慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	Nemesis-Begriff und Schicksalslied : Zu Kraft, Macht und Gewalt in der anthropologischen Systemtheorie im Zeitalter Hölderlins
Sub Title	ネメシス概念と運命の歌 : ヘルダリーン時代の人間学的体系理論におけるKraft, Macht, Gewaltについて
Author	大塚, 直(Otsuka, Sunao)
Publisher	慶應義塾大学独文学研究室
Publication year	2001
Jtitle	研究年報 (Keio-Germanistik Jahresschrift). No.18 (2001. 3) ,p.61- 80
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN1006705X-20010331-0061

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Nemesis-Begriff und Schicksalslied

——Zu Kraft, Macht und Gewalt in der anthropologischen Systemtheorie im Zeitalter Hölderlins——

OTSUKA, Sunao

Fäden kommen, Fäden weifen,
Jeden lenk' ich seine Bahn,
Keinen laß ich überschweifen,
Füg' er sich im Kreis heran.
Goethe, *Faust II*

Der japanische Philosoph Yujiro Nakamura erklärt in seinem Werk *Predicative World and Institution* (1998) : „‹Kraft, Macht und Gewalt› bestehen im allgemeinen aus folgenden drei Stufen. 1) Zuerst gibt es die ‹Kraft› oder Materie (und zwar Chaos) als neutrale Energie, die die Auflösungskraft hat. 2) Dann werden diese, wenn sie unter einem bestimmten Einschränkungszustand gelegt und zur Institution gebracht werden, zur ‹Macht› bzw. ‹Berechtigung›, die mehr oder weniger eine Bedeutung und eine Richtung trägt. 3) Zum Schluß wird die ‹Kraft› oder Materie als die Energie, die die Auflösungskraft hat, wenn sie gegen den Einschränkungszustand oder die Institution zu überschüssig wird und als Eingriffskraft bzw. Explosionskraft erscheinend wirkt, zur sogenannten ‹Gewalt›“ [1] (Übersetzt von S.O.). Nach Nakamuras Theorie erscheint das Heilige in dieser letzten Stufe, der ‹Gewalt›. Denn die neutrale ‹Kraft› bedeutet eigentlich das Heilige, aber man kann das niemals in dieser ersten Stufe erkennen. Nur durch die destruktive ‹Gewalt› erscheint dies Heilige. Auch dieser natürlichen ‹Kraft› gegenüber könnte das menschliche Dasein

nicht umhin, um sich selbst vor der Natur zu bewahren, die soziale Institution als die Kultur herzustellen, nämlich diese ‹Kraft› als die menschliche ‹Macht› einzuschränken bzw. festzusetzen. Und diese ‹Macht› wird einst unvermeidlich je nach Generationen alt und abgenutzt. Dann müßte alles erneuert werden. In solchem Sinne kann man hier eine Art Dialektik anerkennen.[2] Aber es bleibt natürlich fraglich, ob wir diese Bataillesche, das Ritual bzw. Fest voraussetzende Denkart von Nakamura unkritisch in den Rahmen der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts hineinbringen dürfen. Wenn wir jedoch dieser oben angeführten Theorie von ‹Kraft, Macht und Gewalt› eine Art Allgemeingültigkeit zuschreiben, könnten wir auch den Nemesis-Begriff von Herder und seine Rezeption im folgenden von diesem Gesichtspunkt betrachten.

I

Herder erklärt zwar die ‹Kraft› so: „Wir wissen nicht, was *Kraft* ist noch wie sie wirke?“[3] (*Gott. Einige Gespräche* 1787). Aber wenn er sagt: „Die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte ist nur Eine“[4] oder „Seine (=Gott) Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht—“,[5] dann könnten wir wohl hier die *eine* Natur bzw. Gottes Dasein schlechthin anerkennen. Die ‹Kraft› bei Herder ist nämlich eine *organische* Bewegung nach dem natürlichen Gesetz. Aber Herder erkennt hier nicht ein Moment von ‹Macht› bzw. ‹Gewalt›, deswegen ist diese Wirkung nicht dialektisch: „*kein Tod ist in der Schöpfung, sondern Verwandlung.*“[6] Herder fordert also zwar in der menschlichen Geschichte Sinn, Zusammenhang, Vernunft und Billigkeit, aber wagt niemals mit der negativen ‹Gewalt› an seiner eigenen Geschichte selbst teilzunehmen. Was diesen Gedanken Herders am deutlichsten zeigt, ist sein Nemesis-Begriff. Nemesis heißt die Göttin, die Herder historisch zum erstenmal regelrecht im griechischen Mythos untersucht hat, diese

Göttin, die einerseits als Tochter der Nacht unerbittliche Rache- und Plagegöttin, andererseits als Tochter der Gerechtigkeit die unbestechliche Göttin des Maßes, des Einhalts und der klugen Selbstbeherrschung ist.[7] Dies erscheint in *Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild* (1786), im Buch XV der *Ideen* (im 3. Teil 1787), im 3. Gespräch über *Gott* und in der für die *Adrastea* geschriebenen Skizze *Nemesis der Geschichte* (1804). Die Idee der Nemesis-Adrastea bei Herder als das erste allgemeine Gesetz der ganzen Natur, als das Gesetz des Maßes bzw. als die Regel der Vernunft und Billigkeit in der Geschichte ist im zeitgenössischen Weimar aufgenommen worden. Sie ist sogar zu einem Bild für die Kunst- und die Griechenlandauffassung der Weimarer Klassik geworden. Diese Idee beeinflußte besonders Schiller, wahrscheinlich Hölderlin und den jungen Hegel. Wichtig ist dabei, daß dieser Nemesis-Begriff sozusagen eine anthropologische Systemtheorie ist.

Herder sieht: „Es liegt in der menschlichen Natur, daß wir eher und stärker mit den Unglücklichen, als mit den Glücklichen sympathisieren".[8] Dies ist eigentlich der anthropologische Ursprung der Nemesis. Vom Mitgefühl mit fremdem Unglück wird eigentlich die Waage von Gut und Böse der Nemesis geboren, weil es uns angenehmer als die Teilnahme an fremdem Glück ist, das im Gegenteil oftmals Mißgunst und Unwillen weckt. Die Nemesis liegt in solchem Sinne in allen Herzen und beruht auf der Ambivalenz des menschlichen Wesens. Deshalb legt Herder, Jürgen Brummack und Martin Bollacher zufolge, bei Nemesis seinen besonderen Wert auf zwei unterscheidende Momente: erstens das Moment subjektiver Verantwortung; zweitens die Immanenz des Wesens und Wirkens der griechischen Nemesis.[9] Ein mittelmäßiges Glück ist deswegen nicht nur in der Antike, sondern auch heutzutage noch zu schätzen. Soweit erweitert Herder diese Idee und wendet sie auf „die Lehre aller Zeiten und Völker"[10] an. Der Nemesis-Begriff wird nun mit dem Philosophen Johann Heinrich Lambert als eine mathematisch-physisch- und metaphysische Formel gezeigt: „daß der Beharrungsstand, mithin das Wesen jedes eingeschränkten

Dinges, allenthalben auf einem Maximum beruhe, bei welchem gegenseitige Regeln einander aufheben oder einschränken, mithin die Bestandheit der Dinge und ihre innere Wahrheit, nebst dem Ebenmaß, der Ordnung, Schönheit, Güte, die sie begleiten, auf eine Art *innerer Notwendigkeit* gegründet sei.“ [11] Die Nemesis heißt jetzt das „Maximum“ als der harmonisch entgegengesetzte Ausgleichs- bzw. Gleichgewichtszustand, mit anderen Worten, die sogenannte Goldene Mitte oder die innere Vollkommenheit der menschlichen Vermögen,[12] und sie funktioniert auch als eine Kraft der Wiederherstellung eines harmonischen Beharrungszustands aus einem gestörten System; Herder erklärt es noch einmal mit Lambert: „daß wenn Dinge oder Systeme von Dingen in ihrem Beharrungszustande gestört werden, sie sich demselben auf Eine oder die andere Weise wieder zu nähern trachten“.[13] Die Nemesis ist also Ulrich Gaier zufolge „die mythische Fassung der Beharrungstendenz in den naturalen, gesellschaftlichen und psychisch-leiblichen Systemen“.[14] So ist der Nemesis-Begriff von Herder zur Systemtheorie erhöht worden, aber die *eine* ‹Kraft› nach ewigen Gesetzen Gottes Wesens reicht weit über die ‹Macht› der Menschen hinaus. Deswegen ist es aber schwierig, von dieser ‹Kraft› selbst bei Herder den Sinn zu finden. Denn die Natur, zu der wir Menschen auch gehören, offenbart sich niemals undialektisch. Es bleibt nämlich bei Herder unklar das Moment der ‹Macht› bzw. ‹Gewalt›, die Rolle des menschlichen Daseins, das unvermeidlich der Natur schlechthin gegenüberstehen muß. Soweit hat Gaier recht, wenn er schreibt: „Herders großer Begriff Humanität hat keinen Inhalt, sondern nur die Forderung nach Vernunft und Billigkeit, das ist jeweils größtmöglicher systemischer Zusammenhang mit sich selbst, den andern Menschen und der umgebenden Natur im Denken und Handeln.“ [15]

II

Nun möchte ich den Einfluß der Systemtheorie Herders auf Schiller im Namen der Nemesis klarmachen. Als Schiller 1787 Herder zum erstenmal in Weimar getroffen hatte, war das Thema ihrer Unterhaltung die Nemesis. Schiller berichtet an Körner: Herder hat ihm darüber viele Aufschlüsse gegeben und ihm gesagt, „daß er (=Herder) sich diese Nemesis oder Adrastea zu einem großen Werk für die Zukunft erweitern und sie auch durch die physische Welt ausdehnen würde, als das erste allgemeine Gesetz der ganzen Natur, das *Gesetz des Maases*." [16] Schiller hat hier, wie gesehen, die Nemesis nicht als die Rache-Göttin, sondern als das erste allgemeine Gesetz bzw. als „Eine hohe Nemesis" [17] verstanden. Die Einführung des Nemesis-Begriffs bei Schiller bedeutet Clemens Heselhaus zufolge „die Anerkennung der Naturgesetzmäßigkeit menschlichen Schicksals".[18] Nun können wir hier einerseits die pessimistische Weltanschauung Schillers anerkennen, wie z.B. in *Der Ring des Polykrates* (1797) : „Noch keinen sah ich fröhlich enden, / Auf den mit immer vollen Händen / Die Götter ihre Gaben streun.(Z.64-66.)",[19] aber andererseits weist seine sogenannte „tragische Nemesis", im Gegensatz zu Herders „epischer Nemesis" (geschichtsphilosophischer Nemesis), aus der Welt der Erscheinungen heraus als ‹Gewalt› in der Tragödie auf das höhere Gesetz, auf die Ideenwelt, also auf das Absolute.[20] Heselhaus sieht darin einen Unterschied „anthropologischen Ursprungs".[21] Für Herder ist der Mensch ein der Welt immanentes Wesen und organisiert sich der Natur gemäß als Maßstab des ganzen Kosmos. Sein Ziel ist darum als „Triceps" bzw. als ein ganzer Mensch, die drei menschlichen Vermögen ratio, imaginatio und sensus sich gegenseitig harmonisch zu einem Gleichgewichtszustand ergänzen und vervollständigen zu lassen.[22] Für Schiller dagegen ist der Mensch entzweit, er ist einerseits als Naturwesen den Tieren gleich, aber kann sich andererseits als Geisteswesen durch die Vernunft aus der natürlichen Welt heraus transzendieren. Wichtig ist dabei, daß Schillers tragischer Nemesis-

Begriff also beides umfaßt: „die Gesetzmäßigkeit der Natur und die Unbegreiflichkeit des höheren Gesetzes".[23] „Sein Sinn ist die tragische Verweisung durch das Gesetz der Natur auf das höhere Gesetz".[24]

Heselhaus bezeichnet die Reihe *Fiesco* (1783), *Wallenstein* (1793-1799) und *Demetrius* (1804-1805) als Nemesis-Tragödie. Es ist leider nicht möglich, dies hier im einzelnen auszuführen. In unsrem Rahmen fassen wir den Kernpunkt der Nemesis-Idee Schillers zusammen: das ist also die Verbindung zwischen dem Gesetz der menschlichen Natur und der höchsten Gerechtigkeit. Dies ist auch Heselhaus zufolge „das Problem der Individualität"[25] in der Moderne. (Mir scheint also, Herder betrachtet niemals diese Angst des modernen menschlichen Daseins, das zu der Freiheit verurteilt ist.) Die Hauptpersonen in Schillers Nemesis-Tragödie treffen ihre „naturhafte Entscheidung zur Macht",[26] und diese ‹Macht› muß Schiller zufolge als die Freiheit der Persönlichkeit in der Moderne anerkannt werden. Denn sie ist auch das Wesen der menschlichen Natur. Aber dann kommt das Problem der Moral. Die Moralität muß auch auf dem Boden der neuen Ordnung in der Moderne als die höchste Gerechtigkeit wiederhergestellt werden, und sie spielt diese große Rolle nichts anders als die Nemesis Schillers. Wir müssen noch beachten, daß dies Unbedingte, das Absolute im Moment der Zäsur bzw. der ‹Gewalt› in der Tragödie als unentrinnbare Nemesis aus der naturgesetzlichen Welt heraus auftritt. In diesem Augenblick offenbart sich endlich die göttliche ‹Kraft›, die sittliche Weltordnung bei Schiller. Schiller bejaht also die Freiheit oder die realistische ‹Macht› in der Moderne als die unvermeidliche, menschliche Handlung, aber sie wird, wenn diese ‹Macht› zur Mißachtung der Menschen oder der Menschennatur neigt, von der Natur selbst gerichtet, als Reaktionskraft, d.h. als Rache-Nemesis. Diese Position Schillers erscheint meines Erachtens schon in seinem ersten Drama *Die Räuber* (1782). Karl Moor und Franz Moor, die gute und die böse Seite der Menschheit, also diese Doppelgänger-Figur wird,[27] nachdem sie alle freie ‹Macht›, die zu denken ist, ausgeübt hat, von der Reaktionskraft ihrer Tätigkeit, also von der

tragischen ‹Gewalt› geschlagen, aber dann erkennt Karl Moor den ganzen Prozeß, und erkennt zum Schluß als die höchste Gerechtigkeit eine überirdische ‹Kraft› an. Und hier, in diesem Konflikt zwischen der menschlichen ‹Macht› (oder Freiheit) und der göttlichen ‹Kraft› (oder Gerechtigkeit), können wir bei Schiller das menschliche Dasein als ontologische Ambivalenz seines Menschseins erkennen.

III

Wir wollen nun den Zusammenhang zwischen der Nemesis und dem Schicksal bei Hölderlin und Hegel in der Frankfurter Zeit behandeln. Dabei bleibt es wichtig, daß unser Nemesis-Begriff die Systemtheorie *eines* Lebens ist. Herder schreibt: „Soll also die Geschichte der Menschheit je lehrend werden: so weihe sie der Geschichtschreiber keinem andern als *der Nemesis und dem Schicksal* ! Diesem in allen Dingen, die über der Macht der Menschen liegen und dennoch nach ewigen, uns sehr wohl erkennbaren Gesetzen regiert werden; jener in allen menschlichen Dingen, in denen sich nur die wachsame, bescheidene Klugheit schützet, Unverstand und Übermut aber jederzeit sich selbst verderbet.“ [28] Diese These bei Herder wird nun als unsere Voraussetzung für den Schicksal-Begriff Hölderlins gezeigt. Beide, Nemesis und Schicksal, sind das die Geschichte der Menschheit formende Gesetz und zugleich je nach den Umständen die schreckliche Einwirkungskraft auf ein menschliches Leben bis zum Untergang. Und dabei ist es einerseits möglich, im voraus diese Nemesis zu vermeiden, die durch fehlerhafte menschliche ‹Macht› bzw. ein Problem der persönlichen Verantwortung hervorgerufen wird, aber andererseits das Schicksal nicht. Dann kann man doch immerhin das Schicksal als eins der „ewigen, uns sehr wohl erkennbaren Gesetze“ verstehen. Man kann also beides begreifen, denn es gibt hier sicher ein Maß oder ein Gesetz. Nur das Schicksal kann man nicht vermeiden. Wieso? Diese Frage, warum das Schicksal eigentlich entsteht, wollen wir zunächst parallel zu dem Nemesis-Begriff betrachten.

Hölderlin behandelt dies Problem in seinem Fragment *Über den Begriff der Straffe* (1795). Da es in der Jena-Zeit entsteht, können wir seine unmittelbare Auseinandersetzung mit Herder, Schiller und Fichte hier vermuten. Er spricht mit Herder von der „Nemesis der Alten" und untersucht ihren Ursprung im Zusammenhang mit dem Schicksal-Begriff: „Es ist das nothwendige Schiksaal aller Feinde der Principien, daß sie mit allen ihren Behauptungen in einen Cirkel gerathen".[29] Dieser „Cirkel" ist als das Gleichgewichtssystem des Ganzen aufzufassen. Strafe ist dabei alles Leiden im „moralischen Bewußtsein" und nichts anders als die schreckliche Rückwirkung eines ganzen Lebens auf böse Handlungen. Die „Rechtmäsigkeit" oder „Gesezwidrigkeit" dieses Widerstands als der Nemesis kann man nicht in Frage stellen. Denn Strafe ist Hölderlin zufolge eben Strafe, und „das Sittengesez" tritt dann nur als Negatives auf, wenn man sich das Sittengesetz entgegensetzt, dies verletzt und von dem Widerstand des Gesetzes bestraft wird. Widerstand und Leiden sind dabei, ebenso wie Vorder- und Rückseite einer Münze, im ganzen System als „Cirkel" voneinander untrennbar. Aber durch diese Trennung in einem System oder aus der Strafe heraus, mit unseren Worten, nur von der ‹Gewalt› selbst entsteht paradoxerweise die Möglichkeit der Versöhnung, und die erneuerte, göttliche ‹Kraft› offenbart sich auch. Wir wollen dies in *Hyperion* (1797-1799) weiter betrachten.

Eins der wichtigsten Probleme Hölderlins ist es, daß er seinen Einheitszustand mit der Natur verläßt und seinem eigenen Volk entgegenkommt. Hyperion erwirbt durch die Liebe zu Diotima „Gleichgewicht" oder „Eine goldne Mitte",[30] sozusagen ein Maximum, aber zum Schluß bekämpft er mit Alabanda die Türken, um sein Vaterland, Griechenland zu befreien. Empedokles tritt auch ins Volk heraus, und er verliert deswegen seine glückselige Natur, weil er dies Volk allzu sehr geliebt hat. Dieser Bruch seiner eigenen Welt bringt jedenfalls seinen Untergang hervor. Was ist eigentlich diese Neigung? Hölderlin schreibt: „Wir müssen also etwas wollen, dem das Sittengesez sich entgegensezt".[31]

Das ist der Wille zur Handlung bzw. ‹Macht›. Diese Position können wir z.B. in folgenden Stellen in *Hyperion* erkennen: „mir ist herzlich wohl, daß es einmal wieder etwas zu thun giebt",[32] „Eine Macht ist in mir und ich weiß nicht, ob ich es selbst bin, was zu dem Schritte mich treibt"[33] oder „Meine Seele ist voll von Thatenlust".[34] Aber wenn beide, Hyperion und Alabanda, den Krieg bejahen, so kommt doch die Nemesis. „Es ist aus, Diotima! unsre Leute haben geplündert, gemordet, ohne Unterschied, auch unsre Brüder sind erschlagen, [...] und ihre todte Jammermiene ruft Himmel und Erde zur Rache gegen Barbaren, an deren Spize ich war."[35] Durch diese schrecklichste ‹Gewalt› aber, kann man sagen, erkennt Hyperion endlich das höchste Sittengesetz oder die unendliche ‹Kraft›. (Wir erkennen hier offensichtlich, wie gesehen, die gleiche Handlung wie in der Nemesis-Tragödie Schillers.) Er nennt dabei diese Wirkung, die der gewaltsamen Verletzung die Vergeltung folgen läßt und dadurch das ganze System heilt oder wieder eine schöne Ganzheit konstruiert, Nemesis und Schicksal: „bei der heiligen Nemesis! mir ist recht geschehn und ich wills auch dulden"[36] und „Das Schiksaal stößt mich ins Ungewisse hinaus und ich hab' es verdient".[37] So verliert er zum Schluß seinen Vater, seinen Alabanda und seine Diotima. In diesem Kontext muß die Lyrik *Hyperions Schiksaalslied* (1799) verstanden werden. „Schiksaallos [...] athmen die Himmlischen [...] Doch uns ist gegeben, / Auf keiner Stätte zu ruhn".[38] Im Gegensatz zu seligen „Genien" in der Sphäre des Göttlichen, die mit diesen optischen Worten geschildert werden, z.B. „Licht" , „Glänzende", „Augen", „Bliken" und „Klarheit", stehen „Die leidenden Menschen / Blindlings".[39] Das menschliche Dasein ist also als ein blindes Wesen im Zeitalter dürftiger Nacht aufzufassen. In dieser Welt gibt es kein Licht, kein «Sehen», also kein Moment des «Erkennens» mehr auf der Götter Ebene,[40] hier herrscht im Gegenteil blindlings immer nur Trennung oder Abschied. Aber eben darin entsteht paradoxerweise die Möglichkeit der Versöhnung und des Wiedersehens. Hölderlin schreibt: „ohne Tod ist kein Leben",[41] „Versöhnung ist mitten im Streit".[42] Man darf sagen, dies ist eine Art

negative Dialektik. Die Trauer Hölderlins scheint mir so zu sein; er weiß also, daß der Mensch, obwohl er den Nemesis-Begriff versteht, nicht in der allgegenwärtigen Natur ruhen kann, sondern immerfort in die Welt der menschlichen Handlung einzutreten wagen muß. So schreibt auch Hyperion: „Freiheit! [...] es ist ein tiefes Wort [...] Ich bin so innigst angefochten, bin so unerhört gekränkt, bin ohne Hoffnung, ohne Ziel, bin gänzlich ehrlos, und doch ist eine Macht in mir, ein Unbezwingliches".[43] Deswegen kann man niemals sein Schicksal, das seiner eigenen Tat folgend entsteht, vermeiden: „alles Thun des Menschen hat am Ende seine Strafe, und nur die Götter und die Kinder trift die Nemesis nicht."[44] Im Hintergrund dieses Gedankens gibt es ohne Zweifel Hölderlins „pietistische Vorstellungen von der Zentralität Gottes und der Exzentrizität des Menschen",[45] nur der Mensch ist deswegen der Geschichte unterworfen, Natur und Götter haben keine Geschichte. Hölderlin erkennt also Ulrich Gaier zufolge „die Bewegung der Welt und ihrer Geschichte als radikale Dialektik gleichmächtiger Tendenzen untereinander und mit dem umfassenden Sein auf allen Ebenen der Welt [...] in der Geschichte und im Verhältnis zur Natur".[46] Dies ist die Bedeutung des Schicksalslieds bei Hölderlin, und das besingt deswegen die Trauer und zugleich die Größe des menschlichen Daseins.

In diesem Roman erscheint auch noch der „Bund der Nemesis",[47] der Züge der Jakobiner trägt. Aber dieser übt Vergeltung, nicht mit der natürlichen ‹Kraft›, sondern mit der künstlichen ‹Macht›, deswegen herrscht hier vergeblich nur die unendliche Verletzung durch die menschliche ‹Gewalt›. Hölderlin zeigt deutlich seine Abneigung gegen diese staatlich-revolutionären Gewaltapparate. In solchem Sinne könnte man sagen, Hölderlin kennt auch wie Herder das Moment subjektiver Verantwortung im Nemesis-Begriff. Der bleibt also noch eine anthropologische Systemtheorie. Denn die These Hölderlins war, wie oben gesehen, ganz naiv, und das wird demjenigen ungültig, der nicht das Leiden böser Handlungen in seinem Herzen hegt. Es scheint hier auch, mit Adorno zu sagen, um „Fügsamkeit" bzw. „oberste Passivität"[48] Hölderlins zur Welt zu gehen. Wenn einer daher

umgekehrt aktiv die Liebe in diesem anthropologischen System hegt, kann er sich mit dieser Welt versöhnen. Diese Richtung könnte man dabei als entgegengesetzten Vektor im Innern desselben *einen* Systems betrachten. Die „Liebe" ist eine der wichtigsten, philosophischen Thesen Hölderlins: „Wie sollt' ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, worinn die ewige Liebe, die allen gemein ist, die Naturen alle zusammenhält? wie sollt ich scheiden aus dem Bunde, der die Wesen alle verknüpft?"[49] Liebe ist also die alles verbindende, vereinigende Kraft, so z.B. in der metrischen Fassung von *Hyperion*: „Den Widerstreit der Triebe, deren keiner / Entbehrlich ist, vereiniget die Liebe"[50] (Dies nennt man im allgemeinen den ontologisch ausgelegten, ästhetischen Platonismus.), und sogar noch mehr die innere Mitte der ganzen anthropologischen Systemtheorie. Denn der Mensch war Hölderlin zufolge „der Mittelpunkt der Natur"[51] und muß es wieder werden. Und nur in der Liebe findet sich das entzweite Leben wieder, wird das Schicksal versöhnt: „Es wird nur Eine Schönheit seyn; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit."[52] Diese „Schönheit" ist Johannes Hoffmeister zufolge nichts anders als die „objektivierte, bildgewordene Liebe".[53] Und dieses Motiv Hölderlins, die Versöhnung mit dem Schicksal durch die Liebe, beeinflußt den jungen Hegel.

IV

Die ‹Kraft› bei Herder war eigentlich ganz naiv: „*Die Gottheit, in der nur Eine wesentliche Kraft ist, die wir Macht, Weisheit und Güte nennen, konnte nichts hervorbringen als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte sei, die eben so untrennbar das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bilden.* (im 5. Gespräch in *Gott*)"[54] Dieser Gedanke Herders setzt das „System der prästabilierten Harmonie"[55] von G.W.Leibniz voraus: „In Gott ist die *Macht*, die die Quelle von allem ist, dann die *Erkenntnis*, die das Besondere der Ideen enthält, und schließlich

der *Wille*, der die Veränderungen oder Erzeugungen gemäß dem Prinzip des Besten bewirkt. (in der sogenannten *Monadologie*)"[56] Aber es handelt sich beim jungen Hegel darum, daß und wie diese *eine*, göttliche ‹Kraft› schon in der menschlichen ‹Macht›, also in der dogmatischen und gesellschaftlich institutionalisierten Erstarrung verzerrt ist. Er erklärt diese Situation in seiner Schrift *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800); zwar ist hier die Geschichte der Juden behandelt, doch ist es unzweifelhaft, daß er darin die Aufgabe seiner eigenen Zeit sieht. In solchem Sinne, darf man sagen, war der junge Hegel radikal und politisch. Er definiert mit dem Schicksal-Begriff diesen verletzten Zustand der Menschheit in der christlichen Institution, und man kann hier das gleiche System *eines* Lebens wie bei Herder und Hölderlin erkennen: „der Mensch ist, und vor der Tat ist keine Trennung, kein Entgegengesetztes, viel weniger ein Beherrschendes. Nur durch ein Herausgehen aus dem einigen, weder durch Gesetze regulierten noch gesetzwidrigen Leben, durch Töten des Lebens wird ein Fremdes geschaffen. Vernichtung des Lebens ist nicht ein Nicht-Sein desselben, sondern seine Trennung, und die Vernichtung besteht darin, daß es zum Feinde umgeschaffen worden ist. Es ist unsterblich, und getötet erscheint es als sein schreckendes Gespenst, das alle seine Zweige geltend macht, seine Eumeniden losläßt. Die Täuschung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerstören und sich damit erweitert glaubt, löst sich dahin auf, daß der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt".[57] Dieser Gedanke ist eigen dem Nemesis-Begriff. Dies ist seit Abraham das Schicksal des jüdischen Volkes, das von dem schönen Zusammenhang mit der Natur abgefallen ist, und neuerdings das Schicksal aller Menschen, die seit dem Beginnen der Moderne unvermeidlich in dieser gespaltenen und zerrissenen, institutionalisierten Gesellschaft leben müssen. Liegen wir also nicht chronisch unter der schrecklichen Herrschaft der Nemesis? „Jetzt erst tritt das verletzte Leben als eine feindselige Macht gegen den Verbrecher auf und mißhandelt ihn, wie er mißhandelt hat; so ist die Strafe als Schicksal die gleiche Rückwirkung der Tat des Verbrechers selbst, einer Macht, die er

selbst bewaffnet, eines Feindes, den er selbst sich zum Feinde machte.“ [58] Diese immerfort auftretende Nemesis, eine Wirkung der Wiederherstellung eines harmonischen Beharrungszustands aus einem gestörten System des Lebens, scheint zwar als die ‹Gewalt› zu entstehen, doch ist sie in der Tat nichts anders als eine große Rückwirkung der verzerrten ‹Kraft›, eine innere Stimme unserer Natur in der weit entfernt von der Natur isolierten, heutigen institutionalisierten Gesellschaft.

Dann kommt die These der sogenannten „Versöhnung mit dem Schicksal“ durch die schöne Seele. „Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst.“ [59] „Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal.“ [60] Aber schöne Seele zu sein, bedeutet schon eine Hybris. Denn dies bedeutet einerseits die höchste Freiheit auszuüben, aber zugleich andererseits „gegen ein zu schönes Streben, gegen ein Überspringen der Natur“ [61] wieder ein Schicksal als die Nemesis herbeizurufen. Und diese Motive gehören eigentlich zu Hölderlin, dürfen wir vermuten. Die Seele von Diotima z.B. konnte wegen „Herzens Üppigkeit“ [62] nicht mehr auf der Erde bleiben. Übrigens, bisherige Forschungen über Hegel in der Frankfurter Zeit weisen darauf hin, daß Hölderlin die initiative Rolle gegenüber Hegel gespielt hat und es Parallelen zwischen den Texten, der *Empedokles*-Tragödie (1797-99) Hölderlins und dem Jesus-Motiv Hegels gibt; [63] es geht dabei um den Untergang der schönen Seele als der Handlung der höchsten Freiheit der Menschheit. Aber diese Forschungen scheinen mir versäumt zu haben, das Problem dieser Subjektivität im Zusammenhang mit dem Nemesis-Begriff zu untersuchen. Wichtig ist dabei besonders für den frühen Hegel, daß Jesus, indem er mit der Wirkung seiner religiösen bzw. esoterischen ‹Gewalt› zur erstarrten Institution absichtlich die „Positivität“, die systematisch verzerrte, institutionelle ‹Macht› des jüdischen Volkes, ablehnt, weit davon entfernt seine innere, göttliche ‹Kraft› behalten hat. Dies bedeutet also eine Art epochemachende Revoltion im

geistigen Sinne. Darum muß Jesus untergehen. Hegel schreibt: „Da Jesus mit dem ganzen Genius seines Volks in den Kampf trat und mit seiner Welt durchaus gebrochen hatte, so konnte die Vollendung seines Schicksals keine andere sein, als durch den feindlichen Genius des Volks erdrückt zu werden; die Verherrlichung des Menschensohnes in diesem Untergange ist nicht das Negative, alle Beziehungen an sich mit der Welt aufgegeben zu haben, sondern das Positive, der unnatürlichen Welt seine Natur versagt und sie lieber im Kampf und Untergang gerettet, als sich entweder mit Bewußtsein unter die Verdorbenheit gebeugt oder ohne Bewußtsein von ihr beschlichen in ihr sich fortgewälzt zu haben. Jesus hatte das Bewußtsein der Notwendigkeit des Untergangs seines Individuums und suchte auch seine Jünger von ihr zu überzeugen.“ [64] So muß die schöne Seele, die große Individualität, freiwillig untergehen. Dafür ist sie aber positiv von der Nemesis geschlagen und spielt dann die Rolle, eine neue Epoche zu begründen. Dies Schicksal bedeutet also deswegen Hegel zufolge nicht mehr „das Schicksal Macbeths“,[65] der die Menschheit beleidigt, sondern „griechisches Trauerspiel“,[66] das nur aus dem Schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens entspringt, weil dieser Untergang als eigenes Schicksal aus seinem freien Willen gewählt und angenommen ist. (Es ist schon ein Topos, daß die Subjektivität beim Nemesis-Begriff im Zusammenhang mit der Tragödie behandelt wird.) Es geht darum, das gewählte, eigene Schicksal zu lieben. Im Hintergrund dieses Untergangs gibt es doch den Nemesis-Begriff als die unvermeidliche Beharrungstendenz im ganzen System *eines* Lebens. Hölderlin schreibt: „wenn auch das Schöne seinem Schiksaal so entgegenreift, wenn auch das Göttliche sich demüthigen muß, und die Sterblichkeit mit allem Sterblichen theilen!“ [67] Nicht nur Niemand entgeht also seinem eigenen Schicksal, sondern die schöne Seele muß deswegen sogar noch tiefer leiden und um so erhabener untergehen, weil sie eben so ist. Aber nur der Mensch hat Geschichte wie im *Schiksaalslied*, deswegen bestimmt dieser Untergang der größeren Individualität, von dem höheren Standpunkt gesehen, auf um so

entscheidendere Weise die werdende, menschliche Geschichte selbst. Die schöne Seele muß also groß untergehen. Dieser Gedanke beim menschlichen Schicksal beeinflußt unzweifelhaft Nietzsche weiter.[68] Und diese Auffassung dürfen wir auch bei Hölderlin in seiner Schrift *Grund zum Empedokles* (1799) erkennen: „Je mächtiger das Schiksaal, die Gegensäze von Kunst und Natur waren, um so mehr lag es in ihnen, sich immer mehr zu individualisiren, einen festen Punct, einen Halt zu gewinnen, und eine solche Zeit ergreift alle Individuen so lange, fodert sie zur Lösung auf, bis sie eines findet, in dem sich ihr unbekanntes Bedürfniß und ihre geheime Tendenz sichtbar und erreicht darstellt, von dem aus dann erst die gefundene Auflösung ins Allgemeine übergehen muß.“ [69] So notwendig wird der Untergang bei Empedokles und bei Jesus. Dies wird aber zugleich deswegen das Symbol einer Zeit, die wird und vergeht, weil diese Gestalt nicht nur seine Freiheit, sondern auch die Notwendigkeit seiner Zeit verkörpert. Die alte, erstarrte ‹Macht› in der institutionalisierten Gesellschaft wird dabei mit ‹Gewalt› durch den unvermeidlichen Untergang in Gestalt einer Individualität zerstört, *eine* göttliche ‹Kraft› wird dann erlöst, und seine Zeit wird erneuert. Diese handelnde Subjektivität beim Nemesis-Begriff bedeutet also zum Schluß das Postulat der werdenden Zeit. Und diese vielen, menschlichen Handlungen in der Geschichte sehen Hölderlin zufolge wie „alle die irrenden Ströme der menschlichen Thätigkeit“ aus, die in den Ozean der Natur laufen, so wie sie von ihm ausgehen.[70] Christoph Jamme erklärt auch an einer Stelle so: „Geschichte wird hier als Vergeltungszusammenhang gesehen, als ein Prozeß, der unter dem Gesetz der Nemesis steht“,[71] und weist auf den Einfluß des Nemesis-Begriffs in Hölderlins Geschichtsauffassung hin. Im Gegensatz aber zu Hölderlin, der noch an seinem eigenen Zeitalter teilnehmen und die Welt durch seine eigene Handlung verändern will, wählt Hegel dann den Weg, diese dialektische Bewegung der Geschichte selbst nur philosophisch erkennen zu wollen. Hegel äußert zwar später in *Phänomenologie des Geistes* (1807) seine negative Meinung zu der schönen Seele,[72] jedoch ist es schon

unzweifelhaft, daß der Nemesis-Begriff, wie gesehen z.B. in *System der Sittlichkeit* (1802-03),[73] in seinem dialektischen, philosophischen System die entscheidende Rolle spielt.

V

Soweit gehen unsere Überlegungen. Betrachtet man, wie gesehen, gegenüber der ‹Kraft› als *einer* Natur die das menschliche Dasein notwendig einschlagende Richtung als die ‹Macht›, dann ist die Rückwirkung der unterdrückten, inneren Natur, die dabei unvermeidlich entsteht, nichts anders als die „Nemesis" oder das „Schicksal" , und unser Zitat von Nakamura am Eingang, das diesen Zustand für die ‹Gewalt› hält, hat nicht unrecht. Diese lebendige Gewalt bannt wirklich wie ein Dämon den Täter, und sie begleitet auch immerfort das menschliche Dasein. Aber wozu Nemesis dann in unserer postmodernen Gesellschaft? Denn das Ich ist heutzutage mit aller Vernunftkritik im Vergessen geschwächt. Im heutigen medialen Zeitalter herrscht nur das Sekundäre bzw. Mittelbare, man kann schwer die wesentliche Erfahrung erreichen. Besonders kommen in Japan neulich häufig jugendliche Verbrechen vor, die leichtsinnige Gewalttaten sind, als ob sich die Jungen von ihrem schon allzu dünn gewordenen Dasein überzeugen müßten. Selbst die Gewalt hat heutzutage gar kein Gewicht. Herder selbst schreibt über den Wert des Nemesis-Begriffs: „Unsre Metaphysik und Wortphilosophie, unser Jagen nach Kenntnissen und Gefühlen, die über die menschliche Natur hinaus sind, kennt keine Schranken und so sinken wir, nachdem wir uns in jungen Jahren vergeblich aufgezehrt haben, im Alter wie Asche zusammen, ohne Form des Geistes und Herzens, vielmehr also ohne jene schönere Form der Menschheit, die wir doch wirklich erreichen konnten".[74] Darum brauchen wir heute noch das „Maß der Nemesis".[75] Dies gilt also heutzutage noch als ein anthropologisches System bzw. ein Gleichgewichtszustand zwischen Natur und Kultur, um einerseits vor der modernen Menschheit, die eine gefährliche

Möglichkeit enthält, die immerhin zum Selbstverlust bzw. zur Selbstzerstörung führt, die Würde der Subjektivität der Persönlichkeit zu schätzen, die aber sicher untrennbar mit der Objektivität *einer* ganzen Natur ist, und andererseits mit der ‹Gewalt›, die die Geschichte zwangsläufig erzeugt, mit anderen Worten, mit der Größe der menschlichen Handlung mit Leiden und Verantwortung, sich an das ganze System *eines* Lebens, *eine* immer hier und jetzt bestehende, göttliche ‹Kraft› mitten in der naturverlorenen, menschlichen ‹Macht› dieser heutigen, institutionellen Gesellschaft zu erinnern.

Anmerkungen

* 本稿は2000年9月9日に京大会館で行われた第9回ドイツ観念論研究会・実存思想協会合同研究発表会で口頭発表した原稿に加筆、訂正を加えドイツ語にしたものである。

1) Yujiro Nakamura: *Predicative World and Institution. Beyond the Logic of Place*. Tokyo 1998. p. 257.（中村雄二郎：述語的世界と制度　場所の論理の彼方へ（岩波書店）1998、257頁。）
2) Nur allerdings erklärt Nakamura selbst hier nicht so klar die dialektische Struktur von ‹ Kraft, Macht und Gewalt›.
3) Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: Johann Gottfried Herder. Werke. Hrsg. von Martin Bollacher u.a. Frankfurt am Main 1985ff. [Künftig: KH] Bd. 4, S. 757.
4) Ebd., S. 728.
5) Ebd., S. 744.
6) Ebd., S. 792.
7) Vgl. Kommentar zu *Nemesis*. KH 4, S. 1251.
8) Johann Gottfried Herder: *Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild*. In: KH 4, S. 566f.
9) KH 4, S. 1252.
10) KH 4, S. 576.
11) KH 4, S. 721.
12) Über den Begriff „Maximum“, vgl. meine Arbeit. Sunao Otsuka: Über das

Maximum und seine zwei Richtungen. Ein kleiner Beitrag zur Natur bei Schiller, Herder und Hölderlin. In: Keio-Germanistik Jahresschrift. XVII 2000. S. 73-100.

13) KH 4, S. 722.

14) Ulrich Gaier: Herders Systemtheorie. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 23, 1 (1998) S.3-17, hier S. 16.

15) Herders Systemtheorie: a.a.O., S. 17.

16) Schillers Brief an Körner. (8. und 9. August 1787) In: Schillers Werke. Nationalausgabe. Hrsg. von Julius Petersen u.a. Weimar 1943ff.[Künftig: NA] Bd. 24, S. 124.

17) Vgl. Schillers Briefen an Goethe. „Eine hohe Nemesis wandelt durch das Stück (= Shakespeares ‚Richard III.'), in allen Gestalten, man kommt nicht aus dieser Empfindung heraus von Anfang bis zu Ende.(28. Nov. 1797)" NA 29, S. 162. Und „Auch wünschte ich von ihm eine Nemesis für meinen Wallenstein, es ist eine interessante und bedeutende Verzierung.(1.Dec. 1797)" S. 163. Auch vgl. Clemens Heselhaus: Die Nemesis-Tragödie. Fiesco—Wallenstein—Demetrius. In: Der Deutschunterricht. 4, 5 (1952) S. 40-59, hier S. 40ff.

18) Heselhaus: a.a.O., S. 44.

19) Friedrich Schiller: *Der Ring des Polykrates*. In: NA 2I, S. 244.

20) Vgl. Heselhaus: a.a.O., S. 45.

21) Ebd., S. 44.

22) Vgl. Herders Systemtheorie: a.a.O., S. 6.

23) Heselhaus: a.a.O., S. 45.

24) Ebd., S. 46.

25) Ebd., S. 58.

26) Ebd., S. 48.

27) Karl Moor und Franz Moor treten niemals in derselben Szene auf. Diese Tatsache bestätigt unsere Auslegung, daß beide ein Doppelgänger sind.

28) KH 4, S. 576.

29) Friedrich Hölderlin: *Über den Begriff der Straffe*. In: Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. Hrsg. von Friedrich Beißner. 8Bd. Stuttgart 1943-1985. [Künftig: StA] Bd. IV, S. 214.

30) Friedrich Hölderlin: *Hyperion*. In: StA III, S. 77.

31) StA IV, S. 214.

32) StA III, S. 94.

33) Ebd., S. 97.

34) Ebd., S. 104.

35) Ebd., S. 117.
36) Ebd.
37) Ebd., S. 118.
38) Ebd., S. 143.
39) Ebd.
40) Dem Topos der sogenannten „Platos Höhle“ zufolge bedeutet das «Sehen» auch das «Erkennen».
41) StA III, S. 150.
42) Ebd., S. 160.
43) Ebd., S. 119.
44) Ebd., S. 139.
45) Ulrich Gaier: Hölderlins ‚Hyperion‘: Compendium, Roman, Rede. In: Hölderlin-Jahrbuch. Bd. 21. 1978-1979. S. 88-143, hier S. 114.
46) Ebd., S. 107.
47) StA III, S. 139.
48) Theodor W. Adorno: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Ders. : Noten zur Literatur. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1981, S. 447-491, hier S. 475. Es ist bekannt, daß Adorno mit diesen Worten „Fügsamkeit“ , „oberste Passivität“ und „Gewaltlosigkeit (S: 489)“ das Wesen Hölderlins definiert.
49) StA III, S. 148.
50) Ebd., S. 195.
51) Ebd., S. 84.
52) Ebd., S. 90.
53) Johannes Hoffmeister: Hölderlin und Hegel. Tübingen 1931, S. 30.
54) KH 4, S. 773.
55) Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. Übersetzt und hrsg. von Hartmut Hecht. Stuttgart (Reclam) 1998, S. 57.
56) Ebd., S. 37.
57) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Frühe Schriften*. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1969ff. [Künftig: Sk] Bd. 1, S. 342.
58) Ebd., S. 343.
59) Ebd., S. 345.
60) Ebd., S. 346.
61) Ebd., S. 394.

62) StA III, S. 146.

63) Vgl. z.B. Hoffmeister: a.a.O., S. 4. „Hegels eigenste Möglichkeiten sind von Hölderlin *erweckt*, hervorgerufen, gesteigert worden.", Christoph Jamme: „Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Bonn 1983. S. 296-316, bes. S. 296f., Yoichi Kubo: A Study of Hegel's Early Philosophy. Formation and Development of the Philosophy of Union. Tokyo 1993. p. 300-307.（久保陽一：初期ヘーゲル哲学研究　合一哲学の成立と展開（東京大学出版会）1993年300-307頁。）und Joji Yorikawa: Der Weg zum System. Untersuchungen zum jungen Hegel. Tokyo 2000. p. 48-53.（寄川条路：体系への道　初期ヘーゲル研究（創土社）2000年 48-53頁。）

64) Sk 1, S. 387f.

65) Ebd., S. 297.

66) Ebd.

67) StA III, S. 94.

68) Vgl. z.B. Vivetta Vivarelli: Empedokles und Zarathustra. Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang. In: Nietzsche-studien. Bd. 18. 1989. S. 509-536, bes. S. 530. „Heroismus ist der *gute Wille* zum absoluten Selbst-Untergang" .

69) Friedrich Hölderlin: *Grund zum Empedokles*. In: StA IV, S. 157.

70) Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799 (Nr. 179) In: StA VI, S. 329.

71) Jamme: a.a.O., S. 239.

72) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: Sk 3, S. 483. „Es fehlt ihm (= das Bewußtsein der schönen Seele) die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen."

73) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *System der Sittlichkeit.* Reinschriftentwurf. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Bd. 5. Schriften und Entwürfe(1799-1808). Hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Düsseldorf(Felix Meiner) 1998, S. 312. „Mit dem *Verbrechen* steht die *rächende Gerechtigkeit* absolut in Verknüpfung" .

74) KH 4, S. 575.

75) Ebd.

（東京家政学院大学非常勤講師）