

Ludwig Strauß  
Gesammelte Werke in vier Bänden

*Herausgegeben von  
Tuvia Rübner und Hans Otto Horch*

Ludwig Strauß

Schriften zur Dichtung

*Gesammelte Werke  
Band 2*

*Herausgegeben von  
Tuvia Rübner*



WALLSTEIN VERLAG

Stil wie die objektiven Möglichkeiten der Form in reinster Ausprägung. Bei beiden ist die elegische Form von der epigrammatischen abgehoben durch das mehr oder minder entschiedene Zurücktreten der analytischen Dialektik und Vordringen melodischer Elemente; bei beiden bleibt das Gegeneinander von Ausdehnung und Zusammenziehung, von Einheitlichkeit und gestalthafter Sonderung, von Strömung und Halt als wesentlicher Gegensatz von Hexameter und Pentameter bestehen. Als Mischungselemente läßt Goethe mehr die epischen und epigrammatischen, Hölderlin mehr die hymnischen in die Elegie ein. Vor allem aber: während bei Goethe die rhythmische Form in organischer Harmonie mit der Sprachbewegung ihre Erfüllung findet, gewinnt sie bei Hölderlin Erfüllung in der höchsten dramatischen Spannung zur Sprachbewegung. Idyllische und tragische Elegie stehen einander in gleicher Vollkommenheit gegenüber.

## ARBEITEN ZU LEBEN UND WERK FRIEDRICH HÖLDERLINS

HÖLDERLINS ANTEIL  
AN SCHELLINGS FRÜHEM SYSTEMPROGRAMM

[1927]

I.

*Vorbemerkungen.*

Wenn ich im Titel den Widerspruch gegen das Resultat von Wilhelm Böhms Untersuchung<sup>1</sup> vorwegnehme, wenn ich im folgenden viele Detailergebnisse dieser Untersuchung nicht nur, sondern schon ihre Methode angreifen muß, so wird die Pflicht um so dringender, mit dem Dank an den Verfasser zu beginnen. Indem er als Erster das Problem, ob Hölderlin philosophischer Systematiker sei und wieweit seine Werke als systematisch begriffen werden können, mit dem radikalen Ja, mit der systematischen Deutung anscheinend »nur« dichterischer Gebilde zu lösen unternimmt, kommt er zu Erkenntnissen, die vielleicht ohne solche Radikalität nicht hätten erworben werden können, und prägt jedenfalls das Dringliche des Problems in wirksamster Weise der Hölderlin-Forschung ein. Diese freilich, nicht zum erstenmal in solcher Lage, wird desto ausgiebiger die neuen Gewinne nutzen können, je rascher und entschiedener sie aus der notwendig etwas gewaltsam errafften Beute das Gültige als allgemeinen Besitz sich aneignet, das nur Scheinbare nachweist und aussondert. Dem will meine Untersuchung dienen.

Gleich in Böhms »Vorbemerkung« zeigt die verständliche Erobererstimmmung, die aus seinem Aufsatz spricht, ihre Gefahr. Franz Rosenzweig stellte als terminus ad quem der Hegelschen Abschrift des Systemprogramms die Zeit der Niederschrift von Hegels »Eleusis«, August 1796, fest. Dieses Datum zweifelt Böhm an und fordert Nachprüfung, ob denn wirklich dem Titel des Gedichts ein von Hegel selbst geschriebenes Datum folge. Er wartet aber diese Nachprüfung nicht erst ab, sondern konstatiert, das Gedicht könne erst im Hinblick auf Hölderlins Brief an Hegel vom 24. Oktober 1796 entstanden sein, weil erst auf diesen Brief hin Hegel sich zur Übersiedlung nach Frankfurt entschloß – als ob es zur dichterischen Anschauung des Wiedersehens

1 »Hölderlin als Verfasser des Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus« [In:] »Deutsche Vierteljahrsschrift [für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte]« Bd. IV [1926], S. 339-426.

einer sichern Aussicht auf dies Wiedersehen bedürfe! Ich konnte in Tübingen die Eleusis-Handschrift<sup>2</sup> einsehen und feststellen, daß das Datum von Hegel selbst geschrieben ist, und zwar gleich im Zusammenhang der ganzen Niederschrift: im Schreiben des Datums unter den Titel und neben die Zueignung unterbricht sich Hegel, um die Feder frisch einzutauchen, was er erst während der Niederschrift des Gedichttextes wiederholt. Rosenzweigs terminus ad quem bleibt also bestehen.

Der Text des sogenannten ›Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, den ich der folgenden Untersuchung zugrunde lege, weicht nur unwesentlich von dem Text Franz Rosenzweigs<sup>3</sup> ab: zu recto 3 ergibt eine genaue Vergleichung der Buchstaben, daß es nicht heißt »nichts andres als« sondern »nichts anders als«, wie es der Schreibweise Schellings für diese von ihm vielgebrauchte Formel entspricht. In verso 23 liest Rosenzweig richtig »und«, aber wir dürfen hier als Fassung des Urtextes »um« annehmen, wodurch die sonst schiefe Periode klaren Parallelismus erhält: »die Mythologie muß philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen.«

- 2 Dem Abdruck in W[alter] Betzendörfers ›Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift« [Heilbronn] 1922 ist leider von der besonderen Sorgfalt, die dieses Buch auszeichnet, am wenigsten zugut gekommen. Nicht nur sind buchstäbliche Ungenauigkeiten häufig, einige Fehler entstehen auch Satz und Vers; mit diesen Mängeln ist der Abdruck in den sechsten Band der schönen Hellingrathschen Ausgabe übergegangen. Eine wirklich treue Veröffentlichung des wichtigen Dokuments wäre sehr zu wünschen. Betzendörfers Angabe (a. a. O. S. 105), das »S. *Εν και παν*« unter Hölderlins Eintrag in Hegels Stammbuch sei nicht (wie Böhm noch annimmt) von Hölderlins Hand, kann ich nach Einsicht in das Stammbuch, das gleichfalls die Tübinger Universitätsbibliothek verwahrt, bestätigen.
- 3 Rosenzweig, ›Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: [Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig. Eingegangen am 22. März 1917. Vorgelegt von Heinrich Rickert]. Heidelberg 1917 [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stiftung Heinrich Lanz. Philosophisch-historische Klasse. Jg 1917, 5. Abhandlung; geschrieben im Sommer 1917 in Berlin]. – Eine Photographie der Hegelschen Handschrift und auch manchen wertvollen Hinweis für meine Arbeit verdanke ich der Güte Franz Rosenzweigs.

(Vgl. zum Satzbau: »die unsichtbare Macht ist zu erhaben, als daß sie durch Schmeichelei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten«)<sup>4</sup>. Hegels Versehen bestätigt uns den Abschriftcharakter der Handschrift, den Rosenzweig nachgewiesen hat.

## II.

*Hölderlins Verhältnis zur Philosophie.*

Böhm gibt eine eingehende Darstellung der Inhalte von Hölderlins philosophischem Denken. Er streift nur Hölderlins Beziehung zum philosophischen Denken überhaupt, mit der wieder der Sprachstil des Philosophen Hölderlin innig zusammenhängt. Ich halte nun, so wichtig die Erkenntnis der Denkgehalte ist, zur Feststellung der Autorschaft des Systemprogramms eine Betrachtung des Stils und des Lebenszusammenhangs, in dem er erwuchs, für ebenso wichtig. Auch ich muß dazu auf meine im nächsten Jahr erscheinende Hölderlinbiographie verweisen und kann hier nur das zum gegenwärtigen Zweck Notwendige sagen.

In einem Briefe des zwanzigjährigen Stiftlers Hölderlin an die Mutter heißt es, daß »die Muse gleich ein saures Gesicht macht, wenn ihre Söhne einzig und allein auf dem philosophischen und theologischen Altare opfern«. Hier ist, noch scherzhaft angesehen, ein Konflikt flüchtig erschienen, der später mächtig wiederkehrt. Er scheint zunächst zu versinken, die lebhafteste philosophische Beschäftigung der nächsten Jahre, die im Zeichen der Freundschaft mit Hegel und Schelling stehn, läßt ihn nirgend sich offen äußern. In Waltershausen folgt nun eine neue Auseinandersetzung mit Schiller, Kant und den Griechen und die erste mit Fichte. In Jena endlich gipfelt die Freude am philosophischen Geist in der Verehrung des Heroen der jungen Philosophie, Fichtes: »Er hört Fichten und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe«, schreibt Hegel an Schelling, und Hölderlin schreibt im

- 4 Schelling im zehnten der ›Philosophischen Briefe« [in: ›F. W. J. Schelling's philosophische Schriften«. Landshut 1809].

gleichen Sinn dem Freunde Neuffer: »Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß er's ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenne ich sonst nicht.« Und an Fichtes Vortrag preist er »ein Feuer und eine Bestimmtheit, deren Vereinigung mir Armen ohne dies Beispiel vielleicht ein unauflösliches Problem geschienen hätte«. Wir ahnen schon, daß dieses »arm« mehr als Bescheidenheit, daß es ein geheimes Leiden unter aller Freude ausdrückt. Die Ahnung wird Gewißheit, wenn wir im metrischen Fragment zum »Hyperion«, das aus der Zeit der ersten Auseinandersetzung mit Fichte stammt und das »Titanische« der neuen Philosophie in deutlicher Umschreibung preist, die fast verlegene Verteidigungshaltung wahrnehmen. Die zum bloßen notwendigen Widerstand des vergötterten »Ich«, des freien Geistes, erniedrigte Natur war die Gottheit, die dem neuen Titanen zu stürzen gelungen schien. Sie war dem Knaben Hölderlin erschienen und eben von ihm wiedergefunden. Nun kämpfte in ihm mit der Verehrung des heldischen Geistes das innige Bemühen, vom Frieden mit der Natur und dem Recht der Hingabe an sie doch etwas gegen die Erobererpflicht zu retten. Ein Bemühen, das Fichte und Schelling damals grundfremd war und das von Schillers Versuchen, über Kants moralischen Rigorismus hinauszukommen, schon durch die entschiedene Richtung auf die nach Schiller leblose äußere Natur als auf ein Lebendiges unterschieden ist. Hölderlin war hier genötigt, die »Verwandtschaft« der Natur mit dem »Göttlichen in uns« gleichsam zu entschuldigen, zu versichern, er wisse wohl, daß nur »Bedürfnis ihn dringe«, ihr diese Verwandtschaft zu »geben«, er mußte endlich aus diesem Bedürfnis nach kritizistischer Methode ein Recht erst ableiten, das nicht zu bekämpfen, was zu verehren ihm eingeborene Pflicht war. So entfernte er sich von der elterlichen Gottheit seiner Kindertage und verletzte sich selbst im Kern seines Wesens. Die allgemeine Problematik seines Verhältnisses zum philosophischen Denken überhaupt war in der besonderen gesteigert, daß auch der *Inhalt* der neuen Philosophie die notwendige *Form* seines Lebens bedrohte. Dieser Bedrohung standzuhalten, »auf dem philosophischen Altare zu opfern« und die Verwundung zu bestehen, die er mit solchem Dienst sich als dem Priester anderer Altäre zufügte, war ein Schicksal, so notwendig und ganz verwachsen mit dem späteren Sehertum des Dichters, daß wir es nur mit Ehrfurcht hinnehmen und uns den oft geäußerten billigen Rat sparen können, Hölderlin hätte sich nicht mit Philosophie beschäftigen sollen. Der wirklichen Situation wird aber auch nicht gerecht, wer der

ursprünglichen Gebrochenheit von Hölderlins Verhältnis zur Philosophie nicht achtet und ihn als Philosophen unter Philosophen sieht.

Wie gefährlich diese letzte Einstellung ist, zeigt uns ein Beispiel aus Böhm's Darstellung von Hölderlins Waltershausener Zeit, seine Beanspruchung des Gedichtes »Der Gott der Jugend« als eines philosophischen Dokuments. Mit charakteristischer Wendung nennt Böhm das Gedicht »nichts geringeres« als einen Protest gegen Schillers Matthisson-Rezension, die im September 1794 erschienen war. Er bezieht die Briefstelle vom 10. Oktober, in der Hölderlin von der Umarbeitung der Hymne »An den Genius der Jugend« berichtet, auf das Entstehen jenes Gedichts. Nicht zufällig ist aber bisher die Briefstelle nicht zur Datierung des »Gottes der Jugend« benutzt worden. Beide Gedichte gelten der gleichen Gottheit und sind insofern verknüpft; in Form, Ton und Gehalt sind sie so verschieden, daß es unhaltbar ist, das eine als spätere Form des andern aufzufassen<sup>5</sup>. Überdies hat der zweite Druck der Hymne in der »Zeitung für die elegante Welt« 1829 gegen den Erstdruck in Stäudlins »Blumenlese« 1793 einige Abweichungen, die schließen lassen, daß ihm ein von Hölderlin selbst verbessertes Manuskript zugrunde liegt. Die fünf »Ha« des Erstdruckes sind auf drei reduziert. Das in den Tübinger Hymnen häufige »Ha« ist schon in der letzten Tübinger Zeit aus Hölderlins Sprachgebrauch fast verschwunden und mußte seinem Sprachgefühl der Waltershausener Zeit in solcher Häufung störend sein. Wir können also zwanglos annehmen, daß die Briefstelle sich auf eine begonnene und nicht durchgeführte Umarbeitung der Hymne, nicht auf ihren Umguß in den »Gott der Jugend« bezieht. Auch in dem erhaltenen Entwurf dieses Gedichts weist nichts auf solchen Ursprung hin. So wenig wie der zeitliche Zusammenhang mit Schillers Rezension ist der motivische gegründet.

»Wird da, wo sich im Schönen  
Das Göttliche verhüllt,  
Noch oft das tiefe Sehnen  
Der Liebe dir gestillt (...).«

vorher: »Der Endlichkeit gestillt.«

<sup>5</sup> Was vor Böhm, soviel ich weiß, nur [Joseph] Claverie (»La Jeunesse d'Hölderlin [jusqu'au Roman d'Hyperion]«, Paris 1921, p. 95) tut, ohne aber eine Begründung zu versuchen.

Das an den Schillerschen Satz, den Böhm zitiert, anklingende »Endlichkeit« kommt schon in der Tübinger »Hymne an die Freiheit« vor, und in der »Hymne an die Schönheit« erlauben die *Schöpfungen* der Söhne Uranias (man beachte den ähnlichen, aber Böhms Formulierung widersprechenden Zusammenhang!) »Sinn und Herz dem Endlichen.« »Endlichkeit« ist auch nicht die ursprüngliche, sondern eine Übergangsfassung: 1. »dir freundlich oft« – 2. »der Endlichkeit« – 3. »der Liebe dir«. Der Weg der Fassungen vom unbestimmten über den begrifflich bestimmten zum lebendig bestimmten Ausdruck ist klar, ohne daß wir Milderung eines Protests gegen Schiller annehmen müssen. Zu den Anklängen an Matthisson brauchte Hölderlin nicht Schillers Vermittlung – in der letzten Tübinger Zeit war er mit Matthisson herzlich verbunden (s. ed. Hellingrath VI, 227) und besaß seine Gedichte (s. Ergänzung zu Brief 60, ed. Zinkernagel V, 387). Auch »Tibur«, das Böhms Zitat in verführerische Nähe von Schillers Tibur-Erwähnung bringt, kommt in Matthissons »Genfer See« vor. Andererseits enthält das Gedicht auch Nachklänge von Stellen Matthissons, die Schillers Rezension nicht behandelt. Das häufige »noch«, das nach Böhm Hölderlins Proteststimmung gegen Schillers stoischen Naturbegriff ausdrückt, ist eines der wenigen Merkmale, die »Der Gott der Jugend« mit der »Hymne an den Genius der Jugend« gemeinsam hat. Anaphorisch gebraucht wie hier erscheint es im »Lebensgenuß« (»Trost«) vom März 1794.

Man verzeihe die Ausführlichkeit, die hier not war, um das bestechende System der Scheinargumente wegzuräumen, von denen Böhm bei seiner Kombination irregeleitet worden ist. Nun erst kann zum Kern der Sache gesprochen werden: Böhms Versuch, die Entwicklung einer philosophischen Systematik bei Hölderlin festzustellen, leidet unter dem Mangel an Material. Die wenigen rein philosophischen Dokumente geben keinen annähernd vollständigen Einblick auch in den realen Umfang von Hölderlins systematisch-philosophischem Denken; den, wie ich glaube, weit darüber hinausgreifenden Umfang, den Böhm ihm zuerkennt, können sie erst recht nicht sichern. So mußte Böhm in einem Maße frei kombinieren, das, wie gezeigt werden soll, schon gegenüber den eigentlich philosophischen Arbeiten manche wichtige Einsicht möglich, aber auch Mißverständnisse und schwach gegründete Deutungen fast unvermeidlich werden ließ. Den Gedichten gegenüber wird diese Gefahr um so viel wichtiger, wie der Dichter Hölderlin nun einmal wichtiger ist als der Philosoph Hölderlin. Nur mit der zartesten Behutsamkeit dürfen wir Begriffe aus

den Dichtungen abziehen, mit gesteigerter Vorsicht spezifisch philosophische Einflüsse in ihnen nachweisen und vollends müssen wir uns hüten, *Ursprung* und *Wesen* der Dichtungen in der Philosophie zu suchen. Schon in den Tübinger Hymnen, die ja freilich oft direkt philosophischen Ideen rhetorischen Ausdruck geben, ist ein von solchem Streben nicht ableitbares Element wirksam, im Zusammenhang mit einer ersten, noch undeutlichen Anschauung der Göttergestalten, die später deutlich in Hölderlins Dichtung erscheinen. »Der Gott der Jugend« ist freilich ein Dokument, und wohl das schönste, der ersten Abkehr von der allegorisch-rhetorischen Gedankendichtung der Tübinger Zeit, und wenn wir dies Gedicht als wesentlich gedanklich nehmen, verkennen wir seinen Sinn und seine Bedeutung in Hölderlins Entwicklung. Es ist in der Tat »nichts Geringeres«, sondern etwas Höheres als ein Protest gegen eine noch so bedeutende Rezension.

Die ersten Monate in Waltershausen, in denen wir die Entstehung des Gedichts annehmen müssen, so lange kein anderer Anhalt für die Datierung als Matthissons deutlicher Einfluß gegeben ist, zeigen in allen Gedichten die Wendung zum stilleren, herzlicheren Ton, zur vom Gefühl allein getragenen Melodie, wie im »Gott der Jugend« selbst. Das Finden dieses Tons und seine Wendung auf die erscheinende Natur zu befördern, war Matthissons Funktion in der dichterischen Entwicklung Hölderlins. Inniger als je zuvor wird nun die Natur als Mutter und Schwester gepriesen, und in ihrem Schutz entstehen die ersten eigentlich lyrischen Gebilde. Als aber der hymnische Ton wieder durchbricht, ist er ganz von lyrischem Leben getränkt, und mit wundervoller Frische wird die spätere hexametrische Form vorweggenommen – der Dichter scheint an der Schwelle seines großen lyrischen Werks zu stehen, aber die Hymne »An den Frühling«<sup>6</sup> bleibt Fragment, und im Gedicht tauchen Ton und Form ähnlich erst nach langer, qualvoller Pause wieder auf.

6 Ich muß mich hier wie später bei der Datierung der philosophischen Fragmente auf eine unveröffentlichte Untersuchung beziehen, in der ich nach dem Stand der Rechtschreibung in den datierten Handschriften der Jahre 1794 und 1795 (der einzigen, in denen eine genügend deutliche und umfassende orthographische Verschiebung bei Hölderlin nachzuweisen ist) die undatierten zeitlich geordnet habe. Dabei ergab sich für die Vorfrankfurter Hyperionfragmente eine Bestätigung von Zinkernagels Anordnung gegen frühere

Was war Hölderlin geschehen? Noch im Thaliafragment des ›Hyperion‹ ist die Natur verjüngende allmächtige Gottheit. Erst unter der Einwirkung von Fichtes Philosophie rückt Hölderlin ihr Bild in die Verteidigungsstellung, die wir im metrischen Fragment wahrnehmen. Zugleich, ich sage nicht, deshalb allein, aber gewiß im engen Zusammenhang damit, geschieht gegen ›An den Frühling‹ und das Thaliafragment eine unverkennbare temporäre Hemmung der dichterischen Kraft<sup>7</sup>. Als sie sich nach dem Zusammenbruch und der ›Flucht aus Jena‹ unfreier und doch entwickelter als in der Frühlingshymne mit neuer Macht äußert, in dem Gesang ›An die Natur‹, da ist das gegenwartsfrohe »noch« der Waltershausener Verjüngungsgedichte in ein klagendes verwandelt. ›Da ich noch um deinen Schleier spielte (<...>), der Frühling ist verblüht, die Natur tot – aber freilich erweist sie eben in dieser Klage ihr geheimes Leben und verspricht wortlos eine strahlende Wiederkehr.

Mögen wir nun noch meinen, daß hier der spezifische Inhalt der Fichteschen Philosophie, nicht die Beschäftigung mit Philosophie überhaupt wirksam gewesen sei, so berichten uns zwei Äußerungen aus der folgenden Nürtinger Zeit von einem allgemeinen Zusammenhang zwischen philosophischem Denken und depressiver Stimmung bei Hölderlin. Am 4. September 1795 schreibt er an Schiller: »Das Mißfallen an mir selbst und dem was mich umgibt, hat mich in die Abstraktion hineingetrieben« und, kurz vor der Übersiedlung nach Frankfurt, wohl Anfang November, an Neuffer: »Jetzt habe ich wieder zu Kant meine Zuflucht genommen, wie immer, wenn ich mich nicht leiden kann.« Ähnlich heißt es schon im Thaliafragment, als Hyperion Diotima nicht findet und im Unmut sich zur griechischen Philosophie flüchtet: »Abgezogenheit von allem Lebendigem, das war es, was ich suchte.« Das ursächliche Verhältnis sah Hölderlin hier so,

und spätere abweichende Annahmen. Das bisher 1796 oder 1798 angesetzte Gedicht ›An den Frühling‹ erwies sich als schon zu Waltershausen entstanden, wohin auch das Motiv der Verjüngung, das damit zusammenhängende »Noch« und die wörtlich wiederkehrenden Wendungen aus ›Lebensgenuß‹ weisen.

7 Auf sie und ihren Zusammenhang mit Hölderlins Philosophieren hat nachdrücklich A[dolf] v[on] Grolmann (›Fr[iedrich] Hölderlins Hyperion [Stilkritische Studien zum Problem der Entwicklung dichterischer Ausdrucksformen]‹, [Karlsruhe] 1919, §§ 11 u. 19) hingewiesen.

daß erst die innere Lähmung, als ihre Folge die Zuflucht zur Philosophie erscheint, die aber, schon dem bitteren Tone nach, nicht als freundliche Heilstätte, sondern eher als ein Elendenasyl aufgesucht wird. So schreibt der Dichter auch am 12. November 1798, an Neuffer, nach dem schweren Abschied von Frankfurt: »Es gibt zwar ein Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poet mit Ehren flüchten kann, – die Philosophie. Aber ich kann von meiner ersten Liebe, von den Hoffnungen meiner Jugend nicht lassen, und ich will lieber verdienstlos untergehen, als mich trennen von der süßen Heimat der Musen, aus der mich bloß der Zufall verschlagen hat.« Im Rückblick, gewiß auf die letzte Waltershausener Zeit, auf Jena und Nürtingen, erscheint dem Dichter auch das Kausalverhältnis des Zusammenhangs, den wir sahen, umgekehrt wie vorher und die philosophische Arbeit geradezu als Ursache jener Depressionen. Wir müssen wohl das Fazit ziehen, daß eine nicht einseitig auflösbare Wechselwirkung statt hatte, die in jedem Fall Hölderlins philosophische Arbeit in der ungünstigsten inneren Situation hielt. Der Rückblick ist in einem Briefe an die Mutter ausgesagt, vom Januar 1799; und die Briefstelle ist eine, nun furchtbar ernste, Bestätigung jener ersten, scherzhaften, auch an die Mutter gerichteten, mit deren Zitat unsere Geschichte von Hölderlins Verhältnis zur Philosophie begann. Hier entschuldigt der Dichter »die vielleicht unglückliche Neigung zur Poesie« damit, daß er ihr »von Jugend auf mit redlichem Bemühen durch sogenannt gründlichere Beschäftigungen immer entgegenstrebte«. Müßen wir diese Äußerung noch mit Vorsicht, als bedingt durch die Briefempfängerin und den Briefzweck, aufnehmen, so kommt die folgende mitten aus dem Herzen des Briefschreibers: »ich weiß jetzt so viel, daß ich tiefen Unfrieden und Mißmut unter anderm auch dadurch in mich gebracht habe, daß ich Beschäftigungen, die meiner Natur weniger angemessen zu sein scheinen, z. B. die Philosophie, mit überwiegender Aufmerksamkeit und Anstrengung betrieb und das aus gutem Willen, weil ich vor dem Namen eines leeren Poeten mich fürchtete. Ich wußte lange nicht, warum das Studium der Philosophie, das sonst den hartnäckigen Fleiß, den es erfordert, mit Ruhe belohnt, warum es mich, je uneingeschränkter ich mich ihm hingab, nur immer um so friedensloser und selbst leidenschaftlich machte, und ich erkläre es mir jetzt daraus, daß ich mich in höherem Grade, als es nötig war, von meiner eigentümlichen Neigung entfernte, und *mein Herz seufzte bei der unnatürlichen Arbeit nach seinem lieben Geschäfte wie die Schweizerhirten im Soldatenleben nach ihrem Tal und ihrer Herde*

*sich sehnen*<sup>8</sup>. Nicht ganz wird der Biograph dem Autobiographen folgen dürfen, der aus langem Leiden spricht. Wenn hier jede ursprüngliche Beziehung zur Philosophie geleugnet scheint, so schränken frühere Zeugnisse und die deutliche philosophische Begabung Hölderlins diese Verleugnung ein. Wenn aber die zeitweilig herrschende Hingabe an die philosophische Arbeit statt aus einer dazu doch nicht genugsam starken Anlage aus dem Bestreben erklärt wird, sich gerade am Fremden zu ergänzen, so ist diese Erklärung, aus typisch Hölderlinischem Blick, eben bei Hölderlin unanfechtbar. Unanfechtbar ist auch die Aussage über das Seufzen des Herzens bei der unnatürlichen Arbeit, das jeder, der nur hinhört, aus allen wichtigen philosophischen Äußerungen vernehmen kann. Nichts als ein solches wortgewordenes Seufzen sind jene Stellen aus den Nürtinger Briefen.

In Frankfurt wird zunächst die lebhafteste philosophische Tätigkeit der Nürtinger Zeit fortgeführt, aber der Plan zu philosophischen Briefen für Niethammers Journal kann so wenig verwirklicht werden wie je ein philosophischer Plan. In späterer Frankfurter Zeit scheint, trotz dem Umgang mit Hegel, wohl noch philosophische Lektüre und philosophisches Gespräch gepflegt, aber keine philosophische Arbeit im strengeren Sinne getrieben zu werden. Schon im Sommer 1796, bei der ersten Mitteilung an Neuffer über Diotima und die von ihr gekommene Wesenserneuerung wird gesagt, »wie schülerhaft all unser Denken und Verstehen vor der Natur sich gegenüber findet«. Wie eine präventive Abwehr von allzuviel Wissenschaft klingt die Einladung an Hegel: »Deine Hieherkunft muß die Vorrede zu einem langen, langen interessanten, *ungelehrten*<sup>9</sup> Buche von Dir und mir sein.« Und welche Erleichterung spricht aus den Worten vom 20. November an Hegel: »Es ist recht gut, daß mich die (...) Luftgeister mit den methaphysischen Flügeln, die mich aus Jena geleiteten, seitdem ich in Frankfurt bin, verlassen haben.« Briefe an den Bruder berichten von der Beschäftigung mit Fichtes Naturrecht und mit Mathematik, – dem Bruder gegenüber betont nun Hölderlin immer das Positive der philosophischen Arbeit, und in seinem Rat »Philosophie *mußt*<sup>9</sup> Du studieren« klingt es wie der Wunsch nach einem Stellvertreter aus glei-

8 Die Sperrungen [Kursivierungen] in den Zitaten sind, wo anderes nicht an- gemerkt ist, von mir.

9 von Hölderlin unterstrichen.

chem Blut, der »am philosophischen Altare opfere«. Am 16. Februar 1797 schreibt Hölderlin an Neuffer, er philosophiere beinahe gar nicht mehr, und am 10. Juli, außer der Dichtung sei ihm »alles Mögliche, was ich allenfalls treiben könnte, verleidet«.

Unter welchen Bedingungen und in welcher gewandelten Form dann später philosophische Methoden benutzt werden, um eignes Handwerk, eignes und gemeinsames Schicksal zu erkennen, das darzustellen ist hier nicht der Ort. Wohl aber geben uns die späteren Fragmente Winke, wie, was wir historisch betrachteten, als wesensnotwendig zu verstehen sei. Nicht nur, indem er seine Zeit und Kraft an Philosophie wandte, entfernte sich Hölderlin von seinem »lieben Geschäfte« – »unnatürlich« fern war die philosophische Arbeit von der dichterischen, weil sie eine völlig andere Bewußtseinslage voraussetzte. In dem »Über religiöse Vorstellungen« oder »Über die Religion« genannten Fragmente werden die religiösen Vorstellungen als Bilder der »mehr als notdürftigen«, aber durchaus *besonderen* Verhältnisse verstanden, in denen der Mensch zu »seiner Welt«, seiner konkreten Lebenssphäre steht. Werden Begriffe oder Gesetze von allgemeiner Geltung aus solchen besonderen Verhältnissen abstrahiert, so resultieren nicht mehr echt religiöse Gebilde, denn dem »göttlichen Gesetz« wird »seine innige Verbundenheit mit der Sphäre, in der es ausgeübt wird«, genommen. »Der bloße Gedanke, so edel er ist, kann doch nur den *notwendigen Zusammenhang*« erfassen, und wenn er den »mehr als notwendigen« (freien) »innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken wagt, verleugnet er auch seinen eigentümlichen Charakter«, der eben in abstrakter Allgemeinheit besteht. Die Abgelöstheit des Bewußtseins aus allem seine Selbsttätigkeit bedingenden realen Zusammenhang, das immanente Ideal der rein philosophischen Bewußtseinslage, ist also der Situation des religiösen Bewußtseins geradezu entgegengesetzt; dies bleibt einbezogen in die Wirklichkeit, von der jenes sich distanzieren muß. Seine Erkenntnisform kann weder bloßes inneres Schauen oder Denken, noch bloße Erfahrung sein, noch auch ein Nebeneinander davon; in ihr sind diese Elemente, noch oder wieder, ungeschieden. Das poetische Bewußtsein nun tritt für Hölderlin nicht wie das philosophische aus der ursprünglichen religiösen Situation der Verbundenheit in eine abgelöste. Es bleibt, man darf sagen, in einer mit der des religiösen Bewußtseins identischen Lage, wie denn Hölderlin alle Religion als poetisch und den Dichterberuf als religiös versteht. Auch für den Dichter also ist der Ort der Offenbarung nur die reale Beziehung, auch sein Denken

ist, unverschmolzen, kein Organ Offenbarung zu empfangen, nur als Element einer höheren Kräfteeinheit ist es tauglich. »Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Notdurft erhabenen Beziehung, in der er stehet mit dem, was ihn umgibt.« Man vergleiche die Nürtinger Briefstelle an Schiller: »Das Mißfallen an mir selbst und dem, was mich umgibt, hat mich in die Abstraktion getrieben.« Lesen wir statt »das Mißfallen an« »die Beziehungshemmung zwischen«, so haben wir die wörtlich entsprechende Umschreibung eines Zustandes, der dem oben umschriebenen religiös-dichterischen entgegengesetzt ist. Und wir haben vermutlich nichts getan als die subjektive Bezeichnung durch die objektive, im Sinne Hölderlins, ersetzt. Wir verstehen nun auch gründlicher die Wechselwirkung zwischen dem Unmut, der ja nicht zuletzt aus Zerfallenheit mit der Umwelt kommt, und der philosophischen Arbeit. Wird der Einzelne in der Beziehung zu seiner Lebenssphäre gestört, so wird er vom Ort der religiösen Offenbarung ausgeschlossen; tritt sein Denken aus der Immanenz in der Einheit religiöser Erkenntniskräfte als Isoliertes heraus, so ist das Organ zum Empfang der Offenbarung zersetzt. Gott, der in der Beziehung immanent war, ist ihm transzendent geworden. (Hölderlins »Überempfindlichkeit«, das unendliche Leiden an jeder falschen Beziehung und jeder noch so geringen Beziehungsstörung hängt damit zusammen.) Nahm der Dichter die philosophische Distanz, grenzte er sein Denken ab, so mußte er die Nähe des Göttlichen entbehren; mußte er sie zuvor schon entbehren, so konnte er die notgedrungene Distanz in philosophischer Arbeit noch einigermaßen ins Positive wenden, und die Begriffe waren recht eigentlich das Brot seiner Verbannung. Wohlverstanden: Hölderlin griff die Philosophie auf ihrem Gebiete nicht an; seine Heimat aber war ein anderes Gebiet, und von dem freilich mußte abstraktes Denken, also philosophisches Denken im Sinne der abendländischen Wissenschaft, ausgeschlossen sein.

Auch bevor Hölderlin diese Scheidung *erkannte*, war sie, wie wir sehen, von ihm schmerzlich empfunden worden. So folgen wir nicht nur eigener Einsicht ins Wesen der Dichtung, sondern Hölderlin selbst, wenn wir aus dem Erkannten die methodischen Konsequenzen ziehen. *Es giebt eine, für ihre Inhalte alleingültige religiös-dichterische Erkenntnisform*, die übrigens mit bloß gefühlsmäßiger Einstellung so wenig wie mit bloß begrifflicher verträglich ist; *nach Hölderlins For-*

*mulierung ihrer Inhalte als »mythisch« dürfen wir sie die mythische nennen. In ihr werden nicht auch, oder sogar eigentlicher, begrifflich faßbare Gegenstände dichterisch-symbolisch dargestellt (wie es eine aus dem religiösen Zusammenhang getretene Dichtung tun mag), in ihr dokumentiert sich vielmehr, was der bloße Gedanke nicht fassen kann. Da sie nun so gesetzmäßig bestimmt ist wie die logische Erkenntnisform, so werden ihren Zusammenhängen logisch-systematische Zusammenhänge entsprechen, die ihnen aber keineswegs adäquat sein können, wenn sie auch oft mit ihnen in fördernder oder hemmender Wechselwirkung stehen. Auch haben wir kein Recht, aus einer mythischen Erkenntnis des Dichters zu folgern, daß er eine ihr korrespondierende philosophisch-theoretische Erkenntnis gewonnen habe.* Ja, je dichterischer das Gedicht ist, um so weniger dürfen wir diese letztere Erkenntnisform in ihm oder hinter ihm suchen. Von da aus schränkt sich mir die theoretische Deutung ein, die Böhm von Gedichten wie ›Der Gott der Jugend‹ und ›An die Natur‹ gibt. Von da aus muß ich Böhms Satz ablehnen, daß »Hölderlins Formgebung seinem philosophischen Bedürfnis untergeordnet« sei, sie ist vielmehr geordnet aus mythischer Erkenntnis. Auch ist Offenbarung nicht »ein Bestandteil des Hölderlinschen Philosophierens«, der »bei guter Zeit an Stelle des Begriffs treten kann (<...> Feier und Kultus neben dem systematischen Alltag«. Sieliegt vielmehr jenseits aller philosophischen Systematik und hat Inhalte, die allem Begriff ungreifbar sind. Diese Einsicht müssen wir für die spätere Betrachtung von Hölderlins Denkinhalten wahren.

Wir brauchen nach allem weder Mangel an spezifischer Begabung, noch Mangel an Kräften anzunehmen, um es zu verstehen, daß alle rein philosophischen Arbeiten Hölderlins, soviel wir wissen, unvollendet blieben. Die problematische Situation seines Philosophierens macht eine Vollendung einzelner Arbeiten von vornherein so unwahrscheinlich wie sie den Plan eines umfassenden Systems unglaublich macht.

## III.

*Die philosophische Sprache Hölderlins, Schellings  
und des Systemprogramms.*

Die Gebrochenheit von Hölderlins Verhältnis zur Philosophie muß sich in seiner philosophischen Sprache auswirken. Die Wendung im Briefe, es sei ihm »bei der unnatürlichen Arbeit« gewesen »wie dem Schweizerhirten im Soldatenleben«, gibt ein mehr als nur ungefähres Gleichnis. Die spezifische, gleichsam soldatische Zucht des philosophischen Denkens mußte Hölderlin qualvoll sein. Nicht, weil ihm feste Zucht fremd gewesen wäre, aber weil die Gesetze, denen er mit schwerem oder frohem, immer mit *ganzem Herzen* sich zu fügen geübt war, wie wir sahen, aus der Totalität des religiösen Lebens ihn ansprachen. Hier aber war eben der Verzicht auf Totalität geboten; eine isolierte geistige Macht gab das Gesetz. Wer sich mit ihr identifizieren, ihr »Gesetz in seinen Willen nehmen« oder gar, wie Schelling, es auf diesen Willen zurückführen konnte, der mochte in der soldatischen Zucht auch soldatisches Freiheitsgefühl genießen und, wie wiederum Schelling, das Zwangshafte der logischen Folgerung mit herrischer Freude betonen. Nun hat Hölderlin im philosophischen Bereich dessen Zucht auf sich genommen, aber nie mit ungebrochener Intention, meist mit dumpfem oder klarem Leiden. Die innere Gliederung seiner philosophischen Arbeiten ist durchaus sinnvoll und die Folge seiner Gedanken, auch im streng logischen Sinne, richtig. Was fast alle diese Arbeiten so schwer zugänglich macht, ist der Mangel an Hinweisen auf Gliederung und Folge. Liebte es Hölderlin schon in der Dichtung nicht, allzu scharf die, immer vorhandene, Komposition hervortreten zu lassen, so ist die Struktur seiner Philosophie noch viel verborgener. Religiöser Schmerz ist es, der sie so wunderbar verhangen erscheinen läßt. Wenn Böhm Hölderlins Ausführungen »Über den Begriff der Strafe« recht kraus nennt, so sind sie das im Grunde, wie wir sehen werden, gar nicht. Aber ihre Sprache muß so erscheinen, weil sie das logische Skelett und die Stationen des logischen Fortschritts nicht markiert. Was bei Hölderlin durch Leiden gehemmt wird, bei Schelling ist es durch Freude gefördert. Wenn die gute Mittellage des philosophischen Stils durch deutliches Hervorheben der logischen Struktur bezeichnet ist, so entfernt sich Schelling nach der einen Seite durch lustvolles, energisches Übersteigern von ihr wie Hölderlin nach der andern durch ein Verhülllassen und nur tastendes Hindeuten. Das wächst sich später in den nicht endenwollenden Sätzen der Frag-

mente aus, deren Gliederung nur noch mühsam erkannt werden kann, und ist in den frühen Fragmenten schon sichtlich genug.

Ein Beispiel mag das verdeutlichen und gleich darauf hinweisen, auf welche Seite das Systemprogramm gehört. Die Feststellung von Wechselbeziehungen ist für Hölderlin wie für Schellings Denken typisch. Im Systemprogramm verso 20-22 wird eine Wechselbeziehung nun so dargestellt: »ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse, und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen.« Das zwischen die Parallelglieder gestellte »und umgekehrt« läßt die logische Gliederung gleichsam im Skelett sichtbar werden. Es ist, so gebraucht, seit der Schrift »Vom Ich« eine sehr häufige Schellingsche Wendung. Bei Hölderlin könnte man es oft genug einfach einsetzen, aber er läßt die Wechselbeziehung nur im parallelen Bau der nebeneinander gestellten Sätze zum Ausdruck kommen; allenfalls hebt er sie durch das mildere »hingegen« hervor, das aber nicht demonstrativ zwischen den Parallelgliedern steht, sondern in das zweite hineingezogen ist, wie Hölderlin überhaupt dazu neigt, der logisch demonstrierenden Konjunktion durch Einlagern innerhalb des Satzes ihre Schärfe zu nehmen. Einmal findet sich auch, aber nicht im strengen Parallelbau, »weil jene umgekehrterweise«; die Wendung »und umgekehrt« kommt nicht vor.

Aber nicht nur wäre eine Häufung so durchsichtig gegliederter Sätze wie im Systemprogramm in Hölderlins philosophischer Prosa beispiellos. Auch das schneidige Schlag-auf-Schlag-fallen der Behauptungen wäre bei ihm, dessen Stil fast immer die Spuren eines edlen Zögerns, in der philosophischen Prosa die eines schweren Zauderns zeigt, unvorstellbar. Was Schelling angeht, brauche ich nicht erst einzelne Beispiele zu nennen; die ganze »Neue Deduktion des Naturrechts«, viele Stellen der anderen Jugendschriften sind voll davon.

Charakteristisch für die Diktatorenfreude, mit der Schelling das philosophische Gesetz handhabt, ist die Neigung, das Kategorische und Ausschließliche seiner Behauptungen recht kräftig zu betonen. Daher der über das sachlich Notwendige hinausgehende Gebrauch von »müssen«, »sollen«, »nicht können«, »nicht dürfen«, von »alles«, »jeder«, »ganz«, »nichts«, »allein«, mit stark aktivem Ton. Diese Worte sind im Systemprogramm in einem Maße gehäuft, in dem Schelling sich selbst übertrifft und das wiederum bei Hölderlin auch nicht annähernd vorstellbar ist.

Die »lockere Disposition im einzelnen«, die Böhm im Systemprogramm wahrnimmt, besagt wenig gegen die innere Straffheit der Sätze; bei einem raschen Entwurf ist sie nur natürlich – ganz ähnliche Wiederholungen wie hier finden sich in Schellings Briefen an Hegel. Wenn Böhm im Stil des Programms nicht das von Rosenzweig mit recht festgestellte Unfehlbarkeitsgefühl, sondern »Hölderlins labiles Selbstbewußtsein« zu erkennen glaubt, so wüßte ich nicht, was im Text denn dafür spräche; die hierzu vorgebrachte Wendung »soviel ich weiß« ist doch nur so bescheiden wie der, der sie braucht – bei Hölderlin ist sie mir nicht begegnet, Schelling benutzt sie häufig, um eine Prioritätsfeststellung oder sonst eine ausschließliche historische Behauptung einzuschränken. Wenn man im Systemprogramm Labilität finden will, so kann es nur die latente Labilität aller Tyrannis sein; und die ist freilich noch sehr verschleiert, ob sie auch Schelling, dessen großes Leben und Werk ich wahrlich nicht verkleinern will, späterhin bitter genaug erfuh.

Nun stellt Böhm dem gebrochenen Ton (»Papierdeutsch«) der beiden frühen abhandelnden Fragmente die sprachliche Klarheit des Brieffragments ›Hermokrates an Cephalus‹ und der philosophischen Briefe an den Bruder gegenüber. In der Tat besteht hier ein Unterschied, mit dem Böhm bei seiner von Rosenzweig übernommenen Auffassung des Systemprogramms als einer Rede oder eines Sendeschreibens wohl argumentieren konnte, der aber doch nicht so groß ist wie der Unterschied zwischen dem Stil auch dieser Briefe und dem des Systemprogramms. Das Hermokratesfragment meidet jede direkte Behauptung; es verschleiert seine Behauptungen durch Frageform oder nimmt ihnen die sprachliche Schärfe durch Historisieren »Ich glaubte sonst immer (...)«, »Ich nannte die Meinung (...)«. Auch die Briefe an den Bruder, der oben angenommenen guten Mittellage des philosophischen Stils angenähert, neigen, soweit sie nicht ausdrücklich über fremde Gedanken nur berichten, auch zur Frageform oder zu Einschränkungen wie »kann man sagen« oder zur nachträglichen Bagatellisierung in Wendungen wie »zu flüchtiger Unterhaltung«, »nur Stoff zum Nachdenken«. Nirgend in all diesen Dokumenten erscheint der rasche, stramme Wortschritt, die betonte Schärfe der Behauptung, die Neigung zum kurzen, hämmernden Satz, die das Systemprogramm charakterisieren.

Soviel von den konstitutiven Stilelementen. Suchen wir nun nach den einzelnen Formen und Wendungen des Systemprogramms in Hölderlins und Schellings Schriften, so finden wir bei Hölderlin nur

eine Anzahl vereinzelter Worte, allenfalls nicht sehr typische Wendungen wie »unter uns«, die wir auch bei Schelling nachweisen können. Die seit Anfang 1796 von Schelling oft gebrauchte Wendung »oder was dasselbe ist«, recto 4, erscheint einmal *später* bei Hölderlin, gegen Schluß des ersten Hyperionbandes, wo der Gedankenkreis des Systemprogramms zum guten Teil wiederkehrt; bei Schelling ist sie aber in der Wendung »oder was ebensoviel ist« lange vor der Entstehungszeit unseres Textes vorbereitet. Ganz wenige Worte finden sich, denen wir beim frühen Schelling nicht begegnen; »treuherzig«, das aber Hölderlin positiv, das Systemprogramm ironisch braucht und das, so gewendet, ganz Schellingisch klingt. Auf »Aberglauben«, recto 27, weist die von Hölderlin einmal gebrauchte Fügung »Afterphilosophie« hin, während Schelling oft von »Aberglauben« spricht. Das Wort ist übrigens in Hegels Handschrift zuerst »Aberglauben« geschrieben, dann verändert. Böhm weist darauf hin, daß die Gegenüberstellung von »Natur« und »Menschenwerk« bei Schelling erst Ende 1796, bei Hölderlin schon im März 1796 vorkommt, und das scheint mir das einzige gewichtige sprachliche Argument, das *für* Hölderlins Autorschaft spricht. Wenn diesem einen eine Überfülle von Gegenargumenten gleicher Art und gleichen Gewichts gegenübergestellt werden kann, so verliert es freilich auch seinen relativen Beweischarakter und wird ein Zeugnis des gleichzeitigen Auftauchens eines Begriffs- und Wortpaars bei zwei durch langen geistigen Verkehr verbundenen Freunden – in solcher Vereinzelung nichts Wunderbares. Die leicht mißzuverstehende Bemerkung in Böhms Nachwort, daß in Hölderlins ›Communismus der Geister‹ die *Wendung* »allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister« wiederkehre, kann nur auf die mehr inhaltliche Ähnlichkeit mit dem Titel des Dialogs zu beziehen sein. Von den Worten »allgemeine Freiheit und Gleichheit« ist in dem Fragment nichts zu finden. Im übrigen ergab die Lektüre Hölderlinscher Texte keine Ausbeute, die uns hier helfen kann. Aber, das Systemprogramm im Kopf, Hölderlin lesen, heißt soviel wie Mozart spielen und Brahms dazu singen; wer es versucht, der kann über die begrifflich faßbaren Stildifferenzen hinaus die Wesensverschiedenheit am Mißklang solchen Nebeneinanders unmittelbar erfahren.

Bei der Lektüre Schellingscher Texte ergab sich nicht nur kein solcher Konflikt der Sprachmelodien; auf Schritt und Tritt begegneten mir Perioden, die gerade den charakteristischen des Systemprogramms ähnlich gebaut waren, Wortfügungen, welche an die des Systemprogramms gemahnten, und endlich viele typische Wendungen

des Systemprogramms wortwörtlich. – Der schon oben zitierte Satz, verso 20-22 »Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse, und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen« findet (Ph 228)<sup>10</sup> im Bau seine Entsprechung: »Wir können nicht (...) ohne (...) d. h. ohne (...) und umgekehrt, wir können nicht (...) ohne«, wo nun zu dem Wesentlichen »und umgekehrt« ein »d. h.« tritt, was einer ganz intim persönlichen Stilgewohnheit entspricht. (Der Anfang »Wir können nicht (...) ohne«, mehrfach ähnlich gebraucht, gemahnt an das »man kann in nichts (...) ohne«, verso 2-3.) Ziehen wir zu unserem Satz die Ausdrücke heran »identisch *machen*« (Ph 68), »vernünftig machen« (W 347), etwas »hat Interesse für« jemand (Bf 119 u. ö.), »jeder konsequente Idealist würde sich seiner schämen« (Ph 216); bedenken wir noch den typischen Gebrauch von »Volk«, das Schellingsche »muß«, den bei ihm nicht seltenen Gebrauch von »ehe«, so finden wir den ganzen Satz aus Schellingschen Sprachelementen konstruierbar. Daß es auch mit anderen charakteristischen Sätzen so bestellt ist, wird der Leser der folgenden Tabelle finden. – Die hart eingefügten Parenthesen recto 17-18 »daß es keine (...) giebt, weil (...) ist, so wenig als es (...) giebt« und etwas milder recto 12-13 »So – wenn (...) können wir« haben ihre Parallelen: »insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wäre (...)) noch durch (...)« (W 96 und anderswo ähnlich) und »So nun, da (...), müssen wir« (W 480). Auch das »so wenig als« findet sich (Ph 29 u. ö.). Enge Verwandtschaft der Struktur zeigen verso 28 »aller Kräfte des Einzelnen, sowohl als aller Individuen« mit »Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs« (Ph 55), recto 10-11 »an Experimenten mühsam schreitenden« mit »mühsam in Begriffe zusammengefaßte«

10 Die mit Bf bezeichneten Zitate sind aus [Gustav Leopold] Plitt [Hg.], »[Aus] Schellings Leben in Briefen« [3 Bde. Leipzig 1869/70] Bd. I, 1869, die mit Ph bezeichneten aus »[Friedrich Wilhelm Joseph] Schelling[']s Philos[ophischen] Schriften« Teil I, [Landshut] 1809, die mit W bezeichneten aus »Schellings Säm[er]tl[ichen] Werken« [Hg. v. Karl Friedrich August Schelling.] Abt. I, Bd. 1, [Stuttgart, Augsburg] 1856, die mit Ni bezeichneten aus [Georg] Dammköhler [Hg.], »Schellings Beziehungen zu [recte: Briefwechsel mit] Niethammer [vor seiner Berufung nach Jena«. In: »Hegel-Archiv«. Hg. v. Georg Lasson. Bd. 2, H. 1, Leipzig], 1913 entnommen. Die Zahlen sind Seitenzahlen.

(Ph XIV). Aber noch weit schlagendere Beispiele gibt die schon erwähnte Tabelle. Sie verzeichnet im allgemeinen rein sprachliche Übereinstimmungen, die ja aber oft mit inhaltlichen zusammentreffen. Die Beschränkung aufs Formale ist bewußt hier und da durchbrochen, wo eine inhaltliche Beziehung die formale verdeutlichen oder ergänzen konnte.

<i>Aus dem Systemprogramm:</i>	<i>Aus Schellings frühen Briefen und Schriften:</i>
r. 1 eine Ethik. da (...) in die Moral fällt	Nun arbeite ich an <i>einer Ethik</i> Bf 74 da (...) in die Linie (...) fällt Ph 113 ins Gebiet (...) fallen Ph 32 in (...) fallen Ph 36, Bf 100, W 468 u. ö.
r. 1-3 wovon Kant in seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts <i>erschöpft</i> hat,	wovon Kant an der Menschen Spezies schon ein Beispiel gegeben hat W 468 die er (Kant) (...) in einer <i>erschöpfenden Vollständigkeit</i> aufstellte W 103 (vgl. 3-5!)
r. 3-5 so wird diese Ethik nichts anders als ein <i>vollständiges</i> System (...) sein	die Geschichte also wird nichts anders sein als (...) Ph 245 nichts anders als W 96, Ph 4, 113, 243, 288 u. ö.
r. 4 oder was dasselbe ist	oder was ebensoviel ist Ph 131 oder was dasselbe ist W 260, 268, Ph 249, 288 u. ö.
r. 4-5 die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst als einem absolut freien Wesen	daß also auch sein <i>erster</i> Schritt in der Philosophie den Auftritt <i>eines freien Wesens</i> verkündigen müsse Ni 74 <i>erstes</i> Prinzip aller Philosophie, daß der Geist <i>absolut = frei</i> sei Ph 307 einem absolut freien Wesen Ph 198 natürlich Bf 123, W 88, Ph 128 u. ö.
r. 6-8 mit dem freien selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus dem Nichts	daß in ihrem Selbstbewußtsein ein ursprünglicher Streit ist, aus dem <i>eine</i> wirkliche <i>Welt</i> außer ihr in der Anschauung ( <i>eine Schöpfung aus dem Nichts</i> ) hervorgeht Ph 213 <i>mit der</i> Einen Handlung entfaltet sich auch <i>ein ganzes</i> System endlicher Vorstellungen Ph 323 der Geist wird und wächst in ihr <i>zugleich mit der Welt</i> Ph 273 tritt es hervor W 351 die einzigwahre W 112

- die *wahre und* eigentliche Ph 309  
 nur in einem Ich gedenkbar Ph 45  
 gedenkbar Ph VIII, 36, 49, 113, 136, 317  
 u. ö.
- r. 8-9 Hier werde ich auf die Felder  
 der Physik herabsteigen Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum  
 Einzelnen herabsteigen W 461  
*Hier* treten wir aus dem Gebiet ⟨..⟩  
 in das ⟨..⟩ W 252  
 Feld Ph 20, 129, W 56, 62 u. ö.  
 herabsteigen Ph 11, 181, W 261 u. ö.
- r. 9 die Frage ist diese: die Frage ist Ph 240  
 die einzige Frage ⟨..⟩ ist die Ph VI  
 die Sache *ist diese*: Ph 290, 311
- 9-10 Wie muß eine Welt für ein  
 moralisches Wesen beschaffen sein? nur in der *physischen Welt* als solcher  
 kann es keinen Widerstand *für* mich  
 als *moralisches Wesen* geben W 274  
*wieder Adel beschaffen sein muß* Bf 106  
 moralisches Wesen Ph 297, W 252,  
 255 u. ö.  
 beschaffen W 60, Bf 107 u. ö.
- 10-11 unsrer ⟨..⟩ Physik ⟨..⟩ Flügel  
 geben dem ⟨..⟩ Geist ⟨..⟩ Schwungfedern  
 gegeben W 463
- 13-14 die ich von spätern Zeitaltern  
 erwarte in spätern Zeitaltern Ph 225  
 wir ⟨..⟩ von der Geschichte erwarten  
 W 467  
 erwarten von Bf 79, 76, 78, Ph VI,  
 XIV u. ö.  
 Zeitalter Bf 74, 88, 106, 122 u. ö.
- 14-15 schöpferischen Geist schöpferische ⟨..⟩ Vernunft Ph 156  
 schöpferisch Ph 213, 273 u. ö.
- r. 19 Nur was Gegenstand der  
 Freiheit ist, heißt Idee nur was keine Theorie a priori hat,  
 hat Geschichte W 471  
*Gegenstand* eines Strebens Ph 49  
*Objekt der Freiheit* Ph 185 (ähnl.  
 W 264)  
 System *heißt nur* ⟨..⟩ Ph 269  
 heißen W 90, 249, Ph 81 u. ö.
- r. 21 und das soll er nicht;  
 also soll er aufhören *Dies sollen wir aber nicht*. Das Wider-  
 streit *soll* schlechthin *aufhören* Ph 172  
 also soll Ph 99  
 aufhören Ph 40, 42, 102, 131, 185, 190  
 u. ö.
- r. 22 Ihr seht von selbst, daß ⟨..⟩  
 wird jeder von selbst einsehen Ph 109  
 werden Sie sich von selbst vorstellen  
 Bf 112

- Sie sehen, daß Ni 33  
 von selbst Ph 6, 11, 18, 182, 184, 308  
 u. ö.
- r. 23 untergeordnete Ideen einer  
 höhern Idee einer höhern untergeordnet W 109  
 untergeordnet Ph VIII, XXII,  
 XXIV u. ö.
- 23-24 Zugleich will ich hier die  
 Prinzipien ⟨..⟩ niederlegen Zugleich frage ich Sie Ni 22  
 Empfindungen ⟨..⟩ niederlegen Bf 95  
 niederlegen Bf 95 (2X), 109
- 25-26 bis auf die Haut entblößen  
 seine innerste Blöße aufzudecken Ni 43  
 in seiner ganzen Blöße darzustellen  
 W 462
- r. 26 einer moralischen Welt  
 einer moralischen Welt W 260  
 moralische Welt W 266, 267, 275 u. ö.
- 28-29 durch die Vernunft selbst  
 durch die Vernunft selbst Ph 173
- 29-31 absolute Freiheit aller Geister,  
 die die intellektuelle Welt daß die *absolute Freiheit* in euch *die*  
*intellektuale Welt* für jede objektive  
 Macht unzugänglich macht Ph 198  
 in sich tragen Ph 327
- in sich tragen  
 und weder Gott noch Un-  
 sterblichkeit außer sich  
 suchen dürfen Gott und Unsterblichkeit W 350  
 außer sich Ph 170, außer Euch Ph 274  
 u. ö. ähnl.  
 in *etwas anderem suchen* müssen Ph 2  
*nicht* erst versuchen *dürfen* Ph 296
- r. 32 die Idee, die alle vereinigt  
 inwiefern sie *allein* ⟨..⟩ Punkt *vereinigt*  
 W 458
- 32-33 das Wort in höherem plato-  
 nischem Sinne genommen *das Wort* ⟨..⟩ wird ⟨..⟩ in einem ⟨..⟩ ein-  
 geschränkten *Sinne* genommen Ph 20  
 in ⟨..⟩ Sinne genommen Ph 106  
 Sündenfall *im Platonischen Sinn* Ph 176
- 33-35 Ich bin nun überzeugt, daß  
 Ich bin fest überzeugt, daß Bf 73  
 überzeugt, daß Bf 73, Ph 117
- der höchste Akt der Vernunft,  
 ein höherer Akt des menschlichen  
 Geistes W 100
- der, indem sie alle Ideen  
 die *alle* Realität *befaßt* W 191  
 umfaßt *umfaßt* das Unendliche Ph 25
- r. 36 ästhetische Kraft  
 ästhetische Kraft W 69
- v. 1-2 unsre *Buchstaben*philosophen  
 Buchstabenphilosophen W 456  
*unsre* philosophischen Halbänner  
 Bf 78
- Die Philosophie des *Geistes* ist  
 die *Ästhetik* ⟨..⟩ weil nur in ihr erklärt  
 werden kann, was *philosophischer Geist*  
 ist Ph 272  
 Geist und Buchstaben eurer Philo-  
 sophie Ph 124

- v. 4-7 Hier soll offenbar werden, jetzt ⟨..⟩ soll es offenbar werden, ob ⟨..⟩ Ph 157  
offenbar W 95, Ph 188, 304, 313 u. ö.  
woran es eigentlich den Men- was eigentlich ⟨..⟩ gesagt ist Ni 31  
schen fehlt, die keine Ideen eigentlich Bf 72, 117, 188  
verstehen, weil es dem Einen immer *am Organ fehlt*, wodurch ihm der Andere *verständlich* werden könnte W 457  
und treuherzig genug ge- bescheiden genug Ph 144  
stehen, gemein genug Ni 30 u. ö. ähnl.  
gestehen W 82, Bf 181, Ph 144  
daß Ihnen alles dunkel ist, daß unter den Händen eines *Menschen*,  
sobald es über Tabellen und der *Ideen* theoretisch bestimmen will,  
Register hinausgeht *alles* zum Hirngespinnst wird, *was über die Tafeln* der Kategorien *hinausgeht* Ni 75  
dunkel Ph 198  
sobald es W 247 u. ö. ähnl.  
über ⟨..⟩ hinausgeht Ph 178
- v. 8-9 Die Poesie bekommt dadurch *bekommen* die Objekte nur *dadurch*  
Dasein Ph 90  
bekommen Bf 95, 115, Ph 90 u. ö.  
eine höhere Würde, höherer Würde W 69  
sie wird am Ende wieder, was der Anfang und das Ende deines  
sie am Anfang war Wissens dasselbe Ph 78  
am Anfang Ph 158  
am Ende Ph 78
- v. 10 denn es gibt keine Philoso- so gibt es keine Geschichte des  
phie, keine Geschichte mehr, Himmels mehr W 467  
es gibt kein reines Ich mehr Ph 16  
es gibt kein Bf 170, Ph 112, W 461 u. ö.
- v. 12 die Dichtkunst allein wird dieses Prinzip ⟨..⟩ allein kann Ph 166  
zu gleicher Zeit hören wir da man eben jetzt sehr häufig hören  
so oft, kann W 455 (ähnl. Ph 286)  
der große Haufen der große Haufe Bf 73  
unter dem Haufen Ni 36  
beim großen Haufen Ni 45
- v. 15 dies ist's, was wir bedürfen das ist's, was ich ⟨..⟩ tun kann Ni 23  
das ist's, wozu ⟨..⟩ Ni 37  
bedürfen Bf 124, Ph 105, 160, 278 u. ö.
- 16-17 Zuerst werde ich hier wenn es sich zu jener *Idee* erheben  
von einer Idee sprechen, die, sollte ⟨..⟩, glaubte, daß *vorher nie*  
soviel ich weiß, noch in etwas dergleichen *in eines Menschen*  
keines Menschen Sinn *Sinn gekommen sei* Ph 154  
gekommen ist daß, *soviel ich weiß, noch* niemand ⟨..⟩  
gerügt hat Ph 50

- 14-15 Polytheismus der Ein- *Kein Mensch hat noch geglaubt* Ph 243  
bildungskraft soviel ich weiß Ph 85, Bf 80, 128, 179 u. ö.  
in Sinn kommen W 280  
die *Einbildungskraft* also  
18-19 diese Mythologie aber muß *im Dienste der praktischen Vernunft*  
im Dienste der Ideen stehen, ist das Vermögen *der Ideen* Ph 312  
sie muß eine Mythologie der  
Vernunft werden
- 20-21 Ehe wir die Ideen ⟨..⟩, haben die Prinzipien ⟨..⟩ müssen vor *das Volk*  
sie für das Volk kein Interesse gebracht werden W 280  
noch mehr *Interesse hat für mich*  
Bf 119 (ähnl. Bf 93, 109, 117 u. ö.)  
und umgekehrt Ph 74, 229, 284, 304,  
W 47, 92, 256, Bf 102 u. ö.
- v. 22 muß sich der Philosoph jeder konsequente Idealist würde sich  
ihrer schämen seiner schämen Ph 216
- 24-25 die Philosophie muß mytho- die Philosophie ⟨..⟩ muß ⟨..⟩, *damit*  
logisch werden, *um* das Volk Ph 292  
vernünftig ⟨..⟩ zu machen muß die Philosophie Bf 76  
das Unvernünftige *vernünftig* ⟨..⟩  
*zu machen* W 347  
machen Bf 92, 95, 121, 125, Ph 68 u. ö.
- 26-27 das *blinde* Zittern des Volks euer Respekt *für Kants Namen* ist viel  
*vor seinen Weisen* zu *blind* Ph 289  
mit Furcht und *Zittern* Bf 182, Ni 30  
wie sie hier *eine Kraft* auf Kosten der  
andern *unterdrückt* W 469
- 28-29 Keine Kraft wird mehr Freiheit der Geister Ph 129  
unterdrückt werden Recht der formalen *Gleichheit* W 275  
höherer Geister W 67
- 29-30 allgemeine Freiheit und vom Himmel gesandt  
Gleichheit der Geister! vom Himmel empfangen W 49  
Ein höherer Geist da die *menschliche* Freiheit ihr *letztes*  
Werk der Menschheit sein *Werk* vollenden sollte Ph 197  
das *letzte* Erbe *der Menschheit* W 119

Auch die hier noch nicht vorkommenden Einzelausdrücke des Programms sind fast alle beim frühen Schelling nachzuweisen. Ich nenne noch: Data Ph 36, jetzig Bf 180, befriedigen Ph 125, 182 u. ö., kommen auf W 477, mechanisch Ni 75, Ph 250 u. ö., elend Ni 24, 29, neuerdings Bf 108, Ph 338, heucheln Ni 81, man kann Bf 96, 102, 109 u. ö., geistreich Ph 236, Raisonement W 61, Ph 273, Dichtkunst Bf 100, aufgeklärt Bf 78, 105, 108 u. ö., unaufgeklärt Bf 41, sinnlich Ph 277, 278, W 65, 79 u. ö., herrschen Bf 95, 101, Ph 109, 129, W 456 u. ö.,

unter uns W 455, 459, nimmer Bf 71, 78, 187, Ph 14, 32 u. ö. – Typisch Schellingisch sind die häufigen »Ich werde« und »Ich will«, »jetzt« und »hier«. – Angemerkt sei, daß auch die Kürzungen der Niederschrift in Schellings Briefen an Niethammer ihre Parallelen finden: mit natürl., endl., morals., e. Mythologie vgl. Ni 20 und 67 wahrscheinl., 52 natürln., 48 persönl., 54 gewöhnln., 23 von er. Antwort u. ä. m.

Um die zeitliche Folge der Zitate leichter erkennen zu lassen, sei bemerkt, daß W 43-83 umfaßt ›Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt‹, 1793; W 87-112 ›Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt‹, 1794; Ph I-XX, 1-114 ›Vom Ich als Prinzip der Philosophie‹, Anfang 1795; Ph 117-200 ›Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus‹, 1795 bis Januar 1796; W 247-280 ›Neue Deduktion des Naturrechts‹, Anfang 1796; Ph 203-340, W 453-460 ›Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur‹ (oder ›Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre‹) Winter 1796-1797; W 461-473 das letzte Stück der ›Allgemeinen Übersicht‹, 1798; Bf ›Briefe Schellings‹, 1795-1796; Ni ›Briefe Schellings an Niethammer‹, 1796-1797. Nur wenige Zitate sind den Schriften vor dem Buche ›Vom Ich‹ entnommen; die übrigen verteilen sich auf die Zeit vor, während und nach der möglichen Entstehungszeit des Systemprogramms und erweisen es damit als in der Kontinuität der Schellingschen Stilentwicklung stehend. Dies wird bestätigt, wenn die Wendungen »schlechthin« und »schlechterdings«, noch in manchen Partien der Schrift ›Vom Ich‹ bis zum Bizarren gehäuft und dann seltener, im Systemprogramm nicht vorkommen, andererseits eine typische Wendung wie das wohl Anfang 1797 auftauchende »durchein« noch nicht vorkommt. Wenn die Prägung »Buchstabenphilosophen« 1 I-2, die Hölderlin nicht braucht, erst in der »Übersicht«, also nach der Entstehung des Systemprogramms, erscheint, so könnte sie an sich aus diesem übernommen sein; aber vor der Entstehung des Programms ist »Buchstabe« und »Geist« in pointiertem Gegensatz von Schelling oft gebraucht, wie im Systemprogramm (bei Hölderlin finden wir die Gegenüberstellung erst im Brief an Schiller vom 2. VI. 1801 und in dem kaum früheren Xenion ›Der zürnende Dichter‹), die Prägung »Buchstabenmensch« wird früh von ihm übernommen, »Buchstabenwesen«, »Buchstabengeist« später gebraucht, und so sind alle Bedingungen zu der neuen Prägung und dem Gebrauch, in dem sie uns begegnet, gegeben. Ähnlich verhält es sich mit der zu 1 I-3 zitierten Wendung »wovon Kant« usw. – das häufige relative »wovon« bei Schelling macht ihn von vorn-

herein als Autor wahrscheinlich. Nicht anders steht es mit dem zu 1 I-8-9 zitierten Satz »Ich werde jetzt (...) herabsteigen« – »herabsteigen« ist oft vor dem Systemprogramm von Schelling gebraucht, aber nachher erst in so erstaunlich ähnlichem Zusammenhang; hier sei auch erwähnt, daß Schelling noch in der späten ›Einleitung in die Philosophie der Mythologie‹ (1856, S. 29) schreibt: »zu speziellen *physikalischen* Deutungen herabsteigen« (man vergleiche, wie mühsam Böhm die *Möglichkeit* solcher Verwendung von »herabsteigen« bei Hölderlin konstruieren muß!). – Überall sind die Fäden des Zusammenhangs von Schellings früherer und späterer Sprache durch das Systemprogramm hindurchgewebt. Dazu stimmt noch ein merkwürdiges Faktum: »Mitte Jenners 1796« schreibt der alte »Philosophant« Obereit den skurril entzückenden Kinderbrief an Schelling, der in dem für uns wichtigen Schreiben vom 12. März beantwortet wird. Obereit verwendet hier viele Schellingsche Vokabeln. Da wird Spinozas Dogmatismus angezweifelt mit der Begründung: das wahrhaft Gute »suchte er ja wohl in sich, nicht außer sich« (Bf 84). Nun sind »suchen« wie »außer sich« Schellingsche Termini, die jeder einzeln in ähnlichem Zusammenhang schon vorkommen; kombiniert erscheinen sie zuerst in Obereits Brief – und bald darauf im Systemprogramm 1 30!

Zur Tabelle noch einige Bemerkungen: 1 7-8 »gedenkbar« ist eine Form, die Schelling neben »denkbar« häufig braucht, vor wie nach der fraglichen Zeit, und die bei Hölderlin nicht vorkommt. Zu v 22-23 »Aufgeklärte und Unaufgeklärte«: »unaufgeklärt« ist mir bei Hölderlin nicht begegnet; »Aufklärung« und »aufgeklärt« braucht er nach der Tübinger Zeit nur mit negativem Ton, so schreibt er dem Bruder am 21. VIII. 1794 von der »stockfinstern Aufklärung«. In dem Fragment über religiöse Vorstellungen heißt es dann: »wir (...) glauben uns (...) aufgeklärter«, worauf diesem unserm falschen Glauben die »höhere Aufklärung« entgegengesetzt wird. Bei Schelling ist in dem frühen ›Entwurf einer Vorrede‹ von den »unaufgeklärten Systemen« (Bf 41) die Rede. »Aufgeklärt« braucht er, uneingeschränkt positiv, noch vielfach in den Briefen von 1796. – Im übrigen dürfte die Tabelle kommentarlos ihre Wirkung tun. Auch nur einen nennenswerten Bruchteil ihres Bestands an sprachlicher Übereinstimmung bei Hölderlin nachweisen zu wollen, wäre ein aussichtsloses Unternehmen. Wenn ich neben den gewichtigen Übereinstimmungen von Schellingschen Wendungen mit denen unseres Textes auch eine Anzahl für sich allein nicht viel besagender Parallelen verzeichne, so deshalb, weil sie in ihrer Gesamtheit und als Ergänzung zu jenen doch das Resultat noch weiter sichern.

Schon nach dem bisher beigebrachten Material kann die These, daß Hölderlin der Autor des Systemprogramms sei, wohl kaum aufrecht erhalten werden. Man müßte denn eine Abhängigkeit Hölderlins von Schelling annehmen, die bis ins Unwillkürliche und Intimste der Sprache wirkt und jede uns bekannte Dependenz Hölderlins maßlos übertrifft. (Mit dem bei Hölderlin nachweisbaren Gebrauch eines Teiles von Schellings philosophischer Terminologie hätte *diese* Abhängigkeit nichts zu tun.) Das enthebt uns nicht der Pflicht, den Inhalt des Systemprogramms in seinem Zusammenhang mit Schellings und Hölderlins philosophischer Entwicklung zu untersuchen und auch die unmittelbaren biographischen Bedingungen seiner Entstehung zu überprüfen. Dabei wird sich dann der wirkliche Einfluß Hölderlins auf Schellings Systemplan und damit auf seine ganze künftige Philosophie bewähren, den in vollem Umfang deutlich gemacht zu haben, Böhm's hohes Verdienst bleibt.

## IV.

*Anmerkungen zu Hölderlins philosophischer Entwicklung.*

Mit dankenswerter Ausführlichkeit stellt Böhm Hölderlins philosophische Entwicklung bis zur Entstehung des Systemprogramms dar. Ich kann seine Betrachtung hier nicht im einzelnen mit Anmerkungen begleiten oder gar eine eigene Darstellung, die nicht weniger ausführlich sein könnte, der seinen gegenüberstellen. Wo seine Ausführungen zur Frage der Autorschaft des Programms unmittelbar wichtig werden, sind sie weiter unten im Kommentar zum Programmtext berücksichtigt. Das Gleiche gilt für seine Darstellung der Schellingschen Jugendphilosophie. Ich habe also in vielem auf Widerspruch wie auf Zustimmung hier verzichten müssen. Wenn er schließlich für die Zeit der Entstehung unseres Textes als wesentlichen Bestand der Hölderlinschen Philosophie die Gleichberechtigung von theoretischer und praktischer Vernunft und ihre Verbindung in einem übergeordneten ästhetischen Ideal herausarbeitet, so kann ich ihm rückhaltlos zustimmen, ohne seine Folgerungen für die Frage der Autorschaft anzuerkennen.

Indirekt wichtig für diese Frage sind nun eine Anzahl von Stellen in Böhm's Aufsatz, an denen der Bestand der Hölderlinschen Philosophie meines Erachtens in unhaltbarer Weise erweitert und das Systematische daran verfrüht festgelegt oder überhaupt in übertriebenem Umfang dargestellt wird. Über die Unmöglichkeit, den ›Gott der Jugend‹ als

Material in Böhm's Sinne zu benutzen, ist allgemein schon im zweiten Abschnitt ausführlich gesprochen worden. Hier sei im besonderen darauf hingewiesen, daß es nicht angeht, Aussagen des Gedichts, die eine bestimmte Lebenssituation abbilden, ausschließend zu verallgemeinern; wenn man also auch findet, daß Hölderlin hier das anamnestiche Element im Genießenden, das erotische im Dichter darstelle, welche Auffassung jetzt nicht diskutiert zu werden braucht, so hat man daraus gar kein Recht, Hölderlin auf die Meinung festzulegen, der Dichter sei nun schlechthin Erotiker, der Genießende Anamnestiker, und solche vermeintliche Theorie Hölderlins, durch Ausarbeitung ihres Gegensatzes zu einer wirklichen Theorie Schillers, noch in ihrem Bestand zu erweitern. Mit dem Recht, aus solchem Material solche Schlüsse zu ziehen, entfällt aber auch ein Stützpunkt zu der Konstruktion von Hölderlins Plan eines Phädruskommentars. Diese Konstruktion hat nicht mehr und vielleicht nicht weniger Recht als Zinkernagels Deutung des gleichen Plans – sie bleibt völlig ungewiß, so interessant sie ist. Böhm hat gar keinen auch nur annähernd beweiskräftigen Grund vorbringen können, daß das Problem der ästhetischen Idee so, wie er es (auf Seite 351) faßt, von Hölderlin damals gesehen worden sei. Er zieht vielmehr Konstruktion aus Konstruktion: aus dem konstruierten Zusammenhang des Gedichts mit Schillers Rezension konstruiert er eine Erweiterung des begrifflichen Gehalts dieses Gedichts, daraus wieder den mutmaßlichen Inhalt des Hölderlinschen Aufsatzplans. Wenn also hier schon, für den Oktober 1794, ein von da an festbleibender Bestand von Hölderlins theoretischem Denken in erheblichem Umfang behauptet wird, so bleibt das für uns unverbindlich.

Für Böhm wurde es zum Anlaß, die schwere Erschütterung Hölderlins durch Fichte wegzuleugnen, als deren Dokument wir die Vorform von ›Hyperions Jugend‹ ansehen müssen. Aus der Zusammenstellung von Hölderlins Brief an den Bruder vom 13. April mit dem an Hegel vom 26. Januar 1795 gewinnt Böhm Klarheit über die im wesentlichen negative Stellung Hölderlins zum System Fichtes. Aber der Brief an den Bruder steht, wie ja Böhm selbst sieht, nur »mit einem Fuße« im Gebiet ästhetischer Freiheit, und zwar ist gerade sie hier mit einer entschuldigenden Geste zugelassen, der moralische Kritizismus als verbindlich anerkannt. Man kann hier wohl den Keim zu Künftigem sehen, aber keine schon feste neue Anschauung, und so widerspricht gerade dieser Brief den Folgerungen, die Böhm an Hölderlins Aufsatzplan knüpft. Berichtet nun der Brief an Hegel die Überwindung anfänglicher Widerstände gegen Fichtes Lehre durch ein späteres

Begreifen, daß diese Lehre nicht theoretisch, sondern rein praktisch zu erfassen sei, so bleibt dunkel, weshalb »hiermit gegeben« sein soll, »daß Hölderlin der Wissenschaftslehre kaum näher getreten sein kann als der Kantischen Moralität«. Man darf vielmehr annehmen, daß, was in Hölderlins Wesen schon durch Kant beenzt worden war und sich nur halb befreit hatte, durch Fichtes mächtigen Einfluß wiederum bedrängt wurde. Gewiß ist die Haltung des Jenaer Hyperionanfangs »auch als ein Protest gegen Fichte« anzusehen, aber als ein Protest nicht von außen, sondern gleichsam aus der Gefangenschaft in Fichtes Bereich. Ich habe im zweiten Abschnitt gezeigt, was es für Hölderlin bedeuten mußte, wenn er nur vom Bedürfnis sich berechtigt fühlte, der Natur Verwandtschaft mit dem Göttlichen in uns zu geben. Im metrischen Fragment ist das Göttliche in der Natur nur als Spiegelung zugelassen, die »Unterwerfung« der Natur gefordert. Wenn dazwischen sich die Gewißheit der göttlichen Wirklichkeit auch der Außenwelt, in der uns »ein freundlicher, verwandter Geist begegnet«, regt, bleibt sie doch unfrei unter den Formulierungen subjektivistischen Denkens, wie sie nie später bei Hölderlin wiederkehren. Wenn irgendwo, so ist hier Erschütterung, Unsicherheit und Wandlung deutlich. Das metrische Fragment (Prosa-vorlage und metrische Fassung) ist, wie sich aus dem Gebrauch des Dehnungs-h mit Bestimmtheit feststellen läßt, zwischen dem November 1794 und dem 16. Januar 1795 entstanden, die Prosaauflösung frühestens nach dem 22. Februar wie auch die weiteren Kapitel von »Hyperions Jugend«. [Franz] Zinkernagel (Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins »Hyperion« [Straßburg] 1907 [Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, IC], S. 87ff.) weist nach, daß Hölderlin schon in der Prosaauflösung des Anfangs »seinem subjektivistischen Programm die Spitze abgebrochen« hat: »Der begeisterte Dithyrambus auf die Selbstherrlichkeit des weltenschaffenden menschlichen Geistes verschwindet.« Freilich muß ich diese Wandlung anders verstehen und werten als Zinkernagel, nämlich als den schüchternen Beginn der Selbstbefreiung<sup>11</sup> aus Fichtes

<sup>11</sup> Hölderlins Selbstverteidigung gegen Fichte haben schon [Wilhelm] Dilthey (»Fr[iedrich] Hölderlin« in [:] »Das Erlebnis und die Dichtung« [Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin] [Leipzig] 1906) und mit nachdrücklicher Betonung der Gefahr, von der Hölderlin bedroht war, [Ernst] Cassirer (»Hölderlin und der deutsche Idealismus« 1918 wieder abgedruckt in »Idee und Gestalt« [Goethe/Schiller/Hölderlin/Kleist. Fünf Aufsätze] [Berlin] 1920 [recte: 1921]) dargestellt.

Subjektivismus zu der späteren Anschauung Hölderlins, wonach jedes Produkt das Resultat des Subjektiven und Objektiven ist (Brief vom 24. XII. [17]98). Nach solcher Auflockerung der Bande ist dann der Durchbruch des gefangenen Wesens zum eigensten Leben möglich, der im fünften Kapitel von »Hyperions Jugend«, in der großen Rede Diotimas geschieht, wovon noch zu sprechen sein wird. Erst nach der Flucht aus Jena findet sich auch in den philosophischen Kundgebungen Hölderlins das eigene Element so frei, daß die Resultate, die ich mit Böhm sehe, möglich werden.

Die drei philosophischen Fragmente müssen in umgekehrter Folge geordnet werden, als es von Böhm und den anderen Herausgebern Hölderlins bisher geschehen ist. »Über das Gesetz der Freiheit« ist nach den orthographischen Kriterien spätestens im Januar 1795, wahrscheinlich schon im Dezember 1794 entstanden. »Über den Begriff der Strafe« ist jedenfalls später als »Über das Gesetz der Freiheit«, nicht vor dem Januar und nicht nach dem April 1795 anzusetzen; die Schreibung »Unangenehes« läßt eine Entstehung nach dem Januar unwahrscheinlich werden, wie auch schon der starke innere Zusammenhang mit dem vorigen Fragment. »Hermokrates an Cephalus« ist wahrscheinlich nach Abschluß der orthographischen Verschiebung entstanden; es kommen freilich nicht genug von der Verschiebung betroffene Wörter vor, um volle Gewißheit zu geben. Hier tritt aber nun der Zusammenhang mit dem Brief an Schiller vom 4. September 1795 ergänzend ein. Zinkernagel schon faßt (a. a. O., S. 108 u. 110) das Fragment als Beginn der Ausführung des im Brief mitgeteilten Plans auf, der mit dem Plan von Philosophischen Briefen für Niethammers Journal identisch sei. Nach dieser Auffassung, der ich mich anschließe, wäre die Entstehung des Fragments im Spätsommer 1795 anzunehmen.

Auf Böhms Deutung von »Hermokrates an Cephalus« brauche ich hier nicht einzugehen. Wichtig ist, daß der hier zuerst geäußerte Gedanke eines unendlichen Fortschrittes wie für das Handeln so auch für das Wissen in dem Brief an Schiller als ein für Hölderlin neuer Gedanke mitgeteilt wird. »Ich suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln.« Ist die Koordination von theoretischer und praktischer Vernunft durch Einstellung beider in den unendlichen Fortschritt aber neu, so kann Hölderlin auch nicht schon im metrischen Fragment »in genau derselben Weise« das Primat der praktischen Vernunft gesprengt haben, wenn sich auch dort schon die Ansätze dazu zeigen. Mit Zinkernagels wohl auch einseitigen, aber

in manchem sehr gewichtigen Ausführungen zu dem Zusammenhang zwischen Hölderlins neuem Gedankenkreis und dem von Schellings »Briefen«, in deren fünftem ja auch gezeigt wird, »inwiefern die Skeptiker recht haben und inwiefern nicht« (Hölderlin an Schiller am 4. September), hat sich Böhm nur sehr obenhin auseinandergesetzt, wie überhaupt der empfangende Hölderlin bei Böhm nicht weniger zu kurz kommt als in Zinkernagels Untersuchung der gebende.

Völlig mißverstanden scheint mir von Böhm das Fragment »Über den Begriff der Strafe«. Wenn hier von Feinden der Prinzipien schlechthin gesprochen wird, so können nicht wohl Hölderlins »eigene Prinzipien« gemeint sein, sondern nur die von Kant verkündeten »Prinzipien der Erkenntnis a priori«. Der Zirkel, den die Feinde der Prinzipien machen, ist denn auch der typische empiristische Zirkel: Böse Handlungen sind solche, worauf Strafe folgt, und Strafe folgt, wo böse Handlungen sind. Solchen Zirkel könnten jene nur vermeiden, wenn sie »vom Prinzip ausgingen«, nämlich von einem Sittengesetz, das den Wert der Handlungen kategorisch bestimmt; anders können sie nicht umhin, »den Wert der Tat nach ihren Folgen zu bestimmen«. Nun können wir in der Tat an der Strafe das Gesetz erkennen, und so liegt es nahe, es empiristisch auch erst von der Strafe abzuleiten. Dagegen hilft Hölderlin sich mit der Unterscheidung von Erkenntnisgrund (Idealgrund) und Realgrund. Die Strafe ist der Erkenntnisgrund des Gesetzes, denn meine Erkenntnis des Gesetzes erwächst aus ihr. Für die Feinde der Prinzipien ist aber die Strafe Realgrund des Gesetzes, denn nur durch die Folge der bösen Handlungen, die Strafe, werden nach ihrer Meinung überhaupt Handlungen als böse bestimmt. »Es ist nichts weniger als identisch, wenn ich sage, das eine Mal: ich erkenne das Gesetz an seinem Widerstande, und das andere Mal: ich erkenne das Gesetz um seines Widerstandes willen an. Nur die sind den obigen Zirkel zu machen genötiget, für die der Widerstand des Gesetzes Realgrund des Gesetzes ist.« Demnach ist auch für den Hölderlin von damals, im Gegensatz zu Böhms Ausführungen, das Leiden die Folge einer Verletzung des Sittengesetzes; nur wird das Gesetz nicht auf diese Folge gegründet wie von den Prinzipienfeinden, sondern lediglich an ihr erkannt. Also haben wir auch keinen Grund, hier das Leiden, »aus einem höheren Lebenszusammenhange heraus gefolgert« zu sehen; es ist in den, so verstanden, ganz klaren Ausführungen Hölderlins rein moralistisch aus der Übertretung des Sittengesetzes gefolgert. Offen bleibt am Ende die Frage: »Kann ich bestraft werden für die Übertretung eines Gesetzes, das ich nicht

kannte?« Wir wissen nicht, wie Hölderlin sie gelöst haben würde. Die vorher aufgeworfene Frage: »Kann ich an der Strafe das Gesetz erkennen?« sollte offenbar ganz im kritizistischen Sinne von der Erwägung aus gelöst werden, »daß man, insofern man sich als bestraft betrachte, notwendig die Übertretung des Gesetzes in sich voraussetze«. In der Entwicklung dieses Gedankens bricht das Fragment ab. Welche Bedeutung das Motto für Hölderlin hatte, ließe sich erst erkennen, wenn wir über den geplanten Fortgang der Untersuchung etwas wüßten. Soweit sie vorliegt, ist sie gute kritizistische Schularbeit ohne irgendein irrationales Element. Nur aus Böhms Mißverständnis heraus konnte er sich berechtigt glauben, eine scheinbare Lücke im Zusammenhang durch Einbeziehung des Mottos in den Text auszufüllen und mit seiner Hilfe einen »gewaltigen geschichtsphilosophischen Zusammenhang« aus dem bescheidenen Versuch zu lesen.

Noch vor diesem Fragment liegt das von Böhm als drittes behandelte, wo also das Thema nicht wiederaufgenommen wird, sondern erstmalig angerührt ist. Hier ist Böhm nicht zuzugeben, daß Hölderlin, was er auf dem Gebiete der Sittlichkeit ausführt, auch auf dem der theoretischen Vernunft hatte ausführen wollen; der Anfang macht vielmehr ganz den Eindruck, als wolle er damit das Thema abgrenzen und zugleich durch Parallelisierung erhellen. So beginnt er: »Es giebt einen Naturzustand, der mit jener Anarchie der Vorstellungen, die der Verstand organisierte, zwar die Gesetzlosigkeit gemein hat, aber in Rücksicht auf das Gesetz, durch das er geordnet werden soll, von jenem wohl unterschieden werden muß. Ich meine (...) unter dieser Gesetzlosigkeit die moralische (...)« Hier ist das theoretische Thema im Nebensatz nur zur Bestimmung des praktischen erwähnt, das dann als das eigentlich gemeinte Thema hervorgehoben wird. Ein Aufsatz, der auf symmetrische Behandlung beider Themen hin angelegt wäre, müßte anders beginnen.

Mir lag bei diesen Nachweisen daran, die Wucht der Masse von Belegen, die Böhm für Hölderlins selbständige, stetige und früh schon reife philosophische Entwicklung beibringt, auf ihr wirkliches Maß zurückzuführen. Von einigen der Schlüsse, die wir als Trugschlüsse erkennen mußten, macht er im Verlauf seiner Untersuchung ausgiebigen Gebrauch, so von dem »höheren Lebenszusammenhang«, den er aus dem Fragment »Über den Begriff der Strafe« erschließt. Die Gesamtheit seines Materials gibt aber darüber hinaus einen Eindruck von Hölderlins philosophischer Situation, der bei weitem positiver ist als sie in Wirklichkeit war. Nicht als ob ich Selbständigkeit des philo-

sophischen Denkens Hölderlin abstreiten wollte – aber dieses Denken, wie aus dem zweiten Abschnitt unserer Untersuchung begreiflich genug wird, war langsam, mühsam, Einflüssen und Irrungen ausgesetzt, es entwickelte sich weder so glatt und gradlinig, noch holte es eine solche Fülle von Resultaten ein, wie Böhm es darstellt. Das sollte gezeigt werden. Wie unsicher auch Anfang 1796 Hölderlin noch gerade in den Resultaten seines Denkens ist, die mit dem Systemprogramm zusammenhängen, wird sich weiter unten ergeben.

Hingewiesen sei noch auf die Skepsis, mit der Hölderlin immer wieder dem systematischen Denken gegenüberstand. Ein frühes Zeugnis dafür hat Böhm selbst (S. 415) angeführt; es gewinnt in extenso an Bedeutung. Noch am 24. XII. 1798 schreibt Hölderlin, daß ihm »das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer aufgefallen ist als die Schicksale, die man gewöhnlich allein die wirklichen nennt«. Die Freudlosigkeit, mit der er zu Schiller von der Notwendigkeit des unendlichen Progresses auch für die theoretische Vernunft spricht, vergleiche man mit dem Freiheitsjubel Schellings noch darüber, daß in keinem Systeme der schöpferische Geist gefangen werden könne; was diesen in seiner Systemfreude gar nicht beirren kann, gehört bei jenem in den Zusammenhang eines bald latenten bald offenen Wissenschaftspessimismus. Gewiß stand dem auch eine immer wieder erwachende positive Beziehung zum wissenschaftlichen Denken gegenüber. Aber der unbeirrte Ton der Zuversicht eigener Herrschaft über das ganze Gebiet der Philosophie, in dem das Systemprogramm spricht, wird aus den Gehalten von Hölderlins Philosophie, die eben immer von jener tragisch gestimmten Skepsis bedroht sind, so wenig erklärlich wie aus seinem Verhältnis zur Philosophie überhaupt. Hölderlin, der noch in Frankfurt schreiben konnte: »und es schämet der Geist aller Gedanken sich nun«, brachte die Sicherheit zu solchem Tone nicht mit.

## V.

*Der philosophische Gehalt des Systemprogramms  
und die Philosophie Schellings und Hölderlins.*

Recto 1-9: »eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt, wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts erschöpft hat, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist,

aller praktischen Postulate sein. Die erste Idee ist natürlich die Idee von mir selbst als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts.«

Den Plan einer Ethik finden wir bei Hölderlin nirgend auch nur angedeutet. Schelling äußert ihn nicht nur an den beiden von Rosenzweig und Böhm erörterten Stellen; früher schon, am Dreikönigsabend (5. Januar) 1795, schreibt er an Hegel: »Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza – sie soll die höchsten Prinzipien aller Philosophie aufstellen, die Prinzipien, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt.« So beginnt das Programm mit der Ankündigung einer Arbeit, die Schelling seit langem beschäftigte, wie drei klare Zeugnisse erweisen, die Hölderlin in keinem Zeugnis erwähnt – einer jener einfachen und überzeugenden Tatbestände, über die Böhm's subtile Untersuchung allzu leicht hinweggeht. Die Kontinuität des Plans erhärtet der Brief vom 22. I. 1796 an Niethammer ausdrücklich mit der Bemerkung, die geplante Ethik sei »ein Gegenstück zu Spinoza, ein Werk, dessen Idee mich schon längst begeisterte und das schon begonnen ist«. Sowohl der Hinweis auf Spinoza wie das »schon längst« und endlich die Erwähnung der schon begonnenen Arbeit lassen den Plan mit dem vom Januar 1795 identisch erscheinen, wobei er sich sehr wohl mit Schellings Gesamtanschauung gewandelt haben kann. Damit wird die zwischen beiden Äußerungen liegende Kundgabe des Plans in der Vorrede zur Schrift ›Vom Ich‹, die auch mit dem Worte des späteren Briefs »ein Gegenstück« zu Spinozas Ethik verheißt, in ihrem Zusammenhang vollends unverkennbar. Aus den Zeugnissen geht hervor, daß in der neuen Ethik ein umfassendes System im Sinne des Programms erstehen sollte. Demgegenüber bleibt es eine künstliche und nicht überzeugende Hypothese, wenn Böhm die Stelle im Brief vom 22. I. 1796 auf die ›Neue Deduktion des Naturrechts‹ deuten läßt, die, wie Böhm selbst nicht im sichersten Tone sagt, »*schließlich auch* als eine Ethik bezeichnet werden muß und deren kurze Paragraphen an den *mos geometricus* des Spinozaschen Hauptwerkes erinnern« – aber der *mos geometricus* hat nicht in der Kürze der Paragraphen sein Wesen, sondern in einer Methodik, von der die ›Neue Deduktion‹ keine Spuren zeigt; wenn man dies Werkchen eine Ethik nennen könnte, so doch nur im beschränktesten Sinne, nicht in jenem umfassenden, den der Titel bei Spinoza und, wie wir sahen, bei Schelling hat. Und vor allem hat die Idee der ›Neuen Deduktion‹ Schelling nicht »schon längst begeistert«. Vielmehr schreibt er, nicht

eben begeistert, in einer Art genügsamer Selbstgefälligkeit, über sein Naturrecht als eine Gelegenheitsarbeit am 23. III. 1796 Niethammer: »Vielleicht bringe ich Ihnen fürs philosophische Journal Aphorismen mit, die ich bei meinem Unterricht im Naturrecht niedergeschrieben, und die eine neue, wie ich mir schmeichle, mehr als die bisherige befriedigende Deduktion des Naturrechts enthält (!).« Noch die Nachschrift zum Naturrecht sagt: »Gegenwärtige Aphorismen sollen nicht mehr als Aphorismen sein.« Es bleibt also wahrscheinlich bis zur Schwelle der Gewißheit, daß noch unmittelbar vor der Entstehungszeit des Programms bei Schelling der langgehegte Plan zu einem umfassenden System in Form einer Ethik bestand, wie er den erhaltenen Text des Programms eröffnet.

Daß »die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt«, diese Wendung kann nach Böhm »ebensogut Hölderlins wie Schellings Eigentum sein«. Daß sie Schellings Eigentum sein kann, wäre freilich auch klar, wenn es nicht so sehr ähnlich in der Vorrede der »Ideen zu einer Philosophie der Natur« von 1797 hieße: »Was also bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysisches war, bleibt künftig einzig und allein der praktischen überlassen.« Die Zuteilung einer solchen Wendung an Hölderlin begegnet aber einer Schwierigkeit, die auch schon für die Titelgebung »Ethik« gilt. Zwar hat Hölderlin den »unendlichen Progressus« auch für das theoretische Verhalten als notwendig erkannt und so theoretische und praktische Vernunft parallelisiert; zwar läßt er im Brief vom 2. Juni die Grundsätze der (hier über der Scheidung in theoretische und praktische stehenden) Vernunft »bestimmt gebieten«; aber wenn er auch ein bisher der praktischen Vernunft vorbehaltenes Motiv in die theoretische hinübernimmt, so finden wir doch nirgend bei ihm die Neigung, in Gehalt oder Terminologie die praktische Sphäre einseitig zu bevorzugen, das theoretisch-praktische Ganze gleichsam unter praktischer Flagge zu führen. Noch im Brief an den Bruder vom März 1796, der schon ausspricht, daß die Ästhetik die »cacumina rerum« darstelle, fungiert die Moralphilosophie als einer der »untergeordneten Teile der Wissenschaft«; nichts weist darauf hin, daß sie das »System aller Ideen«, deren höchste die Schönheit ist, enthalten könne. – Schelling deutet schon in den »Philosophischen Briefen« den Titel von Spinozas Hauptwerk als Zeichen, daß selbst hier, im reinsten System des Dogmatismus, ein praktisches Interesse bestimmend gewesen sei. In den Abhandlungen des Winters 1796-1797 wird zwar ausdrücklich die Koordination der theoretischen und praktischen Vernunft vollzogen, aber unter der Heteronomie des

»Wollens«, also eines aus der praktischen Sphäre genommenen und in der übergeordneten ästhetischen Sphäre geschauten »Aktes«. Auch die Gleichsetzung von Idee und praktischem Postulat erklärt sich zwanglos aus Schellings Anschauung, die allen theoretischen Charakter von der Idee abfallen läßt. Das »also«, mit dem Böhm (auf Seite 400 oben) die Koordination von theoretischer und praktischer Vernunft im Hölderlinischen Sinne einer vollen Gleichberechtigung beider für den Beginn des Systemprogramms nachgewiesen haben will, bleibt mir unverständlich. Wenn es in unserem Text heißt, daß für die Einordnung der Metaphysik in die Moral »Kant mit seinen beiden Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts erschöpft hat«, so wird doch der Kantische Vorgang als beispielhaft anerkannt, und das »nichts erschöpft« kann nur quantitative Bedeutung haben, so daß also alle anderen metaphysischen Ideen den beiden von Gott und Unsterblichkeit auf ihrem Kantischen Wege in die Moral folgen müssen und nur als praktische Postulate fortan bestehen können. Dann kann aber auch mit dem »System aller Ideen« nicht eine »Ethik des reinen Seins« gemeint sein, wie sie Böhm als Hölderlinisch konstruiert, vielmehr einzig Moral im Kantischen Sinne als Auswirkung praktischer Vernunft, in deren Bereich nun auch alles Sein fällt, wie, in anderer Weise bei Fichtes Wissenschaftslehre von 1794.

Wie völlig die folgenden Sätze des Textes nach Gehalt und Form Schelling angehören, lehrt schon ein Blick auf die in der Tabelle gebrachten Parallelstellen. Wenn freilich die vorhergehenden Sätze im Sinne von Böhms Hölderlinscher Ethik umgedeutet sind, mag es möglich werden, auch hier die Schellingsche Prägung als sekundär zu betrachten. Aber so künstlich wie jene Umdeutung muß jeder Versuch bleiben, hier etwas nicht Schellingsches oder gar spezifisch Hölderlinisches zu entdecken. Wenn Böhm es mit dem Ausruf »Welch eine Wendung« begrüßt, daß nach diesem Passus »die absolute Freiheit des Ichs als theoretische Idee darstellbar sei«, so zieht er doch seine Deutung nur aus der eigenen Konstruktion; der Text, in dem eben noch Ideen und praktische Postulate identifiziert worden sind, weiß von keinen theoretischen Ideen. Wie sehr dies wieder an Schelling gemahnt, zeigt der in der Tabelle zu verso 6-7 zitierte Satz, wo gegen den Menschen, der »Ideen theoretisch bestimmen will«, mit Wendungen polemisiert wird, die denen des Programmtextes verblüffend nahekommen.

Mit keinem Wort und in keinem Punkt hat Böhm die klaren Ausführungen zu erschüttern vermocht, mit denen Rosenzweig den

Anfangsabschnitt in Schellings philosophische Entwicklung einreicht. Das gilt erst recht von dem Abschnitt über die Physik.

Recto 9-15: »Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unserer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben. So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von künftigen Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, daß die jetzige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unserige ist oder sein soll, befriedigen könne.«

Der letzte der ›Philosophischen Briefe‹ spricht von der Aussicht, »zum Genuß und zur Erforschung der Natur« aus dem Zustande der Spekulation zurückzukehren; »die Ideen«, zu denen unsere Spekulation sich erhoben hat, »werden dann zu Gegenständen der Erfahrung werden«. Es bleibt nicht bei der Äußerung; wir wissen, daß Schelling schon Ostern 1796 seine naturwissenschaftlichen Studien begann. Also noch vor der mutmaßlichen Entstehungszeit des Programms wird zu dem »Herabsteigen auf die Felder der Physik« die Neigung bekundet, noch im Verlauf dieser Zeit die Konsequenz daraus gezogen. Bei dieser biographischen Situation kommt es, trotz Böhm, freilich darauf an, die philosophischen Motive des zu Tage liegenden naturwissenschaftlichen Interesses auch aus geringem Material zu erschließen. Rosenzweig findet in wenigen, aber unmißverständlichen Sätzen Schellings aus der Schrift ›Vom Ich‹ die Tendenz, »die Natur als das Gebiet des moralischen Ichs philosophisch zu konstruieren«, ganz in Übereinstimmung mit der Naturphilosophie des Programms, die ja auch Begriffe und Wendungen der ›Neuen Deduktion des Naturrechts‹ benutzt. Wenn hier das Wort vom schöpferischen Geiste fällt, so wird sein Gehalt von der wenige Zeilen zuvor stehenden Wendung »Schöpfung aus Nichts« bestimmt, einer ganz unhölderlinischen Wendung, der nie ein eigener Gedanke Hölderlins, nur eine Stelle in seinem Auszug aus Jacobis Spinozabuch nahekommt. Hölderlin legt das Attribut schöpferisch nur in dem bescheideneren Sinne von »produktiv« dem Menschengestalt bei; in Schellings Gebrauch hat es den verwegenen Sinn von »weltschöpferisch«. Im sechsten der ›Philosophischen Briefe‹ heißt es, die Vernunft müsse »aus einer bloß erkennenden eine schöpferische, aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden«; hier ist das Schöpferische als Forderung gefaßt, wie in dem »sein soll« unseres Textes. Wenn Böhm die Frage

»wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?« auch mit Recht eine Fortentwicklung Fichteschen, ja Hemsterhuisschen Denkens nennt, so ist doch damit sein Schluß nicht begründet: »Schelling wie Hölderlin hätten sie stellen können.« Vielmehr entwickelte Schelling die Fichteschen Ansätze in der Richtung solcher Fragestellung (vgl. hier wie durchweg Rosenzweigs Kommentar), während Hölderlin eben hier ganz andere Wege ging. In der Fragestellung des Programms ist ja die Natur nur als Stoff des »moralischen Wesens« gesehen. Wir erinnern uns des § 8 der Naturrechtsaphorismen, wo es heißt, daß »ich (...) die Natur nach moralischen Gesetzen regieren« soll. Wieviel mehr sie damals schon Hölderlin war, mit welch eignerem Recht sie ihm begegnete, hat ja Böhm selbst deutlich genug aufgewiesen. Gerade das Gedicht ›An die Natur‹, das Böhm hier anführt, ist aus einem Verhältnis zur Natur erwachsen, aus dem die kühle und herrische Haltung des Programmabschnitts nicht hervorgehen konnte. Wenn vollends, angesichts der entschiedenen Wendung Schellings zu naturwissenschaftlichen Studien, die Briefstelle Hölderlins vom 11. II. 1796 angezogen wird, die nichts von einem moralischen Recht des Menschen auf die Natur, nur von seiner »Verwandtschaft (...) mit der weiten, frohen Natur« aussagt und in die ungewisse Verheißung ausklingt: »Auf den Sommer werd' ich mich wohl auch einmal auf Botanik legen«, so verrät sich hier die ganze Schwäche von Böhms Position gerade im Punkte der Physik. Daß der dichterische »Verkünder der Offenbarung der Natur« auch der »gegebene Naturphilosoph« sei, kann Böhm nur sagen, weil er die Grenze zwischen Philosophie und Dichtung, die wir mit Hölderlin sahen, nicht berücksichtigt.

Recto 16-31: »Von der Natur komme ich aufs Menschenwerk. 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. Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden usw., nur untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will ich hier die Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen, und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung bis auf die Haut entblößen. Endlich kommen die Ideen von einer moralischen Welt, Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles Afterglaubens,

Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst, – absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen.«

Nichts ist in diesem Abschnitt, was Hölderlins Autorschaft nahelegte; wohl aber enthält er einige Stellen, die, wie schon der hier besonders scharfe Diktatorenton, kaum mit ihr zu vereinen sind. Die radikale Absage an den Staat widerspricht schon der Hyperionstelle, deren negativen Teil allein Böhm zitiert, in der es aber weiter vom Staate heißt: »Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen.« So entschieden hier in der Nachfolge Humboldts und Schillers Hölderlin dem Staate das Recht weigert, anzutasten, was »die Liebe gibt und der Geist«, so entschieden erkennt er ihn als schützende »Hülse« um den lebendigen »Kern« an. Ähnlich verhält es sich mit der Rede des Empedokles, aus der Böhm die Stelle zitiert, in der das Vergessen ererbten Gesetzes und Brauches gefordert wird. Hier ist aber nicht Anarchie gemeint, sondern Erneuerung des Staates aus der Natur, denn ausdrücklich wird den »Neugeborenen« geboten: »Und euern Bund befestige das Gesetz.« Nur wer den Staat als »Sittenschule« statuieren, ihn »zum Himmel« machen will, macht ihn »zur Hölle«. So wird dem »Frühling der Völker« zugerufen: »Dich kann der Staat nicht hergeben. Aber er störe dich nur nicht, so wirst du kommen.« Während also nach dem Programm jeder Staat notwendigerweise ins Gebiet der Freiheit verderbend eingreifen muß, und darum »aufhören soll«, wird bei Hölderlin immer dem Staat die Möglichkeit gelassen, ohne es zu stören, gleichsam um jenes Gebiet herumzuliegen, und bescheidet er sich damit, so hat er als befestigende Mauer sein unangefochtenes Recht. Dagegen weisen die Stellen, die Rosenzweig (S. 19-20) aus Schellings Schriften anführt, auf eine prinzipielle Vereinigung des Staates und die Tendenz, ihn zu überwinden. Ihnen sei der Satz von 1797 beigelegt: »(...) offenbar ist es nur Natur und eiserne Notwendigkeit, die über unserer Geschichte waltet und walten wird, bis wir *aufhören, widersprechende Dinge, Recht und Gewalt, Freiheit und positives Gesetz, reine Vernunft und Staatsverfassung* vereinigen zu wollen« (Ni 77).

Mit dem Plan zu einer »Philosophie der Geschichte der Menschheit« wissen wir aus dem Brief vom 22. I. 1796 an Niethammer Schelling beschäftigt. Für die Annahme eines entsprechenden Plans bei Hölderlin gibt es keinen Anhalt. Auch ein Kampf gegen die Priesterphilosophie, wie ihn das Programm weiter ansagt, hat Hölderlin, soviel wir

wissen, nicht beschäftigt; aus der fraglichen Zeit spricht überhaupt kein Zeugnis für eine lebhaftere Auseinandersetzung mit dem Berufspriestertum. An der Tübinger Theologie stößt ihn das »Tote« ab (Brief an Hegel, 25. XI. 1795). Die Zeugnisse aus späterer Zeit weisen ebensowenig wie dies auf eine philosophisch eingestellte Kritik. Was Hölderlin den zünftigen Priestern in der Homburger Zeit vorwirft, ist nicht Vernunft-, sondern Glaubensheuchelei, so im »Empedokles«, so im Brief an die Mutter vom Januar 1799, wo es heißt, daß sie »Christum ärger töten als die Juden«. Philosophische Kritik übt er an der neuen Schule, nicht am Mißbrauch ihrer Prinzipien durch die alte. Dieser aber ist in Schriften und Briefen Schellings mit zähem Grimm festgehaltenes Thema. Schelling ist zur Entstehungszeit des Programms noch in Schwaben oder, was wahrscheinlicher ist, er kommt eben daher und ist voll von noch frischer Erbitterung gegen seine Lehrer, die Priesterphilosophen. Nehmen wir nun selbst an, daß er bei der Frankfurter Begegnung den Freund gewissermaßen angesteckt habe – was sollte in dessen Munde wohl »Verfolgung des Priestertums« bedeuten? Hölderlin kannte in seltenen Stunden den Haß und selbst den Wunsch nach Rache, obwohl er an beidem nicht andere sondern sich selber leiden ließ. »Verfolgung« des Gegners wäre bei ihm ein gehaltenes Wort. Bei Schelling erfüllt es sich mit kräftigstem Leben, wenn wir uns nur der Briefe an Niethammer über die geplante Schrift gegen Nicolai erinnern, in denen er sagt: »geißeln, mit Skorpionen züchtigen und prostituieren das ist's, was ich, ohne mich herabzusetzen, tun kann«, dann in der Ausmalung der öffentlichen Züchtigung schwelgt und schließlich von einem Kampfmittel rühmt: »zugleich könnt' ich damit eine kränkende, erniedrigende Zeremonie mehr in meinem Gerechtigkeitsakt anbringen.«

Auch Böhm ist es ja nicht entgangen, wie deutlich der besprochene Abschnitt die Farbe Schellings trägt. Aber es handelt sich hier nicht um Verwandtes, das Hölderlin unter dem Einfluß des gegenwärtigen Freundes sich hätte aneignen können, vielmehr um so Fremdes, daß es seinem eignen Sein und Sagen nicht eingefügt werden kann ohne schrille Disharmonie. Auch der scharfe Gegensatz zwischen dem, der die Gottheit in sich, und dem, der sie außer sich sucht, wie ihn der Schlußsatz ausruft, ist, Böhm selber belegt es mit einem Satz der Briefe, von Schellingscher Art. Hölderlin, der schon im metrischen Hyperionfragment das Recht verfochten hatte, außen wie innen die begegnende Gottheit zu ehren, war nun der »Seele der Natur« allzu schmerzlich-selig inne geworden, um noch so sprechen zu können.

Rosenzweig vermag den ganzen Passus ungezwungen und zwingend in den damaligen Stand von Schellings Philosophie einzuordnen. Zu Wesen und Entwicklung Hölderlins steht der bisher behandelte Text zum kleinsten Teil in einer möglichen aber nicht notwendigen Beziehung, zum allergrößten ganz beziehungslos oder in vollem Widerspruch.

Ganz anders verhält es sich mit den nun folgenden Sätzen.

Recto 32-36: »Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind.«

Darin, daß Böhm diese Sätze für Hölderlin beansprucht und den Anspruch mit reichem Material erhärtet, scheint mir, auch wenn der Anspruch nur für den Grundgehalt der Sätze anerkannt werden kann, das wichtigste Verdienst von Böhms Untersuchung zu liegen. Das Material ließe sich noch vermehren. Vor allem ist Hölderlins Brief an den Bruder vom März 1796 hinzuzuziehen, dessen Kenntnis wir einem glücklichen Funde Böhms verdanken und in dem die Schönheit »das reine Ideal alles Denkens und Tuns«, die Ästhetik indirekt aber deutlich genug die höchste philosophische Wissenschaft, der Ort der Vereinigung der Begriffe genannt wird. Dieser und der Brief an den Bruder vom 2. Juni 1796, endlich die von Viëtor gefundene Hyperionvorrede von 1796 entwickeln in der Tat den Ansatz, den die ästhetische Fassung der intellektualen Anschauung im Brief an Schiller vom 4. September 1795 bedeutet, zu so bestimmten Formulierungen der Abschlußstellung der Schönheit, wie sie bei Schelling erst erheblich später zu finden sind. Nun ist uns aber schon bei der sprachlichen Untersuchung unseres Textes Schellings Autorschaft so gewiß geworden, wie es bei einem anonym überlieferten Texte nur möglich ist. Darüber hinaus ergab die inhaltliche Prüfung der vorangehenden Teile des Programms, was die der folgenden bestätigen wird, daß auch Gedanken und persönliche Haltung des Entwurfs die Herkunft von Hölderlin so unwahrscheinlich machen, wie die von Schelling wahrscheinlich. Wenn dennoch für den Gehalt dieser einen, so wichtigen Stelle Hölderlins Priorität gesichert erscheint, so erhebt sich die Frage: Kann überhaupt ein Einfluß Hölderlins auf Schelling stattgefunden haben? und weiter die besondere: waren die Vorbedingungen gegeben, unter denen Schelling gerade diesen zentralen Gedanken Hölderlins aufnehmen und seiner Gesamtanschauung einordnen konnte? In der

Bejahung der ersten Frage weiß ich mich nicht nur mit fast allen früheren Betrachtern der Beziehung zwischen Hölderlin und Schelling, sondern auch mit Böhm selbst einig, so daß hier auf eine ausführliche Begründung verzichtet werden darf. Zur zweiten Frage ist zu erinnern, daß vor der Auffindung des Systemprogramms die Einwirkung der großen philosophisch-historischen Rede Hyperions am Schluß des ersten Bandes auf Schellings Kunstphilosophie im ›System des transzendentalen Idealismus‹ eben im Sinn unserer Fragestellung als gesichert galt. Ernst Cassirers Arbeit ›Hölderlin und der deutsche Idealismus‹ und vor allem Böhms Untersuchung lassen uns das Verhältnis, wie es bis dahin gesehen wurde, grundsätzlich auch weiter anerkennen, nur daß nun die Einwirkung Hölderlins auf Schelling erheblich früher anzusetzen und der ästhetische Teil des Systemprogramms als ihr erstes großes Dokument zu betrachten ist.

Böhms Einwurf, daß Schellings späterer Terminus »Kunst« und nicht »Schönheit« gewesen sei, verliert seine Kraft, wenn wir im § 2 des Schlußteils von Schellings ›System des transzendentalen Idealismus‹, des Teils, der seine Kunstphilosophie enthält, lesen: »Der Grundcharakter jedes Kunstwerks (...) ist also die Schönheit.« Es ist nur natürlich, wenn Schelling, unter Hölderlins direkter Einwirkung, im Systemprogramm den Terminus des Freundes geradezu übernimmt, später den eigenen, der jenen in sich begreift, an seine Stelle treten läßt. Wenn Böhm einseitig genug feststellt, daß Schellings Briefe die Schönheit, im Gegensatz zur Erhabenheit, dem »Dogmatismus überlassen« haben, so sieht er doch auch, daß Schelling mit seiner »praktisch gefärbten« Definition eines »eigentlichen Prinzips der Schönheit« im ersten Briefe »sich widerspricht«. Was ihn antrieb, sich zu widersprechen, ist ja aber eben der Keim der künftigen, völlig anderen Anschauung. Nach ihr kann, wie wiederum der § 2 der Kunstphilosophie lehrt, auch Erhabenheit Charakter der Kunst sein, und nach der Notiz im Handexemplar ist »zwischen Schönheit und Erhabenheit kein wahrer, objektiver Gegensatz«. Aber schon in den ›Abhandlungen‹ heißt es (Ph 276), daß »jeder kühne Ausdruck in der Philosophie an Dogmatismus grenzt«, daß »symbolische Ausdrücke« immer einen Widerspruch in sich schließen, aber »die einzigen sind, durch die wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen«. »Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Widerspruch machen können, weiß man längst.« Hier ist also gerade an das ästhetische Element in der philosophischen Darstellung gedacht, das nur an Dogmatismus grenzt, nicht Dogmatismus ist. Wie hier die »unästhetischen Köpfe«

vom Verständnis der Ideen ausgeschlossen werden, das erinnert stark an den nächsten Abschnitt des Programms. Die Stelle ist aber schon hier auch deshalb belangvoll, weil sie die Vermutung stützt, daß die Ästhetik Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Hölderlin gewesen sei. Schelling fährt nämlich fort: »Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Sein erhalten, das weit über alles empirische Dasein hinausgeht. Nichtsdestoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platos Ideen wirkliche Substanzen seien.« Dies, als Beispiel für die Ideenblindheit der unästhetischen Köpfe, muß uns an die Bestimmung der Schönheit als ideales Sein im Brief Hölderlins vom 2. Juni 1796 und als Sein im einzigen Sinne des Worts in der Hyperionvorrede von 1796 erinnern, wo dann der Ausruf folgt: »Heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt.« So gewiß hier mit gleichen Worten verschiedene Begriffe verbunden werden, so wahrscheinlich sind die Worte zwischen den Freunden hin und her gegangen. Auch in den Worten des Briefes vom 2. Juni, »das Sollen, das in den Grundsätzen der Vernunft enthalten ist«, sei »abhängig vom (idealischen Sein)«, klingt Schellings Formulierung aus der Schrift ›Vom Ich‹ nach, daß »auch das Moralgesetz (...) nur in bezug auf ein höheres Gesetz des Seins (...) Sinn und Bedeutung erhalte«. Die Annahme liegt nahe, daß Hölderlin Schellings frühere Anschauung, gegen die spätere, nach der auch der Seinsbegriff moralisch fundiert war, verteidigt habe.

Schon hier wurde deutlich, was aus dem folgenden weiter hervorgehen wird, daß nämlich die Ästhetik in den ›Abhandlungen‹ eine weit positivere Stellung einnimmt als noch in den ›Briefen‹. Zwischen beiden Schriften muß eine Wandlung in Schelling sich vollzogen haben, die durch Nachwirkung Hölderlinschen Gesprächs von Sommer und Herbst 1795, vielleicht durch eine uns unbekannt Korrespondenz, endlich wohl entscheidend durch die Begegnung mit Hölderlin in Frankfurt befördert worden sein mag. Daß Hölderlin selbst Gewißheit in dieser Sache erst in Frankfurt gefunden habe, dafür spricht schon der Brief an Niethammer vom 22. XII. 1795, der ganz allgemein aber mit offenbarem Bezug auf philosophische Gegenstände sagt, daß Hölderlin »mit sich selbst noch nicht einigermaßen im reinen« sei. Dies »noch nicht einigermaßen« schließt doch wohl aus, daß die hier geäußerte Unsicherheit, wie Böhm meint, sich nur auf die Formgebung beziehe. Darin bestärkt uns der Märzbrief an den Bruder, dessen Schluß uns leider nur in Gustav Schlesiers Auszug erhalten ist – aber Böhm selber hat ja Schlesiers Zuverlässigkeit überzeugend dar-

getan. Dort heißt es mit Bezug auf die Abschlußstellung der Ästhetik: »Um alle Autorität abzulehnen, gestehe er ihm offenherzig, daß er diesen Punkt wirklich« – Suevismus für »gegenwärtig« – »noch nicht reiflich genug überdacht habe.« Dagegen hat der Brief vom 2. Juni alle bei Hölderlin nur denkbare Bestimmtheit. Zwischen beiden Briefen liegt Schellings Durchreise durch Frankfurt. Die Vermutung erscheint einleuchtend, daß Schellings Zustimmung Hölderlins Anschauung befestigte und daß die Auseinandersetzung mit dem Freund auch die systematischere Formulierung des zweiten Briefes erleichterte.

Die Ansätze zu einer solchen Anschauung in Schellings eigener Entwicklung (das heißt für uns: die Voraussetzungen, die Schelling mitbrachte, um Hölderlins Anschauung aufnehmen zu können) hat Rosenzweig (auf Seite 22-25 seiner Schrift) so eindringlich dargestellt, daß hier ein Abdruck seiner Ausführungen, worauf aber aus Raumgründen verzichtet werden muß, wünschenswert wäre. Ich bitte den Leser, die Lektüre dieser Ausführungen hier einzuschalten. Wenn Böhm den von Rosenzweig zitierten Satz der ›Briefe‹ über die Mittlerrolle der Einbildungskraft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft als bei Schelling »rein meteorisch« abtut, so ist dagegen an die Wiederaufnahme dieses Themas in den ›Abhandlungen‹ (Ph 211) zu erinnern. Die Bedeutung des von Kant gestellten Problems einer gemeinsamen Wurzel von theoretischer und praktischer Vernunft für Schelling, die Rosenzweig nachweist, bestätigt auch das oben gebrachte Zitat aus dem Brief an Hegel vom Dreikönigsabend 1795. Sie zeigt sich weiter wirksam im Schlußabschnitt der Schrift ›Vom Ich‹, in dem Satz der ›Briefe‹ über die Einbildungskraft als verbindendes Mittelglied und drängt endlich in der von Rosenzweig angeführten Stelle der ›Abhandlungen‹ des Winters 1796/97 zu einer vorläufigen Lösung. Wenn auch hier, *nach* dem Systemprogramm, nicht von Schönheit oder Kunst die Rede ist, so rückt doch die Ästhetik an die entscheidende Stelle, und eine künftige Weiterführung der angedeuteten Gedanken in einer eigenen Ästhetik wird versprochen. Die eigene Ästhetik gibt aber Schelling erst 1800 im ›System des transzendentalen Idealismus‹; für sie hat er das entscheidende Wort, das er im Programm vorwegnahm, reifen lassen. Daß dies lange Zögern nicht von einer Fremdheit dem Thema gegenüber zeugt, erfahren wir aus der Einleitung der ›Ideen‹ von 1797 und aus der Abhandlung (W 461ff.) von 1798, in der die Kunst als das »Dritte«, die Vereinigung von Natur und Freiheit, genannt wird. Dort heißt es weiter: »Ob es nun eine Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst gebe,

soll im Detail hier untersucht werden.« Das Versprechen wird aber nur für den zweiten der Gegenstände erfüllt; der dritte, dessen synthetische Stellung ausdrücklich bezeichnet war, mag damals noch einer ausführlichen Darstellung widerstanden haben; über den ersten Gegenstand hat sich Schelling ja anderwärts genugsam geäußert.

Die Ästhetik war, vor der Niederschrift der ›Abhandlungen‹, nicht nur in einem neuen Zusammenhang von Schelling konzipiert worden, sie füllte die Lücke aus, die in Schellings Philosophie, seit er sich von der Schrift ›Vom Ich‹ fortentwickelt hatte, offen war. Der Abschlußbegriff, der Schelling in den ›Briefen‹ noch fehlte, wurde ihm von Hölderlin geboten. Der spätere Kunstphilosoph, dessen lebendiges Verhältnis zur Kunst sich auch im Gedicht bedeutend darzutun vermochte, mußte von je eine Beziehung zum Schönen gehabt haben, die über das von den schriftlichen Zeugnissen gezeigte und überhaupt wohl über das ihm bewußte Maß hinausging. So konnte er Hölderlins mächtig lebensvolles Schönheitsideal mit Leidenschaft ergreifen und unter seiner einenden Kraft die Elemente der eigenen Philosophie mit einem raschen Blick zur Einheit zusammenschießen sehen. Für Inhalt und Ton des Programms waren so die Voraussetzungen geschaffen; Schelling war »nun« überzeugt von dem, was seinem Denken den ersehnten Zusammenhang gewährte. Es wird wahrscheinlich, daß er während des Frankfurter Aufenthalts im April 1796 oder bald darauf das Systemprogramm niederschrieb.

Hingewiesen sei noch auf die Übereinstimmung des Ausdrucks »der höchste Akt der Vernunft« im Programmtext mit Schellings Begriffs- und Sprachwelt. In den ›Briefen‹ schon wird die intellektuale Anschauung (die zur Schwärmerei führen kann, nie aber selbst Schwärmerei genannt wird) als »Handlung« gefaßt; eine vollendete Ästhetik hat dort noch »empirische Handlungen aufzustellen, die nur als Nachahmungen jener intellektualen Handlung erklärbar sind«. An der von Rosenzweig betrachteten Stelle der ›Abhandlungen‹ ist wiederum von einer höchsten Handlung des Geistes die Rede, die theoretische und praktische Vernunft vereinigt, nun aber auch selber in das Gebiet der Ästhetik gehört. Dort heißt es: »der *Akt* des Wollens ist die *höchste* Bedingung des Selbstbewußtseins«. Dem entspricht, daß Schelling schon früh (s. Tabelle) die Wendung »ästhetische Kraft« brauchte. Eine solche Hervorhebung des Tathaften fehlt bei allen Hölderlinschen Formulierungen der Einheit von Theoretischem und Praktischem; hier wird im Gegenteil auf das »Sein« der Schönheit der entscheidende Akzent gelegt. Der ästhetische Voluntarismus der ›Ab-

handlungen« erscheint im Programm noch deutlicher vorbereitet, wenn wir erinnern, daß ja auch die Schönheit als höchste »Idee« (nicht, wie bei Hölderlin, Ideal) nach der Definition des Anfangsabschnitts praktisches Postulat ist. – Nebenbei sei der hier nicht ganz belanglose Satz der ›Abhandlungen‹ erwähnt, der Baumgartens Verdienst rühmt, »der Philosophie ein neues Gebiet (das der Metaphysik des Schönen) errungen zu haben«.

Recto 36-verso II: »Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich rasonnieren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht. 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.«

Für die hier geäußerten Gedanken läßt sich eine Priorität nicht feststellen. Wenn einmal das Primat der Ästhetik Gegenstand des Gesprächs zwischen den Freunden war, konnte Schellings schneller Geist die Konsequenzen hervorgetrieben oder das Gespräch in unauf lösbarer Verflechtung der Geister sie gebracht haben. Jedenfalls liegen bei Hölderlin keine früheren Zeugnisse als der Schluß des ersten Hyperionbandes (Winter [17]96/97) vor. Wenn Rosenzweig deshalb dem Autor des Systemprogramms die Priorität zuerkennen konnte, stellt sich für uns diese Annahme doch als fraglich dar, nachdem uns Hölderlins entscheidender Einfluß auf den vorigen Passus, aus dem dieser organisch herauswächst, deutlich geworden ist. Andererseits kann Böhm nicht zugegeben werden, daß von der Bestimmtheit des Satzes »Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie« »Rosenzweigs Zeugnisse für Schellings Erkenntnis des Ästhetischen noch 1798 nach Form und Inhalt weit entfernt« seien. Im Gegenteil kommt auch in der Formulierung kein Hölderlinscher Satz jenem so nahe wie der Satz der ›Abhandlungen‹ des Winters [17]96/97: »Denn diese Wissenschaft« – die Ästhetik – »zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil *nur in ihr* erklärt werden kann, was *philosophischer Geist* ist, ohne welchen philosophieren zu wollen dasselbe ist wie ohne

Einbildungskraft dichten.« Hier ist auch die Parallele Philosoph-Dichter im Sinne des Programms gezogen. Die zeitliche Einordnung des spezifischen Zusammenhangs von philosophischem Geist und ästhetischer Kraft in Schellings Entwicklung vollzieht Rosenzweig in überzeugender Weise (S. 25). Fügen wir hinzu, daß Schelling noch in den ›Abhandlungen‹, in denen der philosophische Geist als ästhetisches Phänomen erkannt worden ist, »Philosophen von Geist« und »Buchstabenphilosophen« gegeneinander stellt, erinnern wir uns des zum vorigen Passus gebrachten Zitats von den »unästhetischen Köpfen«, welche die symbolische Darstellung der Ideen mißverstehen müssen, so sehen wir den Schelling der ›Abhandlungen‹ vollends in den Bahnen des Programms. Über die strenge Esoterik dieses Passus und ihre Bedeutung für die Frage der Autorschaft soll weiter unten gesprochen werden. Der Raum, den hier die Polemik im Vergleich zur positiven Aussage einnimmt, spricht auch mehr für Schelling als für Hölderlin. Nur für die besondere Stellung der Dichtkunst bringen Schellings Schriften vor der Kunstphilosophie von 1800 kein Zeugnis. Wir haben freilich gesehen, daß er in den nächsten Jahren über kunstphilosophische Gegenstände, die ihn beschäftigten, bis auf Andeutungen schwieg.

In zwei Sätzen des besprochenen Abschnitts ist ein indirekter, aber deutlicher Hinweis darauf enthalten, daß der Verfasser nicht selber Dichter war. »Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter.« Das sagt ein Philosoph, dem etwas am Wesen des Dichters als für den eigenen Bereich beispielhaft aufgegangen ist. Wenn später der Dichter Hölderlin bekennt, er habe Philosophie mit überwiegender Aufmerksamkeit betrieben, weil er sich »vor dem Namen eines leeren Poeten fürchtete«, so ist darin das gerade umgekehrte Verhältnis gegeben. Der philosophierende Dichter konnte wohl die Philosophie aus der Dichtung, der er diente, »entspringen« sehen, aber nicht den Dichter dem Philosophen in einer entscheidenden Beziehung als Vorbild hinstellen. Und daß die Dichtkunst »dadurch«, nämlich durch ihre Bedeutung für die Philosophie, »eine höhere Würde bekommt«, liegt ebenfalls nicht im Gesichtskreis des Dichters, für den die Poesie immer höchste Würde innehatte, wohl aber des Philosophen, dem am ästhetischen Element der Philosophie die Würde der Kunst zum Bewußtsein kam.

Verso 12-32: »Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Haufen müsse eine sinnliche Religion haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des

Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist: Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.

Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse, und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen; die Mythologie muß philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften; sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein.«

Ehe wir vom allgemeinen Gehalt des Passus sprechen, sei ein persönlicher Zug betrachtet. Neben den Satz von der »Idee, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist«, einen Satz, den die Tabelle aus Schellingschen Sprachelementen vollständig zu konstruieren erlaubt, halte man die beiden folgenden Sätze: »Diese Schrift könnte erster Entwurf heißen schon deswegen, weil vor ihr kein Versuch existiert hat – (denn noch hat niemand für die dynamische Philosophie gewagt, was von le Sage für die mechanische getan ist)« (aus Schellings Vorrede zum ›Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie‹, März 1799). – »Ich wünschte um alles nicht, daß es originell wäre. Originalität ist uns ja Neuheit; und mir ist nichts lieber, als was so alt ist wie die Welt« (aus der Hyperionvorrede von 1796). – Nur die besonders prägnante Haltung des Schellingsatzes von 1799 bestimmte mich, ihn gerade dem Satz Hölderlins gegenüberzustellen. Auch aus früherer Zeit gibt es für Schellings Prioritätsfreude Zeugnisse genug. Es sei nur auf die oben zitierte Briefstelle an Niethammer vom 23. März 1796 hingewiesen, aus der hervorgeht, welcher Ton auf dem ersten Wort im Titel ›Neue Deduktion des Naturrechts‹ liegt, und auf die Parenthese, die zu einer Definition der ›Abhandlungen‹ (Ph 225) nicht versäumt anzumerken: »eine neue Bestimmung des geistigen

Charakters«. Von Hölderlin wissen wir ohnehin, wie fern ihm die Hervorhebung des Neuen an seinem Schaffen lag, und eben aus der Zeit, die für die Entstehung des Programms in Frage kommt, oder doch aus eng benachbarter Zeit stammt das Wort, daß er Neuheit »um alles nicht wünsche«.

In den Worten des Programms von der »allgemeinen Freiheit und Gleichheit der Geister« sieht Böhm einen Widerspruch zu Schellings Einstellung. Diese äußere sich in dem »procul, procul esto«, mit dem Schelling im Brief an Obereit und anderswo den »Profanen« den Zugang zur Philosophie wehrt. Die gleiche Einstellung zeigt ja aber auch der ästhetische Teil des Programms in seiner zweiten polemischen Hälfte, wo die Menschen »ohne ästhetischen Sinn« ganz im Geiste Schellings vom Verständnis der Ideen ausgeschlossen werden. Ist hier also ein Widerspruch, so besteht er nicht zwischen dem Programm und Schelling, sondern zwischen dem ästhetischen und dem mythologischen Teil des Programms selbst. Aber Schellings Schriften geben uns auch die Möglichkeit, den Widerspruch aufzulösen. Die Nachschrift zur »Neuen Deduktion des Naturrechts«, noch im Frühjahr 1796 entstanden, enthält beide Pole seiner Anschauung in widerspruchloser Einheit. In Sätzen, die denen des Briefs an Obereit nahekomen, wird hier ausschließende Strenge der Darstellung vom Philosophen, bescheidene Zurückhaltung vom »Volk« verlangt, der »Pöbel«, der die Philosophen mit Beschimpfungen »verfolge«, hart zurückgewiesen. Hier ist auch vom »Buchstabengeist angeblicher Philosophen« die Rede. Nachdem aber das Werk des echten Philosophen so zur esoterischen Haltung verpflichtet worden ist, heißt es: »Daher haben aber auch solche Unternehmungen nur ein *temporäres* Verdienst; ist man einmal der Prinzipien gewiß und ist darüber unter den *Philosophen* entschieden, so sollen und müssen sie auch – in einer ganz andern Gestalt – vor das *Volk* gebracht werden.« Der § 156 der »Neuen Deduktion« erklärt: »nur an der Freiheit seines Willens erkenne ich ein Wesen, das mir gleich ist.« Wenn wir also voraussetzen, daß einmal die »absolute Freiheit aller Geister« (r. 29 des Programms) durch die geforderte philosophische Volkserziehung bewußter Gemeinbesitz geworden ist, so erfüllt sich die Wendung des Programms (v. 29–30) von der allgemeinen Freiheit und Gleichheit der Geister mit präzisiertem Sinn, aus der Freiheit folgt nach Schelling notwendig die Gleichheit. Auch die »Abhandlungen« fordern (Ph 292), daß »die Akten der Philosophie sobald wie möglich geschlossen werden«, die Philosophie »selbst ins Leben (durch Erziehung und Bildung) über-

gehe und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche (...) Damit sie Gewalt habe, selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Prinzipien schon ein praktisches Interesse (*sacri quid*) haben«. Wenn dann als jenen Prinzipien innewohnend die »praktisch allgemeingültige Forderung« genannt wird, »seiner selbst als eines geistigen Wesens bewußt zu sein«, so wird klar, daß mit den geistlosen Menschen nur bis dahin geistlose Menschen gemeint sein können, daß auch noch im Winter 1796/97 die strenge Exklusivität, die Schelling immer wieder aufs Schärfste formuliert, nur für die Philosophie in abstracto gilt, nicht für ihre Umsetzung in lebendige Wirkung, für den gegenwärtigen Zustand geistiger Unfreiheit des Volks, nicht für die erstrebte Zukunft. Auch die Worte des Programms von den Menschen »ohne ästhetischen Sinn« gehen an Ausschließlichkeit über jede Äußerung Hölderlins hinaus; sie scheinen eine Gleichheit der Geister auszuschließen, zu der dann doch die Bahn gewiesen wird. Nur eine dialektische Überschärfung des Ausdrucks, nicht eine wirkliche Veränderung des Gehalts ist es, was nach Rosenzweig ein Halbjahr später »fast scheinen« – aber eben doch nur scheinen – läßt, als wenn das »procul profani« alles andere zurückgedrängt hätte. In den Parenthesen »sacri quid« und »in einer ganz anderen Gestalt« erscheint ein unausgesprochenes Wissen um Richtung und Methode der geforderten Volkserziehung angedeutet, die ja erst beginnen soll, wenn die Akten der Philosophie geschlossen sind (vgl. v. 10 »es gibt keine Philosophie mehr«). Der Gedanke an den Schlußteil des Programms, an die Forderung einer neuen Mythologie als eines Bindegliedes zwischen Aufgeklärten und Unaufgeklärten liegt nahe.

Diese Forderung rührt nun freilich an den zentralen religiösen Lebensbereich Hölderlins, aber sie selber und ihre Begründung in unserem Text sind Hölderlin grundfremd, ja sie sind mit der geistigen und vitalen Gesetzmäßigkeit seiner Religiosität durchaus unvereinbar. Es liegt mir fern, dem Formulierungsvermögen Hölderlins die Antithese »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst« nicht zuzutrauen. Aber ich traue der Einheit von Hölderlins religiösem Leben nicht zu, in solche Antithetik zu zerfallen. Wenn es dagegen im zehnten der Schellingischen »Briefe« heißt, daß »diese Möglichkeit« – die des Untergangs im freien Kampf gegen eine objektive Macht – »auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst – für das Höchste in der Kunst – aufbewahrt werden muß«, so ist da schon die gleiche Antithese von Vernunft und Kunst gegeben.

Sie hat sich weiter entwickelt in den oben besprochenen Stellen der ›Abhandlungen‹, wo die Darstellung der sprachlich sonst nicht faßbaren Ideen in »ungereimten«, widerspruchsvollen Ausdrücken bejaht wird, die nur von »unästhetischen Köpfen« nicht erfaßt werden können. Schon in Schellings früher Abhandlung ›Über Mythen, Sagen und Philosopheme der ältesten Welt‹ (1793) wird der Begriff einer mythischen Philosophie deutlich gefaßt; sie wird zwar nicht nur zweckhaft begriffen, insofern auch die Weisen selbst nur »in sinnlichen Zeichen« denken konnten und also nicht allein »zum Behufe eines sinnlichen Volkes« in solche Zeichen ihre Lehre kleideten (vgl. v. 13: »Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer«), immer aber stellt sie etwas, was eigentlicher *gedacht* werden kann, sinnlich dar. Auch die Mythologie wird so als verkleidete Begriffswelt verstanden, die so gestaltete Philosophie freilich noch als Notprodukt einer unentwickelten Frühzeit der späteren unebenbürtig gefunden. Erst nach dieser Schrift geschieht das eigentliche philosophische Erwachen Schellings. Rosenzweig hat dargestellt, wie sich nun das Motiv allgemeiner »Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens« und der damit zusammenhängende mythologische Gedanke entwickelt. Er findet die Bejahung der Mythologie auch für die neue Philosophie in dem Brief an Obereit vom 12. III. 1796. Diesen Brief nun meint Böhm als einen kecken Scherz auf Kosten des alten Obereit abtun zu können. Darüber läßt sich freilich schwer diskutieren, weil hier nur das Ohr für den Ton, der die Musik macht, schließlich entscheidet. Gegen Böhms Auffassung scheint mir alles zu sprechen: die Übereinstimmung wichtiger Gedanken des Briefs mit solchen der Nachschrift zu den Naturrechtsaphorismen, von der oben gesprochen wurde, die Bejahung symbolischer Ideendarstellung in den ›Abhandlungen‹ und das Fehlen eines ähnlichen Verhaltens wie des von Böhm angenommenen im ganzen Briefwechsel Schellings. Die Wendung »Ich wünsche Ihnen, achtungswürdiger Greis, ein frohes und heiteres Alter« könnte freilich in einem Brief von heute schwerlich ernst genommen werden, was aber für zahllose ernstgemeinte Wendungen aus Briefen des achtzehnten Jahrhunderts gilt; erst recht wird sie verständlich als Eingehen auf Obereits eigenen schrullig patriarchalischen Briefton. So kann der dokumentarische Wert des Briefs als unerschüttert gelten. Für den Gegensatz zwischen Hölderlins und Schellings Verhältnis zur Mythologie wird dann weiter Schellings Satz von 1798 wichtig, daß »die griechische Mythologie [...] ursprünglich ein historischer Schematismus der Natur« gewesen

sei, und der ihm folgende: »jede Religion, die theoretisch ist, geht in Mythologie über [...] denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr.« Mythologie als symbolische, nicht streng eigentliche Wahrheit, als »nur poetisch« wahr, aber auf eine dahinter liegende eigentliche Wahrheit hindeutend, das ist die Konzeption Schellings wie auch die des Programms. Nicht anders verhält es sich mit dem Hinweis auf die künftige Mythologie im Schlußabschnitt der Kunstphilosophie von 1800, wo Schellings Anmerkung uns von einer nicht erhaltenen »schon vor mehreren Jahren ausgearbeiteten« Abhandlung über Mythologie berichtet. Dort wird die neue Mythologie als die »Erfindung« eines neuen Geschlechts erwartet. All diesen Äußerungen ist gemein das Fehlen jeder religiösen Erfahrungsgrundlage der Mythologie; sie bleibt ein Mittel von ehrwürdigster Art, aber eben doch Mittel und deshalb auch zu »erfinden«, in den Dienst der Vernunft zu stellen, zu »machen« und zu brauchen. Das verbindet sie mit Friedrich Schlegels mythologischer Religion, die schon Haym auf Schellings Einfluß zurückführte.

Hölderlin hat nun wie Schelling und vor ihm in einer Jugendarbeit das Problem der Mythologie gestreift. In den von Böhm zitierten Sätzen ist aber die »Personifikation abstrakter Begriffe« so wenig wie irgendwo sonst in dieser Schrift mit »Mythologien, Mythen und Mysterien« identifiziert, vielmehr nur koordiniert als aus der bei »unkultivierten Völkern« *zuerst* Seelenkraft entwickelten Phantasie entstanden. Beides ist »weniger Zweck als Notwendigkeit«, wenn auch subjektive; und ist auch die Personifikation der Begriffe als Versinnlichung, also (unbewußte) Darstellung genommen, so ist Mythologie damit keineswegs zur Darstellung von etwas hinter ihr liegendem Begrifflichen gemacht, sondern als ungedeutetes notwendiges Phantasiewachstum hingenommen. Freilich nimmt sich Hölderlin in den Tübinger Hymnen noch das Recht, Gestalten der Mythologie zur Ideen-, ja selbst zur Begriffsdarstellung zu benutzen, aber eine genauere Betrachtung würde zeigen, daß sie überall über ihre Darstellungsfunktion in eigenes, unableitbares Leben hinausstreben, wie sie es in Hölderlins späterer Dichtung wirklich leben. Vergebens würden wir nach einem Zeugnis für den Versuch, die Mythologie aus philosophischen Motiven abzuleiten, selbst beim frühen Hölderlin suchen, vergebens gar nach einer »Forderung« neuer Götter; und wenn er ihre Namen hier noch in jugendlichem Halbglauben ohne strenge Eigentlichkeit braucht, so hat er solchem

Gebrauch später (»An die scheinheiligen Dichter«) ausdrücklich und scharf widersprochen. Man hat die Verse paradox genannt, die doch Hölderlins tiefsten Ernst aussagen:

»Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht!  
Ihr habt Verstand! Ihr glaubt nicht an Helios,  
Noch an den Donnerer und Meergott;  
Tot ist die Erde? Wer mag ihr danken?«

Solche Gesinnung schließt jeden Gebrauch des Polytheismus als eines künstlerischen und volkspädagogischen Darstellungsmittels aus. Wenn Hölderlin wie Schelling die Religion im Wesen poetisch nennt, so ist ihm eben Poesie ganze und nicht partielle Wahrheit, weshalb denn auch Schellings charakteristisches »nur« hier (im Fragment über religiöse Vorstellungen) fehlt. Nun sind diese Zeugnisse um einige Jahre später als das Programm. Aber auch früher ist in der Zeit nach Tübingen kein Hinweis auf einen allegorischen Charakter der Mythologie zu finden. Diotimas Rede auf die künftigen Kulte in »Hyperions Jugend« erscheint auch mir entscheidend, aber in anderem Sinne als sie es für Böhm ist. Nach den »herrlichen Toten« werden hier Erde und Sonne gefeiert, die nur in ihren natürlichen Funktionen gepriesen werden; dann der Äther – »ist er nicht ein Ebenbild unseres Geistes?« Hier ist nicht der Äther sinnliches Zeichen für den Begriff Geist, sondern das innere Element Geist grüßt im äußeren Element Äther den Verwandten. Nicht anders ist es mit dem Geist des Wassers, der den Jünglingen »die Melodie ihres Herzens« spielt; all diese Gottheiten der Natur sind wirkliche und eigentliche Wesen. Was sie mit den Gottheiten in uns verbindet, ist Verwandtschaft, so werden sie im Gedicht immer wieder Vater und Mutter, Bruder und Schwester genannt. Solcher Glaube mag uns nun nah oder fern sein, wir müssen ihn dem Dichter schon glauben. Die Rede endet: »Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht, ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir sprechen ihn nicht aus. Ihn feiert kein Tag, kein Tempel ist ihm angemessen, der Einklang unserer Geister und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein.« Hier ist, deutlich wie erst wieder nach Jahren, monotheistischer und polytheistischer Glaube mit gleicher religiöser Gewißheit ausgesprochen, ihr Unterschied klar gegeben, so daß er von hier aus auch begrifflich umschrieben werden kann: »polytheistisch« offenbart sich die Gottheit als schöpferisch im Substantiellen und Plastischen, also in Einzelwesen, die in gestaltetem Raum, Tempel, und gestalteter Zeit, Fest, verehrt werden; »mono-

theistisch« als Beziehung erschaffend, also unendlich »einig und einigend« – der Eine wird in und mit der Verbundenheit verehrt, Verbundenheit des Seins der Wesen im Raume, Einklang, und der Stufen ihres Werdens in der Zeit, Wachstum. – Hier, schon 1795, sind beide Sphären des Glaubens geeint und gesondert, beide haben an der Wahrheit gleichen Teil und ergreifen alle Wesenskräfte gleichermaßen. Oder bleibt es glaubhaft, daß der Dichter dieser Sätze den Polytheismus nicht ebensowohl der Vernunft und dem Herzen, wie der Einbildungskraft und der Kunst zugeordnet wisse? Er brauchte nicht »Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch zu machen«, um neue Götter zu finden, da ihm die uralten Götter in immer neuer Gestalt, wie es in jener Rede und oft genug sonst heißt, »begegneten«. Unvorstellbar ist von solchem Glauben aus auch, daß die neue Mythologie gefordert werden könnte; ihr künftiger Kult kann erschaut und ersehnt, aber sein Gegenstand nicht Programmpunkt oder gar erforderliches Mittel zu einem noch so hohen Zweck werden.

Auch in dem späteren religionsphilosophischen Fragment, das wir mehrfach betrachtet haben, finden sich mit denen des Programms unvereinbare Aussagen. Hier sind Ideen und Bilder koordiniert, so daß die Bilder gar nicht Versinnlichungen der Ideen sein können. Beide erscheinen mit gleicher Ursprünglichkeit in der Beziehung zwischen Mensch und Welt, die der Ort aller Offenbarung ist. So inhäriert ihnen ein subjektives Element, das sie aber nicht ausmacht. Auch die Bilder sind strenge, vom bloßen Gedanken nicht faßbare Wahrheit. Mit Zartheit ist jeder Ausdruck vermieden, der die mythischen Vorstellungen als willkürlich, planmäßig, uneigentlich mißverstehen lassen könnte. Erst zum »Vortrag der Mythe« wird willentliches und verstandhaftes Tun erörtert.

Man mag mit Cassirer annehmen, daß Hölderlins Leben mit den Göttern in Schelling den mythologischen Gedanken wiedererweckt und verstärkt habe. Nur muß man hinzusetzen, daß es sich eben um Leben, nicht um Gefühl oder Ahnung handelt und daß dieses in sich gesetzmäßige Leben nicht rein in den Freund übergegangen ist. Was Hölderlin begegnete, dessen Schattenbild will Schelling mit der Macht des Willens und Gedankens zwingen. Immerhin bleibt solche getrübe Einwirkung wahrscheinlich, wahrscheinlich auch, daß der Gleichheitsgedanke am Ende des Programms, der, wie wir sahen, durchaus in Schellings damaligem Bereich liegt, erst im Zusammenhang mit Hölderlin zu seiner enthusiastischen Fassung kam.

## VI.

*Biographisches. Zusammenfassung.*

Es bleibt mir noch übrig, mich mit Böhm's biographischer Konstruktion einer möglichen Entstehung des Programms in Hölderlins Frankfurter Zeit auseinanderzusetzen. Aus dem Brief Hölderlins vom 2. Juni 1796 ergibt sich für Böhm, daß der Plan zu Philosophischen Briefen für Niethammers Journal der Plan eines Systems gewesen sei. Nun können die Gedanken dieses Briefs gewiß die Grundlage eines Systems bilden, wenn auch das System selber hier nicht einmal entworfen ist. Vor allem aber ist von dem Plan des Beitrags für Niethammer hier, wie auch späterhin, nicht mehr die Rede. Und ferner: kann das Systemprogramm überhaupt als Programm für einen Zeitschriftaufsatz oder auch für eine Reihe solcher Aufsätze gedacht sein? Schon der Anfang des Programms spricht nachdrücklich dagegen; das »vollständige System aller Ideen«, das im Gegensatz zu Kant »erschöpfend« sein soll, kann man sich unmöglich als Zeitschriftaufsatz denken, nur als Buch, eben als das »Gegenstück zu Spinozas Ethik«, das Schelling plant. Der ungeheure Stoffkreis, der dann umschrieben wird, läßt an eine Lebensarbeit denken, wie sie der Philosoph, nicht der philosophierende Dichter vor sich sehen konnte. Bei der Darstellung von Hölderlins Verhältnis zur Philosophie wie bei der Besprechung der einzelnen Partien des Programms haben wir im übrigen die biographischen Momente berücksichtigt und sind meist auch im einzelnen zu Ergebnissen gekommen, die gegen Hölderlins Autorschaft sprechen.

Die von Böhm vorgesehene Möglichkeit, daß Hölderlin Schelling das Programm diktiert haben könnte, wäre ohne Beispiel in Hölderlins Produktion. Erst in den Krankheitsjahren entfloß das Wort mit rascher Leichtigkeit dem, nun entspannten, Geist, der sonst fast immer sich lange darum zu mühen hatte, jedenfalls nie für einen Anwesenden und in der gemessenen Zeit seiner Anwesenheit produziert hat. Das gilt natürlich von philosophischer Produktion in erhöhtem Maße. Daß auf Schellings Anregung hin Hölderlin nach der Abreise des Freundes das Programm verfaßt und Hegel geschickt hätte, wäre an sich wohl möglich; die Unmöglichkeit der rein Schellingschen Sprache des Programms bei Hölderlin wäre freilich ohne Schellings Gegenwart bei der Niederschrift, man gestatte den unlogischen Ausdruck für einen widersinnigen Sachverhalt, noch potenziert.

Böhm übernimmt von Rosenzweig die Auffassung des Programms als einer Rede oder eines Sendschreibens. Sie stützt sich auf die Ich-

form des Ganzen und die Anrede *Ihr*, die freilich nur einmal, recto 22, erscheint. Nun ist die Ichform in Schellings Schriften, nicht nur in den fingierten Briefen, häufig, wofür schon die Tabelle Beispiele gibt. Häufig ist aber auch die plötzliche Anrede *Du* oder *Ihr*, wiederum nicht nur an den gedachten Briefempfänger, sondern an ein plötzlich geschautes Publikum, an einen oder mehrere Hörer, Freunde oder Gegner gerichtet (vgl. Ph 26, 43–44, 78, 209, 246, 289 u. ö.). Auch im Niederschreiben seines Plans mag Schelling, in der Erregung des großen Ausblicks, wie oft in seinen Schriften, die künftigen Leser und Hörer gegenwärtig gefühlt haben. Alle biographischen Annahmen, die aus dem Rede- oder Briefcharakter des Textes gezogen sind, werden damit unnötig.

Ich fasse zusammen: Wenn biographische, philosophische und religiöse Gründe die Autorschaft Hölderlins bis zur Grenze negativer Gewißheit unwahrscheinlich machen, so wird die Unwahrscheinlichkeit von philologischen Gründen zur Unmöglichkeit erhärtet. Dagegen glaube ich, Rosenzweigs philosophischen Nachweis von Schellings Autorschaft durch meinen philologischen solcherart bestätigt zu haben, daß die Autorfrage wiederum, und nun wohl endgültig, als gelöst gelten darf.

Es darf aber auch, und das danken wir Böhm, ein entscheidender Einfluß Hölderlins auf Schellings Philosophie nunmehr als gesichert betrachtet werden. Das Programm zeigt ihn deutlich in seinem ästhetischen Teil, wo sich gleichzeitig schon die Art erweist, in der Schelling das von dem Freunde empfangene Gut sich assimiliert. Die wahrscheinliche Einwirkung Hölderlins auch auf die mythologischen und sozialen Gedanken des Programms ist freilich schon ganz von der grundfremden Wesens- und Denkart des Aufnehmenden eingesogen und verwandelt. Sollte es mir gelungen sein, das Bild Hölderlins gegen seine Verwirrung durch solche wesensfremden Züge zu verwahren, vor allem seine Religiosität in ihrer elementaren Reinheit gegen ihre Vermischung mit Plänen und Zwecken wieder deutlich zu machen, so sähe ich die wesentliche Aufgabe dieser Arbeit erfüllt.