denn all / Auf dieser Insel so?" (FHA 13, 700), und ihrer eigenen Ambivalenz Ausdruck verleihen ("[ich] möchte seyn, wie du, / Und möcht' es wieder nicht"), ohne dass allerdings der Gegenposition der "kummerlos[en]" Griechen ein irgend greifbares Profil verliehen würde. Noch in der abschließenden Szene der ersten Fassung scheint das Empedokleische Lebenskonzept, dem alle anderen Figuren, sei es in positiver (Panthea, Pausanias) oder negativer Identifikation (Hermokrates), folgten, durch Delia wenigstens ansatzweise relativiert und damit auch textuell bewußtseinsfähig zu werden: als sie nämlich angesichts des sich abzeichnenden Selbstmordes einwirft: "[...] mir dünkt es / Glücklicher, bei Menschen froh zu weilen" (FHA 13, 756). Jedoch können die spärlichen Andeutungen einer dritten Position der dominanten Textdynamik nicht standhalten, so daß die Haltung der Delia-Figur zuletzt inkohärent wird und sich Pantheas Empedokleischem Pathos unterwirft: "Ha! Große Seele! dich erhebt der Tod / Des Großen, mich zerreißt er nur".¹¹ In die zweite und dritte Fassung sind keine dieser Andeutungen einer (triangulierenden) Perspektive der Relativierung mehr eingegangen.

Für die extrinsische Textebene bedeutet dies: Nicht nur nimmt die Dynamik der narzißtischen Selbstobjektbeziehung zwischen Empedokles und Panthea zunehmend auch die zunächst relativ abgrenzungsstarke Delia-Figur ein. Der immanent wirksame Interaktionsmodus greift zudem auf die Text-Leser-Beziehung aus, wie sie sich in der impliziten Interaktionssteuerung des Dramenentwurfs manifestiert; und zwar auf wesentlich subtilere Weise, als dies durch die blanke Suggestionskraft der dominanten Empedokles-Figur ohnehin gegeben ist. Der entscheidende rezeptionssteuernde Impuls geht dabei von der Tatsache aus,

daß Empedokles das imaginäre Sicherheitsnetz narzißtischer Stützung, das ihn in fürsorglicher Beschattung umgibt, ausdrücklich nicht bemerkt. Dies nun bewirkt die Anbahnung einer spezifischen Identifikationsbeziehung vorwiegend des männlichen Lesers: Indem sich nämlich der Autor und der Leser der unverbrüchlichen Hintergrund-Anwesenheit und des bewundernd-wachenden Blicks der Panthea auf Empedokles selbstverständlich deutlich bewußt sind und der Protagonist selbst, dem dieser Blick gilt, Pantheas Präsenz konsequent nicht zur Kenntnis nimmt, entsteht eine Beziehungskonstellation besonderer Art zwischen dem (männlichen) Autor, dem männlichen Protagonisten und dem impliziten männlichen Leser des Textes. Denn dieser darf sich, gerade wo er sich ohnehin bereitwillig mit Empedokles' Grandiosität identifiziert, auch noch der fürsorglichen Spiegelung durch die in dankbarer Bewunderung hingeebene Panthea erfreuen; und weil der Protagonist sie nicht bemerkt, ist er auch von dem Eingeständnis der Bedürftigkeit und der entsprechenden Scham entlastet. Was die Figur nicht wahrnehmen kann/darf, soll um so mehr dem impliziten Rezipienten und insbesondere dem männlichen Leser zugute kommen, um ihn desto nachhaltiger für den Nachvollzug des im Empedokleischen Kulturentwurf enthaltenen asymmetrisch-symbiotischen Beziehungsmodus zu gewinnen. In diesem subtilen Vollzug der Lesersteuerung äußert sich ein dramaturgischer Wille, der zudem mit Hölderlins aggressions-abwehrender Zurückweisung von Empedokles' Fluch und der paradoxen Anmahnung einer *jede Versöhnung aufzehrenden Liebe* korrespondiert. Denn wo diese den extremen Affekt der narzißtischen Wut zurückzunehmen sucht, ist obige Konstellation der unmerklichen Umfangenheit gegen jegliche Art interaktiven Affekt gerichtet, der über den von Pantheas distanzierter Verehrung hinausgeht und sich nur aus einem direkten Austausch zwischen Empedokles und Panthea ergeben könnte. Und dies gilt freilich gleichermaßen für den Affekthaushalt der Figur wie für den des impliziten Lesers. Nicht nur wird dieser nicht mit Sujets oder Handlungen konfrontiert, die derlei Affekte thematisieren und ausarbeiten; darüber hinaus wird die vermeidende Position des affirmativ *zusehenden* Lesers durch die der *anschauenden* Panthea zusätzlich unterstrichen und so dem Zuschauer mit Nachdruck anempfohlen. Denn wie im 'Hyperion' mit Bellarmin der Leser schon als Romanfigur inkorporiert ist, findet sich mit Panthea der Leser/Zuschauer bereits auf der Bühne personifiziert. Diese immanenten Rezeptionsfiguren stellen ein entscheidendes handlungsdynamisches und textuelles Relais dar, durch das der defensive Beziehungsmodus der Interaktions- und Affektvermeidung eine Ausdehnung über die Textimmanenz hinaus in Richtung der impliziten Rezeptionsbeziehung des Textes erfährt.

Empedokles und Pausanias: *Male-bonding*, Verführung und die Erzeugung von Macht

Im 'Empedokles' ist der Handlungsraum der unmittelbaren und intimen Vertrauensbeziehung durch das Verhältnis zwischen Empedokles und Pausanias bestimmt, denn im Gegensatz zur Panthea-Beziehung hat der Lehrer mit dem Schüler "Tag-vor-Tag" direkten Umgang. Daß

jedoch trotz und gerade wegen dieser Unmittelbarkeit Dynamiken der Kontaktvermeidung und paradoxen Kommunikation dominieren, darauf weist schon Pausanias' Resümee seiner Beziehung zum verehrten Lehrer hin, das er in der Abschlussszene gibt: "[...] O das ists! / Daß er nur Freude giebt, wenn er versagt" (FHA 13, 757), "[...] Und tiefer nur das Herz ihm wiederklingt, / Und einig ist mit ihm, je mehr auf seinem / Der Unerschöpfliche besteht [...]" (FHA 13, 692). Daß Empedokles nur "giebt", indem und wenn er "versagt", also nichts eigentlich Substanzielles vermittelt, zumindest was affektiv Positives, nämlich "Freude", anbetrifft, korrespondiert vollkommen mit Pantheas Situation. Denn auch sie erfährt aus dem Bezug zu Empedokles nur dadurch eine (freilich sehr eingeschränkte) Form von Freude, daß er – abgesehen von der Heilung im Vorfeld des Textes – nichts gibt bzw. es wegen der textuell eingerichteten Kontaktsperre zu keinem Austausch kommen kann. In affektiver Hinsicht sind sich beide Konstellationen der auch darin gleich, daß sowohl Panthea als auch Pausanias sich mit der Situation der paradoxalen, aber einverständlichen Versagung und Begegnungsvermeidung erklären. Wie Panthea empfindet jedoch auch Pausanias diese Befindlichkeit der *erfüllten Versagung* letztlich als hoch befriedigend. Der psychologischen Konsequenzen, die die Bindung an eine solchermaßen strukturierte Persönlichkeit und das Leben in einem durch sie definierten Beziehungsmilieu für ihn selbst haben, ist er sich zumindest nicht voll bewußt. Unbefangen beschreibt er seine beziehungs-dynamisch fatale Situation:

Oft wenn er stille war in seiner Welt
 Der Stolzgenügsame, dann sah ich ihn
 In dunkler Ahnung, voll und rege war
 Die Seele mir, doch konnt' ich sie nicht fühlen.
 Mich ängstigte die Gegenwart des Reinen
 Des Unberührbaren; (FHA 13, 757)

Schon die Begriffsbildung vom "Stolzgenügsamen" weist auf ein spezifisch eingeschränktes Verständnis der Situation hin; denn ein *Stolzgenügsamer* kann eigentlich nicht ohne eine gewisse innere Widersprüchlichkeit gedacht werden, insofern Stolz als Affekt plausiblerweise eher mit Ungenügsamkeit als mit Genügsamkeit korrespondiert. Das fatale Mißverständnis der grenzenlos ungenügsamen Unersättlichkeit, die gerade auch der Beziehungsdynamik der Suizidalität prinzipiell eigenen ist, betraf schon Panthea, als sie Empedokles als "Unbedürftge[n]" (FHA 13, 699) bezeichnete. Darüber hinaus ist die dilemmatische Befindlichkeit Pausanias' auch ausdrücklich bezeichnet: Zwar ist die "Gegenwart des Reinen" für Pausanias erhebend, insofern sie ihm die Seele "voll und rege" macht; gleichzeitig jedoch ist er außerstande, diese seine eigene Seele und ihre Gehalte auch zu "fühlen". Es besteht hier eine eigentümlich widersprüchliche Situation der *inhaltsleeren Fülle*, die auch mit Pantheas gegenstands-diffusem Enthusiasmus kongruiert, kraft dessen sie als reiner "Wiederschein" von

Empedokles um so euphorischer in "seinen Aether" blickt, je weniger Konkretes im Blickfeld erscheint und je mehr sie von jedem direkten Austausch mit Empedokles suspendiert ist.

In beziehungs-dynamischer Perspektive handelt es sich bei dieser Äußerung um den geradezu klassischen Niederschlag einer Doppelbindungs-Situation der paradoxen Kommunikation, die dem in ihr Befangenen in ungesonderter Weise Affekte der Fülle und Leere, Angst und Freude, "Gegenwart" und "Unberührbar[keit]" etc. suggeriert und jegliche Bearbeitung und Klärung der eingesetzten Widersprüche systematisch verweigert.¹² Auch ist die zentrale Bindungs-(und Herrschafts-)Funktion der Doppelbindungs-Strategie, das sogenannte Entfernungsverbot, bei Pausanias und Panthea erfolgreich durchgesetzt, denn beide verbleiben in Empedokles' wirkungsmächtiger Einflußsphäre (und ziehen letztlich auch Delia und das agrigentische Volk mit hinzu). Auch daß die befangene Person ihre Lage trotz deren Mißlichkeit subjektiv als überaus befriedigend empfindet, ist konstitutiv für die Doppelbindungsdynamik und Ursache ihrer aggressiven Brisanz. Als Delia bei Pausanias wegen des sich abzeichnenden Freitods interveniert: "[...] und dennoch batest du / Umsonst, du hast ihn wohl genug gebeten, / Den Ernsten, daß er bleib, und länger noch / Bei Menschen wohne" (FHA 13, 757), antwortet Pausanias zunächst: "Konnt' ich viel? / Er greift in meine Seele, wenn er mir / Antwortet, was sein Will' ist [...]", und bestätigt damit einen wesentlichen psychosozialen Kostenpunkt von narzißtischen Selbstobjektbeziehungen. Eine Konfrontation und gegenseitige Vermittlung von zwei eigenständigen Ambitionen und "Will[en]" ist durch den suggestiven Griff "in die Seele" des anderen von vornherein vereitelt: "und ohne Widerred' / Ergriff es mich [...]". Das affektive Resultat dieser Überwältigung ist jedoch keineswegs Klage, sondern paradoxerweise ein Gefühl der Erhebung und Freiheit: "[...] doch fühlt ich nur mich freier". Die Wertung eines Erlebnisses der widerspruchslosen Vereinnahmung seiner selbst, die alle Zeichen einer charismatisch-suggestiven Verführung trägt, als einen geradezu emphatischen Vollzug der persönlichen Befreiung müßte in einem Drama, das Begriffe der Freiheit und Revolution zum Thema hat, eigentlich auch zum expliziten (psycho-)logischen Problem werden. Vielmehr jedoch schickt sich Pausanias an, des weiteren euphorisch die Unfehlbarkeit und Allwissenheit seines Lehrers zu konstatieren; auch dies in paradox-doppelbindender Weise: "Ach! könnt er irren, um so tiefer nur / Erkennt ich ihn, den Unerschöpflichwahren" (FHA 13, 758). Zudem löst sich des Pausanias eigener "Wille", der sich zunächst auf eine Verlängerung des Zusammenseins mit Empedokles richtete, in das akustische Medium eines gemeinsam klingenden "Freudenhimmel[s]" auf, der grenzvergessen in "ihm und mir [wiedertönt]". Damit mündet Pausanias' "Wille" in ein harmonisches Resonanz Erlebnis von genau derjenigen Art, das Pausanias kurz zuvor noch als eine notwendig vollkommen selbstbezügliche Harmonie des Empedokles mit sich selbst und seinem nur "ihm wiederkling[enden]" Herzen bezeichnet hatte. Der "Wille" und die "Seele" des Schülers sind von dieser Resonanz zugleich erfüllt und beziehungs-dynamisch blockiert, weil sie durch das Stützungs- und Stabilisierungsbedürfnis des Lehrers weitgehend in Beschlag genommen ist.

Empedokles hat sich – entsprechend einer unbewussten schwarzen Pädagogik von spezifisch Empedokleischem Zuschnitt¹³ – diese "Seele" für keinen anderen als den Zweck der Selbststabilisierung herangebildet hat.

Blickt man, ausgehend von Pausanias retrospektiven Kommentaren, zurück auf die tatsächliche Interaktion, bestätigt sich der Verdacht der paradoxen Kommunikation, denn Pausanias wird von Empedokles in idiosynkratisch abwechselnder Weise gelobt, ausgezeichnet und argwöhnisch verdächtigt oder barsch abgewiesen. Bereits der Auftakt des Dialogs ist durch eine beinahe paranoide Angst Empedokles' gekennzeichnet, der seinen Schüler in impulsiver Weise der Verschwörung gegen ihn bezichtigt: "Hinweg! / Wer hat dich hergesandt? willst du das Werk / Verrichten an mir?" (FHA 13, 707). Dies ist eine umso verwunderlichere Reaktion, da zu diesem Zeitpunkt eine öffentliche Verurteilung von Empedokles weder ergangen noch absehbar ist und Empedokles vielmehr selbst, von vehementem Strafbedürfnis getrieben, nach einem "Rächer" verlangt. Dabei bringt er die Beziehungsstruktur der durch unaufgelöste und doppelbindende Ambivalenz bedingten Abhängigkeit in einem Einwurf direkt zum Ausdruck: "Und sei es Seegen oder Fluch, von dir / Ist beedes mir zu viel" (FHA 13, 707). Wie aussichtslos Pausanias' Beziehungsposition von Anfang an war, zeigt schon das erste Zwiegespräch mit Empedokles. Dort schlägt sich der monologische Habitus des Lehrers, der über die persönliche Präsenz des Schülers fast vollkommen hinweggeht, in grammatischer Hinsicht in einer zunächst kaum merklichen Verschleifung der Personalpronomen der zweiten und dritten Person nieder: Nachdem Empedokles den Pausanias als "Du Guter" in der zweiten Person direkt angesprochen hat (FHA 13, 708), um ihm von seinen Göttern, den "Genien der Welt", zu erzählen, die er angemessenerweise in der dritten Person nennt, diffundiert die Anrede wenige Zeilen später. Sie bezieht sich dann auf das "himmlisch[e] Licht" und andere Entitäten, die er in der zweiten Person – es fallen 17 weitere Pronomen – direkt anruft, während der anwesende Pausanias zum bloßen Mithörer eines imaginären Dialogs mit den Göttern wird. Erst die letzten zwei Pronomen des "Du" richten sich dann wieder unmißverständlich an Pausanias und führen den Monolog auf ihn zurück. Daß dieser Modus der Figur eines sich im Rapport mit numinosen Mächten sehenden Visionärs stilistisch entspricht, ändert nichts an dem beziehungsanalytischen Befund eines signifikant eingeschränkten Bezugs zum dialogischen Gegenüber Pausanias.

Die idiosynkratischen Stimmungen des Empedokles bestätigen den linguistischen Befund. Als Pausanias versucht, den Lehrer zu ermutigen und zu überzeugen, daß seine Selbstanklage übertrieben und verfehlt ist, reagiert Empedokles aggressiv: "O ehre, was du nicht verstehst!" (FHA 13, 710), und zeigt sich außerstande, einen empathisch-abgegrenzten Austausch mit seinem Schüler aufzunehmen: "Dein Angesicht entzündet mir den Sinn" (FHA 13, 707). Die Beziehungsabwehr steigert sich während des gemeinsamen Weggangs aus Agrigent, wobei die Passagen eines versöhnlichen Dialoges täuschen, denn Empedokles bezieht seine Gelassenheit und *Götterruhe* dort nicht aus dem empathischen Austausch mit Pausanias, sondern auf fatale

Weise aus dem bereits gefaßten Entschluß zum Selbstmord, den er dem Schüler jedoch nicht offen eingesteht: "Sei ruhig meinerwegen, lieber! bald / Ist dieß vorüber" (FHA 13, 734). Als jedoch Pausanias unversehens Gefühle der Enttäuschung und Trauer bei Empedokles einklagt und damit die unausgesprochene Verpflichtung auf den Verdrängungsmechanismus der Melancholie über die gemeinsamen frühen Tage bricht (als beide, wie Empedokles akzentuiert, "wie Jünglinge" "[b]eisammen [waren] in liebendem Gespräch"), kommt der narzißtische Zorn des Empedokles unverhohlen zum Vorschein: "O Götter läßt auch der / Zuletzt die Ruh mir nicht und regt den Sinn / Mir auf mit roher Rede, willst du das, / So geh" (FHA 13, 736). Daraufhin verwirft der gehorsame Pausanias schlagartig seine eigentlich überaus treffliche Intuition und bereut bitterlich: "Ach! häßlich stört ich ihm das heitre Herz" (FHA 13, 736), und eine umfassende Verdrängung der erlittenen Erfahrungen wird verabredet: "sei ruhig Sohn! und höre, / Wir sprechen vom Geschehenen nicht mehr" (FHA 13, 734). Darüber hinaus gelingt es Empedokles zuletzt, auch des Schülers rückhaltlose Zustimmung zu seinem suizidalen Vorhaben zu gewinnen; dies bezeichnenderweise mittels einer Suggestivfrage, die zudem eine Diffamierung Dritter impliziert: "Dennoch soll ich wie / Ein Knecht den Tag der Unehrl überleben?" (FHA 13, 753). Daß die ausdrückliche Affirmation einer positiven (anti-depressiven) Eigendefinition des Empedokles als "Sohn Uraniens" nur im Kontext der Entwertung einer anderen Befindlichkeit – der der "Knechte" (FHA 13, 706) – erreicht werden kann, ist Indiz der dieser Form der Selbststabilisierung inhärenten Aggressionslatenz.¹⁴ Um so folgerichtiger in beziehungs-dynamischer Hinsicht ist es, daß Empedokles' Verheißung an Pausanias eine der *Macht* ist, denn die narzißtische (Selbst-)Stabilisierung eines von akuter Persönlichkeits-Fragmentierung bedrohten Protagonisten ist ohne Handlungsformen der Macht nicht denkbar: "Und ich, ich küsse dir Verheißungen / Auf deine Lippen, mächtig wirst du seyn" (FHA 13, 753). Dieser Vers bezeichnet den Ort, an dem in transgenerationeller Weitergabe von Traumatik die Hypothek der Macht an Pausanias übertragen wird.

In der dritten Fassung ist die Pausanias-Figur dann durch eine noch ausgeprägtere Profilschwäche und Asymmetrie gegenüber dem Lehrer gekennzeichnet und verliert auch jenes Minimum an Widerspruchsfähigkeit, das ihr in der ersten Fassung teilweise noch eigen war (und das ein wesentliches dramatisches *Movens* der dialogischen Handlung darstellte). Eine konflikthaft-emotionale Dynamik kann sich in der dritten Fassung – zumindest vor dem impliziten Leser – schon deshalb nicht mehr in derselben Weise wiederholen, weil der Text dort eine *Vorab-Strategieerklärung* des Protagonisten über seine Absichten gegenüber Pausanias einbaut, die Empedokles vor sich hin und zum Publikum spricht: "und diesen Allzutreuen muß / Ich auch befreien" (FHA 13, 889). Diese konzeptuelle Maßnahme hat zur Folge, dass Empedokles' Äußerungen gegenüber Pausanias nicht mehr als authentische aufgefaßt werden können. Alle Interaktionen, die in der ersten Fassung zumindest prinzipiell als Elemente eines ergebnisoffenen Konfliktes gelten müssen und den Empedokles auch in unvoreteilhaften Momenten des Jähzorns und der Unduldsamkeit zeigten, sind nun durch eine elaborierte

pädagogische Einflußnahme-Strategie neutralisiert und harmonisiert. Für die implizite Text-Leser-Beziehung hat dies zur Folge, daß jeder unmittelbare, abgegrenzt-empathische Bezug des Lesers zum Protagonisten unmöglich wird. Der Leser des 'Empedokles' der dritten Fassung ist mit einer verdoppelten Fiktionalität konfrontiert, die sich als systematische – und doppelbindende – Unschärfe zwischen der wohlmeinenden Absicht und den zornigen Mitteln des Empedokles niederschlägt. Will er die Emphase des Empedokles nachvollziehen, ist der Leser gezwungen, sich dessen Aggressivität als nur fingierte zu erklären und trotz der drastischen Gebärde an die uneingeschränkte Güte des Empedokles zu *glauben*, der den Schüler ja lediglich unter Vorschützung von Ruppigkeit "befrein" will. In der ersten Fassung konnte der Leser noch eigenständig und differenziert *wissen*, daß und wann Empedokles aggressive Ausbrüche zeigte und wann er gütig oder wenigstens milde gestimmt war. Indem dies hier jedoch verhindert wird, bekundet die implizite Rezeptionssteuerung ihre Absicht, die Empedokleische Pädagogik auch auf den Leser zu erstrecken und ihn auf exakt dieselbe handlungsdynamische Weise für den Protagonisten einzunehmen, wie Empedokles den Pausanias (und die Panthea) für sich eingenommen hat. Das unbewußte Bestreben, verdrängte Aggression unter dem Mantel eines liebevollen Auftrages auszuagieren, kann sich keine günstigere Legitimation bereiten. Und so wird man im rezeptionssteuernden Mittel dieser *Vorab-Strategieerklärung* füglich eine exemplarische Umsetzung von Hölderlins manifester Absicht sehen dürfen, "Fluch" und Aggression in der Empedokles-Figur zu tilgen und in eine "aufzehrende Liebe" zu verwandeln. Freilich entspricht diese "Liebe" einer stark eingeschränkten Beziehungsform mit hohem Anteil an asymmetrischen und aggressiven Dynamiken.

Zur Latenz struktureller Gewalt in Empedokles' Kulturentwurf des *Vermächtnisses*

Da der Beziehungsmodus dieser "aufzehrenden" "Liebe" im sogenannten *Vermächtnis* Empedokles' und in dessen implizitem Freiheitsbegriff seine programmatisch-philosophische Verdichtung findet, müsste sich dessen asymmetrisch-symbiotische Struktur und Aggressionslatenz gerade auch im Wortlaut dieser viel zitierten Passagen aufweisen lassen. Bereits die ausdrückliche Prämisse, unter der Empedokles dieses *Vermächtnis* formuliert, definiert den Handlungsrahmen seiner Äußerung in bezeichnend paradoxer Weise. Denn obwohl Empedokles ein soziales Befinden der Freiheitlichkeit zu umreißen beabsichtigt, ist diese (Sprach-)Handlungsprämisse eine des entschiedenen und nichtsdestoweniger unbewußten Mißtrauens gegenüber der Wahrhaftigkeit aller lebensweltlich verfügbarer (öffentlichen oder privaten) Zwischenmenschlichkeit: Enthält doch der Satz: "Und Wahres reden, die nicht wiederkehren" (FHA 13, 746), streng genommen die unausdrückliche Unterstellung, daß "Wahrheit" bzw. zwischenmenschliche Wahrhaftigkeit nur auf Kosten des Todes zu erreichen ist (eine Handlungsregel, die auch für Hyperion und Diotima zentral ist) und daß mithin die

tatsächlich bestehenden Formen des sozialen Miteinanders immer von Faktoren der Unwahrheit betroffen sind. Sowohl die große personale Notlage als auch die Anmaßung, die sich in einer solchen Annahme unvermerkt ausdrückt, wird allerdings von keiner Agentur des Textes wahrgenommen (und ist auch von der Forschung nicht hinreichend beachtet worden). Die Paradoxie der hier anvisierten "Wahrheit" und Freiheitlichkeit besteht ferner darin, daß sie sich als Affekt von Suizidalität äußert; dies jedoch nicht in einem naiven Verständnis als Rede einer Person/Figur, die sich das Leben nehmen will, sondern in einem beziehungsanalytisch reflektierten Verständnis: als Interaktionsweise – sozusagen als Lebensstil – einer Person/Figur, die die ausdrückliche Prämisse, sich umbringen zu wollen, als strategisches Mittel der Lebensbewältigung einsetzt und dabei vor allem dazu, ihren Aussagen und Forderungen unbestreitbare Gültigkeit zu verschaffen.¹⁵ (Wenn uns des Empedokles' Sentenz auf den ersten Blick als durchaus plausible alltagstheoretische Feststellung erscheinen mag, zeigt sich, wie hoch auch heute noch die Empfänglichkeit für diese Strategie suizidaler Kommunikation ist.)

Die erste – immer gleichzeitig politische und persönliche – Forderung, für die Empedokles in seinem *Vermächtnis* Gültigkeit zu erreichen strebt, ist die nach einem melancholischen bzw. dissoziativen Erinnerungsmodus. Denn für die "neuen männlichen" und "glücklichen Saturnustage" heißt es: "Dann denkt vergangner Zeit, dann leb erwärmt / Am Genius der Väter Sage wieder!"; ferner: "Und mit der goldnen Trauerwolke lagre / Erinnerung sich, ihr Freudigen! um euch –" (FHA 13, 747). Das melancholische Kultur- und Beziehungsideal, das sich im Wort von der "goldnen Trauerwolke" sinnbildlich verdichtet, drückte sich schon in Empedokles' früherer Rede von der "traurigfrohen Brust" der "Natterbisse" aus (FHA 13, 636). Die ungesonderte Affektverschränkung von Freude und Trauer (oder präziser: von Manie und Depression), die die Melancholie auszeichnet, wird auch von Pausanias artikuliert, und zwar als Aggregat von Zählung/Eingesperrt-Sein und einem herzsschlagenden Glück des Nachsinnens: "Wie zahmen Hirschen, / Wenn ferne rauscht der Wald und sie der Heimath denken / So schlug mir oft das Herz, / wenn du vom Glük / Der alten Urwelt sprachst [...]" (FHA 13, 792). Daß sich hier keine tiefgreifende und affektiv prägnante Erinnerung im psychoanalytischen Sinn äußert, sondern vielmehr die subtile Dynamik einer nach charismatischen Handlungsmustern strukturierten (Selbst-)Unterwerfung unter von außen oktroyierte mythische Narrationen (was von Pausanias neuerlich als persönliche Befreiung begriffen wird), ist hier vor allem in der Semantik der Zählung signalisiert. Gezähmt und wohl ebenfalls ungesondert "traurigfroh" sind hier die personalen Erinnerungen und Affekte. Sie "rauschen ferne", d.h. sie sind inhaltlich undeutlich und affektiv golden verklärt, mithin nicht in ihren personal-szenischen Erfahrungskontexten präsent, sondern dissoziativ abgespalten und in die Ferne gerückt; dies deshalb, weil sie von des Lehrers Verpflichtung auf die Narration der "alten Urwelt" überdeckt werden. Dem entspricht ferner, daß bereits die soziokulturelle Erinnerungsvorgabe selbst in doppelbindender Weise von einem Widerspruch betroffen ist. Denn parallel zur Fixierung auf die "vergangen[e] Zeit" und das "Glük / Der alten Urwelt", und nicht mit ihr vermittelt, ergeht

der entgegengesetzte Appell des radikalen Allvergessens: "was ihr geerbt, was ihr erworben [...] Vergeßt es kühn [...] wie Neugeborne" (FHA 13, 745). Weil weder das zu vergessende *Erbe* noch die zu erinnernde *Urwelt* irgend spezifiziert und voneinander differenziert werden, erlegt auch diese Äußerung Empedokles' seinen impliziten Rezipienten eine paradoxe Doppelbindung auf.

Empedokles' *Vermächtnis*, der Figurenintention entsprechend, als treffliches Programm der individuellen Emanzipation und gesellschaftlichen Freiheitlichkeit verstehen zu wollen und das Ideal der "goldne[n] Trauerwolke" als Ausweis von egalitärer Freud- und Friedfertigkeit aufzufassen, hieße also, über den Inhalt die Form aus dem Blick zu verlieren; und das bedeutet hier konkret: die psychosozialen Kosten der Verordnung eines solchermaßen melancholisch-dissoziativen Erinnerungs- und Kulturmodus zu übersehen. Bereits Freuds einschlägiger Aufsatz stellt fest: Wo Melancholie wirkt, ist affektiv tiefgehende Trauer, inhaltlich reichhaltige Erinnerung, aber auch ungehemmte Freude beeinträchtigt; auch ist Aggression und Gewalt in Verzug. Denn als Schwundform der Fähigkeit zu erinnern und zu trauern vollzieht das melancholische Nachsinnen nicht die explorativ-reichhaltige und ungeschönte Aktualisierung von Erlebnisszenen der Vergangenheit, sondern die dissoziative Abspaltung von konflikthafter und/oder traumatischer Erfahrung. In der Folge haben affektive Verarmung/Radikalisierung und kompensative Machterzeugung statt, die sich auf dem Weg von psychosozialen Arrangements etwa der Suggestion, Mystifikation und Doppelbindung sozial verbindlich einzusetzen trachten.¹⁶ Was Empedokles' *Vermächtnis* handlungsdynamisch in erster Linie motiviert, ist der Versuch, seiner individuellen psychodynamischen Affekt- und Abwehrstruktur als staats- und kulturpolitische Direktive Agrigents Gültigkeit zu verleihen und bis in alle Zukunft zu etablieren. Empedokles tritt nicht wirklich in einer Geste der Bescheidung von der Bühne der Politik ab, weil dies die Zeit der Könige nicht mehr wäre. Vielmehr wurde er bei einem entscheidenden Versuch der persönlichen Emanzipation – jener Szene der sogenannten *Hybris* – von unüberwindlichen Schuldaffekten und Strafbedürfnissen befallen. Insgesamt wird Empedokles also nicht so sehr als Befreier denn als eine Figur begreiflich, die sozusagen die Angst vor der eigenen Courage, oder genauer: die von Erich Fromm formulierte Furcht vor der Freiheit erfaßt hat. In psychotraumatologischer Hinsicht ist jenes *Hybris*-Erlebnis der versuchten Ablösung unschwer als Moment der Retraumatisierung, bzw. der spontanen Reaktualisierung von traumatischen Erfahrungen erkennbar. Dabei scheint die originale Traumatik keine punktuelle zu sein, sondern auf ein strukturell bedingtes mikrotraumatisches Beziehungstrauma zurückzugehen. Dessen dissoziative Resterinnerungen sind in den Dialogen mit der "Natur" und den "Göttern" vielfach wirksam.¹⁷ Daß diese Traumatik jedenfalls zentral die Prozesse der Ablösung und Emanzipation betrifft und behindert, unterstreicht die obige Hypothese, Empedokles' Aggression sei unbewusst gerade gegen Emanzipationshandlungen und -erlebnisse gerichtet.

In Reaktion auf die in der Hybris-Szene erlebte Retraumatisierung gerät Empedokles dann beinahe zwangsläufig auf die Bahn eines suizidalen Beziehungsmodus. Aus bewußtseinsferner Angst vor der subjektiven Bedrohlichkeit, die ihm jegliche direkte Auseinandersetzung und Mitarbeit am Staat etwa in der angetragenen Position eines Beraters verursachen würde, flüchtet er sich in Größen- und Selbstvernichtungsphantasien.¹⁸ Ferner ist er gezwungen, nach der gesellschaftlichen Verankerung seines fragmentierten Traumaschemas und dessen Abwehrmechanismen zu streben; er tut dies, indem er sich selbst nachhaltiger noch, als ein spirituell veranlagter König dies vermöchte, als geistiger Herrscher Agrigents zu installieren sucht, als den ihn der *gezähmte Hirsch* Pausanias und der *zarte Widerschein* Panthea bereits anerkennen. Mittel dieses Ansinnens ist die Formulierung eines transgenerationell verpflichtenden Mythos der "Heroenwelt" und "Väter Sage", der jedoch der dissoziativen Erinnerungsabspaltung gewidmet ist ("Vergeßt es kühn [...] wie Neugeborne") und jeglichem traumatherapeutischen Durcharbeiten von Erfahrung entgegensteht. Aus diesem Grund und erst eigentlich hier "erklärt" Empedokles sich, ihm selbst genauso unvermerkt wie für andere unwiderstehlich zwingend, zum "Gott" Agrigents. Das beziehungs-dynamisch Problematische dieses Vollzuges ist also keinerlei *Hybris* einer unschicklichen – jedoch sogar ansatzweise emanzipativen – Selbsterhöhung, sondern der konkrete Inhalt des gesellschaftspolitischen Programms: nämlich die – trauma-schematisch bedingte – Setzung einer melancholisch-dissoziativen Kulturpraxis und die Tatsache, daß Empedokles dadurch den Zurückbleibenden die Erschließung gerade derjenigen Wege zu Erinnerung, Trauer und Freude verwehrt, die die unabdingbare Voraussetzung von individueller Emanzipation, Trauma-Verarbeitung und sozialer Befriedung sind (und die zu beschreiten schon ihm selbst nicht gegeben war). Und nicht zufällig ist dann der Hauptteil dieses *Vermächtnisses der Macht* mit der Benennung von "Heldenbrüder[n]" und "Waffenträger[n]" sowie der Aussicht auf "That und Ruhm", die mit der spirituellen Entzündung des "Geist[es]" kongruiert, ausgesprochen martialisch akzentuiert.¹⁹

Erst der relativ ent-vitalisierten und in keiner offenen Weise aggressiv-suizidalen Germania-Figur aus der Hymne 'Germanien' ist es möglich, die außen- und immer auch machtpolitischen Implikationen dieses Kulturentwurfes deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Germanias Weisungskompetenz richtet sich explizit auf eine umfassendere Welt der "König[e]" und "Völke[r] [rings]", denen ihr Rat gilt – ein Rat, der als "wehrloser" Rat jegliches Eigeninteresse leugnet und mithin neuerliches Indiz einer reaktionsbildenden und doppelbindenden Handlungsstruktur ist. Als Folge von Germanias pazifistisch anmutender Verhaltenheit, die sich in der Semantik der "trunken[en]" und an-ästhetischen Entrückung in "süssen Schlummer", Traum und "blühende[n] Mohn" in akzentuiert poetischem Ton äußert, freilich auch unter dem Schutz der Weiblichkeit, kann sich diese politische Initiative hier in verhältnismäßig prononciertem Weise äußern. Denn diese Verhaltenheit arbeitet Hölderlins Angst vor der Wahrnehmung der aggressiven Anteile des missionarischen Auftrages Germanias (und Empedokles') entgegen. Als aggressiv männlicher Fluch des Empedokles auf das

eigenwillige Agrigent war diese Initiativkraft ja für den Autor nicht tragbar gewesen. Germania hingegen vermag es, ohne die Empedokleischen Skrupel sowohl die hohe Priesterfunktion wie gleichzeitig auch das Berateramt anzunehmen; wobei angesichts der *Könige rings* auch keine Rede davon sein kann, daß die Zeit der Könige nicht mehr sei.²⁰ Die in Empedokles' *Vermächtnis* erfolgende emphatische Beschwörung einer nachgerade grenzenlosen Freigebigkeit "vom Besten" und "aus Tiefen und aus Höhn" hat eine ähnliche Funktion. Als psychodynamische *Reaktionsbildung* arbeitet sie der dem Selbst unbewußten Neigung zur aggressiven (und/oder suggestiven) Besitzergreifung entgegen, indem sie auf der Oberflächenebene der Handlung eine um so nachdrücklichere und umfassendere Freigebigkeit (oder Wehrlosigkeit) praktiziert. Nichtsdestoweniger bleibt der "Heldenbrüder" Vision letztlich an zwei keineswegs uneigennützigke Prärogative gebunden: nämlich die zukünftige Welt der Saturnstage *ästhetizistisch* als eine "schöne" und *possessiv* als die "eigene" begreifen zu können.²¹

Das inhaltlich Unspezifische und aktivistisch Unberechenbare, das auch jenen "That[en]"-Drang kennzeichnet, der Empedokles' Aufruf nach "That und Ruhm" motiviert, scheint zudem in der Aussage auf, der Geist "[sehne sich] aus dem alten Gleise", und: "Ihr dürstet längst nach Ungewöhnlichem" (FHA 13, 744). Empedokles' Begriff vom "Durst [...] nach Ungewöhnlichem", der mit Hyperions "Durst" und "Langeweile" (FHA 11, 599 und 723) korrespondiert, ist ein weiterer Hinweis auf die ästhetizistische und possessive (wie übrigens auch konsumptionslogische), also in beziehungsanalytischer Perspektive: defensiv-gewalthaltige Handlungsdynamik der "Heldenbrüder". Denn dieser sehr allgemeine Durst nimmt die Bedürfnisse, die er zu befriedigen sich vorsetzt, lediglich als vollkommen unprofilierter Impulse wahr bzw. er beschwört sie und muß sie eigentlich erst erzeugen. Ist doch ein Bedürfnis nach "Schönheit" oder nach "Freiheit" handlungsdynamisch-qualitativ noch nicht aussagekräftig. Schon für Hyperion waren "Durst" und "Langeweile" gerade nicht differenziert zielorientiert; auch waren sie nicht etwa unspezifisch auf Abwechslung gerichtet, sondern auf den Wunsch, in "Kopie"-identische Einheiten der (eigenen) Schönheit aufzugehen (FHA 11, 723). Hyperions Titanen "sträub[ten]" sich paradoxerweise nur deshalb "gegen die Ketten", um desto vollständiger mit "Eine[r] Seele" und ihrer Schönheit verschmelzen zu können (FHA 11, 667). Wenn dann das beschworene "Ungewöhnliche" des Empedokles entdifferenzierend in der Schönheit von "seines [eigenen, H.W.] Geistes Farbe" wieder auf die "eign[e] schön[e] Welt" zurückgeführt ist, wie Pausanias sagt, sind die sozusagen *gewöhnlichen* Bedürfnisse nach einer "unverschönert[en]" und nüchternen Welt(-Beziehung), wie Hyperion sie ein einziges Mal äußerte (FHA 11, 627), mithin das Bedürfnis nach einem weder manischen noch melancholischen, sondern abgegrenzt-empathischen "Gespräch" mit dieser Welt, in noch entschiedenere Ferne gerückt. – Und dennoch hören diese gewöhnlichen und unverschönerten Bedürfnisse nicht auf, als die *abwesende Ursache* des Textes die weitere Produktion von fragmentarischen Fassungen anzutreiben.

Der abschließende Satz des *Vermächtnisses* bestätigt den allgemeinen Befund einer latent gewalthaltigen Handlungsdiskposition dieses Programms auf subtile Weise; dies obwohl und gerade weil es auf denotativer Ebene ein vollkommen harmonisches Sozialphantasma der Festlichkeit, Freigebigkeit sowie Freiheit und Egalität entwirft.

Dann o ihr *Genien* der wandelnden
 Natur! dann ladet euch, ihr heitern,
 Die ihr aus Tiefen und aus Höhn die Freude nimmt
 Und sie wie Mühe und Glück und Sonnenschein und Regen
Den engbeschränkten Sterblichen ans Herz
 Aus ferner fremder Welt herbeibringt,
Das freie Volk zu seinen Festen ein,
 Gastfreundlich! fromm! denn liebend giebt
Der Sterbliche vom Besten, schließt und engt
 den Busen ihm die *Knechtschaft* nicht – (FHA 13, 745, Herv.H.W.)

Ein erster Hinweis darauf, daß die akzentuierte Friedfertigkeit labil ist und vielmehr als Ausdruck einer Reaktionsbildung gegen unbewusste und unbearbeitete Aggressionslatenzen verstanden werden muß, ist in der Weise enthalten, in der dieser Satz seine verschiedenen Aktanten aufführt (*Genien*, *freies Volk*, *Sterbliche*, *engbeschränkte Sterbliche*, *Knechtschaft*). Dies deshalb, weil in dieser Nennung unfehlbar grundsätzliche Differenzen der sozialen Rangordnung konnotiert sind und weil diese jedoch in keiner Weise konkret expliziert oder sozial verortet werden und in ihrer Bedeutung auch aus dem Gesamttext nicht rekonstruiert werden können. Die dadurch verursachte latente begriffliche Instabilität wird zudem dadurch verstärkt, daß auch jegliche nachvollziehbare Attribuierung der vergebenen Güter unterbleibt; unklar bleibt deshalb z.B., was und wem das freie Volk auf "seinen Festen" "vom Besten" "giebt". Diese Konstellation einer handlungstheoretisch undurchsichtigen Zirkularität von Vorgängen des Gebens und Nehmens zwischen lediglich typologisch identifizierten Aktanten läßt freilich die konventionellen Bedeutungen und Bezeichnungen (*Genius*, *Sterblicher*, *Knecht*) intakt. Auch muß eigentlich völlig unklar bleiben, welche Absichten und Konsequenzen Empedokles' emphatisch artikulierten Vision einer Sozialreform implizit sind.²² Für die extrinsische Text-Leser-Ebene gilt Analoges: Daß keinerlei Spezifikationen von Aktanten, Unterschieden und Ausgleichsvollzügen erfolgen, läßt die originären Vorstellungen über die *Genien* und die *engbeschränkten Sterblichen*, wie sie bisher im Text wirksam waren, trotz bestem Feiertags- und Reform-Willen unverändert (asymmetrisch) fortbestehen; die *Genien* müssen letztlich auch im Bewusstsein des Lesers unvermindert genial und die *Sterblichen* unvermindert *engbeschränkt* verbleiben.

Die Instabilität, mithin Aggressionslatenz, der hier konzipierten Friedfertigkeit zeigt sich deutlicher noch in handlungsstruktureller Hinsicht. Denn in der Diffusion der Vektoren des Gebens und Nehmens zwischen den Aktanten zeichnet sich ab: Obwohl die als relativ stark

bedürftig konnotierten "engbeschränkten Sterblichen" doch eigentlich als das prioritäre Ziel der Helferfunktionen dieser Freigebigkeit gelten müssen, sind die Fest-Gaben des "freie[n] Volk[es]" nicht explizit an diese *Engbeschränkten* adressiert; sie zielen tendenziell eher *nach oben* auf die "Genien" ab, an die sich die Einladung des "freie[n] Volk[es]" explizit richtet. Ein bemerkenswerter Umweg in der Verlaufsrichtung des Gebens zeigt die Labilität der Freigebigkeit *nach unten*: Im festlichen Feiertagsmoment ist das "freie Volk" im Stande, den "Genien" zu geben (von denen es ansonsten wohl lediglich empfängt), wodurch es sich dem Rang der "Genien" annähert. Erst durch diese "Genien" dann – so kann angenommen werden – soll den "engbeschränkten Sterblichen" gegeben werden, und zwar in dem gewöhnlichen Rahmen, in dem die Genien der Natur dies ohnehin und immer, also auch zu unfestlichen Zeiten tun. Ein direktes und unvermitteltes Geben *nach unten*, also von den *Freien* an die *Engbeschränkten* oder allgemeiner: ein freiheitlicher zwischenmenschlicher Austausch – abseits der Genien – unter den verschiedenen positionierten (freien und engbeschränkten) Sterblichen im Bewußtsein der gemeinsamen Sterblichkeit, scheint hier nicht eigentlich vorgesehen zu sein. Es geht bei dieser akzentuierten Freigebigkeit also in erster Linie um Gaben, die paradoxerweise *nach oben* an die Vertreter eines höheren Ranges und die Inhaber eines ohnehin unumschränkten Anteils am Überfluß der Natur gerichtet sind; und es geht dabei auch darum, daß die Geber, das "freie Volk", indirekt an diesem höheren Rang der "Genien" partizipieren. Die Kategorie der "engbeschränkten Sterblichen" ist also die uneingestandene Sollbruchstelle dieses harmonistischen Sozialphantasmas. Der ausdrückliche (und menschlich unmittelbar nachvollziehbare) Wunsch der Gleichrangigkeit *nach oben*, demzufolge die "Sterblichen" den "Genien" zustreben, steht im unvermerkten Widerspruch zu Impulsen der Flucht nicht nur vor der Freiheit sondern vor allem vor der Egalität *nach unten*, der das egalitäre Prinzip insgesamt zu desavouieren droht. Die *conditio sine qua non* der hier artikulierten Freigebigkeit ist die – stets prekäre – Identifikation des "freien Volkes" mit den grandiosen "Genien". Wo immer die feiertägliche Identifikation in den unfestlichen Momenten des unberechenbaren Alltagslebens zusammenbricht, erlischt auch diese Freigebigkeit und schlägt in jenes *engbeschränkte* und *knechtische* Gegenteil um, das sichtbar wurde, als Empedokles' "Wolf" nach dem politischen Mißerfolg in verzweifelte Besitzergreifung und wütenden Vernichtungswillen verfiel.²³ Engbeschränktheit oder "Knechtschaft" bei sich oder anderen in einem konkreten sozialen oder auch beziehungs-dynamischen Sinn abzubauen und die Egalität des empathisch-abgegrenzten Beziehungsstils herzustellen, liegt ganz und gar außerhalb der Möglichkeiten und Dispositionen der sich in der Empedokles-Figur artikulierenden Bewußtseinslage²⁴ (die mit dem in sozialpsychologischen Wissensbereichen geläufigen Begriff des *aggressionslatenten Helferkomplexes* treffend beschrieben ist²⁵). Dem entspricht, daß die bewußtseinsferne Unfähigkeit des Protagonisten, zu helfen, kompensativ und umso emphatischer durch die Verheißung von "Größe", Macht und "ferne[n], fremde[n] Welt[en]" aufgewogen wird ("mächtig wirst du seyn"), die an Agrigent und Pausanias ergeht.²⁶

Empedokles' ungezügelter Fluch steht der erhaben-ergriffenen Vermächtnis-Rede also nur scheinbar diametral und eigentlich komplementär gegenüber.²⁷ Denn die unbändige narzißtische Wut dieses Fluches ist das affektive Spiegelbild des Enthusiasmus des *Vermächtnisses*. Die beiden Affekte erweisen sich in einer Weise analog motiviert – sie sind beide auf die symbiotische Einbindung Agrigents als stützendes Selbstobjekt für das fragile Ich des Protagonisten gerichtet –, daß verständlich wird, wie sie einander so unvermittelt ablösen können. Dieser Zusammenhang schlägt sich auch darin nieder, daß beide Passagen Bilder der Ernährung enthalten, die als Metaphern für Beziehungsformen der symbiotischen Selbststützung gelesen werden können. Dies ist in der Formulierung des Fluches schon daran ersichtlich, daß der Wolf nicht tötet und seine Beute frißt, wie Wölfe es eigentlich tun. Denn das symbiotische Bedürfnis läßt keinen unmißverständlichen Vernichtungsakt zu. Was dieser Wolf eigentlich tut, ist komplexer: nämlich sich an den "Leichname[n]", und zwar "von eurem Blute" zu "sättige[n]"; dies deshalb, weil die befriedete Variante dieser Handlung, in der die paradisische Fülle von "Purpurtrauben", "Frucht" und "Korn" besteht, hier nicht erreichbar ist. Die komplexe und latent widersprüchliche Vorstellung vom am "Leichnam" Blut saugenden Wolf ist hier jedoch um so entschiedener gewählt, als sie zwei Bildbrüche hinnimmt; denn Wölfe sind keine Aasfresser wie Hyänen und die Assoziation des Blutsaugens gehört eigentlich in den Bildbereich des Vampirismus, der wiederum den des Aasfressens ganz grundsätzlich ausschließt. Desto sinnfälliger beschreiben diese Bilder des Nährens die Dynamik der symbiotischen Beziehungsstruktur, die das Gegenüber für den Selbststützungsbedarf des Ichs in Beschlag nimmt und dabei nicht zu seinem eigenen Lebensrecht und Beziehungsraum kommen läßt, es aber auch nicht wirklich vernichten will/kann, ihm also auch einen abgegrenzten Todesmoment nicht zugesteht. Die semantische Spannung zwischen "langsame[m] Tod" und "Leichnam" ist also keinem Sadismus im konventionellen Triebverständnis geschuldet (als den es ihn gar nicht eigentlich gibt), sondern dem unauflöselichen Konnex von narzißtischer Bedürftigkeit und Aggression. Deshalb steht der Aspekt des Sich-Nährens im Vordergrund und verweist auch auf die Nahrungsmetaphorik des *Vermächtnisses* vorweg. Dieses steht mit Rücksicht auf den Situations- und Stimmungskontext unter einem günstigeren Stern, so daß aller Haß und Vampirismus vollständig in *aufzehrende Liebe* umgesetzt ist: der "süß[e] Lebensothen [tränkt]", "goldene Früchte [rauschen]" und "Quellen [stillen]" die Seele. Aber auch hier noch äußert sich ein ganz außergewöhnlicher Durst – "Ihr dürstet längst nach Ungewöhnlichem" (FHA 13, 744) –, der sich mutmaßlich nicht mit gewöhnlichen Früchten und Quellen wird stillen lassen. Dies freilich nur deshalb, weil die schmerzvollen und aggressiven Anteile, die in den "Erinnerung[en]" an diesen Durst (der ja als ein *längst* existierender evoziert wird) enthalten sind, vorsatzgetreu "kühn [vergessen]" und dissoziativ abgespalten wurden: "Wir sprechen vom Geschehenen nicht mehr". Im idyllischen Schafspelz dieses Vergessens jedoch steckt immer noch ein Wolf, auch wenn er im hortus conclusus seines *besseren Volkes* zwischen Purpurtrauben, goldenen Früchten, seelenvollen Quellen und edlem Korn wandelt.

Weil aber diese prekäre Form der Friedfertigkeit – Wolf ist Wolf – nur als göttliches Denkmal seiner selbst tatsächlich auch erträglich ist und die Variante des vitalistischen Befreiungskrieges schon vergeblich von Hyperion ausgelotet wurde, bleibt als Lösung nur der suizidale Handlungsstil, der – Empedokles gesteht dies freimütig – immerhin "die Wange röthet".

¹ Für den vollen Wortlaut siehe unten Anm. 24.

² Jürgen Scharfschwerdt, Friedrich Hölderlin. Der Dichter des deutschen Sonderwegs, Stuttgart 1994, hat vor allem für den 'Hyperion' einen instruktiven Überblick über militärische und ideologische Gewaltphänomene gegeben und resümiert, daß der "begeisterten Innerlichkeit [...] auch eine Grundform von Gewaltausübung zugehörig sein [muß]" (118). Vgl. auch Christoph Prignitz, "Der Vulkan bricht los." Das Kriegsmotiv in Hölderlins 'Hyperion'. In: Der deutsche Roman der Spätaufklärung. Fiktion und Wirklichkeit, hg. von Harro Zimmermann. Heidelberg 1990. 91-106.

³ Dieser Rezeptionskonsens ist um so beeindruckender, als er, beginnend bei den *ästhetischen Fundamentalisten* um Stefan George und der im weitesten Sinn deutschnationalen bzw. nationalsozialistischen Emphase, über den Nachkriegskonservatismus und -humanismus, den Linkliberalismus der 68er, die Antipsychiatrie- und Ökologiebewegung bis hin zum Poststrukturalismus einen großen Querschnitt der soziokulturellen Strömungen des Jahrhunderts einfaßt.

⁴ Vgl. John Carey, Haß auf die Massen. Intellektuelle 1880-1939, Göttingen 1996.

⁵ Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß das Miteinander der Liebenden sich kaum frequenter gestaltet als das zwischen Panthea und Empedokles. Denn Hyperion und Diotima begegnen sich nur einmal wirklich in liebender Zweisamkeit. Es wird innerhalb der erzählten Zeit lediglich *ein* weiteres Mal zu einer Zweier-Begegnung kommen, in der kein "Dritter uns stör[t], trenn[t]" (FHA 11, 666), eine Störung, die allerdings den uneingestanden Beziehungen der Protagonisten durchaus entgegenkommt. Und dort wird dann bezeichnenderweise eine mehrjährige Trennung (Hyperions Bildungsreise) verabredet.

⁶ Zur "begeisterten Innerlichkeit" und "Gewaltausübung" (118) sowie zu Klopstocks Konzept der Gelehrtenrepublik und dessen "›Idee‹ der ›kulturellen Welteroberung‹" siehe Jürgen Scharfschwerdt (Anm. 2) S. 184; auch zu Scheltrede und Schillers neuntem der 'Ästhetischen Briefe' ("der Künstler möge [...] gestärkt in sein Jahrhundert [zurückkehren], ›aber nicht, um es [...] zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen‹" [Scharfschwerdt 20]); vgl. auch Ulrich Gaiert, Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen 1993, S. 186; ferner Helmut Hühn, Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken, Stuttgart 1997, der allerdings mit Wegenast die "Destruktion" durch "Katharsis" überwunden sieht (51). Renate Böschstein geht mittels psychoanalytischer Kategorien davon aus, daß im 'Hyperion' die "Dyade auf die Objekt-Welt geöffnet" wird (150), indem der Held durch die "Stimme der verinnerlichten Diotima" befähigt wird, die "Erkenntnis der Natur" dichterisch umzusetzen. Vgl. Narziß, Narzißmus und das Problem der poetischen Produktion. In: Pygmalion. Die Geschichte des Mythos in der abendländischen Kultur, hg. von Mathias Mayer und Gerhard Neumann, Rombach 1997. Vgl. ferner Jürgen Wertheimer, Sprachzeichen: Zeichensprache – Hyperions Weg ins dialogische Abseits. In: Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme, hg. von Gerhard Kurz, Valérie Lawitschka und Jürgen Wertheimer, Tübingen 1995, 213-224, der Hyperions "asoziale Solidarität" (220) moniert und den Zerfallsprozeß zwischenmenschlicher Kommunikation in den "Entwurf einer Elite" nachzeichnet (219).

⁷ Für eine Darstellung und Kontextualisierung des beziehungsanalytischen Ansatzes siehe die Einführung zu meiner Monographie: "Was die Wange röthet, kann nicht übel seyn." Die Beziehungsanalyse der Entfremdung bei Hölderlin und Heidegger, Würzburg 2000. Zum psychotraumatologischen Ansatz siehe Gottfried Fischer und Peter Riedesser, Lehrbuch der Psychotraumatologie, München 1998; ferner Gottfried Fischer, Psychoanalyse und Psychotraumatologie. In: Trauma. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Band 19, hg. von Wolfram Mauser und Carl Pietzcker, Würzburg 2000, 11-26.

⁸ Vgl. Stephen A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*, Cambridge 1988. S. 3.

⁹ Der beziehungs- und handlungstheoretische Ansatz vermag m. E. zu einer modifizierten methodischen Standortbestimmung der kulturwissenschaftlichen Reflexion beizutragen: Indem dieser Ansatz von jeglichen apriorischen Annahmen über die sogenannt *inner-psychische* Ordnungsstruktur des Subjekts absieht, der gemeinhin umstandslos auch die ästhetischen Äußerungen zugeschlagen werden, gestaltet sich jene – dem Autonomiestatut der Kunst entspringende – strikte kategoriale Trennung im geisteswissenschaftlichen Gegenstandsverständnis zunehmend vermittelbar, die das Psychische und Ästhetische von den externen Faktoren der sogenannt lebensweltlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit unterscheidet.

¹⁰ In den ersten Szenen des Dramas ist hinsichtlich der psychosozialen Bedeutung der Trauer ein gewisses Maß an Verständnis zu spüren. Denn Panthea öffnet sich nach einer ersten Reaktion der zornigen Verzweiflung zumindest vorübergehend: "[...] und weinen / Nur weinen kann ich über alles das!" (FHA 13, 727). Delia scheint die Bedeutsamkeit dieser Äußerung zu erkennen: "O weine nur! du liebe, besser ist's / denn schweigen oder reden". Ganz anders Empedokles, bei dem die umstandslose Umsetzung von Verlust und Enttäuschung in Aggression auffällt und über den Pausanias in punktueller Einsicht trefflich feststellt: "Du siehst heiter aus und redest herrlich, / Doch lieber wär' es mir, du trauertest" (FHA 13, 735-6). Allerdings werden derlei Einreden des Weiteren im Text und auch in den späteren Fassungen nicht mehr realisiert.

¹¹ Noch deutlicher ist diese Nivellierung von Figurenprofilen zugunsten des Protagonisten an der Diotima-Figur des 'Hyperion' zu verfolgen. Dies besonders auch hinsichtlich der Gewaltthematik: Vor dem Kriegsprojekt erschrickt Diotima zunächst: "O ihr Gewaltsamen! [...] die ihr so schnell zum Äußersten seid" (FHA 11, 700); kurze Zeit später ist sie über all das "wunderbar verändert", "erhaben und [...] leidend" und hatte "eine sichtbare Gewalt" angenommen: Als "höheres Wesen" (FHA 11, 703) scheint sie dann die Haltung des Hyperion sogar noch übertreffen zu wollen; kurz vor ihrem Tod bestätigt sie: "nun gab ich dir auf ewig recht" (FHA 11, 744), und bekennt zuletzt ihre Vorfreude darauf, "als ein griechisch Mädchen zu sterben" (FHA 11, 768). Die außenaggressive Komponente dieser Disposition kommt dort zum Ausdruck, wo Diotima das "dürftig[e] Machwerk" des "Volk[es]" moniert, dessen "Welt" sie – wohlmeinend (!) – mit dem "wandelnden Triumphzug [der Natur] [...] über alle Verderbniß" überzogen sehen will (FHA 11, 768). Die gewissermaßen prä-darwinistische Anmutung entspricht Hyperions Reinigungs-Phantasie der "Schaufel", Pantheas Anfeindung des "Tageslärms" und Empedokles' Ausbrüchen gegen das Volk gleichermaßen.

¹² Die solideste theoretische Fundierung der Begriffe der Doppelbindung, der Ambivalenz(-Abspaltung) und der Beziehungsfalle findet sich bei Thea Bauriedl, *Beziehungsanalyse. Das dialektisch-emanzipatorische Prinzip der Psychoanalyse und seine Konsequenzen für die psychoanalytische Familientherapie*, Frankfurt/M. 1984. Eine doppelbindende Person ist "durch die eigene Abwehrnotwendigkeit in sich zerrissen und kann deshalb nur zerrissene Beziehungsangebote machen" (123). Vgl. ferner das Stichwort 'Ambivalenz' von Bruno Waldvogel. In: *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, hg. von Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel, Stuttgart 2000, 55-59.

¹³ Der Begriff der schwarzen Pädagogik ist seit Katharina Rutschkys Titel geflügeltes Wort für suggestive und kontraproduktive Interaktionsstrukturen in erzieherischen Kontexten. Zur Kritik der subtilen Manipulatorik in Rousseaus Pädagogik, mit der Hölderlin wohl vertraut war, vgl. die Psychoanalytikerin Alice Miller, *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt/M. 1980; sie zitiert aus 'Emile': "Zweifellos darf [das Kind] tun was es will, aber es darf nur das wollen, von dem ihr wünscht, das es es will" (118). Auch Ulrich Herrmanns Hypothese, Hölderlin habe als Hauslehrer eine entwicklungs- und kindgemäße sowie prozeßorientierte Pädagogik der Selbst-Erziehung realisiert, die an Modernität auch heutigen Ansätzen nicht nachstünde, bedarf der Einschränkung. Vgl. hierzu in meiner Monographie Anmerkung 329 auf S. 359.

¹⁴ Bei der Analyse von Empedokles' *Vermächtnis* wird sich für die "engbeschränkten Sterblichen" ein analoger Zusammenhang aufweisen lassen. Diese sicherlich weitgehend unbewußte Aggressionslatenz gegen die "Knechte", "Schwächlinge" etc. wird in Empedokles' akzentuiert friedfertiger Geste der Befreiung seiner Sklaven, die zudem erst bei seinem Weggang erfolgt, lediglich durch eine *Reaktionsbildung* ergänzt. Dieser psychosoziale Handlungsmechanismus wehrt "unerlaubte oder

angsterzeugende Impulse und Tendenzen durch Entwicklung entgegengesetzter Tendenzen und Attribute ab"; vgl. Stavros Mentzos, *Neurotische Konfliktverarbeitung*, Frankfurt/M. 1984, S.64.

¹⁵ Es ist in diesem Zusammenhang nicht bedeutungslos, daß die Dramenentwürfe nicht tatsächlich an den Punkt gelangen, an dem sich Empedokles de facto das Leben nimmt.

¹⁶ Edith Jacobson, *Depression. Eine vergleichende Untersuchung normaler, neurotischer und psychotisch-depressiver Zustände*, Frankfurt/M. 1983, zieht in ihren Überlegungen zur Depression Freuds Unterscheidung heran: ">Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst<" (Freud in Jacobson 111). Dies trifft präzise auf Empedokles zu, an dem sich zeigte, wie das Ich "arm und leer geworden [ist]", und nicht etwa die Welt Agrigents, die sich ja als geradezu bedrohlich lebendig erwiesen hatte und dem Empedokles zuletzt auch noch Königswürde oder Berateramt anträgt. Zum Begriff des psychosozialen Arrangements siehe Stavros Mentzos (Anm. 14) und: *Interpersonale und institutionalisierte Abwehr*, Frankfurt/M. 1988. Zu "wahnhafter Erwartung von Strafe" und "Schuldgefühl ob der eigenen aggressiven Impulse gegenüber dem verlorengegangenen Objekt" vgl. das Stichwort 'Melancholie' von Rolf-Peter Warsitz. In: *Handbuch* (vgl. Anm. 12), 140-145.

¹⁷ Vgl. Fischer/ Riedesser, *Lehrbuch* (Anm. 7) 142ff., bes. 146ff.

¹⁸ Der vergleichende Blick auf Alabandas Vermächtnis des "Einklang[s] freier Wesen", das ein in fataler Weise solipsistisch verengtes "Freiheit[s]"-Konzept enthält, stößt auf analoge Phantasmen der genialen "Unzerstörbarkeit" und "[U]nverletzlichkeit", in denen sich Alabanda als einer, den "kein Sterblicher gezeugt", dem Freitod anheimgibt.

¹⁹ Der aggressive Akzent wird um so deutlicher, wenn man die Beobachtung heranzieht, daß die Kombination dieser beiden Titel zum "Waffenbruder" dem Hyperion vom begeisterten Alabanda dafür verliehen wurde, daß er sich anschickte, den "Koth in eine Grube [zu] werfen" (FHA 11, 610), und daß er ein Volk von "willenlose[n] Leichname[n]", als quasi lebensunwertes Volk abtun wollte ("Weg mit ihnen!"). Ferner weist die im *Vermächtnis* implizite Resozialisierung des solipsistischen und geistesaristokratisch strukturierten Selbst zum Aggregat der "Heldenbrüder" in ihrem Gewaltpotential auch eine spezifische Latenz imperialer Handlung auf. Denn der "Heldenbrüder" Blick richtet sich, wenn er nach "eigner schöner Welt" strebt, gleichzeitig immer auch auf "fern[e] fremd[e] Welt[en]" (FHA 13, 745).

²⁰ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. In: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung. *Vorlesungen 1923-1944*. Bd. 39, hg. von Susanne Ziegler, Frankfurt/M. 1980, wird in seiner durchaus reduktiven Interpretation keineswegs gänzlich an der Hymne vorbeilesen müssen, wenn er im Jahr 1934 für Germania/'-en' eine Position der unspezifischen, aber generellen "Überlegenheit" und "Hellsicht" beansprucht (82) und ein diesbezügliches "Mitlesen" und ein "Mitmachende[s]" (77), d.h. ein willenloses Einrücken in die Lektüre und die von ihm gesetzte Bedeutsamkeit gemäß einer "irgendwoher veranlaßte[n] Geneigtheit" einfordert; wenn er ferner im Text eine "[geistige] Grundstimmung" wahrnimmt (82) und als etwas "durchgreifend umfangend Mächtige[s]" begreift (89), "[das] in eins über uns und die Dinge komm[t]". Mit Heidegger sieht noch Paul de Man alles Konkrete (und Zivilisatorische) als Störfaktor, als "screen of [opaque and static] objects [...] between Being and ourselves", der den Ursprung verstellt (39); vgl. *The Image of Rousseau in the Poetry of Hölderlin*. In: *The Rhetoric of Romanticism*. New York 1984. 19-47.

²¹ Der komplexe Impuls der (projektiven) Vereinnahmung der Welt als Eigen-Schönes korrespondiert mit Hölderlins theoretischen Aussagen im 'Grund des Empedokles', wo er festhält, Empedokles müsse "immer sein Object so übermäßig penetriren" (FHA 13, 875), und er müsse "aller Neigungen und Triebe" der Menschen und "seine[s] Volke[s]" sowie dem "Unbegreiflichen" und "Unbewußten [...] in ihnen mächtig zu werden suchen" (FHA 13, 877). Hierbei sind jedoch keine unzweideutigen Anzeichen einer problembewußten Reflexion dieses "[M]ächtig"- und "Meister[-] [W]erden[s]" aufseiten des Autors aufweisbar, wie man sie in einer dramentheoretischen Schrift vielleicht erwarten würde.

²² Im Grunde ist im Umfeld eines so vagen programmatischen Diskurses die Wahrscheinlichkeit für eine erfolgreiche gesellschaftliche Veränderung von vornherein eher gering. Denn wo die sozialen Unterschiede und gesellschaftlichen Wertungsgefälle nicht konkret eingeräumt und sachhaltig verhandelt, sondern harmonistisch übergangen werden, ist an eine einvernehmliche und nachhaltig versicherte Egalisierung nicht zu denken.

²³ Auf individualpsychologischer Ebene ist diese komplexe Konstellation des Gebens und Nehmens als Interaktion zwischen labilen Zuständen und inner-psychischen Repräsentanzen eines Selbst begreiflich, das sich je nach dem momentanen Stand auf dem Stimmungsbarometer der manisch-depressiven Schwankung als relativ *engbeschränkt* oder *frei* empfindet und sich in kurzen, als gefährlich erlebten Momenten des Emanzipationsbestrebens auch als *genial* erlebt. Dabei ist eine Blockierung der Integration auch der *engbeschränkten* und vor allem der *knechtischen* (Selbst-)Anteile durch eine panische und selbstdestruktive Angst vor denjenigen Erinnerungen/ Befindlichkeiten verursacht, die sowohl Empedokles' Eingangsmonolog als auch sein Fluch zum Ausdruck bringen, und die im *Vermächtnis* nur noch flüchtig durch das Wort von der "Knechtschaft" markiert sind.

²⁴ In geradezu sentenzenhafter Simplizität ist die Struktur dieses uneingestanden asymmetrischen Sozialphantasmas bereits im ersten Buch des 'Hyperion' vorgezeichnet: "Es ist erfreulich, wenn gleiches sich zu gleichem gesellt, aber es ist göttlich, wenn ein großer Mensch die Kleineren zu sich aufzieht" (FHA 11, 589). Man denke auch an Hyperions unskrupulöse Zweiklassenteilung der Sozietät in "Weise" und das "Volk", deren erstere die "Schönheit" selbst liebten, während zweitere sich lediglich der "Religion" zuwenden; ferner die emphatisch gegen-aufklärerische Geringschätzung der "Mündigkeit": "Was ist alles künstliche Wissen in der Welt, was ist die ganze stolze Mündigkeit der menschlichen Gedanken gegen die ungesuchten Töne dieses Geistes" (FHA 11, 650). Expliziter Belege von positiv gewerteter Beziehungs-Asymmetrie ist auch Hyperions (reziproke) Aussage: "wie ein Gott, hatt' ich geherrscht über ihn [Alabanda], und, wie ein Kind, zärtlich und glaubig, hatt' ich seinem Auge gedient" (FHA 11, 622).

²⁵ Siehe die einschlägigen Titel von Wolfgang Schmidbauer, *Hilflose Helfer. Über die seelischen Probleme der helfenden Berufe*, Reinbek 1992; ferner: *Helfen als Beruf. Die Ware Nächstenliebe*, Reinbek 1983.

²⁶ Die literarische Darstellung dieser fatalen und selbstmißverständlichen Interaktionsmuster verfährt in hoch authentischer und psychologisch stimmiger Weise. In der handlungstheoretisch eher sekundären Frage, wieviel analytisches und psychosoziales Problembewußtsein man beim Autor voraussetzen darf, muß man Hölderlin vor deplazierten Ansprüchen bewahren. Die zitierte handschriftliche Randnotiz sowie der 'Grund vom Empedokles' legen m.E. vielmehr die Vermutung nahe, daß die auktoriale Haltung ambivalent affirmativ beschaffen war; dies vor allem deshalb, weil die beziehungsverengenden Aspekte der Handlung entlang der Fassungen nicht ab-, sondern zunehmen und weil diese zudem mit der impliziten Rezeptionssteuerung zu korrespondieren scheinen. In jedem Fall liegt hier eine sehr schwierige Frage vor, die nur mit hohem psychobiographischem Aufwand bearbeitbar wäre. Davon unberührt ist es ohne Zweifel literarische Leistung genug, einen dermaßen subtilen Nachvollzug dieser Handlungsdynamiken geschaffen zu haben.

²⁷ Die Passage von Empedokles' Fluch lautet in ihrer Gänze: " – Ha! geht / Nun immerhin zu Grund, ihr Nahmenlosen! / Sterbt langsamen Tods, und euch geleitet, / Des Priesters Rabengesang! und weil sich Wölfe / Versammeln, da wo Leichname sind, so findet sich bald / Dann einer auch für euch; der sättiget / Von eurem Blute sich, der reiniget / Sicilien von euch; es stehet dürr / Das Land, wo sonst die Purpurtraube gern / Dem bessern Volke wuchs und goldene Frucht / Im dunkeln Hain, und edles Korn, und fragen / Wird einst der Fremde, wenn er auf den Schutt / Von euren Tempeln tritt, ob da die Stadt / Gestanden?" (FHA 13, 596-7). Hinsichtlich der Gewaltthematik haben mindestens zwei künstlerische Adaptionen des Stoffes eine sichere Intuition bewiesen. So hat Anselm Kiefer in seinen Großgemälden der Reihe *Wege der Weltweisheit* Hölderlin, Kleist und anderen Protagonisten des deutschen Idealismus zusammen mit Stefan George, Martin Heidegger, Carl von Clausewitz und weiteren Generalitäten des neunzehnten Jahrhunderts collagiert und sie in der ihm eigenen Provokanz vor dem arminischen Wald des nationalen Befreiungskriegs in der Assoziation zu den Flammen Auschwitz' abgebildet. Heiner Müller hat in *Germania 3*, dem letzten Werk vor seinem Tod, zwischen den Auftritten der Figuren Hitlers und Stalins den *Vermächtnis*-Monolog des Empedokles plaziert.