RISS

RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse

Artikel

In-Déterminations. Über Identität bei Abraham und Hölderlin

Kristina Mendicino

Übersetzer: Sönke Parpart

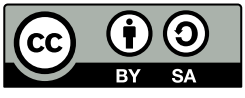
In diesem Beitrag wird Nicolas Abrahams genetische Ableitung der Identität herausgearbeitet. In seinem Aufsatz *Le symbole ou l'au-delà du phénomène* wird Identität als Kompromissbildung dargestellt, deren Entstehung in der symbolischen Aufhebung der Angst fundiert ist. Insofern als ihre Darstellung selbst von Angstspannungen und symbolischen Auflösungen durchwirkt ist, reicht es nicht aus, Abrahams Text auf der Ebene seiner argumentativen Gesten anzugehen; vielmehr wird seine »analytisch-poetische« Untersuchung der Identität erst durch eine Analyse seiner poetischen Strategien zugänglich.

In-Determinations
On Identity in Abraham and Hölderlin
This contribution elaborates Nicolas Abraham's genetic account of identity. In his essay *Le symbole ou l'au-delà du phénomène*, identity is presented as a compromise formation the emergence of which is founded in the symbolic sublation of anxiety. Insofar as their presentation is itself wrought through with anxious tensions and symbolic resolutions, however, it does not suffice to weigh Abraham's argumentative gestures; rather, his »analytic-poetic« investigation of identity first becomes accessible through his poetic strategies.

In-déterminations
Sur l'identité chez Abraham et Hölderlin
Cet article présente une élaboration de la façon dont Nicolas Abraham déduit la genèse de l'identité. Dans son essai *Le symbole ou l'au-delà du phénomène*,il s'agit de l'identité comme une formation de compromis qui se fonde dans la relève symbolique de l'angoisse. En tant que sa présentation est travaillée par les tensions anxieuses et les résolutions symboliques, l'examen des arguments de Abraham ne suffit pas; au contraire, son investigation »analytique-poétique« ne se comprend que par une analyse de ses stratégies poétiques.

RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse, 102 (2026): *Nicolas Abraham. Poetik – Phänomenologie – Psychoanalyse*, S. 21–38.

DOI: 10.21248/riss2025.101.100
ISBN: 978-3-911681-05-6
ISBN (E-Book): 978-3-911681-06-3
ISSN: 1019-1976
eISSN: 2944-0122
Veröffentlicht: 04. November 2026



Diese Veröffentlichung, bis auf ausdrücklich gekennzeichnete Ausnahmen, steht unter der Creative-Commons-Lizenz »Namensnennung-Share Alike 4.0 International« (CC BY-SA 4.0). Der Text der Lizenz ist unter https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode.de abrufbar. Eine Zusammenfassung (kein Ersatz) ist unter https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de nachzulesen.

In-Déterminations
Über Identität bei Abraham und Hölderlin

Kristina Mendicino

In seinem Essay *Le symbole ou l'au-delà du phénomène* [*Das Symbol oder jenseits des Phänomens*] aus dem Jahr 1961 verfolgt Nicolas Abraham einen genetischen Zugang zur Identität, der eine lange Tradition des Identitätsdenkens insofern in Frage stellt, als diese Diskurse meist von Identität als irreduziblem Fundament ausgehen.[1] Die Genese der Identität wird nicht in Betracht gezogen, wenn Schelling das Subjekt identifikatorischer Synthese aus dem Bewusstsein in ein ontologisches Fundament verlegt, indem er vorbringt, dass in der Proposition »A ist B« »erstens der Satz A ist X, (jenes nicht immer genannte *dasselbe*, von dem Subjekt und Prädikat beide Prädikate sind); zweitens der Satz, X ist B« enthalten sind.[2] Die Frage ihrer Genese wird im Voraus verworfen, wenn man wie Bertrand Russell davon ausgeht, es sei »undeniable that every term is identical with itself [unbestreitbar, dass jeder Begriff identisch mit sich selbst ist]«.[3] Obwohl Edmund Husserl später einen genetischen Zweig der Phänomenologie entwickeln sollte, setzt er die identifizierende Funktion des Bewusstseins als ein gleichermaßen unleugbares Gegebenes voraus wie das »Datum«, dass »Wahrnehmungen« »in der Synthesis der Identifikation« stehen.[4] Sigmund Freuds Entdeckung einer »tension entre un ›instinct de vie‹ et un ›instinct de mort‹ [Spannung zwischen einem ›Lebenstrieb‹ und einem ›Todestrieb‹]«[5] allerdings weist darauf hin, dass sowohl das bewusste Subjekt als auch die ihm erscheinenden Phänomene weder anfänglich noch letztendlich selbstidentisch sind, sondern dass sie durchstrichen sind vom Dualismus beider Triebe. Indem er diesen Dualismus in ontologischen Begriffen neu formuliert, lädt Abraham dazu ein, die Genese identifizierbarer Phänomene von

dem ausgehend zu durchdenken, was er »l'Angoisse originaire [Urangst]« nennt und als »*le non-être actif, en tension vers l'être* [*das aktive Nicht-Sein, in seiner Spannung zum Sein*]« glossiert.[6] Die symbolische Aufhebung dieser Spannung erlaube wiederum, dass Wesen immer größerer Komplexität hervortreten, und mache jedes solches zu einer Kompromiss-Bildung aus kreativem Impuls und Wiederholungszwang.[7] Von hier an kann (sich) Identität nicht länger sicher sein.

Mit dieser Neuinterpretation des Triebdualismus führt Abrahams Essay seinem Titel gemäß »au-delà du phénomène«, hin zu den Operationen und Impulsen, die alle Spielarten der Phänomenalität inklusive des Phänomens subjektiven Bewusstseins unterhalten. Aber mindestens genauso sehr wie Abraham damit zeigt, dass die Psychoanalyse den Zugang zu Dimensionen des Denkens und Seins eröffnet, die über die Grenzen der Phänomenologie hinausgehen, stützen sich seine einleitenden Bemerkungen auf eine Poetik, um bis dato nicht entwickelte Implikationen psychoanalytischer Theorie zu entfalten. Explizit charakterisiert Abraham die »Angoisse originaire«, wenn nicht als »mythe [Mythos]«, so doch als »expression métaphorique pour figurer, par analogie, *l'impossibilité d'être* [metaphorischen Ausdruck, um, per Analogie, die *Unmöglichkeit zu sein* zu figurieren]«.[8] Er verhandelt dann durch eine formale Fiktion der Ontogenese die Spannung, die sofort zwischen seiner Bezeichnung und Definition von »Angoisse originaire« entsteht. Denn »l'Angoisse originaire« bezeichnet einen Zustand, der als »*le non-être actif, en tension vers l'être*« jeder Bezeichnung widersteht. Jeder ihrer Signifikanten müsste als solcher zu »l'identique, l'itérable [dem Identischen, dem Wiederholbaren]« gehören, das ist: zu »l'être«.[9] Getreu der Prämisse, dass alle Bildungen, auch theoretische, Kompromiss-Bildungen aus kreativem Impuls und Wiederholungszwang seien – und getreu seiner verwandten Insistenz auf die geteilte »essence [Wesen]« von »vérité scientifique et vérité poétique [wissenschaftlicher Wahrheit und poetischer Wahrheit]«[10] – analysiert und interpretiert Abraham nicht nur, sondern formt die Angstspannungen und symbolischen Auflösungen, von denen er spricht, auch poetisch und erbringt so eine »analytisch-poetische« Untersuchung der Identität, die genauso sehr eine Konstruktion wie

eine Reduktion ist.[11] Dementsprechend reicht es nicht aus, seine argumentativen Gesten in Betracht zu ziehen; vielmehr ist es nötig, auch Abrahams poetische Strategien zu analysieren, um die Genese der Identität von der Angst her nachzuvollziehen. Diese Angst wiederum erschüttert – von Grund auf, den sie selbst bildet – die Anziehungskraft, die die Identität: seit Parmenides' Diktum, dass Denken und Sein dasselbe seien, bis zu Martin Heideggers Behauptung, »Überall, wo und wie wir uns zum Seienden jeglicher Art verhalten, finden wir uns von der Identität angesprochen.«[12] Gleichzeitig fundiert die angsthafte Basis der Identität den Anspruchscharakter derselben – doch tut sie dies anders als durch das von Heidegger behauptete »Zu-einander-Gehören […] von Mensch und Sein«,[13] wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Nachdem er »l'Angoisse originaire« mit großem »A« eingeführt hat,[14] und nachdem er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt hat, dass das, was der Ausdruck benennt, eigentlich »impensable et non verbalisable [undenkbar und nicht verbalisierbar]« ist,[15] wählt Abraham eine indirektere Herangehensweise an die angsthaften Ursprünge des Seins, indem er auf die traditionellen As und Bs der formalen Logik zurückgreift. Allerdings tut er dies in Formulierungen, die eine Spannung zwischen dem Anschein von Fixiertheit, den A und B auf der gedruckten Seite genießen, und den Kontingenzen ihrer hypothetischen Entstehung aufrechterhalten. »En termes formels«, schreibt er,

> on ne peut dire : A *est* A que si on peut dire de quelque manière que A *implique* B sur le mode du *non*, c'est-à-dire si A symbolise *avec* B. (D'ailleurs en symbolisant *avec* B il symbolise précisément l'Angoisse originaire où les deux »pôles« se trouvent encore réunis dans leur »tension« vers l'être. On voit bien que le symbole ne se suffit pas à lui-même pour être. S'il est ce qu'il est, tout en impliquant ce qu'il n'est pas, il faut pour la permanence de l'articulation que ce qu'il n'est pas soit à son tour une permanence, une identité [B].)

> In formalen Begriffen lässt sich nur sagen: A *ist* A, wenn sich auch auf gewisse Weise sagen lässt, dass A B *impli-*

> *ziert* im Modus des *Nicht*, das heißt, wenn A *mit* B symbolisiert. (Indem A *mit* B symbolisiert, symbolisiert es übrigens genau die Urangst, in der die beiden »Pole« sich noch in ihrer »Spannung« zum Sein wiedervereinigt finden. Man sieht leicht, dass das Symbol sich nicht selbst genügt, um zu sein. Wenn es ist, was es ist, indem es impliziert, was es nicht ist, dann erfordert die Permanenz der Artikulation, dass das, was es nicht ist, seinerseits eine Permanenz, eine Identität [B] sein muss.)[16]

Die scheinbar getrennten selbstidentischen Terme A und B sind also weder selbstständig noch gegeben. Stattdessen formen sie zusammen eine operative symbolische Struktur in dem dynamischen Sinn, den Abraham vorschlägt: die »itération actuelle ou potentielle de l'acte d'in-détermination, résolutoire d'un conflit [aktuale oder potentielle Wiederholung des Aktes der Indetermination, fähig, einen Konflikt aufzulösen]«.[17] Das heißt: A kann den ursprünglichen Konflikt zwischen Sein und Nicht-Sein symbolisieren, un-bestimmen und lösen, indem es das Nicht-Sein B's ist, und B kann den ursprünglichen Konflikt zwischen Sein und Nicht-Sein symbolisieren, un-bestimmen und lösen, indem es das Nicht-Sein A's ist. Doch die gegenseitige Un-Bestimmung, die A und B auf diese Weise aus der Angst hervortreten lässt, ist kein stabiles Datum, sondern das dynamische Produkt von Negation und Internalisierung – in einem Wort: von Verdrängung, die während einer kontingenten Begegnung ängstlicher Impulse stattfindet, die zuerst die Begegnenden zu selbst-differenzierenden Subjekten macht.

Dies allein würde genügen, den grundlegenden Charakter des Satzes der Identität zu verunsichern. Abrahams weitere Ausführungen machen klar, dass das, was er die »permanence [Permanenz]« der selbst-differenzierenden Subjekte A und B nennt, keine Garantie dafür ist, dass irgendeine solche intersubjektive Dyade von Dauer ist.[18] Sein beginnt zufällig und es besteht nur so lang, wie die »communication [Kommunikation]« und die »discrimination [Unterscheidung]«, durch die es entstanden ist, wiederholt werden.[19] Diese Wiederholung ist wiederum extrem prekär, selbst wenn sie nicht so radikal unvorhersagbar ist wie die anfängliche Entstehung von A und B. Wenn aber A und B entstehen, indem sie einander im Modus eines

nein oder eines *nicht* (»*non*«) internalisieren, dann müssten beide auch wiederholt alternieren zwischen Konvergenz mit dem anderen und völliger Selbstabtrennung und müssten sich daher so oder so der »Angoisse originaire« annähern ¸ wo, wie Abraham schreibt, »les deux ›pôles‹ se trouvent encore réunis dans leur ›tension‹ vers l'être [die beiden »Pole« sich noch in ihrer »Spannung« zum Sein wiedervereinigt finden]«. Einzig der Tatsache, dass sie »sans jamais s'accomplir [ohne sich je zu vollenden]« operiert bzw. dass sie abwechselnd auf die Extreme von »fusion« und »défusion« [Verschmelzung und Entschmelzung] – oder: Eros and Thanatos[20] – zusteuert, verdankt es sich, dass eine symbolische Bildung funktioniert. »Funktional« heißt demzufolge: intrinsisch zu Dysfunktion und Angst geneigt.

Abrahams formale Fiktion gibt Auskunft darüber, warum man sich, wie Schelling, eine ontologische Basis für Identität und Prädikation dergestalt vorstellen könnte, dass A X wäre und X B wäre und A B wäre, insofern jedes B, auf welches ein Subjekt A bezogen sein könnte, für seine Bildung konstitutiv gewesen wäre. Beide passen zusammen, als gäbe es einen geteilten Grund der Identität (X), aber dieser Grund wäre eine retroaktive Fiktion, und ihre Beziehung kann nie frei von angsthaftem Missklang. Auf diese Weise enthüllt Abrahams Fiktion den fiktiven Charakter des ontologischen Fundaments, aber indem sie das tut, stellt sie auch klar, warum, wie Heidegger wiederholt festgestellt hat, wir uns immer »von der Identität angesprochen«[21] finden: Das Sein des Minimalpaars wäre ein ungesprochener Dialog wechselseitiger Ansprache und Verweigerung, reziproke Implikation »sur le mode du *non*«.[22] Aber man müsste dem hinzufügen, dass, weil solche Ansprachen nur hörbar werden, nachdem sich eine anfängliche Symbolisierung mit dem Anderen bereits gebildet hat, die Begegnungen, die zum ersten Mal jemanden anfällig für eine solche Anziehung gemacht haben, strukturell unzugänglich sind.

Obwohl Abrahams Darstellung hypothetisch bleibt, sind also ihre Konsequenzen weitreichend und sie macht evident, warum die Genese der Identität nur auf einem anderen Schauplatz zur Sprache gebracht werden kann. Denn diese Genese kann nur da stattfinden, wo die Phänomene des Bewusstseins verschoben werden und ihnen Raum für anderweitige Resonanz ge-

geben ist. Dies wiederum erlaubt, dass etwas von ihrer unzugänglichen Bildung durchklingt. Dieser Raum kann durch das künstliche Szenario der analytischen Sitzung, aber auch durch die formalen Fiktionen theoretischen Schreibens wie auch des Kunstwerks hervorgebracht werden, dessen Fähigkeit, »un peu du sens même de notre autocréation, sens perdu dans la nuit épaisse des premiers commencements [ein wenig vom eigentlichen Sinn unserer Selbstschöpfung, einem in der dichten Nacht der ersten Anfänge verlorenen Sinn]« zu offenbaren, von Abraham emphatisch und wiederholt unterstrichen wird.[23] In Übereinstimmung mit dieser letzten Beobachtung können zudem die Implikationen Abrahams fiktiver Konstruktionen über den Mythos der originären Angst und die Entstehung von A und B anhand seiner Übersetzung von Friedrich Hölderlins Ode an die Töchter der Nacht, *An die Parzen*, weiter entfaltet werden. Zusammen mit Hölderlins deutscher Fassung bietet diese Übersetzung eine der komplexesten »analytisch-poetischen« Expositionen des Konflikts, der Risiken und der Kontingenzen, welche die symbolische Identitätsbildung während der »nuit épaisse des premiers commencements« nach sich ziehen kann: jener dichten – oder *gedichteten* – Nacht, in der Subjekte des Sprechens und Ansprache zuerst fabriziert werden.

An die Parzen

An die Nur einen Sommer gönnt ihr Gewaltigen!
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,
Daß williger mein Herz, vom süßen
Spiele gesättiget, dann mir sterbe.

Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht;
Doch ist mir einst das Heil'ge, das am
Herzen mir liegt, das Gedicht gelungen,

Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!
Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel
Mich nicht hinab geleitet; Einmal
Lebt' ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.[24]

Invocation aux Parques

Accordez-moi, ô Parques, un seul été
Un automne, un seul, puisse mon chant mûrir!
Qu'un jour à gré mon cœur consente à,
Assasié de ses jeux, s'éteindre.

Tel qui sur terre ne fit valoir sa part
Divine n'a, pas même aux enfers, repos.
Mais si, par Grâce, l'œuvre sainte,
L'ode qui gît en mon cœur me comble,

Que viennent dès lors l'ombre et son silence;
Ferme j'attendrai; même à laisser là-haut
Mon jeu à cordes, — car j'aurai pu
Vivre tels dieux … Cela peut suffire.[25]

Halten wir die augenscheinlich identifizierbareren Merkmale beider Fassungen fest. Das Gedicht dreht sich um ein noch kommendes Gedicht, das dringender als das Leben begehrt wird.[26] Zugleich deutet das Gedicht allerdings auch darauf hin, dass *nur* solange das Gedicht *nicht* Einzug hält poetisches Sprechen stattfinden kann. Befriedigung in den Modi der Sättigung (»gesättiget«, »assasié«), des Erfolgs oder der Erfüllung (»gelungen«, »comble«) und schließlich der Stillung (»zufrieden«) wird in jeder Strophe jeweils mit dem Tod oder der Auslöschung des Herzens des Dichters (»sterbe[n]«, »s'éteindre«), der Unterwelt (»Orkus«, »enfers«) und der »Stille der Schattenwelt« (»ombre et son silence«) verbunden. Beide Oden an die Parzen symbolisieren daher einen internen Konflikt poetischen Sprechens: zwischen der poetischen Artikulation eines Wunsches nach dem Gedicht, das es (noch) nicht sein kann, und dem Aufschub des Gedichts, das es (auch) ist, aber dessen reife Ausführung wiederum Geburt *und* Tod des Dichters bedeuten würde.[27]

Schon vor dem ersten Vers allerdings tritt die problematische Natur poetischen Sprechens hervor als eine Angelegenheit nicht des Dichters allein; sie wird artikuliert durch eine Ansprache an die »Parzen« oder »Parcae«, wie die griechischen Moirai im alten Rom genannt wurden, aber die hier genauso wenig eindeutig identifizierbar sind wie die Implikationen des dichterischen Wunsches nach dem kommenden Gedicht. Die Tatsache

allein, dass sie adressiert werden, suggeriert, dass die göttlichen Adressaten des Gedichts vielleicht schon nicht mehr »die unerbittlichen Parzen« der klassischen Tradition sind,[28] was die erste Strophe weiter unterstreicht, wenn sie die Adressierung an anonymere Mächte weiterleitet:»Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!« Selbst wenn zudem diese Benennung als Übersetzung einer der häufigsten Epitheta der Parzen bzw. Moirai – nämlich »κραταιή [krataie]«: stark, mächtig, hart, heftig – lesbar sein sollte, lässt das Verb »gönnen« sie als Wohltuende erscheinen, um gleichsam besagte Kraft im Voraus zu mäßigen, indem es den Schicksalsgöttinnen die Macht zu geben erst verleiht. Daher un-bestimmen der Titel und der erste Vers symbolisch die Pole eines Konflikts zwischen einem Impuls, mächtige, wohltätige, aber möglicherweise unerbittliche Gottheiten anzurufen auf der einen Seite und Ängsten vor diesen göttlichen Mächten genauso wie vor ihrem anonymeren Substitut auf der anderen. Diese fundamentale Unsicherheit gegenüber dem Anderen, das der Dichter anspricht, kann zudem nicht anders, als die Instanz poetischen Sprechens zu affizieren, die sich ebenfalls durch diese Ansprache konstituiert. Zwischen dem angehenden [*would-be*][29] Dichter und den Schicksalsgöttinnen könnte die Ode kaum weiter davon entfernt sein, einen indifferenten Grund der Identität anzuzeigen, oder ein vollständig operatives Symbol selbst-differenzierender Seiender auszumachen. Stattdessen nähert es sich dem Grund originärer Angst, aus der Abraham zufolge Identitäten aller Art hervorgehen, insofern, als dass der, der spricht, und die, an die sich das Sprechen richtet, nicht mehr oder noch nicht irgend*ein* Subjekt sind, sondern vielmehr unausgeformte Subjekte »*en tension vers l'être*«.

Was würde es erfordern, damit das Gedicht und mit ihm der Dichter und die Parzen distinkter hervortreten könnten? Göttlicher Beistand schiene benötigt, um einen bestimmten Gesang zur Reife zu bringen und das Herz auf eine Weise zu befriedigen, die ihm erlauben würde »williger« zu vergehen. Die Verwirklichung dieses Gesangs bekräftigte vermutlich auch die fraglichen Gottheiten. Aber liegt die Betonung in der Eingangsstrophe unzweideutig auf dem Reifen des Gesangs statt auf der Befriedigung des Herzens oder der Neigung des Dichters zu sterben? Das Begehren, das den Appell an die Parzen motiviert,

bleibt letztlich ambivalent und Abrahams Fassung der Ode betont diese Ambivalenz durch die analytisch-poetische Geste, Signifikanten einzusetzen, die Leben und Tod zugleich evozieren, vom Echo der (Lebens-)Verlängerung (*s'étendre*) im Verb für die Auslöschung (»s'éteindre«) bis zur phonetischen Nähe zwischen Befriedigung (»assasié«) und Mord (»assassiné«),[30] genauso wie die Resonanz nicht nur zwischen Reife (»mûrir«) und Sterben (»mourir«), sondern auch zum deutschen »mir«. Phonematische Zusammenklänge lassen die ausschlaggebenden Signifikanten der ersten Strophe mit ihren Inversionen und anderen (z.B. »mûrir« / »mir«) resonieren, was einen Missklang im Herzen des poetischen Sprechens symbolisiert, der sich der eindeutigen Identifikation widersetzt. Diesem Zusammenfallen von Missklang und Einklang kommt vielleicht nur die Spannung zwischen dem Ruf nach göttlicher Intervention und der Evokation des Reifens gleich, die auf der einen Seite daran erinnert, dass sogenanntes natürliches Reifen mindestens genauso künstlich wie natürlich ist, dank der Arbeit der Parzen, die den Ehegrund (zwischen Zeus und Themis) für die Geburt der Jahreszeiten legten und die die Länge jedes Lebensfadens bestimmen. Andererseits tritt gerade durch die Ausrichtung dichterischer Kunst an der Natur der Parzen ein weiterer Missklang hervor neben dem, den ihr Kunstgriff in die Natur einführt. Denn wenn der Dichter bereits zur Melodie der Schicksalsgöttinnen singt – wenn sein Anruf »Accordez-moi, ô Parques [Gönnet mir, o Parzen]« insgeheim den Imperativ »Accordez-moi aux Parques« [Bringet mich in Einklang mit den Parzen; Überantwortet mich den Parzen]« enthält –, dann zieht diese Korrespondenz zwischen Dichter und Schicksalsgöttinnen beide auch gefährlich nah an den Kollaps heran und droht die Trennung auszulöschen, die jeder Einklang erfordern würde. Auf all diese und mehr Weisen stellen sich sowohl Sänger als auch Adressat als unidentifizierbar heraus, während das sogenannte »süße Spiel«, das sich zwischen ihnen abspielt, sich in jedem Augenblick als konfliktbeladen erweist.

Je enger sich das Gedicht demjenigen annähert, das es anspricht, desto mehr neigt es sich dem zu, was Abraham charakterisiert als einen »blocage complet des opérations symboliques et l'imminence de la dissolution des symbolismes constituées,

c'est-à-dire de la régression à l'Angoisse originaire [komplette Blockierung der symbolischen Operationen und die unmittelbar bevorstehende Auflösung der konstituierten Symbolismen, das heißt, die Regression in die Urangst]«.[31] Nur durch weitere symbolische Un-Bestimmung kann diese Blockierung [blocage] überwunden werden. Ob sie durch drohende Angst motiviert ist oder durch einen anderen Impuls: So oder so ist eine Bewegung zur Un-Bestimmung lesbar, wenn die zweite Strophe in Entfernung sowohl von der anfänglichen Instanz poetischen Sprechens als auch von den Parzen anfängt. Zu Beginn ist ein scharfer Wechsel der Position wie auch des Tons mit einer unpersönlichen Äußerung über die »Seele« im Allgemeinen verzeichnet, deren Allgemeinheit Abraham steigert, indem er »die Seele« mit »un tel« übersetzt: »Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht / Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht« wird zu »Tel qui sur terre ne fit valoir sa part / Divine n'a, pas même aux enfers, repos«. Und sobald sich das Thema, der Ton, und die Position der Sprechinstanz ändern, ändert sich auch das göttliche Andere, zu dem es sich verhält. Mit dieser Verschiebung des Schauplatzes aus der irdischen Sphäre jahreszeitlichen Wachstums in die Unterwelt appelliert die zweite Strophe an ein göttliches Recht, dessen Gültigkeit in der Unterwelt weiterbesteht. Das impliziert auch, dass die die Seele animierenden Begehren gar nicht in Einklang mit dem Schicksal stehen müssen, sondern stattdessen die einem Einzelnen zugewiesene Zeit auf Erden überschreiten und daher sogar lebendig begraben werden können. In dieser Hinsicht ist es kaum ein Zufall, dass diese Verse über die Seele und göttliches Recht als Motto für Abrahams und Toroks Essay über »das begrabene Begehren [désir enterré]« dienen, das auf dem unzugänglichen Kern des Subjekts ruht und ruhelos verlangt, hervorgebracht zu werden.[32] Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass die Schicksalsgöttinnen einfach abgesetzt werden. In der sich entwickelnden Symbolisierung des Gedichts bestehen diese göttlichen Instanzen fort durch die Göttlichkeit des Rechts, das jeder Seele gewährt wird. Abraham gibt dies als »sa part divine« wieder und arbeitet damit in einer weiteren analytisch-poetischen Geste heraus, wie Hölderlins »göttlich Recht« noch immer eine Andeutung auf das griechische »*μοῖρα* [moira: *Anteil, Los, Schicksal*]« mit sich führt, wie

sie etwa in der Wendung »κατὰ μοῖραν [kata moiran: *dem Recht zufolge*]« erscheint. Die Schicksalsmächte haben also noch ihren Anteil an der symbolischen Ordnung, die in der zweiten Strophe Gestalt annimmt, wenn auch einen enigmatischeren. Sie sind nicht länger ein *ihr*, das adressiert werden kann – und das heißt, buchstäblich: nicht länger ein *Ich* – sondern jemandes »Recht« in einem Kontext, in dem Anspruch *de jure* offenkundig keine *de facto* Garantie einschließt. Weit davon entfernt, durchgesetzt zu werden, weist die Tatsache, dass sich auf dieses göttliche Recht nur unter den Vorzeichen des Mangels und der Unruhe berufen wird, vielmehr darauf hin, dass seine Gewalt vielleicht allein in dem Begehren liegt, das seine Nichterfüllung erregt.

So wendet sich die Symbolisierung des Schicksals in der zweiten Strophe vom drohenden Kollaps, auf den die erste zusteuerte. Aber damit sind die Spannungen um den vorgeblichen [*would-be*] Dichter, Adressaten und Gedicht noch nicht aufgelöst, insofern diese letzte (Schicksals-)Wendung sich damit der ebenso angstvollen Alternative eines völligen Verlusts des Anderen annähert, oder zumindest des fremden Teils (»part«), der im Modus eines »non« integral für jede Seele wäre. Denn wenn es sein kann, dass *göttliches* Recht nicht erfüllt wird, dann gäbe es keine Garantie, dass schon die Vorstellung dieses Rechts nichts anderes als ein Irrtum oder eine Einbildung ist. Genau diese beunruhigende Möglichkeit erwähnt und bestreitet Hölderlin in einem Brief an seinen Freund Neuffer, dem sein Gedicht *An die Parzen* beiliegt:

> Ich weiß es wohl, daß ich noch nichts bin, und vieleicht, ich werde nie nichts werden. Aber hebt das meinen Glauben auf? Und ist mein Glaube darum Einbildung und Eitelkeit? Ich denke nicht. Ich werde sagen, daß ich mich nicht recht verstanden habe, wenn hienieden mir nichts trefliches gelingt. Uns selber zu verstehen! das ists, was uns emporbringt. Lassen wir uns irre machen an uns selbst, an unserm θειον [theion] (*göttlichen Zug*), oder wie Dus nennen willst, dann ist auch alle Kunst und alle Müh umsonst.[33]

Seinerseits signalisiert Abraham einen Bruch mit dem klassischen Schicksalsdiskurs – das Schicksal, dem sich den Mythen des Altertums zufolge sogar die Götter fügen müssen –,[34] wenn

er die zweite Strophe mit Signifikanten übersetzt, die einen christlichen Kosmos evozieren: Er verwendet »enfers« für »Orkus« und er spricht von einer »Grâce«, die keine wörtliche Entsprechung in Hölderlins deutschem Text hat. Diese radikale Untreue bringt die Prekarität der im Spiel befindlichen göttlichen Identitäten zum Vorschein, deren wechselnde Bezeichnungen und Mangel einer Garantie schon in Hölderlins Fassung die fundamentale Brüchigkeit von sowohl Glauben als auch Schicksal bezeugen. In beiden Fassungen antworten zudem die letzten Verse der zweiten Strophe indirekt auf die Nichterfüllung göttlichen Rechts, indem sie noch eine weitere Symbolisierung des Heiligen anbieten, das jetzt mit dem Gedicht, das das Herz des Dichters drückt, zusammenfällt: »das Heil'ge, das am Herzen mir liegt, das Gedicht«, oder, in Abrahams Fassung: »l'oeuvre sainte, / L'ode qui gît en mon coeur«.

Aber worauf läuft es hinaus, wenn »das Heilige« die Rolle des Gedichts, das am Herzen liegt, übernimmt? In diesem Zusammenhang mit dem Gedicht ist »das Heilige« keine externe göttliche Instanz mehr, aber es ist zugleich auch nicht weniger fremd als die Schicksalsmächte. Denn insofern es drängt, ausgesprochen zu werden, bleibt es innerhalb des Gedichts eine unausgesprochene Forderung, deren Erfüllung das gegenwärtige Gedicht weder herbeibringt noch herbeibringen könnte, ohne sich selbst aufzuheben. Abrahams Übersetzung »l'ôde qui gît en mon coeur« suggeriert, dass ein Anderes im Kern der Ode *An die Parzen* begraben ist, als sei in der Floskel »etwas auf dem Herzen haben« eine Grabinschrift eingeschrieben – »Ci-gît«. Anders gesagt: der poetische Korpus, der hervorgebracht werden soll, wäre keine reifende Frucht, sondern ein heiliger, fremder *cadavre exquis*: »das Heil'ge … das Gedicht«. Aber auch in der deutschen Fassung scheint ein kritischer Punkt erreicht zu sein, wenn es darum geht, dieses fremde und heilige, wenn nicht tote und begrabene Andere zu (er-)tragen. Diese Krise wird im Abbruch der zweiten Strophe mit einem Konditionalsatz verzeichnet, der ohne Interpunktion zwischen Behauptung oder Frage ununterscheidbar wäre: »Doch ist mir einst das Heil'ge, das am / Herzen mir liegt, das Gedicht gelungen«. Diese syntaktische Un-Bestimmung ist auch in Abrahams Fassung abgebildet, dank der buchstäblichen Identität zwischen »Aber falls« (»Mais si«)

und »Aber doch« (»Mais *si*«): »Mais si, par Grâce, l'oeuvre sainte, / L'ode qui gît en mon coeur me comble«. Nur das Komma signalisiert, dass wahrscheinlich ein Komplement folgt, statt den Modus der Äußerung völlig von Interpretation und Intonation abhängig zu machen. Aber dieses stille Zeichen setzt die anderen syntaktischen Möglichkeiten, die den Zeilen eingeschrieben sind, nur geringfügig aus. Die wörtliche Identität und funktionale Differenz zwischen Konditional und Behauptung deuten auf die Möglichkeit hin, dass das heilige Werk gar nicht mehr aussteht, sondern sich schon ereignet haben könnte, und zwar auf eine Weise, die die Beziehung zwischen dem heiligen und dem gegenwärtigen Gedicht, zwischen Vergangenheit und Zukunft und – wer weiß? – zwischen den Toten und den Lebenden gänzlich un-bestimmt lässt.

Diese syntaktische Un-Bestimmung wird nach dem Strophenende nur noch verstärkt, da die dritte Strophe auf Deutsch mit einer Anrufung beginnt: »Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!« Wenn der vorangegangene Satz »ist mir einst … das Gedicht gelungen« als konditionaler Bezug gelesen werden soll, oszilliert das folgende Komplement zwischen dem Angebot eines hypothetischen Schlusses und der Performanz eben jenes Grußes, der nur käme, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt wären. Etwas scheint zwischen der zweiten und dritten Strophe geschehen zu sein, aber Modus, Zeit, Bedingungen und Status dieses Geschehnisses bleiben unidentifizierbar. Diese Spannung wird in den folgenden Sätzen ebenfalls verzeichnet, deren Beziehung zum (möglichen) Konditionalsatz der zweiten Strophe zunehmend unsicher wird. Der dem Willkommensruf unmittelbar folgende Satz zum Beispiel beginnt mit der Behauptung von Zufriedenheit im Indikativ, deren Wortstellung suggeriert, dass es sich um einen Hauptsatz handelt (»Zufrieden bin ich«) – als ob Zufriedenheit tatsächlich durch das virtuelle So-Tun-Als-Ob, die Stille der Schattenwelt willkommen zu heißen, heraufbeschworen worden wäre. Zugleich erinnert der Vokativ »o Stille der Schattenwelt!« an den ausrufenden Vokativ der ersten Strophe (»ihr Gewaltigen!«) und lässt so fraglich, ob der Ausruf in der dritten Strophe auch keine finale Zeichensetzung, sondern ein vorzeitiger Worterguss ist, in welchem Fall die Bekräftigung »Zufrieden bin ich« als (syntaktisch ab-

weichend) weiteres Komplement zum (fraglichen) Konditionalsatz der zweiten Strophe stünde. Das Geschehnis selbst nominaler Befriedigung bleibt letztlich unbestimmt. Abraham unterstreicht das mit seiner wahrscheinlich radikalsten analytisch-poetischen Intervention, wenn er es mit einem Versprechen, zu warten, ersetzt: »Ferme j'attendrai«. Es ist dies ein Versprechen, dessen Festigkeit (»ferme«) kaum behauptet ist, da sie schon abgemildert wird: erstens durch ihre Nähe zu einem Verb, das eine bestimmte »tendresse« birgt (»attendrai«), und zweitens durch die Auslassung jedes Komplements zu »attendre«. Zugleich grenzt die ausgesprochene Entschlossenheit, zu warten, an Leere, wenn nicht Angst, da Abrahams Formulierung kein Zeichen von irgendetwas gibt, was das Warten je befriedigen könnte.

So oder so scheint der Prozess der Symbolisierung, den das Gedicht durchführt, hier an eine Grenze zu stoßen. Denn wenn Befriedigung nichts zu begehren übrigließe oder wenn Warten alles wäre, was noch getan werden könnte, dann könnte kaum noch irgendetwas hinzugefügt werden außer der Wiederholung besagter Befriedigung oder der Wiederholung des Bekenntnisses zu warten. Aber selbst wo sie den Anschein haben, dasselbe zu verstärken, passiert etwas anderes in den letzten Versen; etwas, das wohl auf ein Begehren anderer Ordnung antwortet als des Drangs, ein heiliges Werk zu leisten und die Stille willkommen zu heißen. Zunächst beschwört die Projektion eines Abstiegs in die Unterwelt *ohne* Leier – im Modus eines »non« – den mythischen Sänger par excellence herauf, der *mit* seiner Leier in die Unterwelt hinabstieg: Orpheus, der das Gedicht seit der ersten Assoziation von Lied und Tod heimsuchte. Das Bekenntnis, die Leier loszulassen, wäre dann ein Bekenntnis, orphische Aspirationen aufzugeben, eine Art Selbstkastration, aber darüber hinaus wäre es eines, das zugleich rettet, was es aufgibt. Denn die Entsagung musischen Spiels (und orphischer Ambition) wird nur erwägt – mit ihr wird nur *gespielt* – in der Ode eines vorgeblichen [*would-be*] Sängers, was ebendie Verbindung, die verneint wird, erst herstellt und die Entsagung lyrischer Performanz zu einem weiteren Element dieser Performanz macht. Ähnlich erinnert die emphatische Evokation von Saiten in »Saitenspiel« und »jeu à cordes« an die Schicksalsfäden und unter-

wirft auch diese dem Spiel. Indem suggeriert wird, dass das konstitutive Organ des Sängers, die »cordes« des »jeu« und des ›je‹, auf seinen Wunsch hin losgelassen werden könnte, wird scheinbar den Schicksalsmächten ein Zugeständnis gemacht, selbst als der Sänger weiter an diesen Fäden zieht. Was durchtrennt wird, ist stattdessen der Einklang mit der eingehenden Bitte »*Accordez*-moi«, die buchstäblich in dem Ausdruck »mon jeu *à cordes*« begegnet.

Daher ist es möglich, dass der vorletzte Satz »Einmal / lebt' ich, wie Götter« auf diese performative Annäherung an Orpheus und die Schicksalsgöttinnen anspielt, statt auf die hypothetische Errungenschaft eines heiligen Gedichts, das dem Sprecher auf dem Herzen liegt. Indem er mit der Möglichkeit spielt, das musische Spiel hinter sich zu lassen und die Stricke, die ihn halten, tödlich zu zertrennen, wird der Sänger des Gedichts ein Lied gespielt haben, dass ihm erlaubt, sein klassisches Vorbild und seine göttlichen Adressaten *zu sein und nicht zu sein*, wie Abrahams Futur-II-Konstruktion besonders deutlich macht: »j'aurai pu / Vivre tels dieux«. Eine höchst unsichere intersubjektive Identität scheint dann schließlich durch ein Spiel von Annäherung und Verweigerung Gestalt anzunehmen. Aber sie hängt buchstäblich an einem Faden und bleibt spannungsbeladen, wie die Ambivalenz der ausdrücklichen Einmaligkeit des Lebens zeigt: das »einmal«, das zählen soll. Wie mit den Versen der zweiten Strophe (wo »Doch ist« wahrscheinlich einen Konditionalsatz einführt, aber grammatisch ununterscheidbar ist von der Eröffnung einer Beteuerung oder einer Frage) und wie mit dem Satz »Zufrieden bin ich« (der einen hypothetischen Schluss ziehen oder eine echte Befriedigung bezeugen könnte) können am Ende Konjunktiv und Präteritum von »lebt'« buchstäblich nicht unterschieden werden – und es können so denn auch nicht unterschieden werden virtuelle und gelebte Zeit des Lebens. Bis zum Ende des Gedichts erstreckt sich die symbolische Unbestimmtheit auf die operativen Formen der Syntax, verzeichnet Begehren und Ängste, die zu komplex, vielstimmig und konfliktbeladen sind, um zu irgendeiner Auflösung zu geraten, die formalisiert und wiederholt werden könnte in Urteilen wie *A ist A* oder *A ist B*.

Doch vielleicht ist das genug – »mehr bedarfs nicht«, »Cela peut suffire« – um mit der symbolischen Dynamik zu leben, die in der Anrufung der Schicksalsgöttinnen katalysiert wurde, eine transsubjektive Dynamik, die es verschiedenen Sprechern, Aussagen und Adressaten erlaubt zu entstehen und durch die jedes identifizierbare Subjekt immer zugleich angesprochen und anfechtbar bleibt. Daher reduziert das Subjekt, das den letzten Ausdruck »und mehr bedarfs nicht« regiert, alles, was aufs Spiel gesetzt wurde, zu einem anonymen Platzhalter (»es«), der keinen Hinweis darauf gibt, wofür oder für wen es nichts mehr bedürfe. Geht es darum, wie Götter zu leben? Darum, das auf dem Herzen liegende Lied loszulassen? Die Reihe von Alternativen ließe sich unendlich fortsetzen – es ist eine Frage des *Es* –, aber diese Un-Bestimmung suggeriert, dass es vielleicht genügt, Identitäten in der Schwebe zu erwägen und damit ein Gespräch – ein *entretien* – zu erlauben, das zwischen Möchtegernen und Gewesenen [*would-bes and has-beens*] stattfindet. Wenn Abrahams Essay über *Le symbole* eine genetische Darstellung der Identitätsbildung anbietet, dann zeichnen Hölderlins Ode und Abrahams analytisch-poetische Übersetzung eine misslingende Genese nach, deren aufeinanderfolgende Misserfolge erfolgreich eine Alternative zu den symbolischen Alternativen von Sprecher und Anderem, Befriedigung und Unruhe aufzeigen. Sie laufen auf eine Ansprache hinaus, die anders geartet ist als das, was Identität ansprechend macht, und die der Alterität gegenüber radikaler offen ist als eine Bitte: die Ansprache des Gedichts.

Übersetzt von Sönke Parpart

1. Nicolas Abraham, *Le symbole, ou l'au-delà du phénomène*, in ders., Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris 1987, Flammarion, 25–76.

2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. Manfred Schröter, München 1966, Beck, 28.

3. Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, New York 1996, Norton, 96 [meine Übers., KM].

4. Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907,* in *Husserliana*, XVI,

hg. v. Ulrich Claesges, Den Haag 1973, Nijhoff, 27.

5. Abraham, *Le symbole*, 37 [hier und im Folgenden meine Übers., KM].

6. Ebd.

7. Abraham beobachtet, es sei möglich »de tirer de la notion de compulsion de répétition, reproduisant, selon Freud comme par une sorte d' ›élasticité de la matière vivante‹, un trauma initial [aus einem anfänglichen Trauma die Vorstellung des Wiederholungszwangs abzuleiten, der nach Freud eine Art von ›organischer Elastizität‹ reproduziert]«. Und er fährt fort: »De même, la reproduction des effets du trauma *en absence de celui-ci* exige la constitution d'un instrument d'itération [gleichwohl fordert die Reproduktion der Folgen des Traumas *in absentia* die Konstitution eines Instruments der Iteration]« (*Le symbole*, 36). Dieser Konstitution wird der Charakter einer »invention [Erfindung]« bzw. »création [Schöpfung]« zugeschrieben, deren traumatische Prägung insistent wiederholt wird (ebd., 49 bzw. 51; vgl. dazu auch 55).

8. Ebd., 37.

9. Ebd., 38.

10. Abraham, *Présentation de »Thalassa«*, in *L'écorce et le noyau*, 15–24: 23. Der beste Kommentar zu den Implikationen dieser geteilten »essence« ist immer noch Jacques Derrida, *FORS. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, in Abraham, Torok, *Cryptonomie. Le Verbier de l'Homme aux Loups*, Paris 1976, Flammarion, 7–73, deutsche Übersetzung *FORS. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok*, in *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, übers. v. Werner Hamacher, Basel 2008, Engeler, 9–59. Die Texte, auf die sich Derrida konzentriert, sind jedoch andere als die in diesem Aufsatz angesprochenen, der darauf zielt, weitere Effekte dessen zu verzeichnen, was Derrida die »stratégie [Strategie]« von Abrahams »discours [Diskurs]« bzw. »la forme de son irruption ou de son effraction dans l'espace discursive traditionnel [die Form seines Einfalls oder seines Einbruchs in den traditionellen Diskursraum]« nennt (*FORS*, 45 [dt. 38]).

11. Der Bindestrich-Ausdruck ist ebd., 47 [dt. 39] entlehnt.

12. Martin Heidegger, *Identität und Differenz,* in ders., *Gesamtausgabe*, 11, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2006, Klostermann, 35.

13. Ebd., 39.

14. Andernorts diskutiert Abraham explizit die Großschreibung von Namen für psychoanalytische »Begriffe« als graphisches Mittel, die »attention [Aufmerksamkeit]« auf ein »mystère, celui même de l'impensé [Mysterium, (…) jenes des Ungedachten selbst]« zu lenken (Nicolas Abraham, *L'écorce et le noyau* [Kapitel], in *L'écorce et le noyau*, 203–226: 209; deutsch *Die Rinde und der Kern*, übers. v. Tim Trzaskalik, in *Kultur & Gespenster*, 5 (2007), 161–176: 165).

15. Abraham, *Le symbole*, 38.

16. Ebd.

17. Ebd.

18. Ebd.

19. Ebd.

20. Abraham, *Le symbole*, 39, 40.

21. Heidegger, *Identität und Differenz*, 35.

22. Wenn er die komplexe Ebene der Symbolisierung thematisiert, die Phylogenie darstellt, spricht Abraham explizit von einem »dialogue [Dialog]« zwischen dem »centre génétique [genetischen Zentrum]« eines Organismus und seiner »monde vital [Lebenswelt]« (Abraham, *Le symbole*, 67).

23. Abraham, *Le temps, le rythme et l'inconscient. Réflexions pour une esthétique psychanalytique*, in *L'écorce et le noyau*, 88–119: 108.

24. Friedrich Hölderlin, *An die Parzen*, in ders., *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe. Oden II*, hg. v. D. E. Sattler und Michael Knaupp, Frankfurt a.M. 1984, Stroemfeld, 541.

25. Hölderlin, *Invocation aux Parques*, in Abraham, *Rythmes. De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse*, hg. v. Nicholas Rand, Maria Torok, Paris 1985, Flammarion, 5.

26. Hölderlin schrieb die Ode, während er an seiner unvollendeten Tragödie *Der Tod des Empedokles* arbeitete, und sandte seinem Freund Christian Ludwig Neuffer eine Abschrift im Kontext eines Briefs, der viele in der Ode adressierten Fragen aufgreift: die Frage der poetischen Berufung, ihre Beziehung zu einem göttlichen Anteil im Selbst und die Fremdheit dieses eigenen Loses. Die relevanten Abschnitte des Briefes werden im Weiteren zitiert.

27. Maurice Blanchot stellt das Dilemma poetischer Produktion ähnlich dar, unter anderem in *L'espace littéraire*, Paris 1955, Gallimard.

28. Karl Philipp Moritz, *Götterlehre, oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin 1795, Unger, 32.

29. Im Folgenden erscheint »would-be« jedes Mal in eckigen Klammern, wo es in der amerikanischen Fassung dieses Beitrags verwendet wird. Der Ausdruck »would-be« hat seine semantische Entsprechung in »angehend« oder »Möchtegern« – der amerikanische Ausdruck hebt aber zusätzlich den ontologisch ungesicherten Status des Subjekts hervor. Wenn nach Abraham das Sein des Seienden der nachträgliche Effekt einer symbolischen Struktur der Iterierbarkeit ist, wäre jegliches Seiendes, dessen Symbolisierung noch im Werden begriffen ist, noch nicht seiend, d.h. »would-be«.

30. Ich danke Charles de Roche dafür, dass er mich auf diese Nähe aufmerksam gemacht hat.

31. Abraham, *Le symbole*, 44.

32. Abraham, Torok, *»L'objet perdu-moi«. Notations sur l'identification endocryptique*, in *L'écorce et le noyau*, 295–317, hier 306. Zu Beginn kommentieren Abraham und Torok die Verse Hölderlins, die in ihrem Motto auftauchen: »Ainsi parle le poète. Oui, la ›part divine‹, l'œuvre issue de la retrouvaille de soi-même, ne vient à existence qu'à se faire valoir, qu'à se faire reconnaître. [So spricht der Dichter. Ja, das ›göttlich Recht‹, das Werk, das aus dem Wiederfinden seiner selbst hervorging, kommt nur zur Existenz, um sich gelten, um sich anerkennen zu machen.]«

33. Hölderlin an Neuffer, August 1798, in ders., *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, hg. v. Michael Knaupp, München 1992–1993, Hanser, II (1992): 696.

34. Moritz, *Götterlehre*, 34–35.