

Erlend M. Dons

# Dissonansenes oppløsning.

En lesning av Friedrich Hölderlins Hyperion  
og dens foreningsfilosofiske  
implikasjoner

Masteroppgave

Trondheim, mai 2009

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det historisk-filosofiske Fakultet  
Filosofisk Institutt

Hovedveileder: Ståle Finke





**Pros eauton - πρὸς ἑαυτόν**

Lern im Leben die Kunst, im Kunstwerk lerne das Leben,  
Siehst du das eine recht, siehst du das andere auch.

- Friedrich Hölderlin



## **Førord**

Min beskjeftigelse med Hölderlin har i løpet av de siste årene utviklet seg til å bli et bekjenntskap jeg ikke ville vært foruten. Den overveldende diktingen og den til dels mystiske filosofien har satt spor. Hölderlins tekster har krevd mye, men har også gitt flerfoldig tilbake. Imidlertid er dette noe jeg skylder flere enn meg selv en takk for.

En stor takk går til Ståle Finke for kyndig veiledning og stor tålmodighet. Takk også for mange timer med intense og lærerike seminar.

Likeledes vil jeg takke mine foreldre Carl F. Dons og Sissel Mørreaunet. Begge har vist en nysgjerrighet og begeistring på vegne av avhandlingen som har vært til inspirasjon og stor hjelp i perioder. Dere er og blir mine støtter!

Jeg vil også takke min gode venn Marius Meli som i en årrekke har stimulert behovet for faglig samtale og vært en nyttig støttespiller i den siste tids arbeid. Takk for gode innspill!

Men min største takknemlighet går til min kjære Merethe. Hennes oppofrelse og støtte setter meg i den største, men mest hengivne takknemlighetsgjeld.

Takk!

Trondheim 2009



## Indeks

<b>Innledning.....</b>	<b>vii</b>
<b>1. <i>Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus</i> og dets filosofiske bakgrunn .....</b>	<b>1</b>
Innledning .....	1
Den kritiske trilogis arkitektonikk.....	2
Schillers brev.....	6
<i>Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus</i> .....	10
<b>2. Hölderlins <i>Urtheil und Seyn</i> .....</b>	<b>17</b>
Innledning .....	17
Urtheil.....	19
Seyn .....	21
Et spørsmål om selvbevissthet .....	23
<i>Urtheil und Seyns</i> Modalitet .....	25
<b>3. <i>Hyperion</i>.....</b>	<b>29</b>
Innledning .....	29
Romanens gang .....	32
<i>Hyperions</i> form .....	33
Adamas og Alabanda.....	34
Diotima .....	36
<i>Athenerbrevet</i> .....	38
<i>Hyperions</i> avslutning.....	45
<i>Phänomenologie des Geistes - Exkurs</i> .....	46
<i>Hyperion</i> som das harte Herz.....	49
Mot en ny vitenskap .....	51
<b>4. Avsluttende bemerkninger.....</b>	<b>55</b>
<b>Litteratur.....</b>	<b>59</b>





## Innledning

*Den tyske dikteren og filosofen Friedrich Hölderlin er i større grad kjent for sin lyrikk enn for sin filosofi. Dette henger sammen med at hans filosofi forble i fragments form. For å nå Hölderlins filosofi må de skjønnlitterære tekstene betraktes som komplementære til de filosofiske. Men hva slags filosofi kan leses ut av Hölderlins skjønnlitteratur? Hva baserer den seg på? Og hva har den å tilby?*

Det finnes få norske utgivelser om Hölderlin. Riktignok foreligger endel av hans lyriske produksjon i norsk oversettelse, bla. av Hans Olav Hauge samt en oversettelse av romanen *Hyperion* ved Sverre Dahl.<sup>1</sup> I løpet av de siste ti årene er det også utkommet to doktorgradsavhandlinger om Hölderlin.<sup>2</sup> Selv om grundigheten i disse avhandlingene ikke skal trekkes i tvil er det fremdeles undertegnedes inntrykk at det filosofiske grunnlaget for Hölderlins lyrikk, drama og skjønnlitteratur har vært vist liten interesse ved norske universitet. I det tyske språkrømmet er imidlertid interessen større. Allerede Wilhelm Dilthey beskjeftiget seg med Hölderlin og flere av det 20. århundrets tyske filosofer har beskjeftiget seg med Hölderlins diktning. Både Ernst Cassirer, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Georg Lukács og Theodor W. Adorno har publisert lesninger av Hölderlins lyrikk.<sup>3</sup> Imidlertid er kjennskapen til Hölderlin som filosofi i stor grad Dieter Henrichs fortjeneste. Sammen med bla. Manfred Frank og Panajotis Kondylis publiserte Henrich en rekke arbeider om Hölderlins filosofiske forutsetningene og egen tenkning.<sup>4</sup>

Det åndelige klimaet i Tyskland omkring Hölderlins tid var den kanskje mest fruktbare perioden i den tyske kulturhistorie. Perioden står på mange måter i forlengelsen av opplysningstidens prosjekt, men kritiserte deler av dette på det sterkeste. I særlig grad gjelder dette den franske revolusjon.

---

<sup>1</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion eller Eremiten i Grekenland* (oversatt og med innledning av Sverre Dahl) Romantikkserien Den Blå Blomst nr 4, Bokvennen Forlag, Oslo 1993

<sup>2</sup> Torgeir Skorgen, *"Der Frühling der Völker": Hölderlin: Nationalgeist und Geschichtspoetik: Strukturgeschichtliche Untersuchungen zur Konstruktion nationaler Identität*, Universitetet i Bergen, Det historisk-filosofiske fakultet, Germanistisk institutt, Bergen 2000 og Christian Janss, *"Der Rhein" – Hölderlins Metapher*, Series of dissertations submitted to the Faculty of Arts, University of Oslo 2001

<sup>3</sup> Hölderlins diktning ble også tatt til inntekt for nasjonalsosialismen

<sup>4</sup> Se bla. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag 1971, *Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 1991, Henrich, D., *Der Grund im Bewusstsein – Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 og Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta Stuttgart 1979.

Et hovedskille går mellom en romantisk diktning og en idealistisk filosofi. I all hovedsak forbindes romantikken med uttrykket *in lingua romana* som antydningssvis bryter med klassisismens formspråk. Romantikkens tekster søker sitt eget språkområde og ikke tradisjonens *in lingua latina*. Dette betyr imidlertid ikke at antikkens tekster suspenderes. På den andre siden henspiller idealismen på det greske  $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  og setter den i sammenheng med beskjeftigelsen med epistemologiske, men også ontologiske problemstillinger. Fremstående bidragsytere blant denne periodens tenkere er andre navn som August Wilhelm og Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, Friedrich Immanuel Niethamer, Carl Leonard Reinhold og Friedrich Heinrich Jacobi, Friedrich Schleiermacher. Av diktere kan eksempelvis Heinrich von Kleist, Novalis, Jean Paul, Joseph von Eichendorff, Heinrich Heine, E. T. A. Hoffmann og Johann Wolfgang von Goethe nevnes.

Hölderlins plass i denne sammenhengen er befestet gjennom et hundretalls dikt, en roman, et skuespill som ikke ble utgitt i løpet av hans levealder, tyske oversettelser av *Antigone* og *Oidipus Tyrannos* samt et titalls filosofiske og poetologiske fragmenter og en rekke brev. Denne avhandlingen har også til hensikt å ta Hölderlins filosofi nærmere i øyensyn. Dette medfører et sammensatt problem. For det første finnes det få tekster av Hölderlin som kan belegge en filosofisk systematikk. De tekstene som er overlevert er fragmenter og notater til Hölderlins eget bruk. For det andre var Hölderlin først og fremst forfatter. Det betyr at det også er gjennom hans lyrikk, roman og drama hans filosofi tilsynekommer. Spørsmålet som reiser seg er om filosofien virkelig kan være filosofi innenfor det rammeverket den gis i Hölderlins skjønnlitterære tekster og på hvilken måte den kan være det. Som sådan blir Hölderlin eksemplarisk for den tyske romantikken selv. Hölderlins filosofiske utviklingshistorie kan leses som symptomatisk på den tyske romantikkens forsøk på å besvare filosofiens grunnlagsspørsmål gjennom å vende blikket mot det skjønne, og i så henseende både det kunstsjønne så vel som det natursjønne for så vidt som de er gjensidige betingelser for hverandre. Hölderlins utviklingshistorie kan også leses som en utvikling av et filosofisk formprinsipp som fjerner seg fra sakprosaen og nærmer skjønnlitteraturen. Det som skal belyses er hva slags filosofi som åpner for muligheten av at et kunstverk kan inneha de samme privilegier som filosofien og hva implikasjonene av dette er. Hölderlins filosofiske utvikling har sitt utgangspunkt i en kantiansk influert skjønnhetsteori med Schiller som den fremste formidler. Derifra går

veien gjennom en fichteansk orientert ontologi til et standpunkt som innreflekterer enkelte momenter ved Hegels handlingsteori, som i konfigurasjon med Hölderlin leder til et estetisk orientert vitenskapsbegrep. Men gjennom å følge de prinsippene han selv nedsetter viser Hölderlins tenkning en tendens mot diktningen og den mest konsekvente gjennomføringen av Hölderlins filosofi er diktningen selv.

# 1. Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus og dets filosofiske bakgrunn

## Innledning

Tiårene omkring utgivelsen av Immanuel Kants *Kritik der Urteilkraft (KdU)* i 1790 er en av de mest fruktbare periodene i europeisk og særlig tysk åndshistorie. Sammen med den umiddelbare positive responsen på den franske revolusjon av 1789 i Tysklands universitetsmiljø utgjorde ferdigstillingen av Kants kritiske prosjekt, gjennom *KdU*, de to viktigste hendelsene for det som i dag betegnes som *romantikken* eller den *tyske idealismen*. *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*<sup>5</sup> (*Systemprogrammet*) er et bidrag til kantresepsjonen hvor både helheten av Kants kritiske prosjekt og den franske revolusjon blir vektlagt. I det følgende kapittelet skal *Systemprogrammet* fremstilles. Men for en bedre oversikt over *Systemprogrammets* forutsetninger er det nødvendig å skissere den filosofiske diskursen *Systemprogrammet* skriver seg inn i.

Blant de mest fremstående fortolkere av Kants prosjekt var de tre studiekameratene ved presteseminaret i Tübingen årene 1788 – 1793 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling og Georg Wilhelm Friedrich Hegel samt Johann Christian Friedrich Hölderlin. Både Hegel og Schelling utvikler i løpet av sine respektive karrierer sin filosofi med utgangspunkt i Kants subjektive idealisme. Begge bidragene kan betraktes som en objektiv idealisme. Hegels *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologien)*<sup>6</sup> er det klareste uttrykket for den objektive idealismens stillingtagen til Kant og er med sin resepsjonshistorie epokens definatoriske filosofiske.

Hölderlins status som filosof er kilde til kontrovers og han står noe på siden av sine studiekameraters plass i filosofihistorien. Hans filosofiske produksjon har aldri utgjort noe mer enn fragmenter og gjennom sitt livsløp var han først og fremst dikter. Likevel er han av flere fortolkere i dag regnet for å ha utviklet et selvstendig filosofisk system. Først og fremst gjelder dette Dieter Henrich som i flere publikasjoner har argumentert for Hölderlins filosofiske relevans i det han kaller *die Vereinigungsphilosophie*.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 297 – 299

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988

<sup>7</sup> Jf. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag 1971, *Der Grund im Bewusstsein – Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004. På norsk omtales *Vereinigungsphilosophie* som vekselvis *foreningsfilosofi* eller *forsoningsfilosofi*.

Det som gjør Hölderlin forskjellig fra hans samtidige som også var både diktere og filosofer, som for eksempel Friedrich von Hardenberg, også kjent som Novalis, eller Friedrich Schiller er at hans filosofi tilsynelatende med nødvendighet fører ham over i diktningen som en i seg selv filosofisk motivert og orientert aktivitet. Hölderlins overgang fra filosofi til diktning konstituerer et forløp som er karakteristisk for perioden selv, og dermed av interesse for å forstå romantikkens egenart, samtidig som Hölderlin var pregende for Hegels filosofiske løp. På den andre siden er Hegels filosofi en mulig fortolkningsnøkkel for å forstå både filosofien og diktningen til Hölderlin. ”Im Anschluß an Hölderlin und im Abstoß von ihm ist er [Hegel] zum Philosophen seiner Epoche geworden.”<sup>8</sup>

En fremstilling av Hölderlins filosofi og diktning vil altså kunne utsi noe om perioden som sådan, for så vidt som den også vil kunne reflektere momenter ved Hegels system. Samtidig utgjør Hölderlins overgang fra diktning til filosofi utgjør en filosofisk problemstilling i seg selv.<sup>9</sup> Denne fremstillingen må foregå med Kant som generelt filosofisk bakteppe ettersom Hölderlin ”zuerst Schuler Kants gewesen [ist]”<sup>10</sup>, men den er heller ikke mulig uten å ta i betraktning andre som øvde innflytelse på *die Tübinger Stiftler*. I denne sammenhengen er dette først og fremst Schiller som var en viktig inspirasjon og foregangsfigur for Hölderlin. En kort redegjørelse for enkelte av Schillers perspektiver på Kants filosofi må altså inkluderes.

### **Den kritiske trilogis arkitektonikk**

Et av de klareste uttrykk for både lovprisning og kritikk av det kantiske prosjekt er det korte fragmentet som har fått navnet *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Imidlertid er ikke Kant den eneste filosofiske forutsetningen for *Systemprogrammets* artikulering av idealismens målsetning. Både Johann Gottlieb Fichte og Baruch Spinoza, samt enkelte av de ovennevnte er viktige premissleverandører for den sammenhengen *Systemprogrammet* plasserer seg inn i, men særlig Schiller og hans kritikk av Kant er med på å forme en basis for *Systemprogrammets* posisjon.

---

<sup>8</sup> Jf. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag 1971 s. 39

Forskjeller og likheter, både når det gjelder innhold og fremstillingsform, mellom Hegels filosofi og Hölderlins filosofiske produksjon og diktning er gjenstand for undersøkelse i oppgavens tredje kapittel.

<sup>9</sup> Hölderlins betydning for idealismens tilblivelse ikke er udebattert. Jf. Dieter Henrich, *Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 1991 s. 53

<sup>10</sup> Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein – Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 2004 s. 200

Den filosofiske bakgrunnen for tidligromantikken er, som antydnet, å finne i en lesning av Kants filosofi som helhet slik den fremstår med *Kritikk der Urteilkraft*<sup>11</sup> og det programmatisk forsøket på å innfri implikasjonene av denne gjennom en estetisk begrunnet religion, en *neue Mythologie*. Sentralt for denne lesningen av Kants prosjekt, og forøvrig også Schillers filosofi, står spørsmålet om frihet. Kants arkitektonikk, slik den i *KdU* lar seg avlese som nettopp en begrunnelse av subjektets autonomi i en heteronom, naturlovsstyrt ytre verden, impliserer at den systematiske tredelingen av det kritiske prosjektet har sine korrelater i den moderne filosofis tre verdisfærer. Habermas skriver om disse at allerede hos Schiller, som her står i direkte forlengelse av Kant, skjuler det seg en idé om en ”[...] Eigengesetzlichkeit der Kulturellen Wertsphären von Wissenschaft, Moral und Kunst, die Emil Lask und Max Weber später energisch herausarbeiten werden.”<sup>12</sup> Dette medfører hos Kant at det skjønne bestemmes som autonom sfære, atskilt fra det erkjennelsesteoretisk sanne og det moralsk gode. Dette inngir et begrep om kunst *sui generis*, og er dermed avgjørende for estetikkens fremvekst som selvstendig disiplin. Dømmekraften forstått som erkjennelsesevne tiltenkes en plass i en arkitektonisk systematisk dialektikk. Der skal den tjene som symbolsk forsoner eller forsoning mellom på den ene siden en matematiserende og naturbeherskende forstand slik den gjør naturen til gjenstand for erkjennelse, og en oversanselig moral grunnlagt i fornuften med frihet som naturkausalitetens motsats på den andre siden.<sup>13</sup> Med denne forsoningen opphever Kant de rigide skillene mellom de tre kritikkenes ulike verdisfærer.

Henrich tilskriver en slik forståelse av Kants prosjekt i *Kritik der Urteilkraft* en plass i en forsoningsfilosofisk tradisjon som skriver seg fra Platon.<sup>14</sup> Måten foreningsfilosofien tenker om forsoningen mellom indre og ytre, natur og subjekt er adoptert av både Schiller og Hölderlin. Etter hvert skal det tydeliggjøres at hverken Schiller eller Hölderlin nøyer seg med Kants foreningsfilosofi og søker utover ”die Kantische Grenzlinie”<sup>15</sup>. Kants ambisjon er at ånden som bærer av det normative og det sanselige som bærer av det kausale må smeltes sammen slik at sistnevnte kan tjene som vehikkel og ikke hinder for førstnevnte.

---

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Hamburg 1959

<sup>12</sup> Jf. Jürgen Habermas, *Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag s. 64

<sup>13</sup> Jf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Hamburg 1960 s. 462 f. [A 444 / B 472, A445 / 473]

<sup>14</sup> Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag 1971, s. 19

<sup>15</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954 s. 137

[...] Der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegeben Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammensimme.<sup>16</sup>

Gjennomføringen av dette prosjektet foregår i *KdUs* i alt 60 paragrafer hvor Kant i smaksdommens fire momenter beskriver den estetiske erfarings logikk og mulighetsbetingelsene for at dømmekraften som erkjennelsesevne kan innfri som forsoner mellom sanselighet og moral. Dømmekraften som ”[...] überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken[,]”<sup>17</sup> er inndelt i en bestemmende og en reflekterende dømmekraft. Den første er anvendelsen av, de ved fornuften gitte allmenne regler på det særskilte, den andre er opphevelsen av det særskilte til det allmenne. Det interesseløse velbehaget som ledsager den reflekterende dømmekraftens smaksdommer har sine korrelater i gjenstandenes *Zweckmässigkeit ohne Zweck* og bærer, tross sin private karakter, ansats til en felles bedømmelsesstandard som instansierer en moral.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist,, shcient nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nent: vermutlich weil Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittelian zu können, [...]”<sup>18</sup>

Gjennom denne humaniteten er det skjønne symbol på det moralsk gode, som en sanselig representasjon av det oversanselige og en forsoning mellom det sanne og det gode, noe som medfører at det ikke er tale om en *de facto* realisering av en moralsk virkelighet, uten gjennom den subjektive estetiske erfaring med de implikasjoner av humanitet dette innebærer. Den felles sansemessige standard, slik forstandsevnene utvikles i *Kritik der Reinen Vernunft (KdrV)* fordrer en allmenn tilslutning og anvendelse av de moralske standarder som nedfelles i *Kritik der praktischen Vernunft (KdpV)*<sup>19</sup>. Henrich skriver:

Für die Lehre der Kritik der Urteilskraft, daß Schönheit ein Symbol der Sittlichkeit aufzufassen sei, sollte alte Platonische Weisheit einen neuen Grund nennen: Schönheit ist Vorschein der übersinnlichen Herkunft des Menschen aber nicht als Sittengesetz in vernünftiger Geltung, sondern als Urbild jener Einigkeit, die auch in unserer Welt Vernunft und Sinnlichkeit zum Schönen sittlichen Leben verbinden vermag.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Hamburg 1959, s. 11

<sup>17</sup> Kant. Op.cit. s. 15

<sup>18</sup> Kant. Op.cit s. 216

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Hamburg 1959

<sup>20</sup> Dieter Henrich, *Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 1991 s. 60

Beskrivelsen er dekkende for Hölderlins prosjekt på flere måter. Kants lære plasseres inn i et platonsk rammeverk for slik å bane vei for gjenoppvekkelsen av en opprinneligere filosofi. Et underliggende motiv for Hölderlin er å skape en overensstemmelse mellom Kant og antikkens tenkning.<sup>21</sup> Samtidig er en omarbeideiding av Schillers kantkritikk nødvendig for Hölderlin for å imøtegå problemer Kant etterlater seg. Den kantiske grunnproblematikken, slik den kretser rundt frihetsspørsmålet forblir en hovedtendens gjennom hele perioden i egenskap av at Kant ikke innfrir de foreningsfilosofiske tendensene som ligger til grunn for prosjektet. Dette viser seg i hver av de filosofiske sfærene:

*For det første* blir Kants begrep om skjønnhet kritisert av Schiller for å forbli i subjektet. I *Kallias oder über die Schönheit*<sup>22</sup>, forsøker Schiller å utvikle et begrep om skjønnhet som på samme tid skal være både sanselig og objektiv; *sinnlich-objektiv*.<sup>23</sup>

Es ist interessant zu bemerken, daß meine Theorie eine vierte mögliche Form ist, das Schöne zu erklären. Entweder man erklärt es objektiv oder subjektiv (wie Burke u.a.), oder subjektiv-rational (wie Kant), oder rational-objektiv (wie Baumgarten, Mendelssohn und die ganze Schar der Vollkommenheitsmänner), oder endlich *sinnlich-objektiv*.<sup>24</sup>

Denne teorien om det skjønne fører til et begrep om frihet i fremtredelse og en annen vurdering av naturen, og dermed også et annet naturbegrep, enn det Kant fremviser i *KdU*.

*For det andre* tillegges frihetsspørsmålet en estetisk og politisk betydning i det en konkret politisk-filosofisk utforming i en statsdannelsesteori basert på det skjønne som moralsk fundament artikuleres. Hos Schiller kommer dette til uttrykk i *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer reihe von Briefen*:

Ist es nicht wenigstens ausser der Zeit, sich nach einem Gestzbuch für die ästhetische Welt umzusehen, da die Angelegenheiten der moralischen ein soviel näheres Interesse darbieten, und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freyheit zu beschäftigen?<sup>25</sup>

*For det tredje* legger Kant til grunn en cartesiansk subjekt-objekt-konstellasjon for sin erkjennelsesfilosofi. Disse søker Hölderlin å overkomme gjennom å oppheve selve

---

<sup>21</sup> Viljen til å bringe sin samtid i overensstemmelse med den greske fortiden hører forøvrig med til en sjangerbestemmelse av den romantiske diktningen. Schiller anvender også dette grepet i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2006

<sup>22</sup> Friedrich Schiller, *Kallias oder über die Schönheit*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1979

<sup>23</sup> Schiller. Op.cit. s. 6

<sup>24</sup> Schiller. Op.cit. s. 5 f.

<sup>25</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer reihe von Briefen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006 s. 9



skillet mellom subjekt og objekt i et begrep *Sein*. Den objektive idealismen har i mange henseender samme intensjon, men slik den kommer til uttrykk hos Hegel vil gjennomføringen ha en annen utforming.

Alle disse tre problemene forsøker Hölderlin, med utgangspunkt i Schiller, å svare på gjennom ytterligere syntetisering av de filosofiske sfærene eller det som hos ham kalles de *konfligerenden Lebenstendenzen*, og en styrking av foreningsfilosofiens formgrep, særlig gjennom begrepet *kjærlighet* slik det skriver seg fra den platonske forståelsen av ἔρως. Dette er også i grove trekk prosjektet til den foreningsfilosofiske tradisjonen slik det kommer til uttrykk hos Hölderlin.

For å fremvise behandlingen disse tre problemene får i romantikkens utforming er det nødvendig først å vende seg til Schiller og forstå hvordan hans kantkritikk la grunnlaget for det romantiske manifestet til Hölderlin og hans studiekamerater, for dernest å vise hvordan disse også markant bryter med en del punkter hos Schiller.

### **Schillers brev**

I *Kallias oder über die Schönheit*, en brevrekke fra 25. Januar 1793 til 28. Februar 1793, presenterer Schiller en tolkning av Kants estetikk, men forsøker samtidig å videreføre det han ser på som de viktigste momentene over i en positiv og optimistisk antropologi. Denne antropologien skal også kunne bidra til forsøket på begrunne en estetisk fundert statsdannelse i *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*.

Schiller er langt på vei enig med Kants syntetiske ambisjoner, men den friheten Kant oppnår gjennom det skjønnes symbolon<sup>26</sup> i *KdU* er ikke uttømmende. Den kantiske systematikk, slik den forutsetter det cartesianske skillet mellom subjekt og objekt impliserer for Schiller et tap av den naturlige omgangen med tingene, noe som betyr at Kants opplysningsfilosofi også privativt artikulere et tap. Dette tapet ligger til grunn for den sanselig-objektive skjønnhetslæren som begrepet om *Freiheit in der Erscheinung* er innbegrepet av. For Schiller gjelder at den estetiske erfaringen ikke kun, eller lenger, er skjønnhet som ren abstrakt form, i Baumgartens rasjonalistiske forstand. Snarere fremviser det skjønnne en frihet som gjelder alle gjenstander og som forløser og forsoner forholdet mellom den heterogene naturen og den autonome menneskelige moralske inklinaison. Alle ting har i seg selv karakter.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Symbol har sin etymologi i symballein som på gresk betyr å bringe sammen.

<sup>27</sup> Schillers bruk av *Charakter* er forøvrig mangefasettert: natürlichen-, sittlichen-, gemeinen- og physischen Charakter, skal alle sammen forenes i en felles karakter, den estetiske.

Det kunsts skjønnes mimetiske anliggende er i denne sammenhengen, som fremstilling av tingene i sin frihet, den menneskelige frihet manifestert i en annethet, eller ikke-identitet, noe som er fremmed for den. Frihetens fremtredelse slik den opptrer som tingenes frihet i kunsten viser hvordan mennesket kan forsone seg med betingelsene for å leve i staten og mediere mellom ens egen moralske autonomi og den heteronomi som påvirker gjennom samfunnskontrakten. Frihet i fremtredelse fremviser også tingen, eller naturen, i sin frihet slik den forstås av den reflekterende dømmekraft.

Weil aber diese Freiheit dem Objekt von der Vernunft bloß geliehen wird, *da nichts frei sein kann als das Übersinnliche und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann* – kurz – da es hier bloß darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei erscheine, nicht wirklich ist: so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß *Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung*. [...] Schönheit also ist nichts anders als Freiheit in der Erscheinung.<sup>28</sup>

Kunstverket, på bakgrunn av en forsoningstankegang, er et vellykket sammenfall av form, medium og natur. Den moralske statsdannelsen Schiller utformer i *Briefe* må forstås med utgangspunkt i dette.

Den optimistiske antropologien Schiller tar med i forutsetningene for den estetiske stat som skal kunne realisere den sanne politiske frihet kommer til uttrykk i en parabel over en skadet mann hvor Schiller søker å anskueliggjøre forskjellen på den moralske verdien av handlingene til de ulike som tilbyr seg å hjelpe den skadde. En av disse, i alt fem ulike hjelpere, representerer Kants kategoriske imperativ. Denne kjemper en kamp med seg selv for å bli i stand til å hjelpe mannen, og gjør det til slutt gjennom fornuftens moralske tvang. ”Diese Handlung war *rein* (aber auch nicht mehr als) *moralisch*, weil sie gegen das Interesse der Sinne, aus Achtung fürs Gesetz unternommen würde.”<sup>29</sup> Schillers påpekning er at mannen handlet i uoverensstemmelse med sine sansemessige interesser. Den konsepsjonen av frihet Schiller legger til grunn for sin rehabilitering av sanseligheten er altomfattende og må som sådan fornemme rekkevidden av det prinsipielle motsetningsforholdet mellom fornuft og sanselighet.<sup>30</sup> Av dette motsetningsforholdet springer Schillers radikaliserende kantiansime ut ettersom han vender seg mot dømmekraften og det skjønne som til grunnliggende prinsipp også for moralen. Alternativet til Kants gode handling stilles opp mot det siste av de ulike hjelperne, som ikke før har han sett den skadde kaster av seg sin bør og hastig bærer offeret til nærmeste landsby. Schiller avslører selv hvorfor: ”Eine freie Handlung ist eine

<sup>28</sup> Schiller, F., *Kallias oder über die Schönheit*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1979 s. 17 f.

<sup>29</sup> Schiller. Op.cit. s. 30

<sup>30</sup> Jf. Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektikk*, Klett-Cotta Stuttgart 1979 s. 24

schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüts und Autonomie in der Erscheinung koinzidieren.”<sup>31</sup> Subjektets moralske autonomi slik det utgår av den praktiske fornuft er ikke tilstrekkelig fordi handlingen gjøres på tross av og ikke på grunn av sanseligheten. Den moralske handlingen, fullbyrdes først som skjønn handling i det den springer spontant og fordringsløst ut av en sanselig natur.

En optimistisk antropologi som denne fordrer noe mer enn Schillers påstand om hvordan den skjønne handling skal fortone seg. I *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer reihe von Briefen (Briefe)*<sup>32</sup> fremtilles en instruks i den estetiske oppdragelse av mennesket inn i en statsdannelse som sitt første premiss. I likhet med prinsippet for den skjønne handling må også politiske problem løses ved å gå den estetiske vei: ”[...] weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert.”<sup>33</sup>

Ifølge Schiller følger statsdannelsene en genealogi fra *Nothstaat* gjennom *Naturstaat* til *Vernunftstaat*. Fornuftens opphevelse av naturstatens tvangsmessighet til et ideelt felleskap må foregå gjennom et estetisk medium. Det betyr at mennesket må forsone sin egen konflikt i dikotomien mellom kreftene *Stofftrieb* og *Formtrieb*. Den Kantiske dikotomien, slik den uttrykkes i *KdrVs tredje antinomi*<sup>34</sup>, videreføres nemlig og oppheves av Schiller i det harmoniserte *Spieltrieb*:

Die Vernunft stellt aus transcendentalen Gründen die Forderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heißt, ein Spieltrieb sein, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Notwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet.<sup>35</sup>

*Spieltrieb* er iøynefallende likt Kants begrep om *erkjennelsesevnenes frie spill* slik de utfolder seg i dømmekraften og knytter som sådan også an til en *sensus communis*<sup>36</sup>. Driftene kommer også til å spille en rolle for Hölderlin i form av kjærligheten forstått som die *heiligste der Triebe*.<sup>37</sup> I denne dannelsesprosessen hvor driftene i den menneskelige karakter forsones med hverandre er det avgjørende å frembringe en *ästhetischen Charakter*<sup>38</sup>. Den estetiske karakteren utarbeider Schiller i sammenheng med driftenes harmoniske veksel med hverandre i *Spieltrieb*. Denne vekslingen er en

---

<sup>31</sup> Schiller. Op.cit.s. 32

<sup>32</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer reihe von Briefen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006

<sup>33</sup> Schiller. Op.cit s. 11

<sup>34</sup> Jf. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Hamburg 1960 s. 462 [A444 B47]

<sup>35</sup> Schiller, Op.cit. s. 59

<sup>36</sup> Jf. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Hamburg 1959, s. 80

<sup>37</sup> Kondylis. Op.cit. s. 55

<sup>38</sup> Schiller. Op.cit. s. 14

fornuftens oppgave som ikke fullstendig lar seg løse uten kun av mennesket *in der Vollendung seines Daseyns*.<sup>39</sup> Fullendelsen av menneskets *Daseyn* er nettopp den estetiske karakters virkeliggjørelse som en *vollständige Anschauung seiner Menschheit*<sup>40</sup>, som vel og merke blir gjenstand for en uendelig tilnærming. ”Totalität des Charakters”, som sammenfatningen av menneskets karakter typer i den estetiske, “muss also bei dem Volk gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freyheit zu vertauschen.”<sup>41</sup>

Fornuftsstaten, eller den estetiske statsdannelsen reflekterer en dobbel dualistisk struktur hos Schiller. På den ene siden et kosmisk nivå hvor foreningen mellom ånd og natur er målet og på den andre siden et menneskelig nivå hvor mennesket har forsont de indre konfliktuerende livsprinsipper fornuft og sanselighet, analogt til ånd og natur.<sup>42</sup>

Wenn in dem dynamischen Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt – wenn er sich ihm in dem ethischen Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegensetzt, und sein wollen fesselt, so darf man ihm in Kreise des Schönen Umgangs, in dem ästhetischen Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freyen Spiels gegenüber Stehen. Freyheit zu geben ist das Grundgesetz dieses Reiches<sup>43</sup>

Den estetiske oppdragelse som betinger en slik statsdannelse finner imidlertid sted i en sammenheng som forutgår den faktiske statsdannelsen, forstått som den fullt ut realiserte estetiske stat, i en tilstand hvor driftene ennå ikke er forløst og opphevet. Schillers hovedoppgave er å finne ut av hvordan mennesket gjennom skjønnhet kan virkeliggjøre friheten.

I det 18. brevet presenteres to oppgaver: På den ene siden skal skjønnheten kunne forbinde to tilstander som står i motsetning til hverandre og som aldri kan bli ett. Så lenge tilstandene forblir i sin renhet og ikke simpelthen blandes vil skjønnheten kunne forbinde tilstandene og oppheve motsetningen. På den andre siden er oppgaven å gjøre forbindelsen fullkommen slik at de to motstridende tilstandene fullstendig går opp i en tredje.<sup>44</sup> Problemet består i at frihet, som frihet i fremtredelse, kun kan komme til

---

<sup>39</sup> Schiller. Op.cit. s. 55

<sup>40</sup> Schiller. Op.cit. 56

<sup>41</sup> Schiller. Op.cit. s. 18. Habermas tilskriver Schiller en form for kommunikativ fornuft på grunnlag av denne formuleringen. Se Jürgen Habermas, *Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985

<sup>42</sup> Jf. Kondylis. Op.cit. s. 45

<sup>43</sup> Schiller. Op.cit. s. 120

<sup>44</sup> Denne dialektiske figuren innevarsler en form som er pregende for tenkningen i perioden slik det foreksempel kommer til uttrykk i Hegels stadig skiftende bevissthetsskikkelser i G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988

uttrykk i og gjennom seg selv.<sup>45</sup> Dette tilsvarer Kants posisjon på stedet hvil. Altså må dialektikken Schiller foregriper, som mer er en parataxe enn en fullstendig dialektikk, prosessuallieres og fullbyrdes gjennom å vise tilbake til hvordan *Spieltrieb* forsoner de fullbyrdede tilstandene av *Formtrieb* og *Stofftrieb*. Det er kulturen selv, i Staten, som gjennom sine frembringelser kan instruere statens medlemmer i den estetiske foredling henimot moralitet. Og det er denne estetiske foredling som avstedkommer *Systemprogrammets* posisjon.

### ***Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus***

Filologien omkring *Systemprogrammet* er mangslungen og fragmentets overleveringshistorie er preget av usikkerheter, og dispuTT. Enkelte går så langt som å hevde at det er umulig å unngå kontroversielle utsagn om *Systemprogrammet*.<sup>46</sup> Det som er sikkert er at det ikke kan spores lenger tilbake enn firmaet Leo Liepmannsohn som solgte fragmentet på en auksjon i Berlin 1913 og det ble første gang publisert og gitt navnet i 1917 av Franz Rosenzweig. Det er en allmenn utbredt, men ikke enerådende, oppfatning at Schelling og Hölderlin er opphavsmenn, selv om det overleverte eksemplaret er Hegels i håndskrift. H. S. Harris er imidlertid av den oppfatning at Hegel selv er den opprinnelige forfatteren.<sup>47</sup> Selv om det ikke kan kildebelegges at teksten *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* ble utgitt, og at den må betraktes som fragment, dateres den til mellom juni og august 1796<sup>48</sup> eller 21. Juli 1795 og April 1796<sup>49</sup>, en periode hvor Hölderlin og Schelling møttes tre ganger.

*Systemprogrammets* tankeinnhold utvikler seg tett opp til både Schiller og Kants argumentasjonslinjer. Det skriver seg fra det samme intellektuelle klima ettersom det dateres til Tübingen 1796 og står i en særstilling når det kommer til å artikulere det umiddelbare bifall av det kantianske tankegods og den franske revolusjons politiske innflytelse på Europa. Hegel og Hölderlin ble begge født i 1770 og studerte teologi ved det lutherske presteseminaret i Tübinger Stift fra 1788 til 1793 da de avla eksamen. I 1790 fikk de selskap av den fem år yngre Schelling. Disse tre dannet et fruktbart kameratskap og meningsfellesskap, noe *Systemprogrammet* kan leses som en bekreftelse på. Studietiden i Tübingen, som var det universitetet i Tyskland som lå geografisk

---

<sup>45</sup> Jf. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein– Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 s. 316

<sup>46</sup> Henry S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Indianapolis, Ind. : Hackett Pub. 1997 s. 20

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Jf. Jay M. Bernstein, *Classic and Romantic German Aesthetics*, Cambridge Univ. Press 2003 s. 185

<sup>49</sup> Jf. Pierre Berteaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Suhrkamp Verlag 1969 s. 70

nærmest Frankrike, var preget av hendelsene under revolusjonen i 1789, og en allmenn revolusjonsvennlighet kommer til syne hos en politisk oppildnet Hegel og hans påståtte favorittuttrykk ”Kopf ab!”<sup>50</sup> Studentenes opposisjon mot seminarets lærekrefter rettet seg særlig mot Gottlob Christian Storr og hans avvisning av Kants filosofiske religionslære.<sup>51</sup> Den ortodokse teologien Storr forfektet nøy ikke samme entusiasme som Rousseau, Lessings Spinozisme, Schillers hellenisme og estetiske platonisme, for så vidt som Kant var tidens mest toneangivende tenker. Studentene var også godt bevandret i den klassiske litteraturen slik som foreksempel Homer, Hesiod, Aischylos og Sofokles. Dette utvalget av litteratur uttrykker en spenning mellom på den ene siden den senere opplysningstids idealer og på den andre siden en idealisert forståelse av det antikke greske etisk-harmoniske liv. Spenningen representerer et grunnleggende problem for både Hölderlin og Hegel og er pregende for det begge foretar seg både i diktingen og filosofien. For *Systemprogrammets* del ser det også til å kunne handle om en forsoning mellom ”Kant and the Greeks”<sup>52</sup>

*Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* er ingen avhandling, snarere har den med sine sju korte avsnitt fragments form, og den kunne like gjerne vært kalt et manifest på grunn av den gjennomgående agitatoriske tone og vekselvise innforståtte polemikk. Ifølge forfatterne selv er fragmentet først og fremst en etikk, og ikke bare det, men en etikk, som, med direkte referanse til Kant skal være ... ”nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate [...]”.<sup>53</sup> De foreningsfilosofiske tendensene slik de kunne avleses hos både Kant og Schiller er altså tilstede i *Systemprogrammet* i potensert grad. Programmet foregir seg å kunne besvare hvordan behovet for en fullstendig etikk må innfris gjennom for det første å forme en ny fysikk som kan ta høyde for menneskenes skapende ånd og for det andre ved å avskaffe stat, forfatning, regjering og lovgiving, altså ”das ganze elende Menschenwerk von Staat”. For det tredje skal skjønnheten som sammenbindende kraft innsette poesien i dens sanne funksjon som estetisk oppdrager, *Lehrerin der Menschheit*, og slik stiftes for det fjerde en ny sanselig religion som samles rundt kunsten og i særdeleshet diktekunsten. Dette skal være en *Mythologie der Vernunft* som

---

<sup>50</sup> Jf. Harris. Op.cit. s. 2

<sup>51</sup> Dieter Henrich, *Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 1991 s. 178

<sup>52</sup> Jf. Harris. Op.cit. s. 4

<sup>53</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze (GsA IV)*, (Utgitt av Beissner, F.) Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961 s. 297

kan forbinde folket med filosofene. Denne helhetlige etikken “wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein“.<sup>54</sup>

Fragmentet følger nokså slavisk den kantiske arkitektonikk i sin oppbygning. Den første kritikken og forstandens relasjon til naturlovene kalles her fysikk. Den andre kritikken moral er riktignok i *Systemprogrammet* ikke representert uten gjennom kravet om statsavskaffelse. Den tredje kritikken motiv i det skjønne er, som hos både Kant og Schiller, det samlende element, den syntetiserende kraft som forsoner mellom motsetningene som ”die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem, platonischem Sinne genommen”.<sup>55</sup> Men skjønnhetens virksomme egenskaper tillegges i denne sammenhengen en større kraft ettersom den også skal kunne danne grunnlaget for en *Physik im Großen* og besvare spørsmålet ”Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?”<sup>56</sup> Samtidig lar ikke *Systemprogrammet* seg begrense av omfanget til Kants arkitektonikk idet det også implementerer Schillers forestilling om en estetisk oppdragelse og utvider denne til en religiøs sammenheng. I likhet med Schiller leder denne over i en statsteori om enn med negativt fortegn.

*Systemprogrammet* tar utgangspunkt i Kants rettstatsteori, men søker å radikaliserer denne ved å la Kant besørge basisen for *Systemprogrammets* statskritikk. Samtidig går *Systemprogrammet* lenger enn Kants ønske om en republikk som en bedre statsform. Statens rettsforfatning burde opphøre og erstattes av en estetisk stat som er nærmere menneskets opprinnelige natur eller et aristotelisk-rousseauansk Πολιτεία<sup>57</sup>. *Systemprogrammet* går altså med Kant utover Kant. En forutsetning for dette er at freden som resultat av rettsstaten *de facto* eksisterer.<sup>58</sup> Samtidig beror hver stat med sin konsepsjon av fred på en borgelig forfatning som er uforenelig med ideen om menneskeheten, ifølge *Systemprogrammet*: ”Denn jeder Staat muss freie Menschen als

---

<sup>54</sup> Op. Cit. s. 299

<sup>55</sup> Den platonske betydningen av *skjønnhet* det her siktes til forekommer i *Symposion* hvor de ulike avskygningene av Eros diskuteres. Sokrates' møte med Diotima og hennes instruks i kjærlighet er, som det senere skal bli vist, formativ for Hölderlins forståelse av hvordan kjærlighet og skjønnhet er forbundet med hverandre.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> I sammenheng med Πολιτεία (*Politie* på tysk) skriver Henrich: ”In glücklichen Zeiten der Freiheit kann es sich zu einem *harmonischen öffentlichen Leben* entfalten. Es muß sich aber auch in sich zurückziehen können, die natürliche Existenz des Menschen dem Schicksal seines Lebens und seiner Zeit preisgeben und von ihm sich abhängig wissen, ohne in sich selbst abhängig zu sein. Stoische Tugend und Rousseauische Politie sind also komplementäre Gestalten einer aus der Macht kommenden Humanität.” Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, s. 23. Min kursivering. Πολιτεία er forøvrig hos Aristoteles regnet som en av de gode statsformene.

<sup>58</sup> Det er mulig at forfatterne av *Systemprogrammet* kjente til Kants *Zum Ewigen Frieden*.

mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.»<sup>59</sup> Rett identifiseres med tillatelse til tvang og er dermed motsatsen til frihet, og Schillers idé om frihet forstått i betydningen av *Systemprogrammets* resepsjon er inkommensurabel med Kants rettsfære. Snarere stilles en statsfilosofisk fortolkning av estetikken opp mot statens rettsgrunn. Kants humanitas-formel fra det estetiske imperativ<sup>60</sup> lar seg til tross for en bindeløshet gjennomføre i den estetiske staten fordi den menneskelige selvframstillingen i samfunnsmessig omgang forutsetter en frihet fra egennyttige interesser. *Systemprogrammet* henviser tydelig til Schiller, som kritiserer den forkjærte fremveksten av staten:

Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken auf eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite die harmonischen Kräfte.<sup>61</sup>

Den sosiale integrasjonen i den estetiske staten er å avgrense både den fullkomne friheten fra det innskrenkendes kontraktualistiske binding, og den rettstaten som er formet gjennom tvangslover, og å skille fra den etiske pliktsstat. Løsningen ligger i en oppløsning av statsproblemet med en henvisning til et dypere fundert kompleks av etikk, estetikk og mytologi.

Schillers tanker om estetisk oppdragelse er pregende for *Systemprogrammet*. Hölderlin hadde selv en intensjon om å utforme en allmenn estetisk oppdragelse i forlengelsen av Schiller. *Neue Ästhetische Briefe zur Erziehung des Menschen*, er sterkt preget av Schillers brevrekke. Ifølge opprinnelseshistorien til *Briefe* ble første del levert forleggeren 14. november 1794, annen del 19. januar og tredje del kom 8. juni.<sup>62</sup> Tidsforløpet siden publikasjonen av *Briefe* som helhetlig verk er altså kort når Hölderlin skriver til Niethammer 24. Feb. 1796:

In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserm Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, -

---

<sup>59</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 297 f.

<sup>60</sup> Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. (*Handle slik at du alltid bruker menneskeheten både i egen og i enhver annen person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.*) Immanuel Kant, *Morallov og frihet – Moralfilosofiske skrifter*, Gyldendal norsk Forlag, Oslo 1970 s. 42 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe Kant Werke IV, Walter de Gruyter 1968, S. 429, 10-12)

<sup>61</sup> Schiller, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer reihe von Briefen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006 s. 22

<sup>62</sup> Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 s. 777



theoretisch, in intellectualen Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe ‚Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen‘ nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poesie und Religion kommen.<sup>63</sup>

Begrepet *intellektuell anskuelse* betyr for Hölderlin noe annet enn for Kant og Fichte, som forøvrig også operer med ulike betydninger. På tysk er dette tydeliggjort ved at Hölderlin konsekvent skriver ”intellectuale Anschauung”, mens både Kant og Fichte omtaler en ”intellektuelle Anschauung”.<sup>64</sup> Selv om Hölderlin vier mye energi til å kritisere nettopp Fichtes Ich-filosofi, slik det senere i oppgaven vil fremgå, vil det vise seg at det fichteanske begrepet om intellektuell anskuelse for Hölderlin trer frem som et meningsfullt begrep, om enn i en annen form enn hos Fichte selv.

Hölderlin synes også influert av Gotthold Ephraim Lessing i tillegg til Schiller, og det dreier seg om hvordan mennesket som har motsagt seg selv gjennom adskillelsen og lovene kan vinne tilbake sitt menneskeverd. Både Schiller og Hölderlin tilbyr et ”politisk” svar på dette i og gjennom den franske revolusjon, men skuffelsen over at den ikke frembrakte varige resultater eller overhodet holdt det den lofte, medførte imidlertid en vending henimot dannelsen og oppdragelse, som kunsten innretter, i den grad den kan gjøre menneskene bekjent med seg selv og fører dem tilbake til seg selv. Poesien skal altså være menneskehetens lærerinne, og poetene den sanselige religions prester.<sup>65</sup>

Det er mulig å betrakte Hölderlin som den som i størst grad trekker konsekvensene av oppskattingen av poetens rolle, ettersom diktningen hans i høyeste grad er mettet med hentydninger til deler av eller hele det tankegods som formidles i *Systemprogrammet*.

Så snart poesien gjenvinner den fornuft som opprinnelig var den til del og sanselighets høyere verd og menneskets forbindende kraft, vil alle øvrige vitenskaper og kunster opphøre, og det vil ikke finnes noen filosofi eller historie mer. I *Systemprogrammet* står det:

Die Poesie bekömmt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war - Lehrerin der Menschheit; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle Wissenschaften und Künste überleben.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954 s. 203

<sup>64</sup> Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997 s. 704

<sup>65</sup> Jf. Kondylis. Op.cit. s. 48

<sup>66</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 298

Alt blir med dette diktning. Og det skal skje gjennom stiftelse av en religion; en ideenes mytologi. Mytologien må stå i ideenes tjeneste, i den forstand at en fornufts mytologi skal konstitueres, og enheten mellom menneske og natur etterstrebes, enn si beskyttes. Det er et forbindende element mellom fornuft og sanselighet i den estetiske folkeoppdragelse som fremtrer som den nye religion hvilket må betraktes som kompensasjon for statens rettsbegrep. *Systemprogram* lover: ”Dann herrscht ewige Einheit unter uns.”<sup>67</sup> Menneskene omgås ikke hverandre gjennom rettsfigurer, men gjennom en estetisk erfarbar frihet og likhet, slik Schiller viste i eksempelet om den spontane vakre handling. Og i dette ligger en motsetning, fordi friheten på den ene siden kommer fra himmelen, og på den andre siden er menneskets verk.

Tydningsansatsen mellom poesi og skjønnhet, religionsstiftelse og fornufts mytologi etterlater seg nesten, om enn ikke fullstendig, opplysningstidens autonome fornuftsbruks mislykkede konsept slik det utformes i Kants kritiske prosjekt, allikevel lar det gjennomgå en romantisk-mytologisk fornyelse, selv om dette åpner for motsigelser og holder spørsmål åpne. Samtidig er det disse spørsmål Hölderlin selv forsøker å overkomme i en selvstendig filosofi og endelig gjennom en fremstilling av problemenes gjennomføring<sup>68</sup> i og gjennom diktingen slik det senere skal fremgå i *Hyperion*. Imidlertid er det først nødvendig å betrakte Hölderlins forsøk på å innta et selvstendig filosofisk standpunkt ut ifra arbeider som står utenfor *Systemprogrammets* kooperative sammenheng og *Hyperions* romanfremstilling. Den mest pregnante teksten i en slik sammenheng er å finne i det fragmentet som for ettertiden har blitt hetende *Urtheil und Seyn*.<sup>69</sup> Hegel kommer senere til å posisjonere seg svært forskjellig fra *Systemprogrammet*. Men det kan antydes at han imøtekommer *Systemprogrammet* i egenskap av at menneskehetens lærer “does need the philosophically and morally organized ‘history of mankind’ in order to do her great work.”<sup>70</sup> Både Hegels og Hölderlins filosofiske standpunkt undersøkes med henblikk på at en slik fremstilling vil kunne bidra til at de gjensidig belyser hverandre.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Op.cit. s. 299

<sup>68</sup> I betydningen *Vollzug*

<sup>69</sup> Hölderlin, Op.cit. s. 216

<sup>70</sup> Harris. Op.cit. s. 4

<sup>71</sup> Jf. Harris. Op.cit s. 35: “[...]Behind all the explicit criticism of his published contemporaries, however, there lies a reflective criticism of the ideal of ‘love’ which Hegel espoused and developed in his Frankfurt years. In its origin, this ideal was Hölderlin’s rather than his. That is why the doctrine of ‘absolute intuition’ in Hegel’s own version of the Identity philosophy (which comes to its climax in the Natural Law essay) is *aesthetic* rather than *intellectual*. It is Hölderlin, more than any other living contemporary, with whom the *Phenomenology* is a final casting of accounts.” Min utheving.



## 2. Hölderlins *Urtheil und Seyn*

### Innledning

De tre problemene som i forrige kapittel lot seg identifisere i tidligromantikkens lesning av Kants kritiske prosjekt kan oppsummeres gjennom for det første å angå begrepet om skjønnhet og dets forhold til naturen, for det andre ambisjonen om å omforme staten gjennom en estetisk oppdragelse og for det tredje ideen om å oppheve konstellasjonen av subjekt og objekt. Alle disse momentene befinner seg innenfor et dualistisk problemfelt som for Schiller og særlig Hölderlin representerte en motivasjon til en foreningsfilosofi eller identitetstenkning. En slik filosofi søker å etablere en harmonisk overensstemmelse mellom tilsynelatende disparate elementer for filosofisk å kunne grunnlegge og virkeliggjøre en moderne frihet.

I den forbindelse står det sentralt å utvikle et filosofisk nomenklatur som i størst mulig grad innreflekterer forholdet mellom den idealistiske tenkningen og virkeligheten den søker å realisere seg i. Det beste eksempelet på Hölderlins forsøk på å skape dette nomenklaturet er å finne i et fragment benevnt *Urtheil und Seyn*.<sup>72</sup> Samtidig som fragmentet binder seg til samtlige kategorier i den kantiske verdisfæreinndelingen i sitt forsøk på å legge grunnlaget for en frihetsfilosofi, setter det også denne i forbindelse med en ontologi. Men om det filosofisk skulle la seg gjennomføre må det kritisk-filosofiske frihetsbegrepet fra Kant omtolkes.<sup>73</sup>

*Urtheil und Seyn* ble så vidt filologien har fastslått ikke publisert i sin samtid og er å finne notert på begge sider av ett ark papir hvor tittelen *Urtheil* og *Seyn* programmatisk er angitt på hver sin side av bladet. I enkelte sammenhenger er fragmentet publisert med tittelen *Seyn, Urtheil, Modalität*.<sup>74</sup> Som en følge av datering av ordforekomster og registrering av ortografisk regelmessighet antas det at teksten er skrevet i begynnelsen av 1795, men ikke senere enn 20. april. Mer oppsiktsvekkende er at verken Schelling eller Hegel, de to øvrige antatte bidragsyterne til *Systemprogrammet*, i særlig stor grad kan ha bidratt til å forfatte *Urtheil und Seyn* og den implisitte fichtepolemikk ettersom Fichtes *Grundlage der gesamten*

---

<sup>72</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 216

<sup>73</sup> Dette viser seg i Hölderlins innsikt mot slutten av boken.

<sup>74</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe II*, (Utgitt av Michael Knaupp) Carl Hanser Verlag München, 1992 s. 51 f

*Wissenschaftslehre*<sup>75</sup> utkom et knapt år før *Urtheil und Seyn*, og Schelling og Hegel på den tiden hadde andre beskjeftigelser.<sup>76</sup>

Oppbygningen av fragmentet er tredelt. Innledningsvis presenteres begrepet *Urtheil* som gis en etymologisk forklaring som opprinnelig spaltning. Setningen ”Ich bin Ich” anføres som det beste eksemplet på dette. Dernest presenteres en oversikt over de kantiske modalkategoriene i Hölderlins utforming. Fragmentet avsluttes med en fremstilling av begrepet *Seyn* som går forut for all *Urtheil* og som kun er tilgjengelig som *intellektuelle Anschauung*.<sup>77</sup>

Begrepet *Seyn* forekommer ikke kun i *Urtheil und Sein*, men figurerer gjennom hele Hölderlins forfatterskap som det begrepet som best utkrystalliserer Hölderlins selvstendige filosofiske posisjon, selv om det også forekommer hos samtidige som eksempelvis Schelling.

Allerede her er det nødvendig å peke på et sentralt punkt. Å fremstille Hölderlins selvstendige filosofi eller filosofiske posisjon er mulig i den grad også de konstellasjoner og affiniteter Hölderlin inngår i tas med i betraktningen. Henrich anskueliggjør dette ved å omtale det å avgrense et *Denkraum*. Konsekvensen av dette er at Hölderlin og hans arbeider må betraktes konstellatorisk, både i forhold til hverandre og i forhold til andre filosofer og tekster. Av de tekstene som allikevel tydeligst artikulere Hölderlins eget filosofiske standpunkt er *Urtheil und Seyn* den mest pregnante, selv om den også har sine klare forelegg i Fichte, Spinoza og Kant.<sup>78</sup>

*Urtheil und Seyn* befinner seg i en foreningsfilosofisk tradisjon som forsøker å gjøre bot på det utkomme Kants naturbegrep får i *KdU*, i og med den radikaliseringen av Kant som *Systemprogrammet* utformer gjennom fordringen om en *Physik im Großen*. Det ligger latent i denne fordringen en kritikk av Kants premiss om en cartesiansk subjekt-objektkonstellasjon som på den ene side ytrer seg privativt som et tap av naturen.<sup>79</sup> På den andre siden forekommer det i *Urtheil und Seyn* en rekke implisitte referanser til Fichtes *Wissenschaftslehre*, noe som innebærer at deler av fragmentet kan forstås som et forsøk på å kritisere Fichtes posisjon. I krysningspunktet mellom disse to områdene er det Hölderlin lanserer sitt filosofiske kjærnebegrep *Seyn*.

---

<sup>75</sup> Johan G. Fichte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961 (1794)

<sup>76</sup> Jf. Dieter Henrich, *Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 56

<sup>77</sup> Jf. Henrich. Op.cit. s. 57

<sup>78</sup> Jf. Henrich. Op.cit. s. 57 f.

<sup>79</sup> Rousseau er en viktig foregangsfigur i denne sammenhengen.

Det vil også vise seg at måten spørsmålet om *Seyn* utfolder seg vil være relevant for en forståelse av Hegel og hans *Phänomenologie des Geistes* all den tid *Urtheil und Seyn* også behandler spørsmålet om selvbevissthet.

I det følgende skal *Urtheil und Seyn* gjennomgås med henblikk på å etablere Hölderlins filosofi som svar på de problemene som er knyttet til både den kantiske arkitektonikken, hvor tapet av natur er sentralt innbefattet og Fichtes teori om det absolutte *Ich*.

### **Urtheil**

Med begrepet *Urtheil* referer Hölderlin til en form for kantisk domfellelse, i hvilken et subjekt i egenskap av sine begreper forbinder et predikat til et objekt. Domfellelsen uttrykker en forskjell mellom det erkjennende og det som blir erkjent. Subjektet som feller dommer må være i stand til å erkjenne hva som karakteriserer objektet og objektet må være slik at det overhodet lar seg karakterisere. Men for Hölderlin er dette problematisk ettersom han forstår subjekt og objekt som opprinnelig forent med hverandre. For domfellelsen representerer ikke bare en spaltning mellom subjekt og objekt, den er også det som overhodet muliggjør subjekt og objekt. Dette beror på at *die Urtheil* er det samme som *Ur-theilung*<sup>80</sup>, altså forstått som den opprinnelige spaltningen. ”Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind.”<sup>81</sup> Hölderlin inntar med denne observasjonen en normativ posisjon, men anerkjenner samtidig deskriptivt domfellelsens mulighet til å uttrykke bevissthetsinnhold. I og med at foreningen av objekt og subjekt før spaltningen anses som tapt antyder han at det skal kunne la seg gjøre å reetablere den opprinnelige enheten.

Ambisjonen om en slik reetablering kan leses som den primære beskjeftigelsen i Hölderlins filosofi ettersom det cartesiansk-kantiske cogito representerer et tap av naturen. Med en forsoning av subjekt og objekt i den opprinnelige enheten vil Hölderlin løse den dualistiske hiatusen hos Kant og dermed også innfri *Systemprogrammets* fordringer. Dette skal i første omgang gjøres gjennom å klarlegge betydningen av *Urtheil* sett i forhold til *Seyn*.

---

<sup>80</sup> Hölderlins etymologi er falsk, og må snarere forstås retorisk.

<sup>81</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 216

Måten *Urtheil* utgjør en spaltning blir av Hölderlin delt inn i en teoretisk og en praktisk domfellelse. Samtidig adresserer dette Fichtes inndeling i *Wissenschaftslehre*. Den teoretiske domfellelsen har sitt mest passende eksempel i utsagnet ”Ich bin ich”. I den praktiske domfellelsen setter jeget seg overfor *das Nichtich* og ikke seg selv. På den ene siden angår domfellelsen en selvbevissthet, på den andre siden angår den det som er ikke-identisk med jeget. For å komme til selvbevissthet må jeget stille seg opp overfor seg selv.

I et brev til Hegel fra 26. januar 1795 referer Hölderlin til Fichtes ”spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” og redegjør for sin posisjon overfor Fichte. For det første sidestiller Hölderlin Fichtes absolutte *Ich* med Spinozas *Substanz*, noe som betyr at han anerkjenner Fichtes forsøk på å identifisere et ontologisk førsteprinsipp. Hölderlin skriver ”Sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität.”<sup>82</sup> Men et *Ich* som er absolutt har i sin ytterste konsekvens ikke noe objekt som det er stilt overfor. Dersom det absolutte jeg skal inneholde alle realia vil det heller ikke finnes noe utenfor det. Hölderlin identifiserer i det absolutte *Ich* en rest av et kantisk subjekt noe som innebærer en enkeltvis individuell bevissthet som behøver et bevissthetsinnhold i egenskap av å ha et objekt. En bevissthet uten objekt er med andre ord ikke tenkbart. *Ich* som primært ontologisk prinsipp strekker ikke til for Hölderlin. Det høyeste prinsippet kan verken være bevisstheten eller et produkt av den. Et primært ontologisk prinsipp må for Hölderlin omfatte mer enn bevissthet og fører derfor ham til et begrep om *Seyn*. Den 4. september samme år skriver Hölderlin til Schiller at han i et filosofisk system søker: ”[...] die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – oder wie man es nennen will [...]”.<sup>83</sup> I *Urtheil und Seyn* får denne foreningen navnet *Seyn*.

Hölderlins kritikk av Fichtes *Wissenschaftslehre* bærer preg av at han med en foreningsfilosofisk agenda søker å gå utover Fichtes grenser for hva som skal være ontologiens første prinsipp og dermed også stille opp et alternativ til Fichtes begrep *Ich*. Hölderlin synes å ville implisere at den teoretiske domfellelsen ”Ich bin Ich” er kontrær til utsagnets tilsynelatende enhet. Å sette seg selv opp som objekt for bevisstheten, i den hensikt å vinne selvbevissthet innebærer en tingliggjøring av selvet. ”Ich bin Ich” uttrykker ikke noen enhet, snarere er det et uttrykk for spaltningen som

---

<sup>82</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954 s. 155

<sup>83</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 181

sådan siden det som uttrykker et refleksjonsforhold mellom subjekt og objekt. For Hölderlin betyr dette at han kan konkludere fragmentet med å avvise identitetstanken som en mulig forening slik *Seyn* er det. ”Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfindende, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn”<sup>84</sup>

### Seyn

”Seyn – drück die Verbindung des Subjects und Object aus.”<sup>85</sup> Hverken den teoretiske domfellelsen eller den praktiske domfellelsen er tilstrekkelige prinsipper for å etablere et primært prinsipp for filosofien. Den teoretiske domfellelsen mislykkes fordi den uttrykker refleksjonens spaltning i det den forsøker å uttrykke enhet. Dette har betydning for den praktiske domfellelsen ettersom Hölderlin ikke anerkjenner at den praktiske domfellelsen er en forutsetning for den teoretiske. Hos Fichte er relasjonen mellom *Ich* og *Nicht-Ich* mer komplisert enn Hölderlin fremsetter den. I *Wissenschaftslehres* andre læresetning i paragraf fem heter det: ”Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.”<sup>86</sup> Det Hölderlin tillegger den praktiske domfellelsen er hos Fichte det absolutte *Ich* som avgjør innholdet av det teoretiske, *das Nicht-Ich*, som på sin side må forstås som virkningen av det absolutte *Ich*. Hölderlin forveksler det teoretiske med det praktiske tenkbarhet.<sup>87</sup> Imidlertid er ikke dette problematisk for Hölderlin ettersom det han ønsker å påvise er hvordan begrepet om et absolutt jeg ikke bare bærer på interne selvmotsigelser betraktet fra et kantisk synspunkt, men også at det ikke er tilstrekkelig i sitt omfang i egenskap av at det forblir en bevissthetsstruktur. Hölderlin vil med sitt begrep om *Seyn* forbi det absolutte *Ichs* identitetstanke og uttrykker eksplisitt: ”Aber dieses Seyn muß nicht mit der Identität verwechselt werden.”<sup>88</sup>

Identitetstenkningen Hölderlin tilskriver Fichte har ytterligere en problematisk side. Dette kommer frem i fortsettelsen av brevet adressert Hegel den 26. januar, året 1795. For selv om Hölderlin sympatiserer med et forsøk på å komme ”[...] über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus [...]”, er ikke det absolutte *Ich* tilstrekkelig. Ettersom det absolutte *Ich* inneholder alle realiteter finnes ikke noe utenfor det, men det betyr at denne bevisstheten ikke har noe objekt og: ”[...] ein Bewußtsein

---

<sup>84</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 217

<sup>85</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 216

<sup>86</sup> Sitert fra: Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta Stuttgart 1979 s. 310

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 216



ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt [...]”.<sup>89</sup> Hölderlin avviser *Ich* som modus av et primært ontologisk prinsipp på grunn av dets indre fallibiliteter: ”[...] Also ist in dem absoluten ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.”<sup>90</sup>

For Hölderlin gjelder *Seyn* som det prinsippet som ikke blott er bevissthet eller bevissthetsinnhold, men et prinsipp som kan stå som et ontologisk førsteprinsipp for relasjonen mellom subjekt og objekt. *Seyn* står for en all-enhet i betydningen av det greske ἓν καὶ πᾶν<sup>91</sup> som Hölderlin blant annet hevder å ha fra Spinoza,<sup>92</sup> og som gjør at *Seyn* også knytter an til en form for skjønnhetstenkning i hvilken naturen inngår. Men *Seyn* har blitt beskadiget av *die Ur-Theilung*. I denne sammenheng peker Hölderlin på at Kants kritiske filosofi ikke lykkes med å fri seg fra den cartesianske dualistiske tankestrukturen og heller ikke åpner for et fullverdig naturbegrep ettersom naturen i lider under den bestemmende dømmekrafts begrepelige vold. Schillers tanke om *Freiheit in der Erscheinung* videreføres i *Seyn*.<sup>93</sup> Det er mulig å tale om *Seyn* den grad subjekt og objekt er så fullstendig forent at det ikke kan forekomme noen spaltning uten at vesenet til det som skal atskilles kommer til skade.

*Seyn* er på den ene siden er uttrykket for den opprinnelige, men av domfellelsen beskadigede enheten av subjekt og objekt. På den andre siden er det en artikulering av målsetningen for foreningsfilosofiens bestrebelse. *Seyn* er både ἀρχή og τέλος samtidig. Men Hölderlin har ingen ambisjoner om å vende tilbake til det opprinnelige forstått som et tidligere stadium. Også i *Systemprogrammets* formuleringer som *neue Mythologie* og *neue Religion* er det tydelig at det som står på spill er en stiftelsesakt og ikke en tilbakevending. Måten *Seyn* kan gjøres tilgjengelig på er gjennom den *intellektuelle anskuelse*. Imidlertid stiller Hölderlin spørsmål om selvbevissthetsens rolle i forhold til *Seyn*.

---

<sup>89</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954 s. 155

<sup>90</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 155

<sup>91</sup> I neste kapittel skal ἓν καὶ πᾶν's beskaffenhet berøres ytterligere.

<sup>92</sup> Jf. Hölderlin. Op.cit. s. 207

<sup>93</sup> Jf. Kap. 1 s. 6.

## Et spørsmål om selvbevissthet

*KdUs* symbolske forsoning mellom det sanne og det gode i det skjønne finner sted med henvisning til dømmekraften som erkjennelsesevne og dens smaksdommer. Disse sidestiller det naturskjønne og det kunstsjønne: ”Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder die Kunstschönheit betreffen: schön ist das, was in der Bloßen Beurteilung (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) gefällt.”<sup>94</sup> Dømmekraften privilegerer hverken det naturskjønne eller det kunstsjønne, og dermed står de i et gjensidig avhengighetsforhold. Imidlertid later det ikke til at Kant lar disse to aspektene av det skjønne knytte an til det foreningsfilosofiske prosjektet *Systemprogrammets* forfattere leser inn i hans filosofi. Det vil si at det erkjennelsesteoretiske skillet mellom subjekt og objekt slik det fremstilles i *KdrV* fremdeles representerer naturen som tap, slik Schiller påpekte gjennom *Freiheit in der Erscheinung*<sup>95</sup>.

I denne sammenhengen er det Hölderlin viser til ideen om naturens tilstedeværelse og bevisstheten om dens bevarelse som kommer tilsyne i identifikasjonen av *Seyn* og ἔν καὶ πᾶν. Bevarelse i og gjennom kunsten og kunstverket er nært knyttet til Hölderlins tragedieteori. I *Grund zum Empedokles* fra 1799 som kan leses som en poetikk til hans tragedie *Der Tod des Empedokles* skriver Hölderlin:

Natur und Kunst sind sich im reinen Leben nur harmonisch entgegengesetzt. Die Kunst ist die Blüte, die Vollendung der Natur, Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst, wenn jedes ganz ist, was es sein kann, und eines verbindet sich mit dem andern, ersetzt den Mangel des andern, den es notwendig haben muß, um ganz das zu sein, was es als besonderes sein kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden.<sup>96</sup>

Begrunnelsen for opprettholdelsen av en forståelse av naturen som guddommelig ligger i *Seyns* opprinnelige enhet av menneske og natur. Hölderlin slår i andre del av *Urtheil und Seyn* fast:

Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vergenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verlesen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Hamburg 1959 s. 159

<sup>95</sup> Jf. Schiller, F., *Kallias oder über die Schönheit*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1979 s. 17 f.

<sup>96</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 152

<sup>97</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 216

Den intellektuelle anskuelsen spiller en viktig rolle i både Fichtes filosofi og i Hölderlins begrep om *Seyn*. For Fichte gjelder den *intellectuelle Anschauung* "[...] as a transcendental condition of the possibility of experience"<sup>98</sup> som ikke skal betraktes "[...] as more mysterious than the assumption that an original subjectivity has to be presupposed in the conceptual determination of sensual particulars."<sup>99</sup> Hölderlins *intellectuale Anschauung* er derimot det stedet hvor subjekt og objekt opptrer som forent, og altså der *Seyn* gjenkjennes og bevares gjennom kunstens formidling og fullbyrdelse av naturen. Som sådan ivaretar Hölderlins intellektuelle anskuelse Schillers *sinnlich-objektive* skjønnhetsbegrep.<sup>100</sup> Det vil si at Hölderlin ved å ta i bruk dette begrepet nok en gang vender seg polemisk mot Fichtes *Wissenschaftslehre*.<sup>101</sup> Det vil også si at det som står på spill er en art monisme, noe Henrich i denne sammenhengen mellom differensierer tre ulike former. På den ene siden står en metodologiske monisme, som med utgangspunkt i en grunnsetning eller et eneste prinsipp utleder alt som kan vites. På den andre sidne står den metafysiske monismen som forstår alt virkelig som modifikasjon av en selvstendig virkelighet. Fichtes teori om det absolutte *Ich* fra *Wissenschaftslehre* kan sies å formidle mellom både den metodologiske og metafysiske monismen og danner således en tredje form i den ontologiske monismen.<sup>102</sup>

Hölderlins grep er å transponere Fichtes *Ich-filosofi* over i en spinozistisk monisme, samtidig som det har blitt vist at han avdekker Fichtes absolutte *Ich* som forutsetningen for selvbevissthet, og ikke selvbevissthetens form.<sup>103</sup> Det formuleres implisitt tre spørsmål om selvbevissthet i utmalingen av *Seyn*:

Der gebrauch des Wortes "ich" kann nur aufgrund von Selbstbewußtsein verstanden werden. Selbstbewußtsein ist aber dadurch nur möglich, daß ich mich von mir trenne und mich mir entgegensetze, mich aber ungeachtet dieser Trennung als dasselbe erkenne. Wie ist nun Selbstbewußtsein möglich, wenn es voraussetzt, daß ich mich dort als dasselbe erkenne, wo ich in meiner Rücksicht in einer Entgegensetzung zu mir stehe?<sup>104</sup>

<sup>98</sup> Ståle Finke, *Critical Notices* i *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 3 (2) Routledge 1995 s. 329

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Jf. Kap. 1 s. 5

<sup>101</sup> Dette kommer også til uttrykk ved at Hölderlin skriver *intellectuale Anschauung* der Fichte skriver *intellectuelle Anschauung*.

<sup>102</sup> Henrich. Op.cit. s. 89

<sup>103</sup> Henrich, D., *Der Grund im Bewusstsein*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 s. 443

<sup>104</sup> Henrich. Op.cit. s. 463

Spørsmålene henger ved teksten *Urtheil und Seyn* uten egentlig å bli besvart. Snarere ser det ut til at *selvbevisstheten* settes som likt med identitetsprinsippet i det absolutte *Ich* ettersom det skjema Hölderlin stiller for utsagnet ”Ich bin Ich” er motsatt av hva det var for å kunne tale om *Seyn*.

Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) *nicht* so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich.<sup>105</sup>

Sitatets retoriske grep innebærer at også selvbevisstheten i form av identitetstenkning er utilstrekkelig. Hölderlin markerer at der det er mulig å snakke om *Seyn* utelukker dette både identitet og selvbevissthet. I *Seyn* ligger en forening av bestanddeler som kan komme til skade, mens dette ikke gjelder selvbevissthetsens uttrykk ”Ich bin Ich”. Men ennå har ikke Hölderlin gjort seg ferdig med selvbevisstheten. For selv om selvbevisstheten og identitetstenkningen ikke kan rettferdiggjøres som nært forbundet med *Seyn* spør Hölderlin retorisk om hvordan selvbevissthet er mulig: ”Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzte als dasselbe erkenne.”<sup>106</sup> Selvbevissthet er med andre ord mulig som en domsavsigelsens vitensrelasjon, og noe ganske annet enn en tilgang til *Seyn*.

### ***Urtheil und Seyns* Modalitet**

Hölderlins tanker om modalkategoriene *virkelighet* og *mulighet* er viet en kort passasje i *Urtheil und Seyn*. *Virkelighet* og *mulighet* holdes i analogi med henholdsvis en umiddelbar og en middelbar bevissthet. Slik det ser ut fra grunnteksten virker det som om Hölderlin selv vil sette analogiene mellom *Wirklichkeit* og *mittelbares Bewusstseyn* på den ene siden, og *Möglichkeit* og *unmittelbares Bewusstseyn* på den andre. Imidlertid ser denne konstruksjonen ut til å motsi det som faktisk er tilfelle, da det er (den umiddelbare) *virkelighetskategorien* som betinger (den middelbare) *mulighetskategorien* som slik er formidlet.<sup>107</sup> Dertil kommer at å tenke en gjenstand som mulig, blott er en repetisjon av en forutgående bevissthet i kraft av hvilken gjenstanden er virkelig. Altså finnes det ingen tenkbar *mulighet* av noe som ikke allerede var *virkelighet*. Dette henger sammen med at forklaringen av *Seyns* begrepslige

<sup>105</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 216 f.

<sup>106</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 217

<sup>107</sup> Jf. Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997 s. 725

prerogativ er avhengig av *virkelighetskategoriens* forrang fremfor *mulighetskategoriens*. Til sammenligning lyder den kantiske definisjonen og organisering av modalkategoriene som følgende:

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, ist *möglich*.
2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.
3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*.<sup>108</sup>

Hölderlin følger Kants ordning av erkjennelsesevne. Forstanden er tilordnet *mulighetskategorien*, persepsjonen og anskuelsen er tilordnet *virkelighetskategorien*. Men Hölderlins omformer prioriteringsrekkefølgen og privilegerer virkelighet fremfor mulighet hva bevisstheten angår, noe som svarer til en anskuelsens forrang heller enn begrepets. På den andre siden fastholder Hölderlin at fornuftsgjenstandene på ingen måte kan knyttes til den formidlede *mulighetskategorien*.

Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sei seyn sollen, im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit.<sup>109</sup>

*Virkelighetens* status av umiddelbarhet knyttes slik til fornuftbegrepenes nødvendighet. Dette betyr på den ene siden at friheten som er fornuftens gjenstand tilordnes nødvendigheten. På den andre siden impliserer det at *Sejn* gripes den intellektuell anskuelse som et erkjennelsens grensebegrep.<sup>110</sup> Når den intellektuelle anskuelsen nå knytter an til *Sejn* svarer dette på det ovenstående spørsmålet; ”Wie muß eine Welt für ein moral[ische]s Wesen beschaffen seyn?”<sup>111</sup> Svaret er å finne nettopp i *virkelighetens* forrang fremfor *muligheten*, og avvisningen av at denne kategorien kan ha noe med fornuftgjenstandene å gjøre. Dette åpner for en anvendelse av intellektuell anskuelse som kobler *virkelighetens* attributt i umiddelbarheten til frihetens status av nødvendighet.

Imidlertid spiller den intellektuelle anskuelsen en dobbeltrolle som er knyttet til at *Sejn* også allerede gjør det, som både forutsetning for bevissthet, men også bevissthetens høyeste motiv. Den intellektuelle anskuelsen er i stand til å gripe *Sejn* gjennom formælingen mellom virkelighet og nødvendighet. Samtidig kan

---

<sup>108</sup> Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Hamburg 1960 s. 266 [A 218 / B 265]

<sup>109</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 216

<sup>110</sup> Jf. Frank. Op.cit. s. 725

<sup>111</sup> Jf. Kap 1 s. 12.

denne oppgaven aldri fullt ut kan gjennomføres, da *Seyn* er og forblir en utilgjengelig finalidé. Hölderlin skriver også til Schiller om foreningen av subjekt og objekt at den forblir en uendelig tilnærming.

[...] zwar ästhetisch, in der intellectuellen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel, und daß, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit eben so nothwendig ist, als sie es ist für ein System des Handelns.<sup>112</sup>

Tre punkter melder seg ved denne bemerkningen: For det første hentyder den intellektuelle anskuelsen til en uendelig tilnærming. *Seyn* kan utifra denne tanken aldri nås, eller gjennomføres eskatologisk. For det andre er gevinsten av denne tenkningen at naturen vinner en selvstendighet, og det er mulig å seg mot den i forventning om håp eller glede. Dersom den intellektuelle anskuelsen forstås estetisk slik eksempelet fra *Grund zum Empedokles* antyder blir naturen besjelet. Dette er ikke å forstå slik at dens empiriske konkresjon og mangfold blir avgjort som blott symbol på det åndelige, men snarere slik at dette sistnevnte blir fornemmet som det åndeliges synlige åsyn.<sup>113</sup> For det tredje antydes avslutningsvis en handlingsteori i forbindelse med den intellektuelle anskuelsen. I neste kapittel, som skal omhandle Hölderlins roman *Hyperion* står de handlingsteoretiske aspektene sentralt.

---

<sup>112</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954 s. 181

<sup>113</sup> Kondylis. Op.cit. s. 60



### 3. *Hyperion*

#### Innledning

I kapittel 2 ble Hölderlins selvstendige filosofiske posisjon etablert som en konstellasjon av ulike samtidige tilnærminger og en konfigurasjon av Kant, og en kritikk av Fichtes ontologiske. Gjennom begrepet *Seyn* forsøker Hölderlin å forplikte den menneskelige eksistens på sin opprinnelige enhet med naturen, som den i sin tur ble skilt fra gjennom det spaltende *Urtheil*. Intensjonen er å opprette et ontologisk prinsipp som . Intensjonen er å opprette et ontologisk prinsipp som transcenderer et selvtilstrekkelig kantisk subjekt som alltid er avskåret fra Ding-an-sich og snarere hevde at dette prinsippet danner større spinozistisk helhet. Det betyr samtidig at *Seyn* ikke er et fichteansk *Ich*, som virkeligheten utgår fra gjennom identitetsfilosofiens prinsipper. I den intellektuelle anskuelsen blir *Seyns* opprinnelighet og omfang transparent. En mulig måte den intellektuelle anskuelsen fremtrer er gjennom kunsten hvor det, særlig i tragedien, trer frem en harmonisk enhet mellom menneske og natur.

Hölderlinresepsjonen har tradisjonelt ikke viet *Hyperion – Oder der Eremit in Griechenland*<sup>114</sup> (*Hyperion*) mye oppmerksomhet. De fleste bidragene har konsentrert seg om enten den sene diktningen på den ene siden, eller om de filosofiske fragmentene på den andre siden. Ifølge Dieter Henrich har hölderlinresepsjonen forandret standpunkt mht. Hölderlins status som filosofi tre ganger. Cassirer var først ut med å forsøke å etablere egenarten i Hölderlins tenkning og avgrense denne fra Hegels og Schellings. På den andre siden har Wilhelm Böhm og Kurt Hildebrandt argumentert for at Hölderlin var den fremste tenkeren blant medstudentene ved Tübinger Stift. En tredje vending ble presentert av Johannes Hoffmeister og Ernst Müller. De påpekte at Hölderlin aldri var filosof i samme betydning som Hegel og Schelling. Det som er interessant for denne oppgaven er at forskjellen på de ulike fremstillingene av Hölderlin som filosof angår *Hyperion*.<sup>115</sup> Foruten Henrich selv, har få gjort virkelige forsøk på å se forbindelsene mellom diktningen og filosofien. Lawrence Ryan er den første som søker å lese *Hyperion* som en filosofisk motivert roman, men uten å kjenne til Henrichs arbeider.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969

<sup>115</sup> Jf. Dieter Henrich, *Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 s. 53

<sup>116</sup> Jf. Lawrence Ryan, *Hyperion – Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart 1965



Hölderlins roman *Hyperion* står på mange måter i forlengelsen av de filosofiske fragmentene *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* og *Urtheil und Seyn* i egenskap av at den artikulere og setter ut i spill det filosofiske innholdet som disse fragmentene presenterer. Også rent historisk-filologisk utkom *Hyperion* etter de to nevnte fragmentene. Riktignok ble arbeidet med *Hyperion* påbegynt allerede i 1792, men dens første bind utkom ikke før i 1797 og dens andre i 1799. *Hyperion* regnes sammen med en rekke av de senere odene og elegiene fra årene 1800 til 1805 blant Hölderlins viktigste arbeider.<sup>117</sup> Det som kjennetegner Hölderlins lyrikk fra denne perioden er en stilkarakter som ikke lar seg innlemme i de skjema som brukes for å navngi og bestemme den litterære epoken, samt en oppløsning av form.<sup>118</sup> *Hyperion* kan sies å være en kulminasjon av filosofi og diktning og representerer et fullendt verk som, med utgangspunkt i datidens teori om progressiv roman, transcenderer seg selv. Det kan argumenteres for at *Hyperion* utgjør et høydepunkt i Hölderlins *œuvre*.

Når *Hyperion* nå vurderes som såpass sentral i Hölderlins diktning har dette sammenheng med flere anliggender. For det første regnet Hölderlin selv *Hyperion* som et viktig arbeid. I løpet av de syv årene han jobbet på romanen skrev Hölderlin i alt syv ulike utkast hvor forandringene i romanens form og verksidé var drastiske før til slutt han publiserte brevromanen. Den ble forsøkt fremstilt som episk lyrikk, og som konvensjonell fortalt roman. I tillegg finnes en versjon som ble utgitt under navnet *Hyperions Jugend* i Schillers *Thalia*.<sup>119</sup>

For det andre reflekterer innholdet i romanens brev og den formen de utgjør en filosofisk tenkning som knytter an til flere sentrale filosofiske posisjoner fra sin samtid.<sup>120</sup> Det er mulig å lese *Hyperion* i sammenheng med en Hegeliansk handlingsteori hvor karakteren Hyperion prøver ut flere av moralitetens *skikkelser* som fremstilles i *Phenomenologie des Geistes*. Samtidig vil det avdekkes at *Hyperion* kan svare på de anklagene Hegels fenomenologi indirekte fremsetter.

For det tredje setter en slik lesning *Hyperion* inn i en diskusjon om kunstens plass i filosofien og spørsmålet om hvor tenkningen best kommer til uttrykk ettersom det litterære uttrykket er utenfor filosofiens grenser. Diktningen er i motsetning til filosofien ikke forpliktet

---

<sup>117</sup> Hölderlins lyrikk fra tidlige år inneholder også synlige spor av en filosofisk tenkning, likeså hans drama *Empedokles* som aldri ble ferdigstilt, men både *Hyperion* og den senere diktningen er allment regnet som langt mer pregnant både filosofisk og dikterisk.

<sup>118</sup> Jf. Theodor W. Adorno, "Parataxis" ss 447-491 i *Noten zur Literatur*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981 (1974) ss. 447 - 491

<sup>119</sup> Denne teksten ble utgitt i Schillers *Thalia* i 1794

<sup>120</sup> Dette stemmer overens med Dieter Henrichs tanke om konstallasjoner i Hölderlins samtid. Jf. Henrich. Op.cit. s. 27 f.

på de samme sannhetspretensjonene og har en annen tilgang til de fenomener den beskriver. Samtidig søker Hölderlin i *Hyperion* å etablere diktningen som en filosofisk aktivitet. Det er tydelig at Hölderlin følger opp fordringen fra *Systemprogrammet*: ”Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter.”<sup>121</sup> Samtidig står *Hyperion* også innenfor *Urtheil und Seyns* foreningsfilosofiske tankekrets. *Hyperion* kan altså betraktes som den konsekvente gjennomføringen av Hölderlins filosofi fordi den tar opp i seg hovedelementene fra den og integrerer disse i en form som selv springer ut av denne filosofien.

Det som står på spill i *Hyperion* for Hölderlins vedkommende blir lansert i en av de tidlige utgavene, *Hyperion – Vorlezte Fassung*:

Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung.

Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom freidlichen Ev καὶ Πᾶν der Welt, um es herzustellen durch uns selbst.”<sup>122</sup>

Sitatet tar opp tråden fra *Urtheil und Sein* hvor *Urtheil* utgjør en spaltning for *Seyn* i den fredelige ἔν καὶ πᾶν.<sup>123</sup> Men dette tapet bøtes på gjennom å gå den eksentriske bane og fullendes, eller modnes. *Hyperion* er en fremstilling av denne eksentriske banen. I fortalen til *Hyperion* er *exzentrische Bahn* byttet ut med *Die Auflösung der Dissonanzen* noe som gir prosjektet en litt annen valør, men som ikke endrer dets karakter. Det vil si at den eksentriske banes mål er oppløsningen av dissonansene som utvidet filosofisk problemstilling nedarvet fra *Systemprogrammet* og *Urtheil und Seyn*. I en viss forstand nærmer dette seg den objektive idealismens kritikk av den cartesianske dualismen slik det kommer til uttrykk i *Phänomenologie des Geistes*. *Hyperion* kan tolkes i retning av å konsipere enkelte av de sentrale innsiktene i *Phänomenologie des Geistes*, men kun skjønnlitterært. Den behøver *Fenomenologien* for å kunne si det den forsøker å si. Likevel insisterer Hölderlin insisterer på at romanen ikke er noen *fabula docet*, til tross for åpenbare ambisjoner og pretensjoner på vegne av romanen. Dette henger sammen med at romanen blir en fremstilling av den eksentriske bane selv og dermed ikke kan uttrykkes på noen annen måte.

*Hyperion* er altså viktig fordi den kan være med på å etablere Hölderlin som filosof samt at den kan være med å bestemme hva slags filosofi den Hölderlinske filosofien er.

---

<sup>121</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 298

<sup>122</sup> Vorrede til *Die Vorlezte Fassung* Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969 s. 236

<sup>123</sup> Det som er ett og alt.

## Romanens gang

*Hyperion* er anlagt som en brevsyklus bestående av til sammen seksti brev. Med få unntak er alle brevene skrevet av hovedpersonen til hans betrodde Bellarmin. Romanens hovedskikkelse, den unge grekeren Hyperion<sup>124</sup>, er hjemvendt til Hellas og fra sin eremittilværelse forfatter han brev til sin venn i Tyskland. Brevene er et erindringsprosjekt hvor han beskriver møter med personer som blir avgjørende for den retningen livet skal ta og de begivenheter som til slutt førte ham til den eremittilværelsen som er brevenes nåtid. Romanens handling er Hyperions brevskrivning og brevenes innhold er Hyperions avsluttede handlinger. Dette innebærer at bokens tidsakse er fordoblet i et fortalt og et fortellende nivå. På det tidspunkt da Hyperion har etablert en rekapitulering av begivenhetsforløpet frem til begynnelsen på eremittilværelsen avsluttes brevsyklusen, og dermed også romanen. På den andre siden begynner boken samtidig som den slutter, i den forstand at bokens siste brev beskriver igangsettelsen av selve brevskrivningen som er det erindringsprosjektet leseren innvies i. Slik betraktet er romanens fortellerstruktur både syklisk, epistolær og sirkulær. Fordoblingen av hovedpersonen i en fortellende og en fortalt skikkelse og at også den fortellende Hyperion gjennomgår en forandring i bokens løp peker mot at *Hyperion* også kan betraktes som dannelsesroman.

Den fortellingen Hyperion beretter for sin venn Bellarmin er nokså enkel. I sitt møte med den eldre Adamas får Hyperion i sin ungdom en innføring i Plutarks gude- og helteverden. Senere møter han Alabanda, de stifter et nært vennskap og bestemmer seg for å delta i den greske frigjøringskampen mot tyrkerne. Hyperion beskriver også sitt møte med Diotima og utviklingen av deres forhold som ikke bare er blott romantisk, men også pedagogisk. Hyperions deltakelse i frigjøringskrigen forvolder grusomme hendelser og påfører ham store tap. Han blir skadet og Alabanda flykter, delvis på grunn av sin ulykkelige kjærlighet til Diotima. Det blir også klart at Diotima dør. Preget av disse hendelsene drar Hyperion så til Tyskland, men holder ikke ut livet der. Han returnerer derfor til Hellas og går inn i en eremittilværelse. Hyperions prosjekt i lys av dette er en bestrebelse på forsoning.

Forsoning og tilgivelse er sentralt i bokens overliggende fortelling. Allerede i det første brevet skriver Hyperion: "O hätt ich doch nie gehandelt! um wie manche Hoffnung wär ich reicher!"<sup>125</sup> Dette utropet om anger uttrykker like mye en bønn om tilgivelse og de påfølgende brevene kan tolkes som en prosess henimot tilgivelsen og aksept for nødvendigheten av å handle med forsoningen som endelig mål. I Hölderlins terminologi er det

---

<sup>124</sup> Tittelen på romanen er kursivert, hovedpersonens navn er det ikke.

<sup>125</sup> Hölderlin. Op.cit. 1969 s. 8

dissonansenes oppløsning Hyperion har for øyet. Når bokens tone settes på denne måten må det bety at det Hyperion har gjennomlevd forvoldte store sjelelige smerter. Han har satt sine idealer på spill gjennom å forsøke å sette dem ut i live, han har risikert sitt liv og han har mistet sin elskede. Hyperions anger tyder på at han handlet i beste mening og at han feilet. På den andre siden ville han uten sine handlinger ikke hatt noe annet enn forhåpningene. Spørsmålet er om Hyperion kunne handlet annerledes.

### ***Hyperions form***

Det hersker enighet om at *Hyperion* tilhører sjangeren brevroman. Der det kan spores kontroversen består denne i en bestemmelse av romanens form og om hvorvidt ytterligere romanbegrep kan benevne romanen. Det som er særegent ved *Hyperions* form er at den fortellerteknisk tar opp i seg tre ulike fortellertekniske grep som gjør den både syklisk, epistolær og sirkulær. Dette innebærer at leseren får tilgang til en rekke begivenheter, fortalt som epistler gjennom en syklus av brev. Alle begivenhetene er i seg selv avsluttede handlingene og beskrivelsen av dem leder opp til fortellerens nåtidige posisjon, noe som gjør romanen sirkulær.

Hovedpersonen begynner å skrive brevene som den siste handlingen i det beskrevne handlingsforløpet. Underveis i brevskrivningen øker Hyperions eget refleksjonsnivå og han er i stand til å forstå begivenhetene annerledes enn før han begynte å skrive. Avslutningen av beskrivelsen av handlingsforløpet er i en viss forstand også bokens avslutning, men dette går glipp av hvordan bokens to nivåer av fortellende og fortalt fortsetter i hverandre. Det fortalte nivået kulminerer i det fortellende nivået og boken avsluttes de facto ikke før Hyperion slutter å fortelle eller rekapitulere hva som har hendt. Det springende punkt er bokens siste ord: ”Nächstens mehr.”<sup>126</sup> Med disse ordene velger Hyperion å avslutte en passasje om naturens skjønnhet og dissonansens mulige oppløsning gjennom kjærligheten og åpner som sådan fortolkningsmuligheten av at han har forsonet seg med sin skjebne. Hyperion har ikke mer å formidle etter dette, erindringsarbeidet er avsluttet og dissonansene er oppløst, den eksentriske bane har nådd sitt foreløpige mål. Romanens avslutning åpner for muligheten av at Hyperion igjen er i stand til å være handlende i verden. Imidlertid kan det være instruktivt å betrakte noen av de avgjørende begivenhetene i Hyperions eksentriske bane, og dermed også viktige passasjer i boken. Disse passasjene er nært knyttet til de personene Hyperion beskriver sine møter med og skal i det følgende gjennomgå i rekkefølgen til romanens eget narrativ.

---

<sup>126</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 160

## Adamas og Alabanda

Adamas er den første skikkelsen Hyperion beskriver i brevene til Bellarmin. Han fremstilles som en læremester eller oppdrager som gir Hyperion den dannelsen han behøver og selv lengter etter. Gjennom Adamas lærer Hyperion også å skatte naturen og dens skjønnhet. Hyperion refererer til en særlig anledning ved en tempelruin hvor Adamas kommer med følgende oppfordring:

Sei, wie dieser! Rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen, und mir war, als trügen uns die Morgenwinde mit sich fort, und brächten uns ins Geleite des heiligen Wesens, das nun hinaufstieg auf den Gipfel des Himmels, freundlich und groß, und wunderbar mit seiner Kraft und seinem Geist die Welt uns erfüllte.<sup>127</sup>

Adamas henviser Hyperion til solen med en anmodning om å bli som den.<sup>128</sup> Dette kan tolkes dit hen at Hyperion oppfordres av Adamas til å bli seg selv. Denne oppfordringen henger sammen med Hölderlins modningsideal og å bli mann: ”Durch große Freude und großen Schmerz reift der Mensch zum Manne”<sup>129</sup> Den modningsprosessen Adamas innleder er Hyperions *exzentrische Bahn*.<sup>130</sup> Denne forståelsen av begivenheten og dermed også *exzentrische Bahn* avviker fra foreksempel Ryans gjennom at den forholder seg til Hölderlins tanker om fullkommenhet som resultat av en gjennomløpt eksentrisk bane og ikke noe som går forut for en målrettet streben med den eksentriske bane som tilbakelagt stadium.<sup>131</sup> Adamas har ikke opphevet Hyperions eksentriske bane, men gjennom å appellere til Hyperions affinitet til solguden, og dermed også antydnet et ”bli deg selv” eller ”bli den du er”, har han snarere sagt noe om den eksentriske banens avslutning.

Den handlekraften Hyperion opplever gjennom en tydeligere definert livsoppgave gir ham en økt interesse for verden utenom han selv. I en viss forstand erfarer Hyperion hvordan det er å tre ut av barndommen. Hyperions begrep om barnet er å likne med en i seg lukket enhet: ”Ja! Ein göttlich Wesen ist das Kind, solange es nicht in die Chamäleonsfarbe der Menschen getaucht ist. Es ist ganz was es ist, und darum ist es so schön.”<sup>132</sup> Barnets skjønnhet kan sammenlignes med den tilstanden som går forut for *Urtheils* spaltning av subjekt og objekt og blir slik et symbol på *Seyns* opprinnelige enhet med seg selv.

---

<sup>127</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 16

<sup>128</sup> Den greske Υπερίωνος (hyper – over og ion – den gående) regnes i Hesiods *Theogoni* sammen med Θεία som far til solguden Ηλιος, månegudinnen Σελήνη og morgenrødens gudinne Ηώς og forekommer i den homeriske kanon som 'Υπερίωνος Ηελίοιο. I en viss forstand er det snakk om den transcenderende eller utovergående sol.

<sup>129</sup> An Neuffer 23. Aug. 1794 Metaforisk bærer denne uttrykksmåten store likheter med Adornos bemyndigelse av menneskeheten.

<sup>130</sup> Exzentrische Bahns metaforiske pregnans øker i styrke gjennom at uttrykket er hentet fra Keplers astronomi som en betegnelse på en bane som mangler midtpunkt og tydelig målretning og at Hyperion betegner et himmellegeme.

<sup>131</sup> Jf. Ryan. Op.cit. s. 82

<sup>132</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 10

Hyperions nyvunne handlekraft visner etter hvert hen, og mismotet avtar ikke før han møter sin like i den neste sentrale personen, Alabanda. Dette skjer under omstendigheter hvor Hyperion nettopp, i likhet med Alabanda, har blitt overfalt av røvere. Dertil kommer at de begge lenge har vist interesse for hverandre uten at den ene nærmet seg den andre. De stifter et nært vennskap på bakgrunn av denne gjensidige interessen som styrkes av de uheldige omstendighetene. Etter en lengre samtale bestemmer de seg for å delta i den greske frigjøringskampen mot tyrkerne. I samme samtale kommer de også til uenighet om statens gyldighet.

Du räumst dem Staate denn doch zu viele Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. Das laß er unangetastet, oder man nehme sein Gesetz und schlag es an den Pranger! Beim Himmel! Der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.<sup>133</sup>

Hyperion forfekter her et standpunkt som minner mye om *Systemprogrammet*<sup>134</sup> hva statsapparatet angår. Ut i fra en forståelse av forholdet mellom menneske og natur som organisk utvikles analogt en tanke om at også mellommenneskelige relasjoner er strukturerte etter organiske prinsipper. I begrepet om staten ligger i følge *Systemprogrammets* forfattere en mekanisering av det prinsippet som er tenkt å organisere humaniteten. I *Systemprogrammet* avvises ideen om en stat:

Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.<sup>135</sup>

Hyperions ressentiment overfor staten og statstanken innvarsler de kommende begivenheter hvor han skal sette livet på spill for idealet om en bedre politisk virkelighet. Den ideale politiske virkeligheten kan tenkes å være det samme aristotelisk-rousseauanske ΠΟΛΙΤΕΙΑ som *Systemprogrammet* agiterer for.<sup>136</sup> Både Hyperion og Alabanda er villige til å sette sine liv på spill for å realisere denne ideen i den greske frigjøringskampen.<sup>137</sup>

Det eneste Hyperion oppnår som direkte resultat av denne deltakelsen er desillusjon og anger. Barbariet og inhumaniteten Hyperion beskriver kan leses som en parallell til den

---

<sup>133</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 31

<sup>134</sup> Sml. S. 12 kap. 1

<sup>135</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961

<sup>136</sup> Jf. Kap 1 s. 12.

<sup>137</sup> Idealet Hyperion har om et emansipert fedreland artikulere han i egenskap av å skissere den forgangne greske gullalder i en passasje av Ryan kalt *Athenerbrevet*.

franske revolusjonens bevegelse fra frigjøringskamp til terror. Hölderlin hadde i likhet med Schiller<sup>138</sup> allerede innsett hvordan den franske revolusjon vesentlig mislykkes og selv om han allerede har vendt seg mot en schillersk idé om estetisk oppdragelse lar han allikevel Hyperion prøve ut revolusjonsideen. Den en gang unge og revolusjonsvennlige Hegel<sup>139</sup> presenterer senere i *Fenomenologien*<sup>140</sup> en dyptgripende kritikk av opplysningstidens instrumentelle fornuft som i sin ytterste konsekvens førte til giljotineringen av tusenvis. Raffineringen av fornuftbegrepet er også Hölderlins hensikt og med *Hyperion* forsøker han å imøtekomme Hegels posisjon. Felles for både Hegels og Hölderlins utvidede fornuftsbegrep er ideen om kjærlighet, en idé som kommer til syne gjennom Diotima.

### Diotima

En streben henimot modning og dissonansenes oppløsning er først og fremst en prosess som muliggjøres av kjærligheten som formativt prinsipp. Allerede hos Platon, der foreningsfilosofien hevdes å ha sine røtter, forekommer ἔρως<sup>141</sup> som betegnelse på sammenføringen av motsetninger. I den sammenheng er det ikke tilfeldig at Hyperions elskede heter Diotima, slik Sokrates' lærerinne i *Drikkegildet i Athen*.<sup>142</sup> Her instruerer Diotima Sokrates i kjærlighetens egentlige vesen og lar ham innse hvordan daimonen Eros med skjønnheten som sitt domene symboliserer kjærlighetens elevering:

For dette er den rette vei å ledes eller selv å gå til kjærlighet, – den vei som tar utgangspunkt i de skjønnne fenomener her nede og så bestandig stiger målbevisst opp mot selve denne skjønnhet, stiger som ad trappetrinn: først fra ett til to og fra to til alle skjønnne legemer – så fra de skjønnne legemer til de skjønnne handlinger, – derefter fra handlingene til de skjønnne kunnskaper og endelig fra kunnskapene til selve kunnskapen og erkjennelsen av det som ikke er noe annet enn skjønnheten selv, og han tilslutt forstår hva skjønnhet er.<sup>143</sup>

Diotimas beskrivelse likner Hyperions redegjørelse for skjønnhetens vesen i *Athenerbrevet*, men står også som oppsummering av en foreningsfilosofisk tanke og som eksempel på et estetisk oppdragelsesforløp. Hyperions diotimaskikkelse er, i likhet med Sokrates' den som forløser det potensielle Adamas antydet.

<sup>138</sup> Med referanse til revolusjonen spør Schiller: "[...] woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sei?" Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006

<sup>139</sup> Jf s. Kap 1 s. 11.

<sup>140</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988 s. 390

<sup>141</sup> Eros

<sup>142</sup> Platon, *Drikkegildet i Athen*, (Overs. Wyller, E. A.) Grøndahl Dreyer Oslo 1999. Filologisk kan det slås fast at Hölderlin kjente til Platons *Symposion* ettersom han referer til den i et brev til Neuffer: "[...] und endlich der Meister, der göttliche Sokrates selbst mit seiner himmlischen Weisheit sie alle lehrt, was Liebe sei [...]" Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954 s. 86

<sup>143</sup> Platon. Op.cit. s. 91

På grunn av traumene forbundet med Diotimas død introduseres hun først i andre bok, tredje brev når Hyperion skriver; ”Ich war einst glücklich, Bellarmin!”<sup>144</sup> Grunnen til denne lykken ligger i en innsikt om det høyeste som har blitt Hyperion til del.<sup>145</sup> Det er tilstrekkelig for Hyperion at han har erfart dette høyeste, for så lenge han har sett det vet han at det finnes og at det kan komme tilbake:

O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in der Gräbern oder über den Sternen! Wisst ihr seinen Namen? Den Namen des, das *Eins ist und Alles?* Sein Name ist Schönheit.<sup>146</sup>

Denne ideen om skjønnhet referer til det ἔν καὶ πᾶν<sup>147</sup> som allerede er nevnt i forbindelse med fortalen til *Hyperion – Vorlezte Fassung*.<sup>148</sup> ἔν καὶ πᾶν forekommer også i fragmentet *Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza* hvor Hölderlin skriver: ”Leßing war ein Spinozist. Die orthodoxen Begriffe der Gottheit waren nicht für ihn. Er konnte sie nicht genießen Ev καὶ Παν! Anders wußte er nicht!”<sup>149</sup> Hölderlins kommentar til *die Pantheismusstreit* som sto mellom Jacobi og Mendelssohn sympatiserer med en utlegning av Spinozas filosofi hvor teisme og moderne rasjonelle moralske prinsipper lar seg forsone, og hvor han ikke blott erklærer seg som panteist, men snarere *panenteist*<sup>150</sup>: ”The sense of union without loss of individuality, of rationality without loss of spontaneity, the sense of joyful community, of freedom in friendship or brotherhood; this was the ideal to which they [Hölderlin og Hegel] were devoted to.”<sup>151</sup>

Hyperion navngir endelig denne skjønnheten: ”O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!”<sup>152</sup> Passasjen i sin helhet antyder langt på vei hvilken betydning diotimaskikkelsen bærer med seg. Hyperions personlige lykke er intimt forbundet med Diotima for så vidt som hun allerede representerer eller er personifikasjonen av det skjønne, som på sin side også impliserer naturens ἔν καὶ πᾶν. Samtidig iverksetter hun romanens bearbeiding av den

<sup>144</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969 s. 52

<sup>145</sup> Metaforikken i tråd med skjønnhetens elevering hos Platon

<sup>146</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 52 f. Min kursivering

<sup>147</sup> ἔν καὶ πᾶν behandles bla. av Henrich i forbindelse med den menneskelige tilstand etter tapet av det alt-ene. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein – Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1794-1795)*, Klett-Cotta / J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 2004 s. 194 ff. Forøvrig antyder Harris at ἔν καὶ πᾶν også er en tankefigur som er representert i Hegels ungdom.

<sup>148</sup> Se ovenfor s. 3

<sup>149</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 207

<sup>150</sup> Jf. Harris, H. S., *Toward the Sunlight 1770 – 1801*, Oxford at the Clarendon Press, 1972 s. 99 f.

<sup>151</sup> Henry S. Harris, *Toward the Sunlight 1770 – 1801*, Oxford at the Clarendon Press, 1972 s. 100

<sup>152</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969 s. 53



estetiske oppdragelsen ettersom hun både er forbundet med Sokrates' lærerinne, men også fordi hun oppfordrer Hyperion til å bli folkeoppdrager: "Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch sein, hoff ich."<sup>153</sup> Implementeringen av dannelsesideen kommuniserer med *Systemprogrammets* fordringer om poesiens høyere verd og oppgave som *Lehrerin der Menschheit*. *Hyperion* blir som sådan iverksettelsen av den diktende estetiske oppdrager som våger å forsøke å virkeliggjøre en foreningsfilosofisk *Mythologie der Vernunft* som etisk-politisk prosjekt slik *Systemprogrammet* foreskriver. Utprøvelsen av ideene fra *Systemprogrammet* i *Hyperion* kan betraktes som et tankeeksperiment hvor Hölderlin realiserer implikasjonene av *Systemprogrammet*, som for å undersøke gehalten i prosjektet, men som også selv lar seg lese som en del av et filosofisk system i den foreningsfilosofiske tradisjonen.

### ***Athenerbrevet***

På sin ferd med Diotima kommer Hyperion til Athen. Gjengivelsen av Hyperions tale for reisefølget under innseilingen mot Athen er en av de filosofisk mest fortettede passasjen i boken og kan leses som Hyperions egen redegjørelse for sin filosofiske posisjon slik den har latt seg prege av både Adamas, Alabanda og Diotima. Enkelte av innsiktene ser ut til å resonnerer i Hölderlins filosofi slik den er artikulert i *Systemprogrammet* og *Urtheil und Seyn*. Samtidig rommer passasjen Hyperions romantiske forklaring av den menneskelige tilværelsen som noe guddommelig, hans betraktninger om det skjønne, samt en kritikk av en rigid kantisk fornufts- og forstandsdualisme.

Utgangspunktet for Hyperions tale er en forståelse av et idealisert antikkens Hellas i Schillers betydning<sup>154</sup>, sammenfattet i ideen om *Elysium*<sup>155</sup> og grunnene til Elysiums storhet. "Athenische Kunst und Religion, und Philosophie und Staatsform, sagt ich, sind Blüten und Früchte des Baums, nicht Boden und Würzel"<sup>156</sup> Hyperion korrigerer reisefølgets oppfatninger om årsakene til at athenernes fortreffelighet skulle bestå i klimaet eller kunsten, filosofien, deres religion og statsform. "Ihr nehmt die Wirkungen für die Ursache."<sup>157</sup> Hyperions poeng er at athenerne i seg selv var fortrefelig uavhengig av de frembrakte. Det som utgjorde Athens særegne fortrinn var hvordan byen og dens folk var uforstyrret og upåvirket av omverden. I denne uforstyrrede tilstanden kunne potensialet for en storslagen

---

<sup>153</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 89

<sup>154</sup> Schiller. Op.cit. s. 21 Denne konsepsjonen av antikken kalles *Naiv*.

<sup>155</sup> Jf. Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969 s. 117

<sup>156</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 77

<sup>157</sup> Ibid.

kunst, filosofi, religion og statsform virkeliggjøres. Grunnen til deres fortrefelighet er altså å ligne med barnets i seg lukkede tilværelse<sup>158</sup> hvor den korrupperende pregningen andre mennesker gir det ble holdt på avstand. Hyperion fremholder implisitt en sterkere binding mellom en guddommelig konsipert natur og mennesket enn mellom menneskene selv. Athen fikk modnes i harmoni med det ”freidlichen Èν καὶ πᾶν der Welt” og kom slik også til en fullkommenhet. Athenernes utvikling gikk altså fra uforstyrret barn til guddommelig voksent menneske:

Laßt von der Wiege an den Menschen ungestört! Treibt aus der engvereinten Knospe seines Wesens, treibt aus dem Hüttchen seiner Kindheit ihn nicht heraus! tut nicht zu wenig daß er euch nicht entbehre und so von ihm euch unterscheide, tut nicht zu viel, daß er eure oder seine Gewalt nicht fühle, und so von ihm euch unterscheide kurz, laßt laßt den Menschen spät erst wissen, daß es Menschen, daß es irgend etwas außer ihm gibt, den so nur wird er Mensch. Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.<sup>159</sup>

Hyperion omtaler normativt beskyttelsen av den naive, barnlige tilværelsen fra *Urtheils* spaltning av det enhetlige *Seyn* som nøkkelen til Athens fortrefelighet. Gevinsten av de beskyttende vilkår er en art menneske som ikke bare er menneske, men også guddommelig og skjønn.

Frembringelsene til denne guddommelige menneskeheten står den skjønne kunst for, i hvilken det guddommelige mennesket forynger og gjentar seg selv. Hegels bemerkninger om grekernes i seg hvilende statuer knytter i en viss forstand an til Hyperions konsepsjon av det guddommelige menneskets avbildning av seg selv. I *Vorlesungen über die Ästhetik* skriver Hegel om de greske gudestatuerne: ”Dadurch allein steht das Ideal im Äußerlichen mit sich selbst zusammengeslossen frei auf sich beruhend da, als sinnlich selig in sich, seiner sich freuend und genießend.”<sup>160</sup> Det som ligger til grunn for en slik beskrivelse av den klassiske kunstens frembringelser er et premiss om at de forsoner en spaltning:

Und nur hierdurch gerade ist es wahrhaft schön, indem das Schöne nur als totale, aber subjektive Einheit ist, weshalb auch das Subjekt des Ideals aus der Zersplitterung sonstiger Individualitäten und ihrer Zwecke und Bestrebungen in sich selber zurück zu einer höheren Totalität und Selbständigkeit erscheinen muß.<sup>161</sup>

Både Hegel og Hölderlin berører her indirekte en begrunnelse for behovet for både kunst og filosofi. ”Die ideale Kunstgestalt steht wie ein seliger Gott vor uns da.”<sup>162</sup> De greske gudsbildene i menneskelig gestalt er innenfor den greske forestillingsverden fremvisningen av

---

<sup>158</sup> jf. Ovenfor s. 7

<sup>159</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 79

<sup>160</sup> G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Ästhetik I* – Werke 13, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986 s.

207

<sup>161</sup> Hegel. Op.cit. s. 208

<sup>162</sup> Ibid.

muligheten for forsoning og harmoni etter splittelsen. Dette stemmer overens med Hölderlins konsepsjon av det opprinnelige *Seyn* som delvis kan restitueres gjennom kunsterfaringens intellektuelle anskuelse, men for Hyperions grekere vil de ikke ha behov for denne forsoningen før etter de har trådd ut av sin menneskehets barndom. Hyperion påpeker sammenhengen mellom den greske menneskehets barndom og deres fremstilling av gudenes og menneskets harmoniske overensstemmelse: ”Das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst.”<sup>163</sup> For Hegel representerer den antikke tenkningen som ligger til grunn for og som kan leses av statuens formuttrykk et stadium som må tilbakelegges i åndens bevegelse mot absolutt viten. Dessuten er denne formen for skjønnhet ikke lenger mulig i det moderne. Hegel søker å grunnlegge hvordan forsoningen finner sted i en moderne handlingsvirkelighet.

I forlengelsen er denne skjønnhetens andre avkom religion. ”Religion ist Liebe der Schönheit.”<sup>164</sup> Som allerede antydnet utlegges formælingen mellom det guddommelige og menneskelige i den forsonende harmoniske skjønnhets estetiske uttrykk som en sentral del av den greske religiøse praksis. Gudebildene står i sentrum, og de er på sin side avbildninger av mennesker. Guddommen er i statuen og statuen ligner et menneske og står som sådan som en konkretisering av eidos: ”Hiermit ist das *Menschliche*, in dessen Gestalt sie dargestellt werden, nicht etwa eine bloße Form, welche von der Einbildungskraft nur äußerlich diesem Inhalt umgetan wird, sondern liegt in der Bedeutung, dem Inhalt dem Inneren selbst.”<sup>165</sup> For Hegel betyr dette at den klassiske kunsten med statuen i sentrum var det punktet i historien hvor kunsten i egenskap av dens sammenfall med religionen *de facto* var skjønn og stor kunst. I *Hyperion* fremstilles religionen som en skjønnhetsdyrking i kjærlighetens navn. ”Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Geist, und alles Denken und Tun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.”<sup>166</sup> Utfra religionen og skjønnhetens plass i Athen slutter Hyperion også at atenerne var et fritt folk: ”[...] er kann Geetzlichkeit nicht überall ertragen, weil er ihrer nicht überall bedarf.”<sup>167</sup>

Betraktet med en viss distanse ses igjen flere likheter mellom *Athenerbrevet* og *Systemprogrammet*, spesielt oppskattingen av det skjønnne ser ut til å stå sentralt, ikke minst fordi skjønnheten tilsynelatende skal kunne utgjøre en forskjell i et virkelig etisk-politisk liv. Både *Systemprogrammet* og Hyperion later til å være i overensstemmelse med Schiller

---

<sup>163</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion – oder der Eremit in Griechenland*, Philipp Reclam jun, Stuttgart 2004 s. 79

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> *Vorlesungen über die Ästhetik II* – Werke 15, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986 (1832 – 1845). s. 46

<sup>166</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 80

<sup>167</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969 s. 80

gjennom å agitere for en innskrenkning av statsmakten, samtidig som vurderingen av det skjønne innebærer en mulighet for å kompensere dette gjennom å appellere til en religiøs praksis omkring det skjønne og kunstens frembringelser. I begge tilfellene er det tale om en sanselig religion. *Systemprogrammets* forventning til en *neue Religion* later til å være det Hyperion har for øyet i sin beskrivelse av det gamle Athen og dermed også det han forestiller seg som tilgrunnliggende for realiseringen av *Elysium*. *Hyperion* blir dermed å lese som en metafor for romantikkens prosjekt i egenskap av hans *Wiedervergegenwärtigung* av antikkens tenkning innenfor den moderne opplysningsfilosofien. Dette innebærer en form for rasjonalitetskritikk basert på en bestemt oppfatning av det skjønne, og er i en viss forstand en estetisk orientert fornuft.

Denne rasjonalitetskritikken er tosidig. På den ene siden artikuleres den som en fremhevelse av diktningen som filosofiens essens. På den andre siden kritiserer Hyperion en forstands- og fornuftsdualisme som tilskrives Kant. Resultatet av denne rasjonalitetskritikken er en antydning om et nytt vitenskapsbegrep eller en ny vitenskap. I *Athenerbrevet* forklarer Hyperion hvordan dette henger sammen gjennom å vise til hvordan atenerne var en vellykket forsoning av religiøst skjønnhetselskende, fri fra statsmaktens lovmessighet og filosofisk folk i egentlig forstand.

Betydningen av diktningen i Athen fremhever Hyperion som et *sine qua non* for filosofien: ”Sie wären sogar, sagt ich ohne Dichtung nie ein philosophisch Volk gewesen!”<sup>168</sup> Diktningen er nemlig ”...die Anfang und Ende dieser Wissenschaft.”<sup>169</sup> Dermed har den en privilegert stilling overfor filosofien. Likheten til *Systemprogrammets* påstand er igjen tilstede:

Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.<sup>170</sup>

Hegel berører også denne formuleringen i *Vorlesungen über die Ästhetik* i det han omtaler poesiens hovedoppgave: ”So ist sie [die Poesie] die allgemeinste und ausgebreiteste *Lehrerin des Menschengeschlechts* gewesen und ist es noch. Denn Lehren und Lernen ist Wissen und Erfahren, was *ist*.”<sup>171</sup> Hölderlins idé peker i retning av den estetiske oppdragelse som ikke bare skal kunne fremelske en form for statsløst politisk fellesskap et elyseisk Πολιτεία, men

---

<sup>168</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 81

<sup>169</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 81

<sup>170</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 298

<sup>171</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III* – Werke 15, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986 s. 239 Min kursivering

også hvordan denne formen for estetisk oppdragelse skal danne grunnlaget for en vitenskap. Innenfor dette vitenskapsbegrepet flyter filosofi, historie og det som tidligere ble konsipert som vitenskap over i hverandre. Poesien som sammenbindende for de øvrige vitenskaper er imidlertid resultat av at fornuften er etablert innenfor en foreningsfilosofisk tenkning som noe annet enn opplysningstidens instrumentelle fornufts *nytte*.

Den foreningsfilosofiske fornuften må være en estetisk fornuft, noe som bringer Hyperion inn på en presisering av begrepet om det skjønne. Hyperion introduserer dermed Heraklits ord ἔν διαφῆρον ἑαυῶ <sup>172</sup> som bestemmes til å være skjønnetens vesen. Med tanken om det ene i seg selv forskjellige kunne filosofien nå både skjelne og sette sammen på ny og ”...konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr erkennen und das Erkannte zum Geseze geben in des Geistes mannigfaltiges Gebieten.”<sup>173</sup> Når Hyperion introduserer et begrep om det skjønne som først og fremst peker mot en evne til filosofisk differensiering er dette et foreningsfilosofisk forsøk på å identifisere filosofiens opprinnelse i diktningen og det skjønne. Samtidig bærer det i seg en idé om forskjellen mellom på den ene siden den bestemmende dømmekrafts begrepsmessige vold og på den andre siden den reflekterende dømmekrafts ivaretagelse av forskjellene.<sup>174</sup> Lest slik er den normative implikasjonen av ἔν διαφῆρον ἑαυῶ sammenfallende med Hyperions eget prosjekt. Filosofiens avslutning og forløsning er dens opprinnelse. ἔν διαφῆρον ἑαυῶ skal på ny bli ἔν καὶ πᾶν. Hyperions søken er imidlertid ikke en uformidlet higen etter det forgangne. Riktignok ligger idealene i en konsepsjon av et i seg selv bevart og naivt *arkadia*, men Hyperion er seg bevisst at den virkeligheten han søker beror på en radikal stiftelsesakt. Denne stiftelsesakten er rollen som estetisk oppdrager Hyperion påtar seg og gjennomføringen av idealene.

Den andre implikasjonen av ἔν διαφῆρον ἑαυῶ er en forklaring av hvordan den athenske kulturen i egenskap av å omfavne dette prinsippet avgrenser seg fra Hyperions typebestemmelser av den egyptiske og den nordligere. Den egyptiske kulturens servile trekk bevirker at egypterne underkaster seg sin ”prächtiger Despot”. I sin tur medfører dette at egypteren ikke erfarer det fullkomne, snarere er det han kaller sitt høyeste en redselsfull gåte: ”... die stumme finstre Isis ist sein Erstes und Letztes, eine leere Unendlichkeit und da heraus ist nie Vernunftiges gekommen. Auch aus dem erhabensten Nichts wird Nichts geboren.”<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Det ene i seg selv forskjellige.

<sup>173</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969 S. 82

<sup>174</sup> Sml kap. 1 s. 4

<sup>175</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 82

Ettersom egypteren mangler atthenernes fornemmelse for skjønnhet, mangler han også den sentrale innsikten for å kunne leve egentlig. Egypteren må knele før han har lært å gå, og må be før han har lært å tale, noe som må tolkes som metaforiske uttrykk for at han i egenskap av den kulturelle tilhørigheten ikke får ta del i den samme form for skjønn helhet som attheneren. De nordligere folkeslag er egypternes motsetning. Der egypteren på den ene siden tilsynelatende aldri når den modning som blir attheneren til del kreves det på den andre siden at man i nord må være forstandig "noch eh' ein reif Gefühl in einem ist" og videre at man "zum klugen Manne, ehe man Kind ist [...]"<sup>176</sup>. Hyperion slår fast: "Der bloße Verstand, die bloße Vernunft sind immer Könige des Nordens"<sup>177</sup>. For å klargjøre sin posisjon vender Hyperion seg mot et kantisk nomenklatur: "Aber aus bloßem Verstand ist nie verständiges, aus bloßer Vernunft ist nie vernünftiges gekommen."<sup>178</sup>

Kant skriver om forstanden i *KdV*: "Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt."<sup>179</sup> Denne definisjonen av forstand blir imidlertid av Hyperion betraktet som noe som begrenser filosofien. Hyperion benytter her et metaforisk språk som omhandler hvordan forstanden – uten *Geistesschönheit* tjener som en nyttig håndlanger som snekrer et gjerde av grovt treverk, og spikrer sammen pålene for det gjerdet mesteren vil ha bygd rundt hagen. Forstanden i seg som sådan griper ikke skjønnheten og har sin eneste aktivitet i det som er blott nødvendig – et *opus necessitatis* – *das Notwerk*. "Aus bloßem Verstande kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntnis des Vorhandnen."<sup>180</sup>

På den andre siden foreskriver fornuften plikter og handlinger som ikke har noe kjent mål og omslutes dermed aldri av den harmoniske helhet for hvilken skjønnheten er det fremste tegn.<sup>181</sup> Innholdet i denne beskrivelsen ser ut til å kunne adressere en definisjon av fornuften i *KdV*:

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transzendent ist.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 83

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Hamburg 1960 s. 147 [B 137]

<sup>180</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 83

<sup>181</sup> Jf. Laurance Ryan., *Hölderlins "Hyperion" – Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1965 s. 143

<sup>182</sup> Kant. Op.cit. s. 551 [A 571 / B 599]

I sitt billedlige språk omtaler Hyperion fornuften som en slavedriver, som husets herre har satt til å styre over tjenerskapet, men som vet like lite som resten av tjenerskapet hva det uendelige arbeidet skal tjene til og roper kun *tummelt euch* og ser nesten ublidt på at det går fremover. Når målet er nådd vil han ikke ha mer å bedrive og hans rolle vil være utspilt. Fornuften med sine ideal, som i egenskap av sin transcendens aldri lar seg realisere empirisk, fremstår for Hyperion som ekstrapolering: ”Aus bloßer Vernunft kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forderung eines nie zu endigenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffs.”<sup>183</sup>

De kantiske erkjennelsesevne forstand og fornuft er for Hyperion verdiløse så lenge de ikke forenes av en overliggende og syntetiserende erkjennelsesevne. Hyperions tanke minner også om Schillers inndeling av *Stofftrieb*, *Formtrieb* og *Spieltrieb*.<sup>184</sup> I *Hyperion* uttrykkes dette siste som ἔν διαφῆρον ἑαυῶ, det åndsskjønne eller det skjønne per se. Imidlertid er den kantiske arkitektonikkens nomenklatur for den samme egenskapen *dømmekraft*. Med henblikk på Hölderlins foreningsfilosofiske ambisjoner om å forene en gresk tenkning med den kantiske arkitektonikken er det mulig å tillegge Hyperion de samme intensjoner på vegne av erkjennelsesevne som Kants kritiske arkitektonikk. Når ἔν διαφῆρον ἑαυῶ av Hyperion fremsettes som filosofiens bærende prinsipp, fremdeles i overensstemmelse med postulatet om diktingen som dens begynnelse og avslutning, tilkommer dette fornuften et skjønnhetens ideal som gir mening til den streben som i og gjennom den eksentriske bane er dens kjennetegn. Og forstanden bryter da også ut av sitt innhengningsarbeide for å delta i den frihet skjønnheten er.<sup>185</sup> Hyperion avslutter talen sin ved dette punktet: ”Leuchtet aber das göttliche ἔν διαφῆρον ἑαυῶ, das Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fodert sie nicht blind, und weiß warum, wozu sie fodert.”<sup>186</sup> I løpet av denne talen klarlegges Hyperions egne ideal og det blir tydeligere hva han ønsker å oppnå med sitt engasjement i den greske frigjøringskrigen. Den idealiserte antikke bystatens Πολιτεία i naiv forstand skal realiseres gjennom den estetiske oppdragelses estetiske fornuftsbegrep i ἔν διαφῆρον ἑαυῶ. Dette må foregå på det skjønnes premisser gjennom diktingen, for bare slik kan også naturen bevares som uberørt guddommelig uten å utsettes for den bestemmende dømmekrafts begrepsmessige vold. Gjennomføringen av dette prosjektet vil samtidig være gjennomføringen av *Systemprogrammet* forstått som etisk-

<sup>183</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 83

<sup>184</sup> Jf. Kap. 1 s. 8

<sup>185</sup> Jf. Hölderlin. Op.cit. s. 83

<sup>186</sup> Ibid.

politisk manifest. Implikasjonene av dette er at Hölderlin gjennom Hyperion utforsker det som kunne vært utføringen av hans egne reelle politiske ambisjoner.

### ***Hyperions avslutning***

Hyperions intensjoner om å reise et elysium på bakgrunn av det idealiserte *arkadias* vellykkede formæling med en moderne tenkning lykkes ikke. I løpet av kamphandlingene forstår han at det bærer galt avsted og han rapporterer i et brev til Diotima:

Es ist aus, Diotima! Unsre Leute haben geplündert, gemordet, ohne Unterschied, auch unsre Brüder sind erschlagen, die Griechen in Misistra, die Unschuldigen, oder irren sie hülflos herum und ihre todte Jammermiene ruft Himmel und Erde zur Rache gegen die Barbaren, an deren Spitze ich war. [...] In der That! Es war ein außerordentlich Project, durch eine Räuberbande mein Elysium zu Pflanzen.<sup>187</sup>

Når Hyperion ikke lykkes i å gjennomføre sitt revolusjonære prosjekt spør Hölderlin ikke så mye om riktigheten av idealene, men snarere den handlingsvirklighet de blir forsøkt realisert og om Hyperions evne og vilje til å ta ansvar. Hyperion forstår først sent at hans oppdrag ikke er å gjennomføre omseggripende etisk-politiske forandringer, men snarere å forsone seg med seg selv og sin virkelighet. Bare slik kan Hyperion forstås eksemplarisk. Den lidende angeren han fremviser i bokens begynnelse vender seg i løpet av bokens gang. Brevskrivningens erindrende terapi omformer fortvilelse til forsoning. Hyperions gang er den eksentriske banes vei henimot modning. Og slik kan det åpnes en mulighet for dissonansenes oppløsning. Hyperion plages både av tvil omkring sin egen skjebne, Alabandas flukt som delvis skyldes deres rivalisering over Diotima, og ikke minst hjemsøkes han av Diotimas uforklarlige død. Imidlertid evner Hyperion å skrive seg ut av denne tvilen og lidelsen gjennom brevene til Bellarmin, noe det siste brevet vitner om:

Auch wir, auch wir sind nicht geschieden, Diotima, und die Thränen um dich verstehen es nicht. Lebendige Töne sind wir, stimmen zusammen in deinem Wohl laut, Natur! wer reißt den? Wer mag die Liebenden scheiden? – O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du bist; was ist den der Tod und alles Wehe der Menschen? Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschieht doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden. Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles. So dacht' ich. Nächstens mehr.<sup>188</sup>

En slik avslutning peker på flere moment. For det første er Hyperions bønn om tilgivelse fra bokens begynnelse innfridd i den forstand at han gjennom den kontinuerlige bearbeidelsen av sin erindring har han forsont seg med utkomme av sine handlinger og dermed med realiteten.

---

<sup>187</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 117

<sup>188</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 160



I en viss forstand har frihet blitt nødvendighet.<sup>189</sup> For det andre bevares tanken om en mulighet for å oppløse dissonansene den eksentriske bane måtte inneholde og dermed lever fremdeles idealet om et ἔν καὶ πᾶν. For det tredje åpner avslutningen for en ny forståelse av boken som helhet. Selv om *Hyperion* kan tolkes i retning av en tilbakevendelse og ut av den fullkomne eremittilværelsen<sup>190</sup> er det mulig i innlemme *Hyperion* i en lesning som også tar høyde for Hegels moralitetsbegrep fra *Phänomenologie des Geistes* som en prøvestein på om *Hyperion* er på høyde med sin samtid. For denne lesningen er det avgjørende om *Hyperion* tilstår sine feiltrinn og at han gjennom praktisk ytre meddelelse mottar tilgivelse. Det er nødvendig med en kortfattet fremstilling av *Phänomenologie des Geistes*.

### ***Phänomenologie des Geistes - Ekskurs***

*Phänomenologie des Geistes* som utkom i 1807 kan leses som et svar til den franske revolusjonens terror, slik den søkte å rettferdiggjøre i opplysningstidens fornuftsbegrep. I så måte blir den et forsøk på å etablere et fornuftsbegrep som ikke lar seg redusere til ren nytte:

Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, den was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck wassers.<sup>191</sup>

Verket er en gjennomgang av historiens ulike former for menneskelig bevissthet hvor deres utvikling fremstilles som en nødvendig kjede av bevissthetsskikkelser som stadig avløser hverandre utifra foreliggende interne konflikter på veien mot selvets absolutte bevissthet. Hver bevissthetsskikkelse er fremstilt i sin helhet og går gjennom en test som avdekker dens eventuelle interne splid som i sin tur er grobunn for en ny skikkelse som tar opp i seg de foregående skikkelsenes innsikt i en *immanent kritikk*. Hegel påkaller en hermeneutisk lesning hvor de enkelte bevissthetsskikkelsers fullkommenhet må valideres som fullkomne ut ifra sine egne prinsipper for vellykkethet. I siste instans leder denne utviklingen fra et skille mellom saken selv og bevisstheten om den til et sammenfall mellom disse. For å nå dit er det nødvendig å ta en omvei i det Hegel kalle *Weg der Verzweiflung*.<sup>192</sup> Fortvilelsens vei betegner oppdagelsen av det erkjennelsesmessige gapet mellom gjenstand og bevissthet som tap og erfaringen av dette, og tilbakevendelsen til det konkrete. Gjennom å gå fortvilelsens vei kan

---

<sup>189</sup> Jf. Kap 2. s. 26

<sup>190</sup> Jf. Ryan. Op.cit. s. 6

<sup>191</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988 s. 390

<sup>192</sup> Jf. Hegel. Op.cit. 61

mennesket gjenvinne seg selv i verden og stige ut av filosofiens abstraksjon og inn i det virkelige liv.

For at leseren skal kunne følge med på fenomenologiens fortvilte vei iverksetter Hegel et formmessig prinsipp i sin måte å fremstille på. Den fremtredende viten som fenomenologen har om saken selv skal fremstilles frem til det oppnås et sammenfall mellom erkjennelsen og gjenstanden. Det innebærer også at erkjennelsen selv trer inn i det fenomenologen har en erkjennelsesmessig viten om. Hegels *Darstellung* er en instruksjon i hva som skal til for å kunne snakke meningsfullt om verden. Fullbyrdelsen av dette skjer i og gjennom en innsikt i begrensningene i erkjennelsen selv og eksistensen realiserer seg selv som handling.

Handlingsteorien som fullbyrdes i *Darstellung* har som førende prinsipp at en vitensrelasjon også er et anerkjennelsesforhold. Bevisstheten, slik den retter seg mot et objekt er samtidig en form for selvbevissthet ettersom bevisstheten speiler seg i sin vitensrelasjon. Dette innebærer anerkjennelse. Som konsekvens av at rettstaten garanterer den ytre friheten kan individet realisere sine handlinger som ytre gjerninger og gjerningen fullbyrder individets virkelighet i egenskap av anerkjennelse. Imidlertid står den ytre virkelighets frihet i et spenningsforhold det individuelle indre selv. Dette spenningsforholdet resulterer i en forherdelse av det indre og særlig fornuften. Den franske revolusjons terror, styrt av et fornuftsmessig nyttebegrep har sitt korrelat i Kants kategoriske imperativ og moral forstått som fornuftens faktum.

Allerede i den epistemologiske tilgangen til verden finnes føringer for hvordan mennesket skal kunne realisere sin lykke. Men det vil også bety at det er gjennom handlingen, det mest konkrete, at ånden realiseres som selvbevissthet. Handlingen selv inngår i et anerkjennelsesforhold og angår alltid flere enn den som utøver den. Handlingsbegrepet fra Hegels *Phänomenologie* har verkskarakter i egenskap av å omfatte konkrete individuelle gjerninger.

Rettsstatens garanti for en ytre frihet sikrer de handlende individer retten til å handle, men individets iboende selviskhet må forenes med den andres anerkjennelse for at individet skal kunne gjenkjenne seg selv i sine egne handlinger og ikke falle ut i moralsk deprivasjon.<sup>193</sup> Imidlertid er ikke handlingen styrt av den handlendes intensjonalitet like mye som den blir fortolket av den andre. Den handlende løper alltid risikoen for å sette seg selv utover den andre og dermed opptre umoralsk. I en slik relasjon behøves et prinsipp som

---

<sup>193</sup> Dette har sine korrelater i den romantisk-idealistiske ambisjonen om gjeninsette den greske naive konsepsjonen av eudaimonia med den kantianske filosofi som utgangspunkt for det moderne.

muliggjør handling overhodet uten at det å handle i seg selv alltid allerede er umoralsk. Dette behøves fordi det alltid er en risiko for å handle galt. Et slikt prinsipp finner Hegel i tilgivelsen. En slik handlingens dialektikk kaster et nytt lys på *Hyperion* og gjør romanen til en mulig fremstilling av et handlingsforløp der implikasjonene av en Hegeliansk handlingsteori er tilstede.

Som allerede påpekt er *Hyperions* utgangspunkt et ønske om forsoning og tilgivelse i egenskap av at hans handlinger har slått feil. Gjennom brevskrivningen bekjenner *Hyperion* skyld og søker anerkjennelse av sin person og sine handlinger. Ikke minst forsøker han å gjenkjenne seg selv i sine egne handlinger for å forsones seg med utfallet av dem. Betraktet fra denne synsvinkelen er *Hyperion* en roman som beskriver tilgivelsesprosessen. Relevansen av en slik tilgivelse trer inn i kraft av at handlingsbegrepet både Hegel og Hölderlin tilsynelatende betjener seg av har nær affinitet til tragediens handlingsbegrep og har i den forstand verkskarakter. *Hyperions* fabel inkluderer både ἁμαρτία (*hamartia*), ἀναγνώρισις (*anagnorisis*) og περιπέτεια (*peripeteia*) slik Aristoteles utlegger tragedien.<sup>194</sup> Spørsmålet er om *Hyperion* er en tragedie i aristotelisk forstand.

De begivenheter som går forut for bokens begynnelse faller inn under den tragiske utvikling fra lykke til ulykke. Men *Hyperions* egne refleksjoner ser ut til å vende denne ulykken om til lykke igjen. *Hyperion* diminuerer den tragiske verdensordnings skjebneforløp og utarbeider heller gjennom sin subjektivitet et moralsk språk om seg selv som konfronterer handlingsvirkligheten. Den verksmessige karakteren handlingsbegrepet gis gjennom affiniteten til den tragiske handlingens elementer antyder et *fronetisk* handlingsideal. Det samme er tilfelle i Hegels handlingsteori. Hos Hegel betraktes handlingen utsidig som et verk, frembragt i egenskap av individenes ytre frihet. Denne utsiden står i fare for å havne i konflikt med individets selvforståelse og fornuften spaltes i handlingens virkelighet på den ene siden og den moralske diskurs på den andre. Formålet er imidlertid å virkeliggjøre seg og sitt potensial i verden samtidig som det indre og det ytre utgjør en harmoni. Dersom den ene av sidene blir vektlagt er resultatet en form for umoral.

Brevrekken til Bellarmin danner som helhet en tilståelse og setter *Hyperion* i forbindelse med en tenkt offentlighet. *Hyperions* brev tilsvarer tilståelsen til den som har handlet galt og innsett det. Hos Hegel som hos Kant skiller det mellom mekanisk naturlov og menneskelig lov. Forbryteren er den setter seg som lovens andre. Men ettersom de

---

<sup>194</sup> Jf. Aristoteles, *Die Poetik*, (overs. til tysk: Fuhrmann, M.), Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006 hhv. Kap. 13 s. 38 *hamartia* [1453a] og Kap. 10 s. 32 (*anagnorisis* og *peripeteia*) [1452a]

menneskelige lover impliserer *verkehrung* kan forbryteren gjennom bekjennelsens gest tre kan tre inn i det moralske fellesskapet ved å påta seg skyld og be om tilgivelse: ”Ich bins”<sup>195</sup>

En slik form for meddelelse forplikter Hyperion på en virkelighet som går utover hans eremittiske tilværelse og vender seg først og fremst mot Bellarmin. Men romanen inneholder ikke annet enn antydninger om at Bellarmin faktisk besvarer brevene. Derfor blir Hyperion meddelelser stående som forhåpning om anerkjennelse, uten at skylden i seg selv er opphevet. Det blir i siste instans opp til leseren å validere Hyperions gest. Hyperion kan hypotetisk forstås av Hegel som umoralsk i egenskap av å falle inn under beskrivelsen av *das harte Herz*.

### ***Hyperion som das harte Herz***

Hyperion kan knyttes til flere av skikkelsene som karakteriserer de ulike formene for mislykket handling og faser av moraliteten. Selv om han tilsynelatende bærer likhetstrekk med *das unglückliche Bewusstsein* forbindes han også med de hegelske skikkelsene *die schöne Seele* og *das harte Herz*.<sup>196</sup> Den skjønne sjel operer innenfor en ren språklig performativitet og beveger seg ikke utenfor det diskursive området, noe som betyr at den heller ikke tar stilling til verden rundt seg, men forblir i en form for tom kunstnerisk diskursivitet som ikke løses inn i handling. Harris hevder at skikkelsen den skjønne sjel er en hentydning til Hölderlin og hans samtidige dikterkollega Novalis. Den skjønne sjel trekker seg tilbake til sin egen private inderlige verden, men samtidig som den gjør det stenger den også ut den virkelige verden og relasjonene til den andre. Implikasjonen av dette er at den skjønne sjel oppretter ulike regler for den indre og den ytre verden. Det som med selvfølgelighet har krav på tilgivelse i den skjønne sjels verden har ikke samme verdi utenfor. Overfor den ytre verden forherdes den skjønne sjel i seg selv.<sup>197</sup> Men på denne måten er den samtidig hyklersk og dermed allerede å betrakte som det harde hjertet.<sup>198</sup> Denne skikkelsen antar at verden har innsett det samme som det selv, men i skuffelsen over at den ytre verden ikke tar del i de innsikter det selv har gjort seg, fordømmer det den ytre verden og hardner til. Det harde hjertets hensikter tilhører en politisk idealist, men så lenge den ytre verden ikke er lydhør for dets intensjoner vil ikke det harde hjertet være i stand til å tilgi den ytre verden. En

---

<sup>195</sup> Hegel. Op.cit. s. 438

<sup>196</sup> Særlig H. S. Harris, insisterer i *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, på en lesning av Hyperion som det harde hjertet. Denne lesningen er imidlertid strengt skjematisk og tar ikke høyde for de foreningsfilosofiske tendensene som lar seg avlese i romanen.

<sup>197</sup> Jf. Harris, H. S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. 1997 s. 495

<sup>198</sup> I tilfelle Hölderlin, bemerker Harris, kom det imidlertid ikke så langt ettersom Hölderlin ble gal og dermed mulig logisk å forbinde med den filosofiske posisjonen den skjønne sjels skikkelse er en implikasjon av. Jf. Harris. Op.cit. s. 499

slik fordømmelse og forherdelse fører det harde hjertet over i hyklingen og bringer det ultimativt over i *das böse Bewußtsein*.

H. S. Harris tar en slik beskrivelse som utgangspunkt for sin utlegning av *Hyperion*. Her fortolkes Hyperion som eremitten som ikke lenger holder ut med verden etter at han har forsøkt å leve ut sine politiske idealer og oppdaget hvordan den virkelige verden betar seg. ”It is Hölderlin’s *Hyperion* that shows what happens to a Beautiful Soul who is not content with a merely verbal echo, or with the creation of a magical world of mutual moral self-congratulation.”<sup>199</sup> Den fallerte Hyperion blir den universelle dommers kontemplative samvittighet som dømmer andre som selviske. Harris trekker frem Hyperions angrep på Tyskland og det tyske, slik han formulerer det i et av brevene til Bellarmin. Hyperions posisjon er altså den krenkede, bitre og fordømmende som nekter å tilgi og nekter å kommunisere.<sup>200</sup> I den grad Hyperion kommuniserer er det kun monologisk fordi han ønsker å bli lyttet til uten selv å lytte. Hyperion som det harde hjertet blir altså et symptom i diagnosen som designerer den estetiserte romantikkens perversjon og mislykkede gjennomføring. Det romantiske prosjektet slik det eksempelvis kan identifiseres i *Systemprogrammet* feiler så lenge dets representanter ikke vil eller kan tilgi de som ikke selv har innsett nødvendigheten av et slikt program. På den måten begår de åndens kardinalsynd, fordi de er klar over hva ånden er:

Spirit is forgiveness. The selfconsciously repentant spirit forgives itself, because it recognizes the necessity, the *absoluteness*, of its situation; and no repentance that contains the recognition of this common lot of humanity should be rejected. So it is precisely the ”hardheartedness” of the judge who refuses to listen, and to explain, or the self-satisfaction of the art that preaches the subjective ”fragmentaryness” of genius, and the magical exclusiveness of artistic vision, that stands in the way of its own millenium.<sup>201</sup>

I sin forståelse av Hyperion som politisk idealist har Harris forstått det som er Hyperions utgangspunkt i romanens gang. Det Harris ser ut til å overse for å kunne rubrisere Hyperion som det harde hjertet er Hyperions anger og ønske om tilgivelse og om å tilgi. Eremittilværelsens brevskrivning har som mål å oppheve eremittilværelsen for så å kunne handle igjen, for Hyperion vet at hans *ἁμαρτία* har ført ham fra lykke til ulykke. Den utviklingen Hyperion gjennomgår fra første til siste brev er en prosessualisering av tragediens *ἀναγνώρισις* og *περιπέτεια* og et forsøk på å bryte det harde hjertet istykker. Denne prosessualiseringen er den eksentriske banes vei mot forsoning og oppløsning av dissonansene. Hegel skriver det Hyperion ikke skriver, men ønsker seg: ”Das Brechen des

---

<sup>199</sup> Harris. Op.cit. s. 496

<sup>200</sup> Jf. Harris. Op.cit. s. 498

<sup>201</sup> Ibid.

harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußsein ausgedrückt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben.”<sup>202</sup>

For Hölderlin realiseres aldri idealet om enhet de facto, snarere artikuleres det stadig qua *embodied freedom*<sup>203</sup> og figurerer som *unendliche Annäherung*. Hyperion forsøker forsonse seg med sin egen handlingsvirkelighet. I Hegeliansk forstand søker Hyperion *absolutt viten*, et begrepslig reflektert forhold til seg selv. Og det er denne prosessen Hölderlin viser frem og stiller opp for leseren med *Hyperion*. Kun gjennom en slik prosess kan den i utgangspunktet melankolske likegyldige og handlingslammede Hyperion vinne sin egen handlingsvirkelighet og leve fullt ut som handlende individ i en tilværelse som minner om det ”friedlichen *ἔν καὶ πᾶν* der Welt”.

### **Mot en ny vitenskap**

Både *Phänomenologie des Geistes* og *Hyperion* insisterer med sine sirkulære motiver på en bestemt hermeneutisk metode. Utifra sine respektive prinsipper for *Darstellung* kan de også betraktes med den platonske dialogen som forelegg. I *Hyperions* tilfelle er fremstillingsprinsippet å forstå som *exzentrische Bahn*. I Hegels verk ”... it is the experience of the naive consciousness, as it develops within the hermeneutical reconstruction, which constitutes the basis for the validation of the rational principles of subjectivity.”<sup>204</sup> Den eksentriske banen kan sidestilles med fortvilelsens vei mot absolutt viten i *Phänomenologie des Geistes*.

*Darstellung* er en fremstilling av fremtredene viten eller *erscheinendes Wissen* i forhold til saken selv. Saken selv er på sin side det virkelige slik det *er* i sammenfallet for oss og for seg. Det fenomenologiske prosjektet er å fremstille *erscheinendes Wissen* frem til sammenfallet mellom erkjennelse og gjenstand. Også hele erkjennelsen og saken selv betraktes gjennom gjennom fenomenologens perspektiv. Leserne av fenomenologien forstått som bildungsroman innser sammenfallet og forstår den virkelige saken selv slik den figurerer. Dette foregår gjennom den stadige etterprøvingen eller overprøvingen av ulike skikkelser av ånd slik ånden stadig søker å realisere sin bevissthet om seg selv.

---

<sup>202</sup> Hegel. Op.cit. s. 440

<sup>203</sup> Begrepet er hentet fra Richard Eldridge, “Hölderlin’s Ethical Thinking: ”The Processes of the Actual” in ”Heidelberg” “ ss. 85-101 i *The Persistence of Romanticism – Essays in Philosophy and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 s. 90. Forøvrig henger dette sammen med problemet som relaterer til at frihet i fremtredelse kun kan ytres gjennom seg selv. Sml. Kap 1. s. 9

<sup>204</sup> Ståle Finke, *Critical Notices* i *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 3 (2) Routledge 1995 s.

I fremstillingen sammenfattes fenomenologien gjennom et dramatisk forløp i den hensikt å anløpe en selvviden. Selv om *fenomenologiens* fremstilling viser nære formmessige affiniteter til den platonske dialogen, insisterer den på å være ulik litteratur. Gyldighetspretensjonene og fortolkningshorisonten er forskjellig fra Hölderlins skjønnlitterære verk. Begrepets virkelighet er selvbevegelsen. Fenomenologiens *Begrep* realiserer seg i og gjennom handling. Fremstillingens gjenstand virkeliggjør seg i tiden slik Hyperion virkeliggjør sin selvforståelse gjennom erindringsarbeidets tidslige forløp.

Hyperions erindringsarbeid representerer en lengsel etter tilgivelse. Hyperion oppstiller selv implisitt et alternativ til angeren som uttrykkes i ”O hätt ich doch nie gehandelt! um wie manche Hoffnung wär ich reicher!”<sup>205</sup> Handlingsteoretisk er dette imidlertid umulig ettersom det leder inn i en selvmotsigelse. Så lenge Hyperion overhodet meddeler seg språklig vil han også handle og stadig bli klar over sine forpliktelser på seg selv og andre. Det medfører at det ikke finnes noen vei tilbake. Hyperion må bli seg selv gjennom fortsatt handling og fortsatt tilgivelse.

Hyperion henspiller her på den eksentriske bane han i likhet med fenomenologen må gå. Først etter å ha gått fortvilelsens vei kan Hyperion overhodet komme i kontakt med det egentlig konkrete som er hans egne handlinger – hans handlingsvirkelighet. For å gjøre dette må han redegjøre for seg selv og meddele det handlingsforløpet han har lagt bak seg. Hyperions brev til Bellarmin kan forstås som den fortvilelsens vei Hyperion må gå hvor han fremstiller seg selv for å forstå seg selv, på vei mot absolutt viten. Ulikt Harris’ fortolkning er ikke Hyperion en skikkelse innenfor rammene av moralitet – det harde hjertet, men en mulig fremstilling av et forløp henimot absolutt viten.

Selv om berøringspunktene mellom Hegel og Hölderlin er mange og det her har blitt vektlagt å finne likheter er det viktig å påpeke at *Hyperion* og *Phänomenologie des Geistes* ikke er identiske. Riktignok kan *Hyperion* leses som en iscenesettelse av en hegeliansk handlingsteori, hvor forbryteren tilstår sine synder i håp om å vinne tilgivelse og som sådan forstås som en fremstilling av noen viktige momenter i Hegels handlingsteori. Det må heller ikke underkjennes at Hegel og Hölderlin deler utgangspunkt for utarbeidelsen av sine respektive filosofiske posisjoner. Et klart skille går på spørsmålet om selvbevissthet slik det ble fremsatt i *Urtheil und Seyn*. Hölderlins kjernebegrep *Seyn* tilsynekommer i de enkelte stiftelsesaktene hvor den intellektuelle anskuelsen fullbyrder naturen i og gjennom kunsten. Hegels *Geist* når selvbevissthet gjennom den akkumulerte dialektiske ordning av historiens

---

<sup>205</sup> Hölderlin. Op.cit. s. 8

bevissthetskikkelser, mens Hölderlin avviser selvbevissthetens tilgang til *Sejn*. Men i større grad består distansen mellom dem i hva slags form det filosofiske innholdet må ha. *Hyperion* og *Fenomenologien* gjør i dette tilfelle krav på ulike gyldighetspretensjoner og sannhetsgehalt. Som verk fullbyrdes *Hyperion* ikke før *Fenomenologien* stilles opp som filosofisk korrektiv. Etter en slik dialektikk vil ikke verkets meningsretning kunne avgjøres før i filosofien. På den andre siden belyser *Hyperion in concreto* utfoldelsen av fenomenologiens budskap. Slik utfyller disse to tekstene hverandre. Kunstverk og filosofi inngår i en symbiotisk enhet.

Hegels *Weg der Verzweiflung* ender i ved absolutt viten. Men Hegels absolutte viten innebærer også en inaugurering av et nytt vitenskapsbegrep. ”Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens, und ist Wissenschaft.”<sup>206</sup>

Denne vitenskapen er en bestemt måte å fortolke historien på og en bestemt måte ånden blir seg selv viss. Den er en artikulering av praksis og fremviser på den måten grensene for meningsfull tenkning. Den absolutte viten trer inn i et subjektivt vitensforhold til seg selv som i sin tur er en rekapitulasjon og sammenfatning av momentene som inngår i den som en helhet. Slik betraktet er den absolutte viten en enhet av tenkning og tid, det vil si an hhv. begrepet og den virkelige historien. Dette har sin virkelighet i og gjennom *Darstellung*.

Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewusstseins dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als bestimmte Begriffe, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. [...]Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit, und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbst in unmittelbarer Einheit.<sup>207</sup>

Hegels nyvunne vitenskapsbegrep er en bestemt type historieskriving; en innreflektering av tenkning og historie. Er det denne vitenskapen *Hyperion* har i tankene når han sier at diktningen kommer til å bli begynnelsen og slutten på filosofien?

Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, ins seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist.<sup>208</sup>

Hegels selvreflektive vitens- og vitenskapsbegrep er en særlig måte å bedrive historieskrivning, hvor tenkning og faktisk historie syntetiseres. Fra dette oppstår en historisk

---

<sup>206</sup> Hegel. Op.cit.s. 528

<sup>207</sup> Hegel. Op.cit. 1988 s. 528 f

<sup>208</sup> Hegel. Op.cit. s. 23



nødvendighet hvor dens begivenhetene er organisert i forhold til de logiske momentenes mulige rekapitulering i åndens rasjonelle forløp. Hyperions vitenskap er imidlertid en privilegering av diktningen i dens forhold til filosofien. Hegels og Hyperions vitenskapsbegrep konvergerer i et felles prinsipp for *Darstellung* ettersom de begge har tendenser av dannelsesroman og sirkularitet. I så måte er det et sammenfall mellom formgrepet og den samme filosofiske tradisjonen i hermeneutikken.

#### 4. Avsluttende bemerkninger

Denne avhandlingen har behandlet Hölderlins filosofiske fragment og roman *Hyperion* som problemkompleks i den hensikt å undersøke i hvilken grad den holderlinske diktningen også kan romme en holderlinsk filosofi. I oppgavens første del ble sammenhengen mellom Kants kritiske arkitektonikk og *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* påvist. Det ble tydeliggjort at resepsjonen av Kants filosofi gikk utover Kant selv med en intensjon om å grunnlegge en moralsk verdensordning. Inspirert av Schiller skulle dette foregå med den estetiske oppdragelsen og en fornufts *neue Mythologie* som verktøy. Denne foreningsfilosofiske tenkemåten er Hölderlins utgangspunkt i en periode hvor han forsøker å orientere seg i sin samtids filosofiske diskurs. Samtidig søker han på grunnlag av sin interesse for antikk gresk tenkning å bringe det moderne i overensstemmelse med det antikke for derigjennom å stifte noe radikalt nytt. Den radikale stiftelsesakten gjelder analogt i oppgavens andre del som omhandler hvordan Hölderlin behandler en filosofisk grunnlagstenkning i spørsmålene omkring selvbevissthet og *Seyn* i fragmentet *Urtheil und Seyn*. I sin polemikk mot Fichte stiller Hölderlin opp begrepet *Seyn* som postulat for en opprinnelig enhet som er spaltet av bevissthetens domfellelse. Denne enheten kan vinnes tilbake gjennom den intellektuelle anskuelsens stiftelsesakt i kunstens frembringelser. Parallelt utvikler Hölderlin en modalitetstenkning som etablerer en forening av friheten med nødvendighet.

I tredje kapittel ble Hölderlins brevroman *Hyperion* lest på bakgrunn av de foregående filosofiske fragmentene og det kom frem at den tjener som en iscenesettelse av Hölderlins egen filosofiske posisjon. *Athenerbrevet* kan forstås som en speiling av *Systemprogrammet* og *Hyperions* handlinger tjener som en utprøving av ideene som tilsynekommer i disse tekstene. Men *Hyperion* uttrykker også noe som overskrider Hölderlins egen intensjon. Stilt overfor *Phänomenologie des Geistes* blir karakteren *Hyperion* på den ene siden anklaget for å illustrere en av moralitetens skikkelser men på den andre siden kan han også illustrere et utkomme som i positiv forstand ligner Hegels løsning på tilgivelsens problem. *Hyperion* innser i kraft av den intellektuelle anskuelsen hvordan naturen henger sammen med livet gjennom kunsten og dermed hvordan de heteronome elementene er integrert i ham selv. På denne måten innser han også kontingensen i sin egen tilværelse og godtar selvisheten som en del av friheten.

Sammenligningen mellom *Hyperion* og *Phänomenologie des Geistes* avstedkommer også en egen hermeneutisk tilnærming. Hölderlin må forstås ut i fra at han er i et *Denkraum*

og står i konstellasjon til flere andre tenkere. Som sådan er ikke Hölderlin unik. Tenkning oppstår ikke i vakuum. Det som gjør Hölderlin unik er formen tenkningen hans antar. Med begynnelsen i *Systemprogrammet* artikuleres et behov Hölderlin selv besvarer. Med *Urtheil und Seyn* artikuleres forutsetningene for hvordan Hölderlins tenkning overhodet skal forstås. I *Hyperion* konvergerer de to fragmentene og resultatet av dette bidrar til at den kan leses som en filosofisk orientert roman. Der *Phänomenologie des Geistes* lar historiens bevissthets og morals ulike skikkelser gjennomføre en immanent kritikk, prøver *Hyperion* de filosofiske prinsippene Hölderlin selv har nedfelt. Imidlertid er det mye i *Hyperion* som forblir antydninger til en filosofihistorisk utvikling. Hölderlin tar ikke fullt ut steget over i Hegels idealisme. En viktig grunn til dette er at Hegel setter begrepet i naturens sted. Til det er Hölderlin for opptatt av nærheten til naturen som forekommer med *Seyn*. Slik blir Hölderlin fremdeles stående nær Schiller i det diktningen forblir intellektuell anskuelses glimt inn i det hellige ἔν καὶ πᾶν.

Derfor er det hos Hölderlin, og særlig i hans sene diktning også tale om en naturhistorie. I essayet *Parataxis* bemerket Adorno: "Die Idee einer allegorischen Naturgeschichte jedoch, die hier aufblitzt und das gesamte Spätwerk Hölderlins durchherrscht, bedürfte selbst, als philosophische, ihrer philosophischen Herstellung."<sup>209</sup> Men nettopp en slik abstrakt idé som at naturen metaforisk skal forholde seg mimetisk til historien påkaller en filosofisk tolkningøvelse. Hölderlins revolt mot den Hegelianske hermeneutikken blir å bevare nærheten til naturen, ikke kun som fullendt gjennom kunstens frembringelser, men også å beskytte den mot begrepet og la den stå som det ikke-identiske andre.

I Hölderlins filosofiske forløp blir diktningen det førende prinsipp og han hengir seg den fullt og helt som konsekvens av den filosofien han hadde som sitt utgangspunkt. Adorno skriver:

Große Musik ist begrifflose Synthesis; diese das Urbild von Hölderlins später Dichtung, wie den Hölderlins Idee des Gesangs streng für die Musik gilt, freigelassene, verströmende Natur, die, nicht, länger im Bann von Naturbeherrschung, eben dadurch sich transzendiert. Aber die Sprache ist, vermöge ihres signifikativen Elements, des Gegenpols zum mimetisch-ausdrückhaften, an die Form von Urteil und Satz und damit an die synthetische Funktion des Begriffs gekettet. Anders als in Musik, kehrt in der Dichtung die begriffslose Synthesis sich wider das Medium: sie wird zur konstitutiven Dissoziation. Die traditionelle Logik der Synthesis wird darum von Hölderlin zart nur suspendiert.<sup>210</sup>

I diktningen utfolder Hölderlin den formen for intellektuell anskuelse som bevarer *Seyn* fra den begreplige *Urtheils* vold, gjennom en mimetisk fremstilling av verden. Hölderlins

<sup>209</sup> Theodor. W. Adorno, "Parataxis" ss. 447-491 i *Noten zur Literatur*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981 (1974) s. 449

<sup>210</sup> Adorno. Op.cit. s. 471

dikteriske subjekt trer med dette tilbake og det som gjenstår er en diktning i sen stil preget av lyrikkens parataktiske musikalitet.

I arbeidet med oppgaven har den sentrale motivasjonen vært et forsøk på å etablere en konsistent forståelse av Hölderlins tekster. Dette betyr at elementene i Hölderlins tenkning og diktning har blitt arrangert i forhold til hverandre i den hensikt at denne konstallasjonen og tydningen av den skal være en meningsbærende og rettferdig fremstilling av Hölderlin. Det betyr at noen aspekter ved Hölderlins tenkning har blitt ofret til fordel for et helhetlig narrativ, ettersom det heller ikke finnes noen helhetlig filosofisk systematikk fra Hölderlins side. Imidlertid har fremstillingen vunnet på å la andre filosofiske tekster stå som orienteringspunkter for Hölderlins dikterisk-filosofiske bane. I så måte er konstallasjonen selv blitt en måte å forstå på.

Det som står igjen etter denne avhandlingens hölderlinlesning er en tendens henimot en oppløsning av skillet mellom filosofi og diktning. Som sådan antyder dette et vitenskapsbegrep som peker frem mot et alternativ til det naturvitenskapelige slik *Systemprogrammet* uttrykker det: "Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben."<sup>211</sup> Men diktningen selv berøres ikke av at dette etableres som fortolkningshorisont. Fremdeles står Hölderlins dikt der, på grensen til det sublime, som muligheter for fortsatt fortolkning.

---

<sup>211</sup> Hölderlin, F., *Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961 s. 297



## Litteratur

- Adorno, Theodor. W.: “Parataxis“ ss 447-491 i *Noten zur Literatur*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981 (1974)
- Aristoteles: *ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ / Die Poetik*, (Overs. Fuhrmann, M.) Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006
- Berteaux, Pierre: *Hölderlin und die Französische Revolution*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1969
- Eldridge, Richard,: “Hölderlin’s Ethical Thinking: The Process of the Actual in”Heidelberg” “ ss. 85-101 i *The Persistence of Romanticism: Essays in Philosophy and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2001
- Frank, Manfred: *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1998 (1997)
- Fichte, Johan G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961 (1794)
- Finke, Ståle: *Critical Notices i International Journal of Philosophical Studies* Vol. 3 (2) Routledge 1995
- Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985
- Harris, Henry S.: *Toward the Sunlight 1770 – 1801*, Oxford at the Clarendon Press, 1972
- Hegel’s Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. 1997
- Hegel’s Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. 1997
- Hegel, Georg W. Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988 (1807)
- Vorlesungen über die Ästhetik I – Werke 13*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986 (1832 – 1845)
- Vorlesungen über die Ästhetik II – Werke 15*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986 (1832 – 1845)
- Vorlesungen über die Ästhetik III – Werke 15*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986 (1832 – 1845)

- Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag 1971
- Konstellationen – Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Clett-Cotta, Stuttgart 1991
- Der Grund im Bewusstsein – Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 (1992)
- Hölderlin, Friedrich: *Hyperion eller Eremiten i Grekenland*. Oversatt og med innledning av Sverre Dahl. Romantikkserien Den Blå Blomst nr 4, Bokvennen Forlag, Oslo 1993
- Sämtliche Gedichte*, (Utgitt av Jochen Schmidt), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2005
- Sämtliche Werke – Dritter Band: Hyperion*, (GsA III) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1969
- Sämtliche Werke – Vierter Band: Der Tod des Empedokles, Aufsätze* (GsA IV) (Utgitt av Beissner, F.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1961
- Sämtliche Werke – Sechster Band: Briefe* (GsA VI) (Utgitt av Beissner, F. / Beck, A.) W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954
- Sämtliche Werke und Briefe II*, (Utgitt av Michael Knaupp) Carl Hanser Verlag München, 1992
- Janss, Christian: “*Der Rhein*” – *Hölderlins Metapher*, Series of dissertations submitted to the Faculty of Arts, University of Oslo 2001
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Hamburg 1960 (1781 / 1787)
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe Kant Werke IV, Walter de Gruyter 1968 (1785)
- Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Hamburg 1959 (1790)
- Morallov og frihet – Moralfilosofiske skrifter*, Utvalg, innledning og oversettelse av Eivind Storheim. Gyldendal norsk Forlag, Oslo 1970
- Kondylis, Panajotis: *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta Stuttgart 1979
- Platon: *Drikkegildet i Athen*, Overs. Egil A. Wyller, Grøndahl Dreyer Oslo 1999

- Ryan Lawrence: *Hölderlins "Hyperion" – Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1965
- Schiller, Friedrich: *Kallias oder über die Schönheit*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1979 (1793)
- Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2006 (1793)
- Skorgen, Torgeir: *"Der Frühling der Völker": Hölderlin: Nationalgeist und Geschichtspoetik : Strukturgeschichtliche Untersuchungen zur Konstruktion nationaler Identität*, Universitetet i Bergen, Det historisk-filosofiske fakultet, Germanistisk institutt, Bergen 2000