

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft

herausgegeben von
FRIEDHELM NICOLIN und OTTO PÖGGELER

Beiheft 9

Internationale Vereinigung zur Förderung
des Studiums der Hegelschen Philosophie

V. Veröffentlichung

BOUVIER VERLAG HERBERT GRUNDMANN · BONN

HEGEL-TAGE VILLIGST 1969

DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM

Studien zur Frühgeschichte
des deutschen Idealismus

Herausgegeben von
RÜDIGER BUBNER

1973



BOUVIER VERLAG HERBERT GRUNDMANN · BONN

F. W. J. Schelling-Kommission
 d. Bayer. Akad. d. Wiss.
 8 München 2 · Marstaßplatz 8

ISBN 3 416 00878 2

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus zu vervielfältigen. © Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1973. Printed in Germany. Herstellung: Hartmann-Druck GmbH, Bonn.

INHALT

Einleitung	1
DIETER HENRICH, Heidelberg	
Systemprogramm?	
Vorfragen zum Zurechnungsproblem	5
HERMANN BRAUN, Heidelberg	
Philosophie für freie Geister	
Zu Hegels Manuskript: ... eine Ethik.	17
XAVIER TILLIETTE, Paris	
Schelling als Verfasser des Systemprogramms?	35
KLAUS DÜSING, Bochum	
Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels	53
HANNELORE HEGEL, Berlin	
Reflexion und Einheit	
Sinclair und der „Bund der Geister“ — Frankfurt 1795—1800	91
FRIEDRICH STRACK, Heidelberg	
Das Systemprogramm und kein Ende	
Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse	107
HANS MAIER, München	
Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie	151
JOHANN HEINRICH TREDE, Bochum	
Mythologie und Idee	
Die systematische Stellung der „Volksreligion“ in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801—03)	167
OTTO PÖGGELER, Bochum	
Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm	211
Anhang:	
Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus	261

EINLEITUNG

FRANZ ROSENZWEIG ist vor über fünfzig Jahren ein handschriftlicher Fund gelungen, dessen Reiz und geistesgeschichtliche Bedeutung in einer Aufklärung liegt, die selber nicht zur Klarheit zu bringen ist. Der glückliche Finder war sicher, auf dem Notizzettel „*das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*“ entdeckt zu haben. Aber seither hat sich gezeigt, daß der Text keineswegs eine wohl definierte Lücke unserer historischen Kenntnis schließt, indem er schlagartig einen entscheidenden Abschnitt der Frühgeschichte des deutschen Idealismus erhellt. Die Wirkung des Textes ist eher so zu beschreiben, daß er eine ganze Landschaft wie durch ein Prisma beleuchtet, dessen Lichtquelle diffus bleibt.

Daher läßt sich der Gewinn, den die Forschung aus dem „Systemprogramm“ ziehen kann, nach dem Stande der Dinge auch kaum als direkter Zuwachs historischen Wissens verbuchen. Die Diskussion um den Text hat im Gegenteil deutlich gemacht, wie wenig man lange Zeit über die Genesis der idealistischen Philosophie wußte. Indirekt hat sie dazu beigetragen, die komplizierten Verbindungen und Interdependenzen hervortreten zu lassen, die die Lage der Theorie zwischen KANT und HEGEL bestimmen. Während der Streit um die Autorschaft des Textes nicht zur Ruhe kommt, weil die zwingende Einordnung in einen systematischen Entwurf bisher nicht gelungen scheint, hat das „Systemprogramm“ die Arbeit in jenem wichtigen Felde der Philosophiegeschichte angeregt und befördert.

Zu den glücklichen Umständen des Fundes zählte, daß er in eine Epoche fiel, die einerseits im Gefolge der DILTHEY-Schule, andererseits vorbereitet durch den südwestdeutschen Neukantianismus an der idealistischen Philosophie ein neu erwachtes Interesse nahm. Gleichzeitig bahnte sich mit der Ausgabe der Werke HÖLDERLINS durch HELLINGRATH eine Renaissance des Dichters unter den drei für den Idealismus entscheidenden Figuren an, die eine gemeinsame Herkunft aus dem Tübinger Stift verband. Hegel, SCHELLING und HÖLDERLIN sind denn auch die drei Namen gewesen, zwischen denen die Sache des Systemprogramms verhandelt wurde.

Der Text liegt in Hegels Handschrift vor und aufgrund von deren Chronologie ließ er sich auf die Mitte des Jahres 1796 datieren. Gleich-

wohl plädierte ROSENZWEIG in seiner Edition (Abh. Akad. d. Wiss., Heidelberg, Phil.-hist. Kl. 5, 1917) aus graphologischen und inhaltlichen Gründen klar für die Autorenschaft SCHELLINGS. Als bald wurde der Text für HÖLDERLIN in Anspruch genommen. Diese These von W. BÖHM (Hölderlin als Verfasser des „Ältesten Systemprogrammes des deutschen Idealismus“, Dt. Viert.j.sch. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch., 4, 1926) gründete in einer entschlossenen Interpretation HÖLDERLINS als eines systematischen und insbesondere SCHELLING gegenüber eigenständigen Philosophen. Der extreme Versuch von BÖHM erfuhr sogleich eine Modifikation in Richtung auf ROSENZWEIGS ursprüngliches Urteil (L. STRAUSS, Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm, Dt. Viert.j.schr. . . 5, 1927; ebd. Erwiderung von BÖHM und Rückäußerung von STRAUSS). Zuletzt hat nun OTTO PÖGGELER mit der gleichen Entschiedenheit, mit der ROSENZWEIG Hegel zum Kopisten eines SCHELLINGSchen Entwurfs erklärte, dem Schreiber auch das Recht des Autors zurückgegeben und „Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“ nachzuweisen versucht (Hegel-Studien, Beiheft 4, 1969).

Damit ist die Diskussion erneut in Gang gekommen. Die alten Argumente sind wiederum erwogen, andere und bisher vernachlässigte Gesichtspunkte sind beigebracht worden, neue Forschungsergebnisse können inzwischen zur Grundlage dienen. Mag auch eine unter veränderten Perspektiven angestellte Überlegung einer älteren mitunter zum Verwechseln ähnlich sehen, so beweist doch die neu entflammte Kontroverse, daß in Sachen unseres Textes kaum etwas als endgültig ausgemacht gelten darf. Die Referate und Aussprachen einer Tagung in Villigst¹, die dem Systemprogramm gewidmet war und deren Ergebnisse hier zusammengefaßt werden, bestätigen mit Nachdruck, was schon die vorangegangene Interpretationsgeschichte in Gang gehalten hatte. Die strittige Autorenfrage besitzt ihre Fruchtbarkeit weniger in sich und der Aussicht auf abschließende Entscheidung für einen Namen, als vielmehr in der plastischen Vergegenwärtigung des Geflechts von Kooperation und Querverbindungen, Abhängigkeiten und Anstößen, das die letzte Dekade des achtzehnten Jahrhunderts kennzeichnet. Man muß zunächst diesen komplexen Zusammenhang besser verstehen, will man verstehen, was es heißt, daß in den knapp zehn Jahren höchster geistiger Lebendigkeit und sich steigender Wechselwirkung Einzelner und kleiner Gruppen die wesentlichen

¹ Die Tagung, die im Juli 1969 stattgefunden hat, war von der Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie im Rahmen ihrer Arbeitstagungen veranstaltet und vom Leiter des Hegel-Archivs in Bochum, Herrn Professor Pöggeler, organisiert worden.

systematischen Grundpositionen idealistischer Philosophie ausgebildet und damit die Voraussetzungen für eine Denkbewegung geschaffen wurden, deren Wirkung bis heute reicht. Die vorliegende Edition möchte in diesem Rahmen einer verbesserten Einsicht dienen.

Die folgenden Beiträge machen das Systemprogramm zum Gegenstand einer doppelten Fragestellung. Einmal soll eine genaue Analyse des Stils und literarischen Genus den Boden für begründete Vermutungen über Voraussetzungen und Zweck der Abfassung, Standpunkt des Autors und anvisiertes Publikum bereiten. Erst aufgrund einer solchen Interpretation, die rein inhaltliche Textauslegung übersteigt, wird es möglich, das Manuskript ohne Verkürzung in dem Horizont zu lokalisieren, in den es sich selber stellt. Andere Beiträge erarbeiten sodann den näheren historischen Zusammenhang anhand der KANTREZEPTION, der FICHTEKRITIK im Kreise um SINCLAIR, der philosophischen Entwicklung HÖLDERLINS, sowie dem Gange der hegelschen Philosophie bis in die Jenenser Zeit. Allen Stellungnahmen zur Autorenfrage werden schließlich Untersuchungen in beiden Richtungen, sowohl der literarischen Analyse als auch der historischen Rahmenbedingungen, vorangehen müssen.

Im Anhang wird das Systemprogramm in einer sorgfältigen Edition des Originaltextes abgedruckt, die dem Hegel-Archiv in Bochum zu danken ist.

Rüdiger Bubner

DIETER HENRICH (HEIDELBERG)

SYSTEMPROGRAMM?

Vorfragen zum Zurechnungsproblem

I. Gespräch im ‚Bund der Geister‘

Der Titel, den ROSENZWEIG einem anonymen und titellosen Blatt gab, suggeriert ein Mißverständnis: Er legt die Meinung nahe, man habe die Urgestalt eines Systementwurfes in der Hand, in dem die Theorie des Idealismus, der später der ‚absolute‘ hieß, zum ersten Male konzipiert wurde, — man könne aus ihm Werke wie etwa das ‚System des transzendentalen Idealismus‘ herleiten wie die wissenschaftliche Ausführung oder das Produkt der Reife eines ursprünglicheren Entwurfes, in dem die Motive noch offener zutage liegen und nur die Begründungen noch ausstehen.

Dieser Suggestion muß man entgegenwirken. Schon zur Zeit ROSENZWEIGS war es nicht leicht, im Programm den Anfang einer philosophischen Entwicklung zu sehen, — unmöglich war es, was SCHELLING betrifft. Denn offensichtlich schrieb SCHELLING schon die Schriften des Jahres 1795 in einem ganz anderen und theoretisch relevanteren Zusammenhang, als der des Programmes es ist. Die Maßstäbe, denen er in ihnen genügen wollte, waren bestimmt von der Tendenz zur tieferen Begründung erster philosophischer Prinzipien und zur Verfeinerung der dafür notwendigen Methode, die von KANTS transzendentaler Deduktion über REINHOLDS Vorstellungslehre zu FICHTES spekulativer Synthesissequenz geführt hatte. Das Programm ist von solchen Maßstäben ganz entlastet.

ROSENZWEIG hatte aber noch zwei andere Gründe, es als Anfang in der Entfaltung der idealistischen Philosophie vorzustellen; zunächst deshalb, weil es auf ein System im Sinne einer Integration alles Wissens und aller Prinzipien in einen Begründungszusammenhang zielt. Nun trifft es zu, daß SCHELLINGS frühere Schriften auf Grundlegung der Philosophie und auf die Kritik eines Dogmatismus beschränkt blieben, der den Grundgedanken einer Philosophie der Freiheit nicht fassen kann oder will. Dennoch sind auch sie nicht ohne Perspektive auf ein System

im ganzen, — schon deshalb nicht, weil sie ‚FICHTE im Lande der Wahrheit begrüßen‘ und somit auch mit dem systematischen Entwurf seiner Wissenschaftslehre sei es Schritt halten, sei es konkurrieren wollen. Der Umstand, daß das Programm nur eine Skizze von *Themen* des Systems ist, erklärt sich auch aus seiner Gleichgültigkeit gegen das, was einem System Zusammenhang sichert, — seine Begründungsform.

Ein weiterer Grund ROSENZWEIGS, das Programm für ein ältestes zu halten, ergab sich daraus, daß es in einem Kontext, der auf ein System zielt, zum ersten Male Aussagen macht, die von FICHTE nicht und bisher auch nicht von SCHELLING zu hören waren und die das Eigenste der kommenden Systeme des Idealismus ausmachen, — Aussagen, deren Herkunft von HÖLDERLIN überall anerkannt ist.

Zu ROSENZWEIGS Zeit mag dieser Grund überzeugend gewesen sein. Inzwischen ist er aber entfallen. Denn wir wissen nun, daß HÖLDERLIN selbst und daß die Freunde in seinem Kreise schon 1795 systematische Entwürfe erarbeitet hatten, die den des Programms in den Schatten stellen, — durch den Zusammenhang von Ideen und Argumenten zur Grundlegung der philosophischen Theorie mit deren Entfaltung in eine Diagnose der Zeit und eine begriffene Aussicht auf die Vollendung der Menschheit in der Erinnerung ihres Ursprungs. HÖLDERLINS ‚Urteil und Sein‘ (1795), SINCLAIRS ‚Philosophische Raisonsnements‘ (1795/6) und ZWILLINGS Briefentwürfe an den Jenenser Professor (1796) mögen zwar in der Aneignung einer Technik des Argumentierens, die mit der FICHTES verwechselt werden konnte, hinter SCHELLING zurückbleiben. Dem Programm sind sie darin überlegen, und ihr Ausgriff auf das Ganze einer philosophischen Lebens- und Geschichtskonzeption ist gewiß nicht schwächer als der des Programmtextes.

Daraus ergeben sich zwei Folgerungen: (a) Das ‚älteste‘ ist das Systemprogramm dann gewiß nicht, wenn es etwa zu der Zeit verfaßt wurde, zu der Hegel es abgeschrieben hat. — Es wäre zwar an und für sich möglich, daß eine Abschrift zu einer ganz anderen Zeit erfolgt als die Urschrift. Auch für eine Abschrift von Eigenem kann das nicht ausgeschlossen werden, und eine solche ist das Programm zumindest. Das Programm muß nicht aus Hegels Nachlaß stammen. Schon in der Sammlung, aus der es in die Auktion kam, auf der es die Preußische Staatsbibliothek erwarb, war es ein Einzelstück. Die Kopie (gegenwärtig unsere einzige Evidenz) spricht trotz ROSENZWEIGS entgegengesetzter Mitteilung dafür, daß das Blatt gefaltet war. Sammler pflegen nicht zu falten, eher frühere Faltungen zu beseitigen. So kann man vermuten, daß Hegel das Blatt an einen Anderen geschickt oder gegeben hat, der es mit

sich trug. Denn die Faltung entspricht nicht der im Briefverkehr üblichen. So ist es denkbar, daß dieser Zweite oder Dritte auch noch einige Zeit nach der Niederschrift um die Abschrift gebeten hatte. Doch selbst wenn zwischen Abschrift und Niederschrift einige Monate lägen, — das älteste könnte das Programm auch dann nicht sein. Denn HÖLDERLINS Einwirkung ist zu offensichtlich. Und sie konnte nicht vor der Zeit geschehen, in der HÖLDERLIN, in Selbstverständigung, das Konzept von ‚Urteil und Sein‘ niederschrieb, das wegen seiner systematischen Implikationen und Absichten mit mindestens gleichem Recht „ältestes Systemprogramm“ zu nennen wäre. Indem sich die Zahl der Manuskripte vermehrte, die uns aus der Nähe des Programmtextes zur Kenntnis kamen, hat sich auch sein Stellenwert verschoben. Dies Resultat, das für die Zurechnungsfrage erhebliche Konsequenzen hat, muß festgehalten werden.

(b) Ist es nun nicht das älteste, so könnte es immer noch ein Systemprogramm sein, das mit denen der Freunde konkurrieren wollte. Glaubt man, in Hegel den Verfasser zu erkennen, so kann man mutmaßen, es als eine Art von Vorlage zur Diskussion im ‚Bund der Geister‘, als ein Programm also aufzufassen, das der Kritik der Freunde unterbreitet worden ist.

Diese Vorstellung berücksichtigt allenfalls die Möglichkeiten und Interessen Hegels in der Zeit nach seiner Ankunft in Frankfurt, aber gewiß nicht die Bedingungen, unter denen die Diskussion im Freundeskreis stattfand. Zwar kann es für sicher gelten, daß sich die Freunde auch auf jene Weise getroffen haben, die schon in Tübingen aus einer Verbindung von frühromantischer Freundschaftsfeier und revolutionärer Clubistensitzung hervorging. SINCLAIR erinnerte sich noch 1812 Hegels ‚Eifer, dem ein flammendes Schwert zu Gebot steht‘, und über ihn der Tage im Freundschaftsbund. Doch können wir auch nicht mehr daran zweifeln, daß HÖLDERLINS Freunde ebenso sehr bemüht waren, FICHTES methodischer Disziplin ebenso wie dem weltgeschichtlichen Augenblick gerecht zu werden. Niemals seit der Erfindung des *mos geometricus* war es aber deutlicher, daß ein Fortschritt in der philosophischen Theorie (der von KANT zu FICHTE) wesentlich ein Fortschritt in der Methode war. Für die jungen Kritiker FICHTES, die seine Hörer gewesen waren, war es selbstverständlich, daß sie ihm gewachsen zu sein hatten. Der Text des Programms ignoriert aber gänzlich diese Dimension in der gemeinsamen Aufgabe. Wäre er als Vorschlag gemeint gewesen, wie sie zu lösen sei, so hätte er nur seines Autors Inkompetenz bloßstellen können, — je selbstsicherer der Ton des Textes um so mehr. Keiner, der im Kreis gegen-

wärtig war, kann verdächtig sein, dessen Bewußtsein und Problemlage so gründlich zu verfehlen. Andererseits konnte keiner, der ohne nahe Verbindung mit dem Kreis war, einen Text schreiben, in den so viel von HÖLDERLINS Denken eingegangen ist. Der Text ist nicht Freundschaftsfeier oder revolutionäre Rede, — er ist Programm, — und wenn nicht Systemprogramm, so doch gewiß Mitteilung über Gedanken, die niedergeschrieben und veröffentlicht werden sollten.

Gleichwohl könnte man noch immer vermuten, das Programm habe im Freundeskreis vorgelegen, nur nicht als Beitrag zu dessen interner Verständigung, sondern als Vorschlag für die programmatische Mitteilung seines Vorhabens oder (weit wahrscheinlicher) des Vorhabens eines seiner Mitglieder an Dritte. In diesem Falle wäre der Kreis nicht die Adresse, sondern nur eine Instanz der Akklamation und der Kritik für den Absender gewesen. Der Absender ist offenbar ein Individuum, die Adresse aber ein anderer Kreis. Indem der Absender ‚wir‘ schreibt, versteht er sich als ihm zugehörig. Indem er Gewicht und Kreativität seiner Gedanken betont und indem er sie nur zur Kenntnis gibt, nicht Fragen stellt und nicht an der Zustimmung zweifelt, beansprucht er die Rolle dessen, auf dessen Wort gehört wird, — ein Anspruch, den keiner im Freundeskreis um HÖLDERLIN, auch HÖLDERLIN selbst nicht erheben konnte. Man kann aber annehmen, daß die Freunde von anderen Kreisen Gleichgesinnter wußten — in Schwaben zumindest und im benachbarten Mainz — und daß sie an einer Verbindung und Mitteilung zu ihnen Interesse hatten.

Dennoch muß man auch noch ausschließen, daß der Verfasser seinen Programmtext im Gedanken daran schrieb, daß er im Homburger Freundeskreis zur Sprache kommen würde. Solche Leser wie die Freunde kann er, auch indirekt, nicht im Sinne gehabt haben. Denn er hat seinen Text spontan, beinahe salopp aufs Papier gesetzt. So entspricht er auch der Form des Briefes insofern, als er keine ausgewogene Komposition und Gewichtung der Textstücke verrät. Die Gedankenfolge ist kohärent und nicht erst im Moment durchdacht, — die Niederschrift aber im zweiten Teil eher überlastig. Häufig sind dem Verfasser im Gedanken an die Empfänger Bemerkungen eingeflossen, die nicht zum Konzept gehören. Sie spielen auf längst besprochene Werke, oft auch auf gemeinsame Überzeugungen und Erfahrungen an, die den Programmtext in den Zusammenhang stellen, in dem er motiviert ist und in dem er wirken soll. Hat der Text je im Freundeskreis HÖLDERLINS vorgelegen, so gewiß nicht aufgrund einer Absicht des Verfassers zur Zeit der Niederschrift. Sonst müßte man in ihm irgendwelche Zeichen von Sorgfalt

erkennen können. Sorgfältig ist aber nur die Abschrift, nicht der Text gefaßt.

Auch SCHELLING wußte, zumindest aus seinen Disputen mit HÖLDERLIN, daß mit so leichter Hand und Begründung in sein und seiner Freunde ‚speklatives pro und contra‘ nicht zu sprechen war. Wer zum Freunde reiste und ihn auf längeren Reisewegen zu Fuß begleitete, hätte, wenn er die Skizze eines Hauptwerkes in seinen Kreis schickte, auf ganz andere Probleme und Zusammenhänge wenigstens angespielt.

Es ist also festzuhalten, daß der Programmtext weder direkt noch indirekt auf den Homburger Freundeskreis zielt. Zwar konnte er ohne Konnex mit ihm nicht geschrieben werden. Aber er spricht aus ihm heraus an eine Adresse, die den Homburgern nicht sehr nahe gestanden haben kann. Sein Stil ignoriert die Standards des Kreises, die in Jena ausgebildet worden waren. Und er berichtet in größerer Ausführlichkeit und im Ton der Überredung von Gedanken, die im Kreis ohnehin auf allgemeine Zustimmung hätten rechnen können.

Auch ein ganz äußerlicher Umstand, der auf der Hand liegt, dem aber großes Gewicht zukommen sollte, machte es für sich schon wahrscheinlich, im Text den Auszug aus einem Brief zu sehen: sein Anfang mit den Worten ‚eine Ethik‘. Diese Wendung setzt offenbar einen Text, der ihr vorangeht, voraus. Denn sie kann nicht als Überschrift gelesen werden. Im Text selber kann sie aber nicht den Anfang machen. Denn er weist keine weiteren Kürzel auf, wie sie für Entwürfe und Notizen für Vorträge üblich sind. Er enthält zwar unvollständige Sätze, aber nur von der Art, wie sie in schnell geschriebenen Briefen häufig eingehen. In ihnen werden Sequenzen von Ideen aufgereiht, aber einbezogen in einen fortlaufend ausformulierten Text, in dem keine Lücken gelassen sind, die der mündliche Vortrag ausfüllen sollte.

So bleibt also zu fragen: Wie mag der Text gelaute haben, der dem erhaltenen Blatt voranging? Von der gleichen Art wie das Programm der Ethik kann er nicht gewesen sein. Denn das Programm liegt im erhaltenen Text vollständig vor; die Ankündigung der ‚Ethik‘ und ihrer Eigenart, sowie die Bemerkung, daß die Idee ‚von mir selbst als einem absolut freien Wesen‘ die erste sei, stellen das außer Zweifel. So können also dem Programm nur Gedanken über die Notwendigkeit, eine solche Ethik zu schreiben, über ihre Bedeutung und mögliche Wirkung vorausliegen. Soll man sich nun vorstellen, daß Hegel sie alle abgeschrieben hat und daß er dabei *durch bloßen Zufall* auf ein neues Blatt kam, als er das eigentliche Thema, die ‚Ethik‘ erreichte, — auf jenes Blatt, das er selbst oder der, der es von ihm erhielt, auch später noch wert fand, auf-

gehoben zu werden, so daß es schließlich in den Handel kommen und uns bewahrt werden konnte? Dieser Zufall hat so wenig Wahrscheinlichkeit, daß es beinahe zwingend wird anzunehmen, Hegel habe eben nur die Passagen abgeschrieben, die dafür wichtig genug waren. So erklärt sich zwanglos der Anfang mit ‚eine Ethik‘, und es fällt auch die Notwendigkeit dahin, dem Programm einen zumindest gleichlangen Text vorauszudenken.

Dann folgt aber, daß der Text, den wir besitzen, nicht die originäre Mitteilung selber ist. Schreibt man nämlich eine Passage aus einem Brief ab, so setzt das voraus, daß der Brief selber von ihr unabhängig existiert, — ob er nun erst abgehen soll oder ob er seinen Empfänger schon erreicht hat. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Hegel der Verfasser ist. Er könnte den wichtigsten Teil seines Schreibens für sich selber kopiert haben. Er könnte auch einem Dritten eine Kopie vom Hauptstück seines Briefes gegeben haben, wofür die Indizien sprechen, die schon genannt wurden. Handelt es sich aber um einen Auszug aus einem Brief an eine Gruppe, so ist mindestens gleich plausibel, daß Hegel ihn dem Brief eines anderen entnahm. Mit dem bloßen Umstand, daß der Text von Hegels Hand stammt, darf man also nicht PÖGGELERS Strategie rechtfertigen, darauf zu bestehen, Hegel müsse so lange als Autor gelten, wie überzeugende Gegengründe nicht angegeben sind. Die Besonderheiten des Dokuments zwingen dazu, diese Frage von Beginn an offen zu halten. Kann man nun (wie ich meine) zeigen, daß es keinerlei Gründe gibt, den Programmtext für die Abschrift des Konzipierenden von eigener Vorlage zu halten, so kann man zu einer Entscheidung über den Verfasser nur auf zwei Wegen gelangen: Durch verlässliche statistische und stilanalytische Mittel oder im Blick auf den Zusammenhang, der sich zwischen dem Programmtext und dem Werk eines derer herstellen läßt, die als seine Autoren in Frage kommen. Über hinreichende formanalytische Mittel verfügen wir nicht. Die Schwierigkeiten, aus dem Kontext eines Oeuvres für dieses besondere Blatt Schlüsse zu ziehen, hat man aber überall unterschätzt, weil über seinen Charakter nicht hinreichend Rechenschaft gegeben wurde.

II. Agitation in Schwaben

Das Programm enthält Spuren, die zusammengekommen einigermaßen sicherstellen, daß seine Adresse eine Gruppe sein muß, die durch das Tübinger Stift gegangen ist oder gar noch in ihm lebt. Es unterstellt als

bekannt, was als Durchschnittswissen eines avancierten Stiftlers in der Philosophie gelten konnte. Und es entwickelt sein Pathos über Hiebe gegen die, die Lehrer und zugleich Feinde solcher Stiftler waren, die mit dem Programmatiker einig sein konnten. Interesse an der Philosophie und jacobinische Kritik wurden unter ihnen beinahe als eine Sache angesehen.

Der Verfasser unterstellt neben der Vertrautheit mit KANT und der Bereitschaft, seine Lehre weiter zu entwickeln und kraftvoller zu artikulieren, Sympathie mit JACOBI/LESSINGS SPINOZA, der alle Schöpfung aus dem Nichts ausschließen wollte. Nur aus dem Ich ist solche Schöpfung denkbar, und diesen Gedanken hatte LESSINGS SPINOZA noch nicht gefaßt. Auch Vertrautheit mit PLATON ist angenommen, sowie die Lektüre der neusten KANTischen Schrift (vom ewigen Frieden) und wahrscheinlich auch von SCHILLERS Werk. KANT, JACOBI, PLATON und SCHILLER waren die philosophischen Autoren einer ganzen Stiftsgeneration, der FICHTE esoterische — und entbehrliche — Spekulation blieb. Auf die Verteidigung der Tübinger Orthodoxie gegen die KANTische Kritik wird unmittelbar Bezug genommen. Mit den stärksten, den einzigen robespierrischen Worten des Programms wird ihnen, die ‚neuerdings Vernunft heucheln‘, Verfolgung angekündigt. Der Einwand anderer Orthodoxer gegen die Vernunftreligion erscheint als einer, der bis zum Überdruß angehört werden mußte („wir hören so oft . . .“). Dieser Einwand leitet in den Schlußgedanken des Programms ein, der die Rede von der sinnlichen Religion ins Gegenteil ihres ursprünglichen Sinnes verkehrt: Sie meint nicht mehr Gottesrichter, Erlösersohn, Höllenfurcht und Paradieshoffnung, sondern den Polytheismus der Griechen.

Liest man das Programm unter dem Gesichtspunkt dieser Adresse, so sieht man, daß es mindestens ebenso sehr ein Agitationsprogramm wie eine Systemskizze ist. Alle seine Schritte sind unmittelbar Perspektiven für eine radikale Kritik: Die Abhängigkeit der Welt vom Ich erlaubt es, ideenlose Physik zu kritisieren, die Idee der Menschheit die Mechanik der Institutionen, die Idee der intellektuellen Welt den autorisierten Afterglauben, die Idee der Schönheit die abstrakte Bildung. Erst die lange Schlußpassage des Programms spricht nicht mehr polemisch. Sie stellt vor Augen, auf was durch alle Kritik zu hoffen und hinzuwirken ist.

Mir scheint offenkundig, daß das Programm vor allem um dieser Agitation willen geschrieben worden ist. Es ist gewiß nicht Selbstverständigung eines einsamen Denkers über seinen wichtigsten Plan. Aber ebenso wenig ist es wissenschaftliche Mitteilung in Form einer Skizze, — gedacht als Grundlage und Aufforderung zur Diskussion. Es will inspirieren und

Anstrengungen ermutigen, indem es sie in ein großes Unternehmen zusammenfaßt, das ebenso sehr geschichtlicher Prozeß ist. Und es will verstehen lassen, um wessentwillen alle Anstrengungen zuletzt zu geschehen haben.

So wirken kann es freilich nur, indem es einen systematischen Zusammenhang vorstellt. Er ist auch der Zusammenhang der Konzeption eines Buches, das der Verfasser plant. Sicher antwortet er damit auf eine Frage, die eine Frage nach Stand und Absicht seiner Arbeit gewesen sein mag, die aber aus einer Situation gekommen sein muß, in der der Philosophie die Freiheit einer rein theoretischen Begründungsanstrengung, die nicht immer auch schon auf Anwendung sieht, gar nicht eingeräumt ist.

Daraus erklärt sich nunmehr auch die Gleichgültigkeit des Programms gegen Grundlegungsfragen. Es begnügt sich damit, sich in den Rahmen KANTischer Terminologie und allgemeinerer Kenntnis KANTischen Denkens einzupassen, um in ihnen eine Sequenz von Ideen zu präsentieren, die, wären sie auch nur im Ansatz ausgeführt und in Begriffen artikuliert, den Rahmen des Kantianismus ganz sprengen würden. Sie führt vom freien Ich zu seinem Komplement, der Welt, und zur Synthesis von Theorie und Praxis in einem „ästhetischen Akt“. Der Verfasser kann unmöglich darüber im Zweifel gewesen sein, daß der wissenschaftliche Gehalt seines Programms mit den begrifflichen Mitteln seiner Niederschrift ganz unvereinbar ist. Es wäre ein Zufall von gigantischer Unwahrscheinlichkeit, daß ein KANTIANER auf solche Ideen verfallen konnte, ohne von FICHTEs Denken und Denkstil auch nur gehört zu haben, von dem doch die Struktur seines „Systems der Ideen“ — trotz aller Differenz in seinem Abschluß — durchaus geprägt zu sein scheint. HÖLDERLIN jedenfalls, dessen Einfluß doch unbestritten ist, hat stets auch seine Sprache für Assoziationen aus FICHTE offengehalten. Nur in den Briefen an den Bruder, wo er der überlegene Berater war, hat er sich auf das gemeinsame Minimum philosophischer Verständigung zurückgezogen: auf KANTische Redeweise. Auch Hegel hat sich dort, wo er in Selbstverständigung schrieb, durchaus nicht bemüht, den KANTischen Rahmen seiner Sprache gegen terminologische Einströmungen aus der neuen philosophischen Umwelt abzudichten. Er hat im Gegenteil — sehr verständlicher Weise — so bald wie möglich versucht herauszufinden, in welchem Umfang er REINHOLDsches und FICHTEsches in seiner KANTische Grundtonart hineinkomponieren konnte. Im Text des Programmes sieht man aber die entgegengesetzte Bemühung; sein Verfasser verhält sich eher wie HÖLDERLIN in den Briefen an seinen Bruder: Wo Terme auftreten, die in KANT keinen Ort haben, so geschieht das wider Plan, spontan und nur

deshalb, weil kein Substitut zur Verfügung stand, — etwa in der Rede von einem „höchsten Akt der Vernunft“. Im übrigen ist die KANTische Diktion durchgehalten, bis sich das Programm in seinem eschatologischen Finale aus der Sprache der Theorie ganz befreit.

Nach allem bleibt sogar die Frage im Ernste zu erwägen, ob die Ethik, die „das vollständige System aller Ideen“ entwickelt, wirklich ein System der idealistischen Philosophie in dem strengen Sinne präsentieren sollte, den wir aus unserer Kenntnis späterer Werke mit einer solchen Ankündigung wie selbstverständlich verbinden. Wäre sie System der Ethik im Sinne SPINOZAS, so müßte es in der Präsentation des Programms um Dimensionen verkürzt sein. Es läßt sich aber auch mit Sinn vermuten, daß die Ethik weniger im SPINOZistischen als im KANTischen Sinne letzte Moraltheorie sein sollte, — eine Postulatenlehre, welche die Grundlegung der Philosophie schon in ihrem Rücken weiß. Dann wäre es einleuchtend, über den Zusammenhang von Ich und Welt vage und unspezifisch zu sprechen, es also offenzulassen, ob die Welt Produkt des Ich ist oder nur ein Korrelat, das zugleich mit dem Akte der Freiheit hervortritt. Für den Philosophen und in Absicht auf Theorie ist diese Differenz wichtig genug: sie ist der einzige Gegenstand der Differenz zwischen FICHTE und HÖLDERLIN. In einer Postulatenlehre, die zugleich als Agitationsprogramm dient, könnte sie aber übergangen werden. Man kann nicht übersehen, daß die Publikation einer solchen Ethik, die alle Zweideutigkeiten in KANTS Postulatenlehre beseitigt hätte und die sie in ganz andere Inhalte einmünden ließ, in der Situation des KANTIANISMUS zur Zeit der Revolution bedeutende Wirkungen hätte haben können. Dennoch ist wahrscheinlicher, daß eine Absicht auf universale Theorie hinter der Niederschrift des Programmtextes steht, — daß sie also auf ein Werk vorausblickt, das zumindest mit der populären Fassung eines Gedankens zur ersten Grundlegung der Philosophie einsetzen sollte. Aber auch eine „Ethik“, die nur System der Ideen im beschränkteren Sinn bloß praktischer Postulate sein soll, hätte in der Form, in der sie der Programmtext vorstellt, ohne Kenntnis viel weitergehender Überlegungen und Absichten in der systematischen Philosophie nicht konzipiert werden können. In den Text ist aber jedes neuere Systemprogramm im strikten Sinne nur unvollkommen eingegangen, — nämlich als willentlich abgeblendeter Hintergrund dessen, was es ausdrücklich mitteilt. Nimmt man an, daß das geplante Werk systematische Intentionen hat, so ist sein Konzept ein im Programmtext abgedecktes Muster für die Sequenz der „Ideen“. Nimmt man dagegen an, daß das Werk nur eine Postulatenlehre zur Selbstverständigung der Freiheit geben wollte, so ist doch eine

systematische Idee in ihm vorausgesetzt, die der Verfasser übergeht, weil er seinem Text den Anschein eines gründlich KANTischen Projektes geben wollte. Entscheidet man sich für den systematischen Charakter des Werkes, über das Mitteilung ergeht, so muß man immer noch annehmen, daß sein Autor es in seiner Perspektive für die Selbstverständigung der Befreiung vorstellte. Man könnte dann sogar noch hinzufügen, daß er im Gange der Niederschrift, beschwingt von der Vorstellung seiner Überzeugungskraft für die weniger spekulativen Freunde, den Plan eines durchaus KANTianisierenden Werkes in agitatorischer Absicht allmählich zwingend fand und in ihn hineingezogen wurde.

Die Probleme, die das Systemprogramm aufgibt, sind nicht zu lösen, wenn man sich nicht der Besonderheiten seiner Stilform bewußt ist und wenn man die Situation ignoriert, in der es geschrieben wurde und in der es eine Adresse hatte. Auch wenn wir nichts Sicheres über seine Herkunft wissen, so verrät es uns doch — gleichsam diesseits seiner Thesen — genug über diese Konstellation. Was es uns verrät, reicht nicht aus, die Frage nach dem Verfasser zu beantworten. In Wahrheit macht es eine Antwort noch schwieriger, als sie bisher war.

Nehmen wir an, daß SCHELLING der Verfasser ist. Dann folgt, daß er seine wesentlichsten Probleme beiseite ließ, als er, der notorische Agitator, Freunden in Schwaben eine exoterische, verkürzte und umformulierte, aber um so suggestivere Version seines Denkens mitteilte. Nehmen wir an, daß Hegel der Verfasser ist, so folgt, daß er gegenüber Freunden, die fern von Frankfurt lebten, in fremden Federn und in einer Rolle prunkte, die nur zum geringeren Teil seine eigene war. Denn im Umkreis von HÖLDERLIN hatte sich ihm eben erst Aussicht auf philosophische Theorie, nicht nur ihre Anwendung geöffnet. Dennoch stellt er sich dar als der, in dessen Werk sich die kritischen Tendenzen der Zeit integrieren können. Eine solche Interpretation, die schiefes Licht auf Hegel ziehen müßte, hat immerhin mehr Wahrscheinlichkeit als ROSENZWEIGS These, das Systemprogramm lasse sich in SCHELLINGS philosophische Entwicklung einbringen als primäres Dokument ihres Fortganges zum System. Meines Erachtens überzeugt der Nachweis, daß es sich in die Folge von SCHELLINGS systematischen Versuchen nicht einordnet. Eine andere These, die vor allem SCHELLING als Agitator im Auge hat, läßt sich aber dennoch gut begründen.

Um für Hegels Verfasserschaft zwingend zu sprechen, sind also Kontextstudien vonnöten, wie sie PÖGGELER angekündigt, bisher aber noch nicht zur Diskussion gestellt hat. Wenn gezeigt werden könnte, daß die Konsequenz von Hegels Entwicklung einzig im Durchgang durch die ori-

ginäre Konzeption des Systemprogramms einsichtig wird, würde man sich überzeugt finden. Fehlt aber die Rücksicht auf die literarische Gattung des Programms, so kann dieser Nachweis nicht gelingen.

Das Programm formuliert bedeutende Gedanken. Sein Verfasser weiß es, und ROSENZWEIG sagt mit Recht, daß man es nicht ohne Erregung lesen könne. Dennoch ist es nicht Systemprogramm in dem Sinne, der der Diskussion bisher zugrunde lag. Die Frage, wer der Verfasser ist, kann also nicht dadurch entschieden werden, daß man den Programmtext *direkt* in einen Entwicklungsgang von Gedanken, in eine Sequenz von philosophischen Entwürfen einfügt. Man muß auf die Stilform der Mitteilung eingehen, die der Text machen will, und man muß die Gedanken, die ihn ermöglichen, von denen unterscheiden, die er ausspricht. Deshalb können auch Kontextstudien nur dann überzeugen, wenn sie die sublimsten Mittel aufbieten.

So ist es keine Folge von Zufall oder Torheit, wenn gerade um diesen Text Kontroversen entstanden, die auch nach Jahrzehnten noch weitergehen. Daß sie noch nicht beendet sind, ist auch kein Ausdruck einer desaströsen Lage in der Forschung über die Entstehungsgeschichte des Idealismus. Das, wofür ROSENZWEIG ihn hielt, — Schlüssel zum Verständnis seines Ganges insgesamt — kann der Text ohnehin niemals sein.

HERMANN BRAUN (HEIDELBERG)

PHILOSOPHIE FÜR FREIE GEISTER

Zu Hegels Manuskript: ... eine Ethik.

Es war an seinem Ort und man glaubte zu wissen, was es sei — das Blatt mit den Hegelschen Schriftzügen, von ROSENZWEIG unter dem Titel: ‚Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ ediert und SCHELLING zugeschrieben. Der Streit um den Verfasser war im wesentlichen schon Ende der zwanziger Jahre mit der Anerkennung von ROSENZWEIGS These zur Ruhe gekommen, daß SCHELLING den Text unter dem Einfluß HÖLDERLINS 1796 verfaßt und Hegel sich kurze Zeit später davon eine Abschrift gemacht habe. Offen schien lediglich noch die Frage, wie die Vorlage in die Hände Hegels gekommen sein könne¹. Nun hat

¹ Man ist hierzu auch heute noch auf bloße Vermutungen angewiesen, da keinerlei Dokumente vorhanden sind. Was Fuhrmans in seiner Ausgabe der *Schelling-Briefe* (Bonn 1962, 57 Anm.) zu dieser Frage konstruiert hat, halte ich nicht für unwahrscheinlich. Wenn Schelling der Verfasser des Programms ist, so wäre auch sein Besuch bei Schiller im April 96 nicht zu vergessen, über den er an seine Eltern berichtet hat (Plitt I, 113). Die ‚*Briefe über die ästhetische Erziehung*‘ waren gerade erschienen und Schelling hat sie gewiß vor seinem Besuch gründlich gelesen. Schillers Konzeption einer Vermittlung von Philosophie und Gesellschaft, seine These von der vermittelnden Wirkung der ästhetischen Gemütsstimmung, wodurch „die Selbsttätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit“ eröffnet werde, so daß der geistige Mensch sich aus dem physischen nach Gesetzen der Freiheit bloß zu entwickeln brauche (23. Brief) liegt dem letzten Teil des Manuskripts sehr nahe. Aber auch die Anmerkung im 13. Brief über die „langsamen Schritte der Naturwissenschaften“, die Ableitung der „allgemeinen Idee der Schönheit“ aus der Vernunft und das folgende: „Jetzt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab“ (17. Brief) erinnert bis in die Sprache an das Fragment. Ohne Zweifel hat Schiller das ‚Programm‘ beeinflusst. Er ist der erste gewesen, der — gegen die rein moralische Tendenz Kants und Fichtes — ein Konzept der Einwirkung der neuen Philosophie auf das öffentliche Leben entwickelt hat; so bereits in der Vorrede zum ersten Heft der ‚Horen‘, die er dieser Aufgabe widmen wollte: „Man wird streben, die Schönheit zur Vermittlerin der Wahrheit zu machen, und durch die Wahrheit der Schönheit ein dauerndes Fundament und eine höhere Würde zu geben. So weit es thunlich ist, wird man die Resultate der Wissenschaft in einer reizenderen, wenigstens einfacheren Hülle dem Gemeinssinn verständlich zu machen suchen. Zugleich aber wird man auf dem Schauplatz der Erfahrung nach neuen Erwartungen für die Wissenschaft ausgehen, und da nach Gesetzen

OTTO PÖGGELER erstmals plausibel zu machen gesucht, daß der Text auch von Hegel konzipiert sei und daß er geradezu einen Schlüssel für die Frankfurter Phase des Hegelschen Denkens darstelle².

Die neuen Argumente PÖGGELERS beruhen auf der Destruktion vieler alter Vorurteile — aber auch auf Prämissen, die er wie selbstverständlich von ROSENZWEIG und der älteren Literatur übernommen hat: 1) daß der Text ein *Systemprogramm* und 2) daß er gerade deshalb von besonderer Bedeutung für systematische Intentionen im frühen Idealismus sei — bei SCHELLING und HÖLDERLIN oder nun auch bei Hegel selber. Beide Prämissen möchte ich in Frage stellen (I). Dann versuche ich, den Text unabhängig von der Verfasserfrage zu interpretieren (II). Auf Grund dieser Interpretation möchte ich abschließend zeigen, wie sich der Text in die Entwicklung SCHELLINGS einordnen läßt, wobei ich noch kurz auf PÖGGELERS Deutung des Hegelschen Mythologiebegriffs eingehe (III und IV).

I.

Was immer den Worten „... eine Ethik“, mit denen das Manuskript beginnt, vorangegangen sein mag, so ist doch eines klar: was der Autor über „diese Ethik als ein vollständiges System aller Ideen“, wie es im ersten Satze heißt, sagen wollte, ist uns ganz erhalten. „Eine Ethik“ wäre also ein brauchbarer Titel, weil er noch keine bestimmte Interpretation des Textes voraussetzt.

Ich beginne mit diesem simplen Vorschlag, weil er mir den Vorteil zu haben scheint, die Erwartung von dem, was in der Hegelschen Niederschrift folgt, zu mäßigen und sie nicht von vornherein auf den Systemgedanken auszurichten. An Reflexion auf die prinzipiellen Bedingungen für die Ausbildung eines Systems der Philosophie bietet das „Systemprogramm“ nämlich — gemessen an dem um 1796/7 durch FICHTE und SCHELLING erreichten Niveau der Prinzipienforschung fast nichts, zeigt es höchstens eine Systemgesinnung an. Auf die Problematik der Prinzipien geht der Text überhaupt nicht ein. In dieser Hinsicht ist selbst das Attri-

forschen, wo bloß der Zufall zu spielen und die Willkür zu herrschen scheint. Auf diese Art glaubt man zur Aufhebung der Scheidewand beizutragen, welche die *schöne* Welt von den Gelehrten zum Nachtheile beider trennt, gründlich Kenntnisse in das gesellschaftliche Leben, und Geschmack in die Wissenschaft einführen“ (1. Heft, 1795, V). Leider sind, soweit ich sehe, auch über den Besuch Schellings bei Schiller keine weiteren Zeugnisse bekannt.

² In seinem Urbino-Vortrag: „Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“, in: Hegel-Studien, Beiheft 4, Bonn 1968, 17 ff.

but „vollständig“ unausgewiesen und bleibt wie „System“ ein bloßes Wort. Die mit der „ersten Idee“ („natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen“) eröffnete Aufzählung der Ideen verläuft sich in eine nur noch durch „endlich“ und „zuletzt“ markierte Abfolge, innerhalb deren eine Hierarchie von Ideen zum Vorschein kommt („Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden usw. (!) nur untergeordnete Ideen einer höheren Idee sind“). Ebenso wie bei der ersten Idee steht hier anstelle einer Begründung der Appell an die Einsicht der Adressaten.

Man erfährt zwar, wie Ideen erzeugt werden (aus Freiheit, es sind praktische Postulate) und was sie sind („nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee“). Die Reflexion auf ihren Zusammenhang jedoch begnügt sich in dem Passus über die Idee der Schönheit mit Andeutungen.

Im Aufbau des Manuskripts sind die Ideen eine Art topologisches Gerüst, von dem aus der Autor die Aufgaben formuliert, die allesamt auf Veränderung des Bestehenden abzielen. Ideen selber sind als freie Antizipationen einer schöpferischen Vernunft gedacht, deren Wahrheit sich in der empirischen Naturwissenschaft ebenso wie in der Auseinandersetzung mit politischen und religiösen Institutionen der Zeit bewähren soll. Da ihre objektive Gültigkeit nur agendo erfahren wird, ihre metaphysische Bedeutung allein von ihrer handlungsleitenden Funktion abhängig ist, erscheint die Gleichsetzung von Metaphysik mit Ethik gerechtfertigt. Stets folgt auf die Idee, die meist nur genannt wird, die Darstellung der Aufgaben, die mit dem wiederholten „Hier“ eingeleitet wird. Da zeigt sich, wo das aktuelle Interesse des Autors liegt: er will nicht darstellen, welche systematischen Probleme sich aus der Ideenlehre ergeben, vielmehr kommt es ihm auf die Applikationsmöglichkeiten an, in denen sich die aus der Vernunft geschöpfte Idee zur Wirklichkeit bringen kann.

Im zweiten Teil des Textes (298, 25 f.)³ drängt sich die Perspektive einer zukünftigen, ja endzeitlichen Lösung für das Problem einer nicht-abstrakten, nicht bloß ausgedachten Einheit vor, die mit einer Selbst-aufhebung der Philosophie in Poesie und Religion abschließt — ausgerichtet auf einen utopischen Punkt „ewiger Einheit“ („dann herrscht ewige Einheit unter uns“). Es ist dies eine Perspektive, die dem FICHTESchen Gedanken einer unendlichen Perfektibilität des Menschen formal

³ Zitiert wird das „Systemprogramm“ nach der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, Band 4,1 297–99. Da der kurze Text leicht überschaubar ist, werden die Stellen im folgenden nicht einzeln ausgewiesen.

folgt, ihm aber das für FICHTE konstitutive Bewußtsein der Unerreichbarkeit des Endzustandes wie auch den Charakter einer progressiven Unterwerfung des Vernunftlosen unter die Vernunft genommen hat. Die These vom *aesthetischen* Akt der Vernunft ermöglicht es nun, solche Formen der Vermittlung einer auf ideellen Entwürfen beruhenden Philosophie zu entwickeln, wie das in den Schlußabschnitten des Textes geschieht.

II.

Der Autor geht von dem Begriff einer Ethik aus, die mit Metaphysik identisch ist. Ohne diese Voraussetzung wäre die Gleichsetzung von Ideen mit praktischen Postulaten nicht verständlich. Diese Gleichsetzung ihrerseits hat offensichtlich eine bloß orientierende Funktion für die Adressaten. Ohne auf den postulatorischen Charakter der Ideen näher zu reflektieren, geht der Autor sofort zur Aufzählung der höheren Ideen über: der Idee meiner selbst als eines absolut freien Wesens, der Idee des Weltganzen, der Menschheit, der moralischen Welt, der Gottheit, der Unsterblichkeit und der Schönheit.

Auffällig ist, daß er bei zwei dieser Ideen zu einer Begründung ansetzt: 1) bei der Idee der Welt und 2) bei der Idee der Schönheit. Bei beiden wäre also zu fragen, was hierfür maßgebend gewesen sein könnte.

1) Die Idee meiner selbst und die Idee der Welt haben insofern eine Sonderstellung, als nicht sinnvoll von einem zunächst weltlosen freien Wesen gesprochen werden könnte, das sich dann nachträglich die Idee einer Welt entwirft. So reflektiert der Satz: „Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor...“ auf die Bedingung des Vorhergehenden: daß die erste (und ursprüngliche) Idee die *Vorstellung meiner selbst* als eines absolut freien Wesens sei. Dem Autor wird bewußt, daß die Idee eines Weltganzen nicht eine zweite, aus dem freien Wesen ableitbare sein kann, sondern mit der Idee eines freien selbstbewußten Wesens gleichursprünglich sein muß. Die Anspielung auf die *creatio ex nihilo* ist keine kosmogonische Spekulation, sondern der Schöpfungsbegriff wird auf eine Metapher reduziert, mit der sich metaphysische Bedingungen für die Erkenntnis von Selbst und Welt ausdrücken lassen. Es ist gleichsam ein schöpferischer Freiheitsakt, aus dem die Ideen „meiner selbst“ und der Welt zumal entspringen. Und aus diesem Zugleich legitimiert sich

nun die Leitfrage für die Konzeption einer ideengeleiteten Physik: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“

Diese Frage klingt zwar an KANTS Lehre vom Endzweck in der Kritik der Urteilskraft an, wäre so aber nicht auf die ideelle Grundlage zu beziehen, die das Manuskript gelegt hat. Aus der zuvor skizzierten Grundlegung der Idee der Natur als eines Weltganzen könnte sich zwar eine Art absoluter Teleologie ergeben; in ihr aber wären die leitenden Ideen nicht bloß Regeln der Reflexion über Naturphänomene, die niemals den Status von Naturgesetzen annehmen können; denn die Aussicht auf eine „Physik im Großen“, also eine Theorie der Natur durch Verbindung von Ideen mit Erfahrung ist nur dann sinnvoll, wenn die Gültigkeit von Ideen prinzipiell durch Erfahrungsdaten zu bestätigen ist.

Der Abschnitt über das „Menschenwerk“ ist der am wenigsten durchreflektierte, auch was den Bezug der Idee (der Menschheit) zu den etablierten Verhältnissen in Gesellschaft und Geschichte angeht; sie ist bloß aufs Panier gesetzt. Hochfahrend wird die Beseitigung jeder staatlichen Institution verlangt — auf Grund der landläufigen Maschinenmetapher, die in den staatsrechtlichen Diskussionen der Zeit in kritischer wie auch in apologetischer Absicht gebraucht worden ist⁴.

Und welches sollten die Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit sein, die „das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung bis auf die Haut entblößen“? Die Vermutung liegt nahe, daß der Impetus der „absoluten Freiheit aller Geister“, der aus dem berechtigten Zorn über die priesterliche Orthodoxie entspringt, die Aufklärung in einen Aberglauben pervertiert hat, dem Autor das Bewußtsein für die realen und stets auch politisch und institutionell bedingten Möglichkeiten einer gelebten Freiheit verstellt. Eben diese apolitische, ja weltflüchtige Tendenz ist auch in der Konzeption des poetischen Ideals und der neuen Mythologie im letzten Teil des Manuskripts am Werke.

2) Die Idee der Schönheit ist neben der Idee der Welt die einzige, in der sich ein systematischer Zusammenhang andeutet. Als letzte ist sie zugleich die höchste dieser Ethik als eines vollständigen Systems der Ideen, weil sie in allen Ideen das Gemeinsame sehen läßt. In einem ästhetischen Akt der Vernunft sind Wahrheit und Güte, also die Ideen von theoretischer und praktischer Relevanz „verschwistet“ — d. h. in der Schönheit wird ihre gemeinsame Abstammung sichtbar. An diesem Punkt nun

⁴ Vgl. dazu Hans-Jörg Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit*, Frankfurt 1968, 76 ff. (Exkurs)

kommt — dies ist auch PÖGGELERS Meinung — ein Bruch in das Programm; man fragt sich, wie die Idee der Schönheit in einem System praktischer Postulate als höchste gedacht werden könne⁵. Der historische Verweis auf HÖLDERLIN — und auch SCHILLER — ist gewiß begründet. Damit ist aber die Frage nicht beantwortet, was den Autor zur Aufnahme dieser höchsten Idee bestimmt haben könnte. Ein bloßer Sinneswandel wird es wohl kaum gewesen sein. Der sogenannte „Bruch“ scheint mir vielmehr aus der Erweiterung der Postulate auf eine nicht näher definierte Vielzahl von Ideen zu folgen. Für das Problem, das die Idee der Schönheit in einem höchsten Akte der Vernunft lösen soll, reicht die anfangs gegebene Analogie zu KANTS Postulaten der praktischen Vernunft nicht mehr aus. Die Frage geht ja auf die innere Verwandtschaft der Ideen. Bei den Ideen „meiner selbst“ und der Welt konnte auf ihren gemeinsamen Ursprung verwiesen werden; aber was ist ihr Gemeinsames mit der Idee der Menschheit, der moralischen Welt, auch des ewigen Friedens etc.? Darauf vermag die Postulatenlehre keine Antwort zu geben: was den Zusammenhang der Postulate hervorbringt, kann nicht selber ein Postulat sein. Anzahl und Eigenart der praktischen Postulate im Sinne KANTS müßten sich aus den notwendigen Bedingungen der Verbindlichkeit des Sittengesetzes für den freien Willen ableiten lassen. Dies kann aber nicht für eine unbestimmte Vielzahl von Ideen gelten. Die moralische Legitimation versagt, wenn Gott und Unsterblichkeit nur als „Beispiele“ in einer vollständigen Ideenlehre auftreten. Dies ist der Grund, weshalb der Autor bei der alles umfassenden Idee die Ebene der praktischen Postulate verläßt und sie auf einen „höheren platonischen Sinn“ der Idee hin transzendiert. Unvermittelt erscheint der „höchste Akt der Vernunft“ als ein „ästhetischer“. Sein Zusammenhang mit der platonischen Auslegung der Idee der Schönheit bleibt ungeklärt. Wie überall springt der Gedankengang auch hier vom systematischen Problem ab und geht — nach dem erreichten höchsten Vereinigungspunkt der Ideen — zu Formen der Vermittlung von Philosophie im ganzen über. Aber auch da erkennt man, daß die moralische Verbindlichkeit der Ideen als praktischer Postulate aufgegeben ist. Für das Verständnis metaphysischer Aufgaben wird eine besondere Kraft oder ein besonderer Sinn als individuelle Bedingung eingeführt — eine Art poetischer Produktivität, die jenen abgeht, welche nur „Tabellen und Register“ verstehen^{5a}. Und Poesie wird zum Telos der

⁵ a.a.O., 25

^{5a} Im Zusammenhang mit der Kritik der Buchstabenphilosophen ist hier — nach dem üblichen Etikett für die epigonalen Kantianer — wohl auf diejenigen angespielt, die an der Kategorientafel hängenbleiben.

Philosophie selber erhoben, in der sie dereinst mit allen übrigen Wissenschaften und Künsten verschwinden soll.

Die letzten beiden Abschnitte des Textes über eine sinnliche Religion als Mythologie haben die Veränderungen im allgemeinen Bewußtsein zum Gegenstand, dessen metaphysische Bedürfnisse die Religion verwaltet. Auch Philosophie, die, zur Poesie geworden, als Lehrerin der Menschheit auftreten soll, bleibt auf die Rezeptionsfähigkeit derer angewiesen, die sie belehren will. Hier fällt der Religion eine propädeutische Aufgabe auf weltgeschichtlicher Bühne zu. Diese kann sie aber nicht als Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erfüllen. Religion muß sich gleichsam auf zwei Ebenen versinnlichen: für die Bedürfnisse der Philosophen braucht sie Symbole, in denen das Übersinnliche zur Erscheinung kommt, Symbole der Vernunft und des Herzens (Monotheismus), für das Volk Symbole der Einbildungskraft (Polytheismus), in denen die erscheinende, anschauliche Welt vergöttlicht wird. Daß Religion fürs Volk („für den großen Hauffen“) sinnlich sein müsse, nimmt der Autor als oft gehörte Forderung der Zeit auf; daß auch die kleine Elite der Philosophen solche Vermittlungsweisen ihres Denkens brauche, ist seine eigene Forderung, die der Vorstellung vom Telos der Philosophie in der Poesie entspricht.

Die Mitte, in der sich das Bedürfnis der Philosophen mit dem Interesse des Volkes trifft, ist die sinnlich faßbare Gestalt des Übersinnlichen: daraus erwächst für die Ideenlehre der Auftrag, eine „neue Mythologie der Vernunft — im Dienste der Ideen“ — zu propagieren. Auf diese Weise würde der Boden für eine aufgeklärte Gesellschaft bereitet, in der weder religiöse Rituale noch das elitäre Einverständnis weniger Wissender das Volk zu passiver Übernahme dessen verurteilen, was die wenigen für das Heil der Menschheit halten. In der gemeinsamen Mythologie sollen sich alle Geister zusammenfinden, gleichberechtigt und frei in einem Idealzustand ausgeglichener Entfaltung von Ratio und Sinnlichkeit. Mit einer in sich unstimmgigen Erwartung schließt der Text ab: eine messianische Hoffnung kontrastiert mit der Vision, die neue Religion als Mythologie werde das letzte und größte Werk der Menschheit sein. Der Kontrast spiegelt das Dilemma jener Utopie: der Vernunft eine Leistung zuzumuten (Mythologie im Dienste der Ideen), bei der sie selbst zugleich Maß für dasjenige sein soll, an dem sie gemessen wird — der Harmonie von natürlichen Bedürfnissen und rationaler Einsicht.

III.

PÖGGELER hat aus der Analyse der Handschrift nachgewiesen, daß sie nicht die Abschrift einer fremden Vorlage sein muß. Dies heißt aber nicht, daß sie diese nicht sein *kann*, geschweige denn, daß sie überhaupt keine Abschrift wäre und es sich um ein ursprüngliches Konzept Hegels handeln müsse. Solange das so ist (und das Schriftbild macht die letztere Möglichkeit höchst unwahrscheinlich), bleibt der Beweiswert einer möglichen Einordnung des Textes in eine bestimmte Entwicklungsphase eines Autors der Zeit erhalten.

Sprachliche Parallelen helfen da freilich nicht weiter; die phraseologische Methode brachte sowohl bei SCHELLING wie bei HÖLDERLIN und nun auch bei Hegel vielversprechende Funde ein — sogar bei SCHILLER wäre sie nicht aussichtslos. Aus zwei Gründen scheint mir auch das Verfahren, einzelne Gedanken und Theoreme aus dem Text — wie aus einer Ansammlung von Gedanken — herauszugreifen und mit Ausarbeitungen in anderen Texten zu vergleichen, wenig sinnvoll: 1) die Zeit, in der das Fragment entstanden ist, war bei allen Autoren, die in Betracht gezogen worden sind, eine Phase rascher Wandlungen ihres Denkens; Widersprüche lassen sich ebensogut aus publizierten Arbeiten und Briefen nachweisen, in denen sie sich zu verschiedenen Zeiten und Anlässen zu gleichen Fragen äußern. 2) Die Frage, ob SCHELLING oder Hegel in einzelnen Punkten so gedacht haben, wie im Manuskript gedacht wird, halte ich für methodisch unzureichend. Da das Fragment ein Entwurf zur Bestimmung der Philosophie im ganzen und zu den aus dieser Bestimmung sich ergebenden Aufgaben ist, muß auch bei der Prüfung des möglichen Verfassers nach dem Grundzug seines Begriffes von Philosophie in Jahren 1796/97 gefragt werden. Das Entscheidende, das der Text — neben vielem Gemeingut der Zeit — als Perspektive für den am Systemgedanken orientierten Idealismus enthält, scheint mir die Konzeption einer sich in der Zukunft aufhebenden Philosophie zu sein; — ein Gedanke, der die spekulativ-begriffliche Vollendung zum System als falsche Antizipation verwirft.

Bei der Nachlässigkeit, mit der das Manuskript die Begründungsprobleme eines systematischen Ansatzes übergeht, bietet sich die folgende Hypothese an. Der Autor hat den spekulativen Schein durchschaut, der in den Fragen nach dem ersten Prinzip oder dem ersten Grundsatz eine Vollendbarkeit zum System vortäuscht. Er ist der Meinung, daß der Rang einer Philosophie *nach* KANT nicht nach ihrer Analyse des menschlichen Wissens beurteilt werden kann, sondern nach dem, was sie auf der

Basis der Freiheit, vom objektiv Vorhandenen unabhängig, allein aus den regulativen Begriffen der Vernunft für die Wissenschaften und die Menschheit im ganzen zu leisten vermag. Und so begnügt er sich mit einer Ideenlehre, die zunächst einmal seinen Standort angibt, von dem aus ein Programm relevanter philosophischer Aufgaben zu entwerfen ist. Er stellt dar, was er ausführen will: nicht nur aus eigenem Interesse, sondern weil es die frei und ihrer selbst gewiß gewordene Vernunft gebietet. Darum appelliert er an den „schöpferischen Geist“ der Gleichgesinnten, die regulative Kraft der reinen Vernunftbegriffe praktisch wirksam werden zu lassen. —

Ich möchte nun einen Abriß der Entwicklung SCHELLINGS bis 96/97 geben — und zwar unter dem Aspekt, wie er die Wirkungsmöglichkeiten seiner Philosophie auf die geistige Situation der Zeit und der Nachwelt eingeschätzt hat. Darin wird sich zeigen, daß er in den fraglichen Jahren in einem Stadium war, das dieser Hypothese entspricht.

IV.

SCHELLING hat seine ersten Untersuchungen in einem thematischen Bereich gemacht, den man mit FICHTE „Kritik der Philosophie“ nennen kann: sie hat die Möglichkeit, die Bedeutung und die Regeln der Philosophie selber zum Gegenstand — und sie kritisiert das philosophische Denken, während die Philosophie das natürliche Denken thematisiert⁶. In dieser Dimension ist man noch nicht bei den eigentlichen Sachfragen der Philosophie. In einer solchen „Wissenschaft der letzten Bedingungen der Philosophie“⁷ wollte SCHELLING in seiner ersten Schrift von 1794 auf analytischem Wege — noch eher in REINHOLDScher als in FICHTEScher Manier — allein aus der Aufgabe der Letztbegründung auch schon deren einzig mögliche Auflösung ableiten. Die Allgemeingültigkeit eines einzigen Systems der Philosophie sollte sich so als theoretisch zwingend erweisen.

Den Vorwurf spekulativer Dürre solcher Untersuchungen hat SCHELLING vorausgesehen und er ist ihm in der Nachschrift mit dem Hinweis auf die Konsequenzen begegnet: „... ist es nicht gerade der Vorzug der Wissenschaft aller Wissenschaft, von einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, dessen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich sind.“ Er erwartet von seinen Lesern das „große Gefühl, welches die Aussicht

⁶ Fichte Werke, Ak. Ausg., Band I, 2; 159

⁷ „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“, Schelling Werke (Schröter), Band I, 52

auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als jemals fordern wird ... notwendig hervorbringen muß." Gerade die als Einzig wahre sich begründende Philosophie sollte die Klagen überflüssig machen, daß die Philosophie auf das Leben keinen Einfluß habe. „Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die sich selbst noch nicht als die einzig wahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt bei so vielen verdächtig ... ist?"⁸

Die Schrift ‚Vom Ich‘ nimmt ein Jahr später die Intention, der Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben zu verschaffen, wieder auf; nun schon in der expliziten Konzeption einer Philosophie, „die als ihr erstes Prinzip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe“⁹. Schwer sei es, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denke, daß „... so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in einem Brennpunkt der Wahrheit sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden ..., daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse — ebenso auch die verschiedenen Wege ..., die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in einem Punkt zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde.“ Den Heutigen sei es aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten ... „Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe nicht ihr Wissen zur Einheit gediehen ist“¹⁰.

Von 1794 bis 1795 geschieht in der Entwicklung der Perspektive, unter der SCHELLING seine Philosophie sieht, ein Dreifaches: 1) Der Ausgangspunkt wird konkreter gefaßt. Aus der abstrakten Dimension der Grundsatzspekulation geht er über auf absolute Freiheit als das Wesen des Menschen. 2) Als Bedingung für das Erreichen des Endziels tritt jetzt der Gedanke einer Verwirklichung aller Ideen im Gebiete des Wissens auf und damit auch der Appell an diejenigen, die der Intention eines solchen Ideals folgen wollen, zur gemeinschaftlichen Arbeit an der Vollendung der Wissenschaften. Der Zeitpunkt, an dem ein solches Ziel

⁸ ebd. 71 f.

⁹ ebd. 81

¹⁰ ebd. 82 f.

der Philosophie verwirklicht sein wird, rückt in eine ferne Zukunft. 3) Im Zusammenhang damit kommt die Menschheit als Ganze ins Blickfeld, deren Einheit im Geiste der Freiheit aus der Einheit der Wissenschaft folgen, bzw. durch sie ermöglicht sein wird; allerdings in der bloßen Projektion individueller Freiheit auf die Gattung („als eine vollendete Person, demselben Gesetze der Freiheit“ gehorchend).

Ende Oktober 1796 läßt SCHELLING in der Allgemeinen Literaturzeitung eine Antikritik zur Schrift ‚Vom Ich‘ erscheinen. Hier entwickelt er — zur Erläuterung seiner Absichten — den Begriff der leitenden Ideen entschiedener als bisher und zwar ebenso wie im „Programm“ unter Hinweis auf KANTS praktische Philosophie; er tut dies im Bewußtsein, „endlich deutlich zu werden, deutlicher vielleicht als man wollte.“ „Diese Philosophie, die selbst nur eine Idee ist ..., deren Realisierung der Philosoph ... nur von der praktischen Vernunft erwarten kann, muß solange unverständlich bleiben, als man, unfähig sich zu Ideen zu erheben, auch von KANT nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenstände einer müßigen Spekulation, sondern des freien Handelns seyn müssen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moralische Tätigkeit des Menschen Realität hat und daß der Mensch da keine Objekte mehr — finden darf, wo er selbst zu schaffen ... beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menschen, der Ideen theoretisch bestimmen will, alles zum Hirngespinnst wird, was über die Tafel der Kategorien hinausgeht ... Indeß hat doch jede andere Kunst oder Wissenschaft, deren Gegenstände freie Produkte des Geistes sind, ebensogut als die Philosophie mit jener Geistlosigkeit zu kämpfen“¹¹.

In den Briefen über ‚Dogmatismus und Kritizismus‘ ist bereits eine Position in der Bestimmung der Philosophie im ganzen erreicht, in der die bis dahin leitende Aufgabe einer Systematisierung des KANTISCHEN Kritizismus — nach der Formel, die Prämissen zu den Resultaten zu finden — endgültig verabschiedet wird. Nicht aus bloßem Überdruß an der Prinzipienspekulation, sondern aus der begründeten Meinung, diesem Problem seinen begrenzten Ort zuweisen zu können. Neben der Kritik der Tübinger Orthodoxie und deren Mißbrauch des moralischen Gottesbeweises enthalten die Briefe ... eine systematisch wichtige These zum Charakter der Kritik der reinen Vernunft und der mit ihr formal gleichorientierten Wissenschaftslehre. Beide erhalten eine Sonderstellung, die sich aus ihrer kanonischen Funktion für alle möglichen Systeme ableitet¹². Allgemeingültig sind jetzt Vernunftkritik oder Wissenschafts-

¹¹ s. Georg Dammköhler, Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena, Leipzig 1913, 73 (Anhang A)

lehre als Methodologien: „... trauriger kann einem solchen Werke wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für *alle* Systeme aufstellt, selbst für das System nimmt“¹³.

Da er mit dieser These auch seine eigenen Anfänge traf, mußte SCHELLING nun einen neuen systematischen Ansatz suchen. Die Briefe ... lassen die Richtung erkennen.

Entsprechend der These, daß die Kritik der reinen Vernunft als Methodologie allein den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben könne, muß jedes *bestimmte* System diesen Anspruch aufgeben: „Die Kritik der reinen Vernunft ist unbestechlich durch Individualität, und eben deswegen für alle Systeme gültig, während jedes *System* den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch (d. h. subjektiv) vollendet werden kann“¹⁴.

Zugleich aber hat die Kritik auch für diesen subjektiv-praktischen Charakter des Systemansatzes eine allgemeine Methode begründet: „Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon für alle möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems, die Notwendigkeit praktischer Postulate ableiten“¹⁵.

Aus dieser regulativen Idee von System überhaupt beantwortet sich SCHELLING nun die Frage, warum SPINOZA seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe. Gewiß habe auch er mehr darunter gedacht als ein „theoretisches Luftgebäude“. Und da ihm nichts mehr zuwider gewesen sei als ein systematisches „Gedankenspiel“, habe er wohl mit dem Titel sagen wollen, daß ein System des Wissens „Realität erhalten“ müsse, „nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein *produktives, realisierendes* Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln“¹⁶.

SCHELLING macht sich klar, daß freies produktives Handeln als Ursprung eines Systems dessen Vollendbarkeit im Wissen ausschließt: „Die höchste Würde der Philosophie besteht darin, daß sie alles von der menschlichen

¹² Vgl. v. Verf. *Empirismus in der Transzendentalphilosophie*; Löwith-Festschrift *Natur und Geschichte*, Stuttgart 1967, 56 f.

¹³ Schelling, a.a.O., I, 225

¹⁴ ebd. 228

¹⁵ ebd. 229

¹⁶ ebd. 230 f. In der Vorrede zur Schrift *„Vom Ich“* hatte Schelling zum erstenmal öffentlich sein Vorhaben angekündigt, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen. Am 22. Januar 1796 schrieb er an Niethammer: „Das nächste, was ich unternehme, ist ein System der Ethik (ein Gegenstück zu Spinoza, dessen Idee mich schon längst begeisterte, und das schon begonnen ist).“ s. *Dammköhler*, a.a.O., 18.

Freiheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie sein, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeinen Systems zu zwingen“¹⁷.

Aus dem Dilemma, keine theoretisch verbindliche Entscheidung über die bestimmte Ausgestaltung eines Systems der Philosophie treffen zu können, zieht SCHELLING nun am Schluß des 10. Briefes die bekannten Konsequenzen: „Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustand der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben hat, hören auf, Gegenstände einer müßigen Beschäftigung zu sein ..., sie werden zum Gesetz unseres Lebens und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Daseyn übergegangen — zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäft, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu versichern“¹⁸.

¹⁷ ebd.

¹⁸ ebd. 265. Bekanntlich hat Schelling in den folgenden Jahren seine ersten naturphilosophischen Schriften vorgelegt. Ist er der Autor des „Programms“, so sollten in diesen Arbeiten Belege für eine ideengeleitete Konzeption der Physik zu finden sein. Zwei möchte ich hier ausführlicher zitieren, in denen der Hintergrund des „Programms“ kaum zu übersehen ist (sie finden sich übrigens weder bei Rosenzweig noch bei Ludwig Strauss, der eine große Periodensammlung angelegt, aber nicht auf sachliche Zusammenhänge geachtet hat, DVJS Bd. 5, 1927, 691 ff.). Die erste Stelle bezieht sich auf die konstitutive Rolle des allgemeinen Gleichgewichts der Kräfte für das Weltsystem: „... läßt uns erst zusehen, ob denn überhaupt empirische Prinzipien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltsystems zu erklären. Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existiert; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existiert, ist selbst nur eine Idee. Noch viel weniger kann also das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas sein, das ihr aus Erfahrung geschöpft hätte. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übertragen aber wird sie nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse geben aber nur Wahrscheinlichkeit; dagegen jene Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, aus sich selbst wahr, also Produkte von etwas, oder in etwas gegründet sein müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist“.

Dazu hat Schelling in der ersten Auflage der *„Ideen zu einer Philosophie der Natur“* angemerkt: „Ideen aber wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, sind nur Produkte eines schöpferischen Vermögens in uns“. (*Werke*, Schröder I, 674). In der zweiten Auflage von 1802 hat er diese Anmerkung gestrichen, weil er nunmehr die Ideen nicht mehr aus dem freien Subjekt, sondern aus dem Absoluten entspringen ließ. Der Text selber blieb in seiner Unbestimmtheit, was den Ursprung der Ideen angeht, auch dieser Auslegung fähig. —

Die zweite Stelle ist der Erörterung von meteorologischen Problemen in der *„Weltseele“* entnommen: „Doch geschehen in unsrer größeren Atmosphäre Dinge, welche

Die Konzeption einer Verwirklichung der metaphysischen Ideen durch praktische Arbeit in den Wissenschaften war schon in der Vorrede zu der Schrift „Vom Ich“ angedeutet; die Briefe ... bringen ihre systematische Rechtfertigung. Überhaupt zeigt sich: was zunächst als praktische Folge einer theoretischen Fundierung der Philosophie angekündigt worden war, machen die Briefe ... nun zur zentralen Aufgabe der Philosophie, die zu ihrer Ausbildung jener Arbeit in den Wissenschaften bedarf. Erst damit beginnt Schelling das Stadium zu verlassen, in dem er im Grunde immer nur „Kritik der Philosophie“ im oben definierten Sinne getrieben hatte.

Freilich darf man nicht übersehen, daß die Aversion gegen den unnatürlichen Zustand der Spekulation und die noch schärferen Invektiven gegen sie in der Einleitung der ‚Ideen zu einer Philosophie der Natur‘ eine bleibende Spannung im Grundlegungsproblem anzeigen, die nach der Krise in den Jahren 96/97 später zu einer neuen Systemtheorie führen wird. Sehr schön dokumentiert dies eine Stelle in den ‚Ideen‘ bei einem Vergleich der ersten und zweiten Auflage. 1797 heißt es in der Einleitung (Orig. Ausg. S. XIX): „Der Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu anwendet, der spekulativen Philosophie in ihre bodenlosen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menschheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelsten ist, vielleicht den meisten anderen gleichgeachtet werden darf. Glücklicherweise, wenn er die Philosophie so weit bringt, daß auch das letzte Bedürfnis derselben, als einer besonderen Wissenschaft, und damit sein Name auf immer aus dem Gedächtnis der Menschen verschwindet.“ In der Neuauflage von 1802 hat SCHELLING diesen Passus umgeschrieben (ich hebe die hier wichtige Änderung hervor): „Derjenige Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu angewendet hätte, der Reflexionsphilosophie in ihre endlose Ent-

zu erklären man vergebens sich anstrengt, solange die düftigen Begriffe unsrer (so eben erst entstandenen) Chemie das Blei sind, das den Flug unserer Untersuchungen an der Erde zurückhält ... Kein Theil der Naturlehre zeigt auffallender als die Meteorologie, wie wenig unsere Experimente zureichen, den Gang der Natur im Großen zu erforschen. Es ist nützlich, ein solches Beispiel in einer Schrift aufzustellen, welche durch eine vollständige Induktion das Unbefriedigende der bisher bloß experimentierenden Physik darzuthun bestimmt ist“ (*Werke*, Schröter II, 464). Und nun dazu die einschlägige Passage des Programms: „Ich möchte unsrer langsame 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 späteren Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, daß die jezige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist, oder seyn soll, befriedigen könne“.

zweigung zu folgen, um sie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe sich durch dieses Verdienst, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchsten anderen gleichgeachtet werden dürfte, die würdigste Stelle, gesetzt, daß er auch nicht selber den Genuß haben sollte, *die Philosophie in ihrer absoluten Gestalt aus den Zerreißen der Reflexion für sich selbst aufleben zu sehen*“¹⁹.

Das Manuskript, ... eine Ethik‘ gehört, wie ich glaube, in dieses kritische Stadium in SCHELLINGS Entwicklung, in dem er den Systembegriff seiner philosophischen Anfänge abstreift. Es entspringt nicht einer Aufbruchstimmung zum programmatischen System, sondern ist das Dokument einer skeptischen Resignation in den Prinzipienfragen. Das „tollkühne ich werde“ (ROSENZWEIG) ist in Wahrheit ein Absprung in Arbeitsbereiche, in denen die systematische Einheit der Philosophie zunächst beiseitebleiben oder auch in eine eschatologische Zukunft der Vollendung aller Wissenschaften aufgeschoben werden kann. Das letztere, wodurch dann auch die vermittelnde Rolle der Mythologie bestimmt sein wird, erscheint nicht in den Schriften und Briefen der fraglichen Zeit. Dafür aber gibt es das Zeugnis der Anmerkung am Ende des „Systems des transzendentalen Idealismus“ von 1800, in der SCHELLING auf eine frühere Arbeit über Mythologie verweist²⁰. Die Anmerkung bezieht sich nicht nur allgemein auf Mythologie, sondern geradezu auf den Gedanken eines *Zusammenhangs* von Philosophie, Poesie und Mythologie: „Es ist zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren, und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung in den allgemeinen Ocean zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie seyn werde, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese, wie es scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist. [Hierzu merkt SCHELLING an, die weitere Ausführung dieses Gedankens enthalte eine schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie.] Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen

¹⁹ Schelling, a.a.O. 665. Vgl. Klaus Düsing, *Spekulation und Reflexion*, Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena, in: Hegel-Studien, Band 5, Bonn 1970, 98.

²⁰ Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917, 26.

könne, dieses ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist" ²¹.

PÖGGELER verweist demgegenüber auf Hegels Notizen zum Problem der Mythologie aus der letzten Berner Zeit und möchte dadurch seine Überzeugung stützen, daß das „Systemprogramm“ die esoterische Mitte von Hegels Denken darstelle. Aber gerade in diesem Punkt, dem PÖGGELER großes Gewicht gibt, scheinen mir seine Argumente am wenigsten überzeugend. Er meint, Hegel habe sich mit seinem Mythologiebegriff im „Systemprogramm“ den Bestrebungen angeschlossen, die einen ihrer Exponenten in HERDER gefunden hätten. Nun zeigen aber die Berner Texte eindeutig, daß Hegel HERDERS neues Mythologieverständnis nicht bloß — wie PÖGGELER schon vorsichtig formuliert — „rezipiert“ hat, sondern daß er es kritisch betrachtet und im Grunde für unbrauchbar hielt. Was PÖGGELER selber referiert: Hegel sei sogar bereit gewesen, selbst an die Reste des Aberglaubens anzuknüpfen, wenn dadurch die mythologische Kraft wieder geweckt werden könne, zeigt schon, wie ferne Hegel der Gedanke einer *neuen Mythologie der Vernunft*, im Dienste der Ideen, gewesen sein muß. Realistisch hat Hegel gesehen, daß „die verlorene Phantasie einer Nation wiederherzustellen, von jeher vergeblich war . . .“ ²³ Selbst was am Alten Testament noch Gegenstand der Volksphantasie werden könnte, schien ihm „für jeden, der anfängt, aufgeklärt zu werden, d. h. für die Gesetze seines Verstandes und seiner Erfahrung Allgemeinheit zu fordern, und die Anzahl dieser Klasse der Menschen steigt immer, — größtenteils ungenießbar . . .“ ²⁴ Was Hegel sich z. B. von heiligen Geschichten versprach, war höchstens „Erbauung . . . deren Verworrenheit auf Gewinn an moralischer Einsicht Verzicht tut, aber gewöhnlich eine Verstärkung anderer sogenannter heiliger Leidenschaften, als . . . eines frommen Stolzes und Eigendünkels und einer gottergebenen Schlafsucht mit zurückbringt“ ²⁵.

Er erwartete von Mythen also eher einen Rückfall hinter bereits mögliche Aufklärung als eine neue Perspektive für die Verbreitung vernünftiger Ideen.

Es ist schwer vorstellbar, wie daraus — etwa zur selben Zeit (die Texte stammen nach der neuen Datierung aus dem Jahr 96) — die Forde-

rung nach einer neuen Mythologie der Vernunft hätte erwachsen können, welche die Philosophen sinnlich machen soll. Und es ist kaum denkbar, wie gerade Hegel auf den Gedanken hätte kommen sollen, eine solche Mythologie ohne Rücksicht auf politische und gesellschaftliche Realitäten auszurufen — so einfachhin für alle freien Geister.

²¹ Schelling, a.a.O. II, 629

²² Pöggeler, a.a.O. 26 f.

²³ Nohl 217

²⁴ ebd. 218

²⁵ ebd. 219

XAVIER TILLIETTE (PARIS)

SCHELLING ALS VERFASSER DES SYSTEMPROGRAMMS?

Wenn wir sämtliche Handschriften, die in unseren Schubladen lagern, für uns beanspruchten, wäre unser Werk reicher, als es tatsächlich ist: befinden sich darunter doch Exzerpte, Auszüge und Abschriften. Von dieser einfachen Feststellung ausgehend hat damals FR. ROSENZWEIG, gar zu voreilig, das sogenannte „Systemprogramm“ SCHELLING zugeschrieben und Hegels Autorschaft bestritten oder eher unterdrückt¹. Seine Argumente schienen überzeugend zu sein; die entfachte Diskussion, an der außer ROSENZWEIG noch STRAUSS, BÖHM und CASSIRER teilnahmen, kreiste nur um SCHELLING und HÖLDERLIN als mögliche Urheber. Man ließ den Schreiber Hegel außer Acht. Nachdem sich die Gelehrten fast einstimmig für SCHELLING ausgesprochen hatten, ist es ein großes Verdienst von O. PÖGGELER, die These ROSENZWEIGS zu erschüttern und das berühmte Bruchstück für Hegel zurückzufordern².

Seine Beweisführung besticht, und ich möchte keinesfalls als bedingungsloser Verteidiger der Verfasserschaft SCHELLINGS auftreten, zumal ich nach seinem Urbino-Vortrag eine Abhandlung über das Systemprogramm aus meinem Schelling-Buch getilgt habe^{2a}. Immerhin bestehen Bedenken und Schwierigkeiten, selbst wenn man die nicht mehr haltbaren graphologischen Beweise und äußeren Merkmale aufgibt. Die Restitution an Hegel löst nicht alle Knoten auf, sie stellt sogar neue Fragen, die ich später erörtern werde. Vorläufig bin ich der Ansicht, daß innere Gründe immer noch stark für SCHELLING sprechen.

Doch vorab, ist es schon endgültig beschlossen, daß es sich nicht um eine Abschrift handeln kann? Bloß graphologische Hinweise reichen nicht aus und sind nicht maßgebend. Gewiß! Und ROSENZWEIG hat irrtümlich vorausgesetzt, daß man die eigene Handschrift ändern kann, nur weil ein

¹ *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Heid. Akad. der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Jahrg. 1917. 5. Abh. (*Kleinere Schriften*. Berlin 1937. 230–277).

² Hegel-Studien. Beiheft 4. Hegel-Tage Urbino 1965. „Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“, 17–32.

^{2a} *Schelling, Une philosophie en devenir*. 2 Bde., Paris 1970.

Original die Augen fesselt. Dennoch fällt hier die verhältnismäßig hohe Anzahl von Korrekturen, Streichungen und Kürzungen auf. War es Hegels Sitte, seine Gedanken so zu raffen, selbst auf die Gefahr hin, mehrere Schreibfehler zu hinterlassen? Jedenfalls sind einige Verbesserungen ziemlich zweideutig³.

Doch besitzen solche Hinweise ein geringeres Gewicht. Wir sind vielmehr auf die sogenannte immanente Kritik und den Inhalt verwiesen. Da sollte man zunächst zu bestimmen versuchen, zu welcher Art oder Gattung die Schrift gehört. Offensichtlich handelt es sich um keinen Privatbrief. Es kann wohl auch kaum ein „Rundschreiben“ sein, obwohl man es gern als ein „Manifest“ betrachtet. Man sieht nicht deutlich, warum sich SCHELLING oder Hegel an das Publikum oder an die Freunde gewandt hätte. Es fehlt auch jede Spur irgend eines Widerhalls. Außerdem stellt man bei genauerer Lektüre fest, daß der vermutliche bzw. vermeintliche „Absender“ keine richtigen „Empfänger“ anspricht. Das „Ihr seht von selbst“ ist eine rhetorische Wendung. Die Vermutung, daß es sich um eine Unterlage für einen mündlichen Vortrag handelt, scheint demgegenüber weit plausibler zu sein. Der Gebrauch von „Ich“ und „Wir“ bestätigt anscheinend diesen Gesichtspunkt. Allerdings ist der Gebrauch ziemlich schillernd. Die Redewendung „hier werde ich auf die Felder“, die zu einer mündlichen Darstellung paßt, wird bald durch die andere „ich möchte unserer Physik Flügel geben“, abgelöst, die nicht mehr paßt. Ebenso die folgenden Sätze: „ich komme aufs Menschenwerk ... usw.“ und „ich will hier die Prinzipien niederlegen, ich bin nun überzeugt“, „hier soll offenbar werden ...“. Dann aber „ich werde von einer Idee sprechen ...“ und „so viel ich weiss ...“. Also unterstützt die Form der direkten Rede die Hypothese vom „Konzept eines mündlichen Vortrages“. Jedenfalls haben wir es mit einem Text zu tun, der eilig, ja hastig verfaßt wurde, im Stil nachlässig, schlagartig, und wie in einem Atemzug niedergeschrieben. Er ist zweifelsohne ein Entwurf, der sich wahrscheinlich nicht auf ein Lebenswerk bezieht, sondern eher auf ein bestimmtes Werk; kurz, eine Art Vorwort, Prolegomena zu einer künftigen Schrift. Der Verfasser sammelt rasch seine Gedanken und faßt sie zusammen, um sie nicht zu vergessen. Inzwischen fließen aus seiner Feder fertige Ausdrücke, treffende Worte, die die Notizen beleben und später zu verwenden sind. Ich würde meinen, das Ganze mutet etwa wie

³ Z. B. „als“ gestrichen, statt „alle“ („alle die Ideen“, eine übrigens nachlässige Formel) — weiter unten, ein zweites Komma (geistreich, seyn,) wurde irrtümlich getilgt, was eine gewisse Unaufmerksamkeit verrät.

„philosophische Briefe“ an, eine Gattung, mit der übrigens Hegel wenig vertraut war.

Wie dem auch sei, die Annahme, daß das Bruchstück eine Abschrift ist, bereitet ein undurchdringliches Rätsel, nämlich das Rätsel der Übergabe, worüber sich ROSENZWEIG allzu schnell hinweggesetzt hat. Ich kann mir vorstellen, daß man dieses Rätsel preisgibt und damit den gordischen Knoten zerhaut, der so schwer zu lösen ist, zumal wir nicht die geringste Auskunft, die flüchtigste Anspielung darüber finden. Wie hat ein SCHELLINGSches Blatt von solcher Bedeutung in die Papiere Hegels gelangen können? Und weshalb hätte es Hegel sauber abgeschrieben und anschließend ad acta gelegt? Der materielle Einwand gegen SCHELLINGS Urheberschaft ist tatsächlich schwerwiegend. Freilich fehlt es nicht an Mutmaßungen, um die Lücken aufzufüllen. Z. B. der einfallsreiche FUHRMANS: „So hat SCHELLING vielleicht für die Freunde sein „Systemprogramm“ im Frühjahr 1796 entworfen. Sie sollten wissen, wohin er alles zu führen gedachte und sie mögen dem sehr zugestimmt haben, trug sie doch alle gemeinsame Hoffnung auf das Kommen eines Neuen (des ‚Reiches Gottes‘)“⁴. Was die Übergabe an Hegel anbetrifft, so stellt sich FUHRMANS folgendes vor: „Um HÖLDERLIN zu zeigen, wie er alles versuchen, ja wie es ihm gelingen werde, doch zum Ziel zu kommen, entwarf SCHELLING dann (vor der Frankfurter Begegnung) — so schien es mir der Erwägung wert — das Programm und brachte es HÖLDERLIN nach Frankfurt mit, um es ihm dort vorzulegen ... Das würde auch klären, warum wir zunächst keine Briefe über das Programm haben: SCHELLING schickte es nicht an HÖLDERLIN, sondern gab es ihm in Frankfurt. Der mag es dann an Hegel geschickt haben (eben mit dem verlorenen Brief ‚zu Anfang des Sommers‘, um ihm zu schreiben: ich habe viel mit SCHELLING diskutiert, wie er mit FICHTE weiterkommen wolle — sieh, hier ist sein Entwurf. Hier magst du sehen, wo er hinaus will)“⁵.

Solche an den Haaren herbeigezogenen Induktionen entbehren jeder Bestätigung. Es lohnte sich also, einmal die Konsequenz zu ziehen und dem Schreiber die Ehre der Autorschaft zurückzugeben. Es spricht nämlich einiges dafür, daß gewisse Vorurteile FRANZ ROSENZWEIG daran hinderten, sich ernsthaft und redlich mit dieser einfachen Lösung zu befassen. Sollen wir also auf die Unterschrift SCHELLING verzichten? Wenn dennoch der Eindruck aufrecht erhalten wird, daß der fragliche Text weiterhin SCHELLING zuzuschreiben ist — indem man das ärgerliche Pro-

⁴ H. Fuhrmans, *Schelling. Briefe und Dokumente*. Bd. 1. Bouvier, Bonn 1962. 452.

⁵ a.a.O. 58 Anm.

blem der Übergabe ausklammert — so muß es aus triftigen Gründen geschehen, die zwangsläufig in der Linie ROSENZWEIG-STRAUSS fortschreiten und rückwärts Hegels Anteilnahme in Frage stellen. Aber ich muß gestehen, daß nach der sorgfältigen Prüfung durch PÖGGELER die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht in die Defensive rücken.

Ich möchte einige Bemerkungen zu folgenden Punkten machen: 1) daß die Gegenbeweise — nämlich die Beweise gegen SCHELLINGS Autorschaft — m. E. weder plausibel noch sachlich zutreffend sind, daß man also über das Ziel hinausschießt, indem man den Inhalt des Programms dem damaligen Denken SCHELLINGS entgegensetzt, 2) daß sich im Gegenteil das Programm leicht in die fließende Entwicklung SCHELLINGS einfügt, 3) schließlich, daß es schwerlich zu dem paßt, was wir vom jungen Hegel wissen und vernehmen, vor allem von seiner Eigenart und Denkweise, seinen Absichten und künftigen Arbeiten.

ROSENZWEIG und sein Gönner STRAUSS⁶ sind etwas leichtfertig mit den Parallelstellen bei SCHELLING umgegangen. Dies muß zugegeben werden. Die Obduktion eines Textes ist gefährlich, wenn man sich auf spätere Zitate beruft, was bei den beiden obengenannten Gelehrten oft vorkommt. Es bleibt jedoch merkwürdig, daß nachträgliche Äußerungen SCHELLINGS mit angeblich von ihm unbekannten Ausdrücken übereinstimmen, während Leitgedanken des jungen Hegel anscheinend in Vergessenheit geraten — ich denke vor allem an die Losung der „neuen Mythologie“. Ich habe versucht, unabhängig von ROSENZWEIG und STRAUSS, eine möglichst sorgfältige Tafel der Parallelen herzustellen, und zwar mit Bevorzugung der ungefähr gleichzeitigen Aussagen. Das Ergebnis fällt immer noch positiv zugunsten SCHELLINGS aus. Freilich begegnen wir auch in Hegels Jugendschriften manchen Ähnlichkeiten, die trotzdem keinen Ausgleich bieten⁷.

Natürlich sind nicht alle Vergleichspunkte bei SCHELLING ausschlaggebend. Hier und da ist ihre Beweiskraft nichtig; sie stammen lediglich aus dem Gemeingut der Kultur und der Sprache. Dennoch kann man etliche Worte und Wortprägungen aufzählen, welche eindeutig auf SCHELLING hinweisen. Z. B. *eine Ethik — absolut freies Wesen — Schöpfung aus Nichts — schöpferischer Geist — Idee der Menschheit — Gegenstand der Freiheit — Freiheit aller Geister — intellektuelle Welt — Buchstabenphilosophen — neue Mythologie* ... Dagegen sind die wörtlichen Übereinstimmungen bei Hegel sparsamer: *die Data* (ein kantisches Überbleib-

⁶ „Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm“, von Ludwig Strauss. Deutsche Vierteljahresschrift f. Lit. wiss. u. Geistesgesch. Halle. 5. Bd. 5. Jhrg. 1927, 679–734.

⁷ S. die Tabelle am Ende des Referates.

sel) — im Großen — Räderwerk — die Schönheit — und die Paarungen Vernunft — Herz — Einbildungskraft ... Wortgebilde wie die *Staatsmaschine*, die *Geschichte der Menschheit* und der *große Haufen* kehren bei beiden wieder, übrigens sind sie gar nicht eigentümlich.

Vor allem aber erinnern der lebhafte Ton der Herausforderung, der Klang der Sätze, das verblüffende Selbstvertrauen und die herrscherliche Zuversicht an das erste Auftreten SCHELLINGS, etwa in *Vom Ich*, den *Philosophischen Briefen* und der *Allgemeinen Übersicht*. Die kühne Verkündung der Freiheit, das Versprechen, die Physik wieder zu beflügeln, die Verachtung der politischen Ordnung und des waltenden Despotismus, die Entlassung des oben sitzenden Gottes, die Geringschätzung der kurzsichtigen Philosophen, der Bund der Geister, die schwungvolle Beschwörung der „besseren Menschheit“ ... das alles trägt auffällig SCHELLINGSches Gepräge. Solche Belege genügten ROSENZWEIG, um sofort im Systemprogramm den „Hermes des deutschen Idealismus“, den jungen Eroberer im neuen Lande zu wittern. Es mag sein, daß dies Verfahren kurzschlüssig ist und die Auswertung des Stils zu früh ansetzt. Der Ehrgeiz und die frische Begeisterung sind nicht nur SCHELLING eigen, sie gehören zu einer weitverbreiteten Stimmung in diesem Zeitalter des abklingenden „Sturm und Drang“ und der Revolution; der polemische Eifer entbrannte in den Kreisen um FICHTE und SCHILLER. Nun ist der Verfasser des Systemprogramms allem Anschein nach ein FICHTEANER, d. h. ein KANTIANER erster Prägung und ein glühender Anhänger SCHILLERS, mit den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* vertraut. Solch eine Feststellung ist gewiß zweischneidig, denn Hegel befaßte sich sehr mit der ursprünglichen Lehre KANTS (gegen FICHTE hegt er eher Mißtrauen) und er war ein großer Verehrer seines Landsmannes SCHILLER. Außerdem gilt sie ebenfalls für den „dritten Mann“ HÖLDERLIN, dessen SCHILLER-Verständnis noch die anderen zwei übertrifft. Wir dürfen nicht übersehen, daß das Tübinger Erbe ihnen gemeinsam war. Aber die Wiedergabe im Systemprogramm entspricht mehr dem Stil und dem Gemütszustand SCHELLINGS, wie wir sie anderswo kennenlernen. Es gibt da etwas Herbes, Abruptes, Eigenwilliges, Übermütiges, dem wir sonst in diesem Maße in den authentischen Ausführungen Hegels nicht begegnen, der bekanntlich vor- und umsichtig mit seinen Themen verfährt. Ich weiß, daß dies kein stichhaltiges Argument ist. Immerhin bin ich versucht, in Bezug auf Hegels Autorschaft den musikalischen Vergleich von STRAUSS, den PÖGGELER wiederholt, zu umschreiben: das Systemprogramm im Kopf haben und Hegel lesen heißt „so viel wie BRUCKNER spielen und BRAHMS

dazu singen"⁸. Überdies und trotz der Unterscheidung zwischen einem „esoterischen“ und einem „exoterischen“ Hegel, macht mich die Tatsache stutzig, daß sich Hegel in den Jahren 1797–1801 ungeheuer verwandelt haben müßte. Hingegen betritt SCHELLING schlafwandlerisch den Pfad, den das Systemprogramm vorzeichnet.

— — —

Das heißt nicht, daß alle Bedenken und Aporien beseitigt sind. Ich möchte sie hervorheben, bevor ich ihnen zu begegnen versuche. Allerdings teile ich die Meinung PÖGGELERS nicht, daß der Ausdruck „Vorstellung von mir selbst“ im Falle einer Autorschaft SCHELLINGS befremdet: denn er läßt sich ausreichend dokumentieren, abgesehen von der Polemik gegen BECKS Standpunkt-Lehre⁹. Aber es gibt Stellen, für welche der SCHELLINGSche Vorrat eher karg ist.

Die Invektive gegen den Staat paßt gewissermaßen zur zornigen Mentalität des jungen SCHELLING, zu manchen Ausbrüchen, besonders im Briefwechsel mit NIETHAMMER, und zu dem revolutionären Geist, den er früh atmete und der ihn beseelte. Dennoch fehlen schriftliche Zeugnisse, die sie einwandfrei unterstützen, zumal SCHELLING in seinen politischen Hoffnungen bald ernüchtert wurde und seinem Sansculottismus abschwörte; es schwenkte schnell um auf die Würden des Gelehrtenstandes. Vergleichsweise war HÖLDERLIN der am meisten Betroffene (wir erinnern uns an Hyperions Klagen). Man darf annehmen, mit HOLLERBACH¹⁰ und anderen, daß die unvollendete *Deduktion des Naturrechts* auch das Staatsrecht *ad absurdum* geführt hätte, wie der erste Teil das Naturrecht vernichtet hatte. Aber in einem Brief an NIETHAMMER, vom 28. Februar 1797, lautet es: „Was Sie schreiben: Sie sehen jetzt nicht mehr in positiven Gesetzen bloße Fesseln des Despotismus usw., dünkt mir völlig wahr, so sehr Ihnen das auch mit einer Äußerung am Ende meines Aufsatzes (gelegentlich einer neuen Schrift, die ich nebenbei erwähnen wollte) vielleicht zu kontrastieren scheint. Es kam mir längst vor, als ob sich Naturrecht und Staatsrecht ungefähr so verhielten wie Religion und Theologie, und als ob ein philosophisches Staatsrecht nicht mehr tauge, als eine philosophische Theologie“¹¹. Dieses „es kam mir längst vor“, ist nur eine Rede-weise. In dieser Hinsicht bleibt ein Widerspruch aus. Doch muß man annehmen, daß SCHELLING sehr schnell der Kurve entgegengiebt, die in die

⁸ Pöggeler, *Art. cit.* 31.

⁹ Schellings *S. W.* (Hrsg. Schröter), 1. Hptbd. 325 (vgl. 343–347).

¹⁰ A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*. Frankfurt 1957.

¹¹ Briefe (Fuhrmans) 103.

Auffassung des Staates als einer zweiten Natur im *System des transzendentalen Idealismus* mündet.

Verfänglicher ist der Absatz über die Schönheit, wo HÖLDERLINSche Anregungen hell hervorblitzen. Er findet wenig Anklänge und Stützpunkte in den diesbezüglichen gleichzeitigen Schriften SCHELLINGS; wir denken besonders an die *Briefe*. Der Ausdruck „der höchste Akt der Vernunft“ ist nicht üblich, sogar unauffindbar — wohl aber Handlung, Handeln (des Geistes, der Seele). Indessen ist der Gedanke, zumal wegen der Anspielung auf PLATO, nicht aus der Luft gegriffen. Der Zusammenhang der Transzendentalien, nämlich Wahrheit, Güte, Schönheit, ist nie von SCHELLING so klar hervorgehoben worden (er rührt mit großer Wahrscheinlichkeit von SCHILLER her, in einem Brief an KÖRNER, vom 9. Februar 1789, anläßlich des Gedichtes „Die Künstler“) ¹². Überhaupt ist die Lehre von der Schönheit, der Primat der Kunst und der Dichtung, kein ursprünglich SCHELLINGSches Gedankengut. Sie nehmen bemerkenswerterweise die Periode seiner romantischen Philosophie vorweg. Sie spiegeln die Welt wider, wo SCHILLER und noch mehr HÖLDERLIN ihre Heimat hatten. Genügt es, diese Kronzeugen zu erwähnen, um SCHELLINGS Autorschaft zu retten und zu rechtfertigen? Vorläufig stelle ich nur fest, daß FICHTE gleichfalls das Privileg der Ästhetik und der Einbildungskraft betonte — auch im Anschluß an die *Kritik der Urteilskraft* ¹³. Andererseits schwankt SCHELLING zwischen zwei Auffassungen des Schönen: Ästhetik als Eingang in die Philosophie ¹⁴, der Philosophie untergeordnet (erster Brief) — und „vollendete Ästhetik“, mit dem Bild der Götter und dem Gipfel der tragischen Kunst, die für ein „Titanengeschlecht“ erfunden worden ist (Brief 10) ¹⁵. Außerdem behält er sich die Absicht vor, eine „Philosophie der Kunst“ zu entwickeln ¹⁶. Also ist der Einschub der Schönheit in den Gedankengang nicht unbedingt erratisch. Mehr dazu gleich. Ich lasse es unentschieden, ob Hegel hier die Oberhand gewinnt.

Die „sinnliche Religion“ und die folgenden Ausführungen bieten allerdings eine härtere Nuß. Nicht nur die Antithese Monotheismus-Polytheismus, sondern die Paarung Vernunft-Herz — und demzufolge der Gegensatz Vernunft-Einbildungskraft — setzen eine Thematik an, die einstweilen in der Luft schwebt. Bei aller Gabe der Vorsehung, ist es nicht eine

¹² Freilich wird das Begriffspaar Wahrheit-Schönheit vorherrschend zur Zeit von Schellings Schrift *Bruno*.

¹³ Z. B. *Fichtes WW, WL*, 215–218.

¹⁴ *Schellings S.W.* 326 Anm.

¹⁵ a.a.O. 262.

¹⁶ a.a.O. 389.

Zumutung, den Keim des Künftigen hier herauszulesen? Der Vorteil des Historikers als des „rückwärts gekehrten Propheten“¹⁷, die erfreuliche BERGSONsche Erfindung der „rückgängigen Bewegung des Wahren“ — *mouvement rétrograde du vrai* — entheben uns der Aufgabe nicht, die jeweiligen Gegebenheiten zu prüfen. Nun hängt die „neue Mythologie“ der *Philosophie der Kunst* mit der Naturphilosophie zusammen, während die des Systemprogramms „im Dienste der Vernunft“ steht. Freilich bezieht sich die neue Mythologie am Ende des *Transzendentalen Idealismus*¹⁸ auf die Wissenschaft, und ROSENZWEIG ist die Fußnote nicht entgangen, in der SCHELLING „eine vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie“ erwähnt, „welche binnen kurzem erscheinen soll“. (Daraus ist, nebenbei gesagt, nichts geworden). Aber diese Abhandlung beschränkte sich offenbar auf die alte Mythologie als „Mittelglied zwischen Wissenschaft und Dichtung“. Das anschließende Stichwort der neuen Mythologie wird vorsichtig angestimmt, ohne den Posaunenschall, der es im Systemprogramm begleitet.

Zudem verflüchtigt sich dieses wichtige Kennzeichen angesichts der zögernden Äußerungen SCHELLINGS über die „neue Mythologie“. In der Jenaer *Philosophie der Kunst* wird sie nicht als eigene Erfindung angegeben und angepriesen; sie wird sogar fast kaltgestellt. Grund dafür ist die in der Zwischenzeit erschienene „Rede über die Mythologie“ des SCHLEGELSchen *Gespräches über die Poesie* (Athenaeum 1800), wo die neue Mythologie feierlich verkündet wird. Heißt es dann, daß der Gedanke Eigentum SCHLEGELS war und ihm entliehen wurde? Nicht unbedingt. Der Urheber mag wohl SCHELLING sein. Inzwischen fand nämlich die Dresdner Begegnung statt (Sommer 1798), die Anlaß zu fruchtbarem Austausch und zur Fühlungnahme mit der romantischen „Hansa“ war¹⁹. Die Verwertung des Gedankens durch SCHLEGEL hätte dann verständlicherweise SCHELLING genötigt, von seinem Besitz Abstand zu nehmen. Wir haben ein Zeugnis von GRIES: auf dem Rückweg nach Jena (Herbst 1798), SCHELLING, die neue Mythologie „vorphantasierend“ — eine Erinnerung, die 17 Jahre später noch nicht erloschen war; der verstummte Philosoph ruft sie wach, indem er dem tauben Dichter sein Büchlein *Die Gottheiten von Samothrake* sendet²⁰. Außerdem vertritt der Ludovico des *Gespräches* wahrscheinlich SCHELLING selbst. SCHLEGEL hätte ihm also die Reden des Freundes in den Mund gelegt. Dennoch zögert J. KÖRNER nicht, Fr.

¹⁷ Nach Fr. Schlegels bekanntem Wort.

¹⁸ S.W. II 629 und Anm.

¹⁹ Sic die Freunde.

²⁰ Plitt, *Aus Schellings Leben II*, 364.

SCHLEGEL die Priorität zu geben, weil ein Brief SCHELLINGS, vom 13. November 1817, höflich gesteht: „In diesem Gedanken zähle ich Sie als Hauptvorgänger“. Dessen ungeachtet hat Fr. SCHLEGEL in der späteren Ausgabe seiner *Werke* überall den Begriff der neuen Mythologie gemildert und durch „Symbolik“ ergänzt. Ein Hinweis, daß er sich nicht an den Fund klammerte. Jedenfalls läßt die gemeinsame Verwertung der neuen Mythologie bei SCHELLING und SCHLEGEL Rückschlüsse auf das seltsame Schweigen Hegels zu. Wir werden noch am Ende darauf eingehen.

Schließlich sind wir es beim jungen SCHELLING nicht gewohnt, so viel Interesse und Sorge für das Volk zu finden, geschweige denn die Bedeutung der Sinnlichkeit zu erkennen. Trotzdem ist sein Aristokratismus viel differenzierter als man glaubt. Er unterscheidet, wie HERDER, zwischen Volk und Pöbel, freien Geistern und Masse. Seine Wut gilt den Dummen und Unfähigen unter den Philosophen und Schriftstellern, die sich anmaßen, die neue Philosophie der Unverständlichkeit zu bezichtigen. Das *Procul esto!* ertönt nicht gegen die Ungebildeten, sondern gegen die falschen und schlechten Weisen. In dieser Hinsicht hält SCHELLING Schritt mit FICHTE. Überdies schwebt er, wie immer, zwischen Extremen, die er zu versöhnen bemüht ist. Denn das Bewußtsein des Erkorenen, des Auserwählten, schließt die SCHILLERSche Millionen-Sympathie nicht aus. Er übernimmt nach FICHTE und seinen herrlichen Vorlesungen *Über die Bestimmung des Gelehrten* die Aufgabe der Bildung, der Erziehung²¹. Sehr bezeichnend dafür ist der orakelhafte Schluß der *Briefe* und mehr noch die Rezension von NIETHAMMERS *Über Offenbarung und Volksunterricht*²², die die früher erwähnte Neigung zur Positivität bestätigt. Freilich vermissen wir in den gleichzeitigen Schriften die ausdrückliche Bekehrung zum Sinnlichen und Bildlichen, die Auferstehung des Mythos, das philosophische Bedürfnis einer Berührung mit der Wirklichkeit (die nicht weit entfernt vom getadelten Epikureismus wäre). Die Anrufung der neuen Religion klingt fast sonderbar, zumal die Religion geläufig als „System der Vorsehung“ bestimmt und beschrieben wird. Dennoch glaube ich, daß es, von diesem Gesichtspunkt aus, mit SCHELLING nicht schlimmer bestellt ist als mit Hegel.

²¹ Der Gedanke wurde neulich ausgeführt und mit manchen Zeugnissen belegt von einem italienischen Gelehrten, Claudio Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969. Dieses Buch wurde mir erst nach der Abfassung meines Vortrags zugänglich.

²² S.W. 398–406.

Ich habe schon begonnen, die Schwierigkeiten etwas zu schlichten. Setzen wir diese Aufgabe fort. Es besteht kein Zweifel, daß die Physik „im Großen“ des Systemprogramms keine Naturphilosophie im Sinne des späteren SCHELLING ist — auch nicht die spekulative Physik, die ein „Spinozismus der Physik“ ist und sich als autonome Wissenschaft an der Seite des transzendentalen Idealismus erhebt. Denn der Fortschritt „auf den Feldern der Physik“ wird durch den Idealismus FICHTEScher Prägung angebahnt. Höchstens wird die künftige Einteilung Physik—Ethik—Poetik vorgeahnt. Aber dieser transzendente Charakter der Naturwissenschaft entspricht gerade den Intentionen des Verfassers der *Abhandlungen*, wie sie aus diesem Werk, dem Vorwort der *Ideen* und einigen Kapiteln dieser Rhapsodie zu entnehmen sind: „Man wird, schreibt SCHELLING, ihre Wirkung in anderen Wissenschaften spüren, weil sie (die transzendente Philosophie) die Köpfe nicht nur *weckt*, sondern, wie durch einen elektrischen Schlag, ihre Pole umkehrt“²³.

Die Polemik gegen den Staat findet kaum Grundlagen im Frühwerk SCHELLINGS. Trotzdem ist sie beinahe selbstverständlich bei einem Bewunderer ROUSSEAUS, HERDERS, SCHILLERS und FICHTES. Der politische Nihilismus und Anarchismus, der hier tobt, die Zurückforderung der Freiheit, der Anspruch, Staat, Verfassung, Regierung und Gesetzgebung ... auf den Schlachthof zu treiben ... stören durchaus nicht das Bild des überheblichen, zornigen jungen Mannes. Selbst der übertriebene Angriff zeugt für eine augenblickliche Gemütsregung. So war SCHELLING, schroff, unbedächtig, so ist er jahrelang geblieben, auch in hohem Alter. Andererseits ist die Berufung auf die „intellektuelle Welt“ fast eine Chiffre²⁴.

Die Hervorhebung der Schönheit folgt unmittelbar den Anregungen SCHILLERS und HÖLDERLINS. Freilich ist es ein bißchen riskant, das *nun* zu unterstreichen und ihm eine chronologische Bedeutung beizumessen (etwa als Echo zu der Mitteilung von HÖLDERLIN: „SCHELLING, wie du wissen wirst, ist seinen früheren Überzeugungen ein wenig abtrünnig geworden“) ²⁵. Aber es steht fest, daß die Pointe der Passage auf die Vereinigung von „Ästhetik“ und „Philosophie des Geistes“ zielt. Die Schönheit ist weniger der Einklang des Ganzen, die Göttin der Harmonie und das *Ἐν διάφερον ἑαυτῷ*²⁶, als das platonische Urbild, die Ideenwelt, die intellektuelle Anschauung. Mit der ästhetischen Kraft und dem „ästheti-

²³ a.a.O. 327.

²⁴ Freilich hier im Sinne einer Unterschrift!

²⁵ In einem Brief an Niethammer vom 22 Dez. 1795 (S.W. VI 207).

²⁶ Hölderlins und Hyperions Motto.

schen Sinn“ betreten wir dann bekannte Wege²⁷. Die einzige klaffende Lücke ist die fehlende Verbindung Natur—Schönheit. Proleptisch ist die Anwendung der ästhetischen Intuition auf ein Ganzes der Geschichte (des großen Gedichtes, das das Genie der Vorsehung sinnt) — sowie das Überleben der Dichtung und, in noch fernerer Zukunft, die Entstehung der sinnlichen Religion (im Vorwort der *Weltalter* wird sie heimlich vorausgesetzt)²⁸.

Der Umgang mit HÖLDERLIN — dessen Einfluß sowieso unverkennbar ist — ersetzt größtenteils die fehlenden Belege im SCHELLINGSchen Werk. Nichts hindert letzten Endes, daß sich SCHELLING fremde Gedanken angeeignet hat. Nicht nur NOVALIS und FRIEDRICH SCHLEGEL, sondern FICHTE in kleineren Formaten, wie WEISSHUHN und HÜLSEN²⁹, fanden im dürren Bau der *Grundlage* ein Quelle poetischer Palingenese und einen Vorrat ästhetischer Anschauungen. Bloß die schlagende Formel „Monotheismus der Vernunft — Polytheismus der Einbildungskraft“ ist einmalig und fällt sozusagen aus den Wolken. Aber auch bei Hegel hat sie keinen nachweisbaren Anklang.

— — —

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß der größte und fast einzige Einwand gegen SCHELLINGS Urheberschaft die Tatsache ist, daß die Handschrift nicht von ihm stammt. Sonst liefert die Analyse des Textes solide Gründe, die uns immer noch bewegen können, ihm das Systemprogramm zuzuschreiben. 1. Er ist derjenige, der in den Jahren 1796–1797 am ehesten imstande war, solch einen Entwurf zu konzipieren, 2. er ist derjenige, der sichtlich diesen Entwurf ausgeführt oder auszuführen versucht hat, 3. er ist derjenige, dessen damalige Haltung und Lage sich am klarsten mit dem Inhalt des Fragmentes vereinbaren läßt: man braucht nur seine Briefe um den Monat Mai 1796 durchzublättern: Besuch in Heidelberg, Begegnung unter anderen mit dem Prof. SCHMID und hart-

²⁷ Interessante Ansätze und Hinweise — selbstverständlich ohne Schellings Autorschaft in Frage zu stellen — in einem Aufsatz von H. O. Burger mit dem bezeichnenden Titel, „Eine Idee, die noch in keines Menschen Sinn gekommen ist“. (Stoffe, Formen, Strukturen. Studien zur deutschen Literatur. Festschrift für H. H. Borchardt, hrsg. von Alb. Fuchs u. Helmut Motekat. München 1962 1–20). Wegen der Mythologie der Vernunft verweist der Verfasser auf den Zeichner der Kantischen Vernunftlehre (1795), Asmus Jacob Carstens.

²⁸ S.W. IV 582.

²⁹ Der frühverstorbene Weissshuhn (1795) war mit Fichte eng befreundet. L. A. Hülsen, ein rasch verbläster Stern des Jenaer Bundes, starb, noch jung, im Jahre 1810.

gesottenen Kantianern³⁰ — kurz darauf in Leipzig Beziehungen zu PLATNER und HINDENBURG — dann in Jena ein langes Gespräch mit SCHILLER³¹ — soeben angeknüpfte Freundschaft mit CARUS und fortdauernde Feindschaft mit den „Zionswächtern“ von Tübingen³² — Besuch MÄRKLINS und rege Unterhaltungen mit ihm³³ — Studien der Physik, Chemie und Mathematik³⁴.

Freilich sind das bloß Indizien. Einen schlagenden Beweis wird man nie ermitteln. Aber wenn Stil und Manier nicht täuschen, muß man sich Mühe geben, wollte man den Hegel der Jugendschriften im Systemprogramm erkennen — so daß PÖGGELER auch einen „exoterischen“ und einen „esoterischen“ Hegel unterscheidet. Gewiß hatte Hegel viel gemeinsam mit SCHELLING und HÖLDERLIN, er war ja mit ihnen im Seminar, im Treibhaus des Tübinger Stifts, aufgewachsen. Die Auseinandersetzung mit KANT und den Kantianern lag ihm am Herzen. Aber wie er sich indirekt in seinen Aufzeichnungen schildert, war er nüchtern und doch umständlich, unentschlossen und doch methodisch, mit einem Anflug von Ironie, bedachtsam und schon „unterirdisch“ — also nichts, was der draufgängerischen Art unserer Fragmentes entspräche. Hegel war FICHTE nicht zugetan und die Begeisterung SCHELLINGS für die *Wissenschaftslehre* hat er nicht geteilt. Vor allem zeigt er nirgendwo ein Interesse für die Physik, der er Flügel geben sollte!

Der Angriff gegen den Staat und die damit zusammenhängende Verherrlichung der Menschheit passen jedoch zu seiner Weltanschauung. Ich möchte bemerken, daß er die Sehnsucht nach dem verlorenen griechischen Staat nicht mit der Erscheinung der gegenwärtigen Staaten verbindet. Man muß es ihm unterstellen ... Dagegen ist die Vorstellung der Schönheit sein Lieblingsthema: das Schöne, die schöne Religion, die schöne Phantasie, der Geist der Schönheit, der Spiegel der Schönheit, die „Idee in ihrer Schönheit“ ... Das Ideal der Griechen, der Kaloskagathos, ist bei ihm eine Selbstverständlichkeit. Aber gerade deshalb scheint der Begriff des idealischen bzw. ätherischen Wesens des Programmes fern zu liegen. Abgesehen von künftigen Entwicklungen — denn der hat sich verändert, der im Vorwort der *Phänomenologie* schreibt: die kraftlose Schönheit haßt den Verstand ..., abgesehen davon vermisste ich die Einschaltung der „Philosophie des Geistes“, die den betreffenden Passus

³⁰ Plitt, 100.

³¹ Plitt, 111–113.

³² Plitt, 119.

³³ Plitt, 120 (Hölderlin war zuvorgekommen).

³⁴ Plitt, 129–130.

auszeichnet. Und wie steht Hegel zur Dichtung? Die ästhetische Rührung ist nicht seine Stärke. Im Sommer 1796 wandert er in den Berner Alpen. Die herrlichen, ewig schneegekrönten Berge rufen nur die kühle Feststellung hervor: *es ist so*³⁵. Um die selbe Zeit schreibt er nieder: „Das Gedächtnis ist der Galgen, an dem die griechischen Götter erwürgt hängen. Eine Galerie solcher Gehenkten aufweisen, mit dem Winde des Witzes sie im Kreise herumtreiben, sie einander necken machen und in allerlei Gruppen und Verzerrungen blasen, heißt oft Poesie — Gedächtnis ist das Grab, der Aufbewälter des Toten. Das Tote ruht darin als Totes“³⁶. Gewiß schließt die grollende Bemerkung eine Kehrseite ein. Und wir erinnern uns an das Gedicht *Eleusis*. Deswegen darf man nicht ohne Vorbehalt Hegel als „Exemplar der reinsten Prosa“ betrachten, wie SCHELLING später hämisch sagt. Immerhin hat er nie die Poesie über Philosophie und Geschichte gestellt, im Gegensatz zu SCHELLING.

Die Träume der Jugend, die den zweiten Teil des Fragmentes beflügeln, können trotz des Mangels an deutlichen Parallelen, an die bekannte Gärung des „feurigen Kopfes“³⁷ SCHELLING anknüpfen. Die entgegengesetzte Schwierigkeit treffen wir bei Hegel, trotz der zahlreicheren Belege. Es fehlt nämlich nun der Zauberschlag, der den Sinn verwandelt und die Pforten der Zukunft kühn aufreißt. Sogar in *Volksreligion und Christentum*, dem Text, der die meisten Ähnlichkeiten aufweist, sind die Akzente anders gesetzt, ist die Perspektive verschoben. Wir haben das Systemprogramm im Kopf und lesen hier:

„Phantasie, Herz und Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen“³⁸

„Ohne daß die Vernunft leer dabei ausgeht“³⁹

„Es wäre wohl gut, um abenteuerliche Ausschweifungen der Phantasie zu verhüten, schon mit der Religion selbst Mythen zu verbinden, um der Phantasie wenigstens einen schönen Weg zu zeigen, den sie sich mit Blumen bestreuen kann“⁴⁰

„Wenn Religion aufs Volk soll wirken können, so muß sie ihn (*sic*) freundlich überall begleiten“⁴¹

³⁵ J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 226.

³⁶ a.a.O. 261.

³⁷ Nach Fichtes Lieblingsausdruck.

³⁸ H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907 20.

³⁹ a.a.O. 39.

⁴⁰ a.a.O. 24.

⁴¹ a.a.O. 26.

Mir scheint, zwischen dem Futurismus des Systemprogramms und Äußerungen jener Art, die sich leicht vermehren ließen, klappt ein Graben. Man möchte dem jungen Autor zurufen: hic salta! Aber er springt nicht. Wenn er in *Die Positivität der christlichen Religion* die Repristination der Mythologie streift, hängt er am griechischen Vorbild; und die „lebendige Gegenwart“ ist immer noch eine Vergangenheit⁴².

Es ist wohl möglich, daß sich Hegels Beteiligung besser dokumentieren läßt; schließlich sagt ein französisches Sprichwort: chacun voit midi devant sa porte. Aber grundsätzlich steht der Verteidiger SCHELLINGS nicht auf verlorenem Posten. Angesichts eines Textes voller Reminiszenzen meldet oder empfiehlt sich SCHELLING als der empfänglichere und wendigere. Selbstverständlich reicht das nicht aus. Aber die umgekehrte „Zurückforderung“ zugunsten Hegels läßt eine letzte Frage offen, die zu beantworten wäre. Denn es ist überaus merkwürdig, daß der romantische Kreis, SCHELLING einbezogen, mit dem Philosophem der „neuen Mythologie“ schaltet und waltet. Währenddessen hüllt sich der Urheber dieser Idee „die noch in keines Menschen Sinn gekommen ist“ hartnäckig ins Schweigen ... Wenn die Verwandtschaft *Rede über die Mythologie – Philosophie der Kunst* (oder *System des transzendentalen Idealismus*) schon RUDOLF HAYM auffiel⁴³, was hätte er gesagt, wäre er im Besitz des Programms gewesen? (es erübrigt sich, die Konsonanzen herzustellen). Er hätte bestimmt daraus geschlossen, SCHELLING sei der Anreger SCHLEGELS. Allerdings sind die Dinge komplizierter. Vielleicht handelt es sich nur um eine prästabilisierte Harmonie. Denn NOVALIS seinerseits, der SCHELLING wenig mochte, ahnt ebenfalls eine „Mythologie der Natur“ und eine „Mythologie der Geschichte“. In der Widmung an „Julius“ (Fr. SCHLEGEL) sagt er ihm voraus, er werde der Paulus der „neuen Religion“ sein. Schon 1797 beschäftigt sich Fr. SCHLEGEL mit dem Gedanken einer „Mythologie $\varphi\sigma$ “⁴⁴; er versichert, daß „alle transzendente Philosophie $\mu\nu$ ist“⁴⁵. Im Jahre 1799, also nach der Begegnung mit SCHELLING, stellt er fest: „SCHELLINGS Idealismus und Realismus schon ganz außer den Grenzen der $\varphi\sigma$ bezieht sich auf *Mysterien der Harmonie. Magie der Ideen*“⁴⁶, fügt er hinzu. 1801 setzt er dazu an, *Mythologie durch die Tat* zu konstituieren⁴⁷ ... Liegt nicht da die Weiterführung des Frühgedankens, den SCHELLING „vorphantasiert“ hatte? Leider ist nicht zu ermitteln, ob SCHELLING schon

⁴² a.a.O. 217–218

⁴³ *Die Romantische Schule* (Darmstadt 1961) 648, 693.

⁴⁴ F. Schlegels S.W. (Kritische Ausgabe v. Eichner) XVIII 82.

⁴⁵ a.a.O. 91.

⁴⁶ a.a.O. 305.

⁴⁷ a.a.O. 376.

vor dem Dresdner Sommer Fr. SCHLEGEL begegnet war. SCHELLING jedenfalls, wäre er der Verfasser des Systemprogramms, hätte sein Versprechen größtenteils erfüllt.

Wenn man indes befürchtet, SCHELLING über seinen Schatten springen zu lassen, muß man umgekehrt erklären, warum Hegel seinerseits zurückgeschritten ist und seine Spuren verwischt hat – es sei denn, er ist nur der fleißige „Diaskeuast“⁴⁸ des Programms (ein Ausdruck, der Fr. SCHLEGEL eigen ist). Aber es ziemt sich nicht, die Gestalt des Propheten Bileam zu beschwören. Eher muß ich um Verzeihung bitten, daß ich die Hand Esaus gesehen und trotzdem die Stimme Jakobs gehört habe.

⁴⁸ Eine Schlegelsche Erwähnung: Kritischer Kommentator und Ausleger, der homerische Vorlagen verarbeitet.

Systemprogramm	Schelling	Hegel
	Schellings Werke, hrsg. M. Schröter (E = Ergänzungsband) Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen Br. = F. W. J. Schelling, Briefe, hrsg. H. Fuhrmans	N = H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften H = J. Hoffmeister, Dokumente aus Hegels Leben
eine Ethik	I 83 176 179 181 229 Plitt I 74 Br I 61	N 51 58 234 H 174
die Metaphysik	I 223 229–230 236 392 (Beispiel) 655	N 56 214 226
Postulate	I 167 331 (erschöpfen) 368 bis 376	
System aller Ideen	I 167 277 355–356 398 I E 201 II 559	N 4 22 50 70
Die erste Idee ...	I 167 318–320 325 339 341	
... Vorstellung ...	344 357 372–373 II 355	
absolut freies Wesen	I 248 264 321 325 332 339 341	
freies selbstbew. Wesen	I 290 292 313 316 367 667 bis 668 I E 229	
eine ganze Welt	I 284 293 314 322 364 I E 225–226 229 II 537 600	
Schöpfung aus Nichts	I 282 308 320 I E 229 II 20 (transzendente Schöpfung)	
Felder der Physik	I 83 272 A. 385 (herabsteigen) 398 689 692 I E 582	
moralisches Wesen	I 172 (moralisches Eigentum) 364 367	
Flügel geben	I 277 318 (Schwung) 326 (Schwung, Flug) 387 (Schwungfedern) 669 (Schwung, Flug) II 370 I E 362 583–584	N 5 (Schwung)
Ideen ... Data im Großen	I 265 277 325 329–330 389	N 55 230 239 N 28 31
schöpferischer Geist	I 235 282 327 670 696–697 I E 200	
ist ... sein soll	I 341	
Menschenwerk	I 327 345 A. (Werk)	
Idee der Menschheit	I 274 A. 393 656 II 593	
Staat	I 157–158 A. 342 Br. I 103	N 52
Maschine	I 395–396 II 583–586 II E 487	N 13 19 27 142 150 223 227 255

Systemprogramm	Schelling	Hegel
Gegenstand der Freiheit	I 167 230 A. 236 256 265 316 330 355–356 389	
Räderwerk aufhören		N 71 223 237 N 225 348
untergeordnet	I 359 I E 220	
höhere Idee	I 323 333 339 I E 220	
Geschichte der Menschheit	I 405 II 590 Br. I 61	N 231 H 171
bis auf die Haut	I 386 Br. I 102	
moralische Welt	I 190	
Aberglaube, Priestertum	I 263 403–404 (Pfaffenstolz) Plitt I 73 93	N 9 16 142 147 216
Vernunft heuchelt	I 216 263–265 329 A. 399 bis 400 402 Plitt I 78 Br. I 99 I 356	N 43 51 207 331 N 75
Vernunft und Freiheit		
Freiheit aller Geister	I 216 265 332	
intellektuelle Welt	I 168 242 245 250 264 325 339 344 345 A. 356 664 II 374	N 18 (intelligible Welt)
Gott, Unsterblichkeit	I 263 274 A. 376 Plitt I 77	N 48 364
außer sich	I 245 256 397 Plitt I 77	
Schönheit	I 242 (Ästhetik) 283 II 620 bis 621	N 28 51 71 296 300 316 327–328 330 334 bis 335 358 365 H 171 323 N 75 300 359 H 171
ästhetischer Akt	I 208–209 242 257 326 A. 330 (unästhetische Köpfe) II 619 I 120	N 34 (ἀγαθόν) 62 362
Wahrheit und Güte		
verschwistert	I 338 I E 141	
Philosoph ...	II 351	
Dichter		
Buchstabenphilosophen	I 204 329 A. 331 375 380 Plitt I 73 100	H 49 169
ästhetischer Sinn	II 351	
Philosophie des Geistes	I 291 379 381	
geistreich	I 300 341 (Geistesarmut)	
raisonnieren	I E 216	N 8
über ... Tabellen	I 167 I E 230 A.	
Poesie	I 101 140 415 704 I E 361 II 623 628–629	N 348

Systemprogramm	Schelling	Hegel
der große Hauffen	I E 201 II 430 Plitt I 72 Br I 103	N 22 38
sinnliche Religion	I 248 283 331 II 619–620	N 14 53 56 357 366
Vernunft, Herz, Einbildungskraft	I 281 283 318 334 355 371 II 559 626	N 14–15 19–20 23 28 37 39 54–56 214 224 332–333 358
in keines Men- schen ...	I 233 A. 287 673 683 II 408 III 283	
neue Mythologie	I 396 404–405 669 II 629	N 24 H 317 322
im Dienste	I 355 404 II 559	H 322 (Form von Ideen)
Volk	I 204 265 403–404	N 14 17 19 27 218 322 N 26 N 216
sich schämen aufgeklärte und unaufgeklärte Myth. philos. sinnlich ewige Einheit	I 215–216 I 341–342 I 345 A. I 72 81–82	 N 296 318–319 322 333 N 23 (Herrschaft) 38 42 175 N 19 53 55 336 N 38 42 70 N 322
zittern	I 262 265	N 332 336 347 376 H 324
Ausbildung Unterdrückung allg. Freiheit und Gleichheit unter uns stiften	I 341–342 659 II 551 I 72 82 176 179 265 367 I 404–405	

KLAUS DÜSING (BOCHUM)

DIE REZEPTION DER KANTISCHEN POSTULATENLEHRE IN DEN FRÜHEN PHILOSOPHISCHEN ENTWÜRFEN SCHELLINGS UND HEGELS

Für die Anfänge des deutschen Idealismus ist KANTS Theorie der Postulate der praktischen Vernunft von besonderer Bedeutung. Die Idealisten suchten in ihren frühesten philosophischen Entwürfen vor allem durch die Aufnahme und Auseinandersetzung mit der KANTISCHEN Postulatenlehre ihre eigene Konzeption auszubilden und die eigene Position zu formulieren. Sie setzten damit bei einem Problem an, nämlich der praktisch begründeten Metaphysik, das sich in KANTS systematischem Aufbau erst am Ende, d. h. nach der Aufstellung und Rechtfertigung der Prinzipien für die theoretische und die praktische Vernunft ergeben konnte. Die eigentliche Diskussion und Kritik der von KANT selbst zugrunde gelegten Prinzipien fand im wesentlichen erst nach der Rezeption der Postulatenlehre statt. Dies gilt zunächst für FICHTE, dessen Erstlingsschrift: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* auf KANTS Postulatenlehre zurückgeht; es gilt aber, wie zu erörtern ist, auch für SCHELLING und in besonderem Maße für Hegel. — Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß sich SCHELLING und Hegel mit KANTS Postulatenlehre und der kantianisierenden Tübinger Theologie in unterschiedlicher Weise auseinandersetzten und in dieser Auseinandersetzung eigene, z. T. voneinander verschiedene ethische Theorien entwickelten. Dabei soll zunächst von dem sog. „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ und der Frage nach seinem Verfasser abgesehen werden. Erst nach der Klärung jener Probleme ist die im „Systemprogramm“ enthaltene Auffassung von der Postulatenlehre und von einer Ethik zu untersuchen und mit SCHELLINGS bzw. Hegels praktischer Philosophie zu vergleichen.

I.

KANT hatte, was hier nur ganz kurz gekennzeichnet werden soll, die Annahme von Postulaten der praktischen Vernunft damit begründet, daß sie unentbehrliche Voraussetzungen für die Vorstellung der Möglichkeit des höchsten Gutes seien. Das höchste Gut ist dabei nicht nur das Ideal der Vollendung einer Person; es ist als eine Welt zu denken, in der die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen mit ihrer Glückseligkeit zusammenstimmt. Für einen endlichen Willen, der nur nach der Vorstellung von Zwecken wirken kann, ist das höchste Gut notwendigerweise das letzte Ziel oder der Endzweck aller seiner sittlichen Bemühung. KANTS reife, endgültige Theorie des höchsten Gutes, wie er sie allerdings erst von der *Kritik der praktischen Vernunft* an ausführt, ist kein Bestandteil der Grundlegung der Moralphilosophie mehr; die Klärung der Prinzipien der Moralphilosophie wird vielmehr vorausgesetzt. Die Lehre vom höchsten Gut ergibt sich jedoch aus der Anwendung der Prinzipien der Sittlichkeit auf einen endlichen, nach Zwecken handelnden Willen.¹ Da nun der endliche Wille an der Realisierung des sittlichen Endzwecks mitwirken soll, den Endzweck aber nicht von sich aus vollständig erreichen kann, muß er nach KANT zusätzliche Annahmen machen, d. h. Postulate aufstellen, um sich die Möglichkeit des höchsten Gutes überhaupt denken zu können. KANT versteht unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft einen „theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz . . . , sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“². Postulate sind also theoretische Annahmen, deren Notwendigkeit aber nur praktisch zu begründen ist. Dazu gehören: die Annahme der Unsterblichkeit der Person, die Annahme der Freiheit in positivem Sinne als der Bestimmung des Daseins eines Wesens in der intelligiblen Welt und die Annahme des Daseins Gottes als des moralischen Welturhebers.³ Durch die Postulate wird also das höchste Gut, wie KANT erklärt, als möglich gedacht, aber nicht objektiv als möglich erkannt. Die Möglichkeit des höchsten Gutes ist nur eine subjektiv-praktische Voraussetzung, die ein endlicher Wille für das Entwerfen und Durchführen sittlicher Zwecke konzipiert und mit der er annimmt, daß diese Zwecke in der Welt auch Erfolg haben und Glück bzw. bessere Zustände hervor-

¹ Vgl. zu diesem Gedanken vor allem (aus der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift) *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preuß. Akad. der Wiss. VI, 6 ff Anm. und *Kritik der Urteilskraft*. 2. Aufl. 1793. 461 Anm. Vgl. auch unten Anm. 29.

² *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga 1788. 220.

bringen können, daß also sein sittliches Bemühen nicht von vornherein schon sinnlos und vergeblich ist.

KANT hat in diese seine Theorie des höchsten Gutes eine Reihe von christlichen Vorstellungen eingearbeitet, sie aber grundsätzlich moralphilosophisch umgedeutet. So bezeichnet er z. B. das höchste Gut in der *Kritik der praktischen Vernunft* mehrfach auch als „Reich Gottes“.⁴ In der Religionsschrift versteht KANT unter „Reich Gottes“ dann ein rein ethisches Gemeinwesen als das höchste gemeinschaftliche Gut aller Menschen.⁵ — Für die Freunde: Hegel, SCHELLING und HÖLDERLIN wurde nun schon im Tübinger Stift das „Reich Gottes“ zu einer Leitvorstellung, an der sie einander nach allen „Metamorphosen“ des Lebens wiedererkennen wollten.⁶ Sie dachten es, wohl angeregt durch KANTS moralphilosophische Interpretation, als die Wirklichkeit von Vernunft und Freiheit und forderten sich gegenseitig dazu auf, zur praktischen Realisierung dieses Reiches beizutragen.

SCHELLINGS und auch Hegels Rezeption der KANTischen Lehre vom höchsten Gut und von den praktischen Postulaten wurde aber in den folgenden Jahren durch den gemeinsamen Kampf beider gegen die wieder erstarkte Tübinger Orthodoxie beeinflusst. KANT hatte implizit mit seiner Postulatenlehre und explizit mit der Schrift: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in die Diskussion des 18. Jahrhunderts über das Verhältnis der natürlichen zur geoffenbarten Religion eingegriffen. Der Tübinger Theologe STORR verfaßte unmittelbar nach Erscheinen von KANTS Religionsschrift seine *Annotationes* dazu, die ein Jahr später in deutscher Übersetzung erschienen: *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* mit einem ausführlichen Anhang des Übersetzers SÜSKIND über FICHTES *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. STORR, der theologische Lehrer der Stiftsfreunde, und SÜSKIND, sein Nachfolger, suchten die Offenbarungsreligion mit den Mitteln der KANTischen Postulatenlehre zu verteidigen. Sie verflachten und verfälschten den Begriff des praktischen Postulats, indem sie alle möglichen theore-

³ Das Problem, daß die Freiheit sowohl Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes wie auch *ratio essendi* des Sittengesetzes ist, hat wohl seine Voraussetzungen in der Entwicklungsgeschichte von Kants praktischer Philosophie.

⁴ *Kr. d. pr. V.* 230, 232, 235.

⁵ Vgl. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. VI, 97 f, 139.

⁶ Vgl. Hölderlin an Hegel. 10. 7. 1794. *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Bd 1. Hamburg 1952. 9. Vgl. 18. Vgl. auch *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936. 180 f. Zum Begriff des Reiches Gottes bei Hegel vgl. z. B. Peperzak: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. 2. Aufl. La Haye 1969. 6—11.

tischen, auch empirische Vorstellungen enthaltenden Behauptungen, sofern damit nur einem moralisch-praktischen Interesse oder Bedürfnis gedient werde, zu Postulaten der praktischen Vernunft erklärten. Damit sollten die christlichen Offenbarungen und Lehren — z. B. die Gnadenwirkungen oder Wunder Jesu — als praktisch möglich ausgewiesen und ihre Annahme in einem praktischen Bedürfnis begründet werden.⁷ — Diese Rechtfertigung der Offenbarungsreligion, die offensichtlich auch in der Tübinger Universität vom Katheder gelehrt wurde, ist wohl als Antwort auf die heftigen Angriffe gegen die christliche Religion zu verstehen, wie sie zu Anfang der neunziger Jahre unter den Stiftern insbesondere von DIEZ vorgetragen wurden, der ein Freund SüSKINDS und Repetent in Hegels, HÖLDERLINS und auch SCHELLINGS Stiftszeit war.⁸ — Hegel nimmt nun schon in der Tübinger Zeit KANTS Postulatenlehre auf, wie noch zu erörtern ist; aber erst in Bern geben ihm offensichtlich die Ansprüche und das Vorgehen der Tübinger Schule, über das SCHELLINGS Briefe ihm nähere Einzelheiten mitteilen, Veranlassung oder Mitveranlassung, sich nun erneut, wohl noch gründlicher als zuvor und mit einem erweiterten Fragehorizont der KANTischen Postulatenlehre selbst zuzuwenden.

Da Hegel wohl besonders durch SCHELLINGS Berichte, die für ihn originalen Informationswert hatten, zur Auseinandersetzung mit der Tübinger Schule angeregt wurde und auch z. T. von dessen Gedanken beeinflusst ist, soll hier zunächst auf SCHELLINGS Behandlung der KANTischen Postulatenlehre und ihrer orthodoxen Umdeutung eingegangen werden. SCHELLING war von den orthodoxen Rechtfertigungsversuchen jedenfalls unmittelbar betroffen als Hegel, da er sich zu dieser Zeit (d. h. bis 1795) noch im Tübinger Stift befand. Seine ersten Schriften und seine Briefe sind erfüllt von versteckter oder auch offener, vehementer Kritik an der Tübinger Schule. So schreibt er z. B. an Hegel (6. 1. 1795): „Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingische) Vernunft den Knoten. Es

⁷ Zur theologiegeschichtlichen Einordnung dieser ersten Tübinger Schule, die auch „Storrsche Schule“ genannt wird, vgl. H. Hermelink: *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart*. Stuttgart u. Tübingen 1949. 301–310. Theologiegeschichtlich gesehen war die Tübinger „Orthodoxie“ wohl nicht ganz so rückschrittlich, wie Schelling und Hegel sie hinstellten.

⁸ Vgl. dazu Henrich/Döderlein: *Carl Immanuel Diez*. — In: *Hegel-Studien*. 3 (1965), 276–287. Vgl. auch Brecht/Sandberger: *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*. — In: *Hegel-Studien*. 5 (1969), 58 ff, wo gezeigt wird, daß es unter den damaligen Repetenten noch weitere engagierte Kantianer gab.

ist Wonne, den Triumph dieser philosophischen Helden mit anzusehen.“⁹ In seinen Schriften drückt sich SCHELLING zwar unbestimmter aus; aber es ist doch deutlich genug zu erkennen, daß er sich auch in ihnen mit der Aufdeckung von Mißdeutungen der praktischen Vernunft und der praktischen Postulate insbesondere gegen die Tübinger Orthodoxie wendet. Zu einem zentralen Thema wurde die Kritik solcher Fehlinterpretationen und die Darstellung des wahren Kritizismus, wie SCHELLING ihn verstand, in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*. Der aktuelle Anlaß für die Abfassung dieser *Philosophischen Briefe* war, wie SCHELLING sagt, der damalige Versuch, „aus den Trophäen des Kritizismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen“¹⁰. Dieser Dogmatismus, der sich als Kritizismus ausgab, wurde nach SCHELLING gerade durch die Art und Weise möglich, wie der Kritizismus zuerst, nämlich in KANTS *Kritik der reinen Vernunft* auftrat. Der Kritizismus ging von einer Kritik der Erkenntnisvermögen aus; er zeigte, daß die Dinge an sich für die theoretische Vernunft unerkennbar seien. Dies wurde nun als Schwäche der Vernunft ausgelegt. Zwar ist Schwäche und Mangel nach SCHELLING eine bloß zufällige, quantitative Einschränkung; aber man fragte nicht hinter die Einschränkung unseres Vernunftvermögens zurück, man begründete sie nicht im ursprünglichen Wesen der Subjektivität. — Was also aufgrund der Schwäche der Vernunft für theoretisch unerkennbar galt, nämlich die Dinge an sich, das sollte nun in einem praktischen Glauben für wahr gehalten werden. Ähnlich wie in dem schon angeführten Brief an Hegel heißt es hier: „Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf . . .“¹¹. Auch dieser praktische Glaube aber ist nach SCHELLING eigentlich dogmatisch, da er sich von Dingen an sich abhängig macht.

KANT ließ nach SCHELLINGS Ansicht mit der Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft dem Dogmatismus ein Feld offen. Denn nicht nur der Kritizismus, auch der Dogmatismus kennt eine praktische Philosophie und kann sich, wie SCHELLING sich ausdrückt, der „Methode der praktischen Postulate“ bedienen.¹² — Derjenige Dogmatismus nun, der sich als Kritizismus gebärdet, glaubt an das Übersinnliche, das an sich ist, weil er die Vernunft für zu schwach hält, es zu erkennen. SCHELLING weist darauf hin, daß dabei das Fürwahrhalten „der Form nach theore-

⁹ *Briefe von und an Hegel*. I, 14.

¹⁰ I, 283. Mit der römischen und der arabischen Zahl wird hier und im folgenden verwiesen auf Band und Seite in *Schelling: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart u. Augsburg 1856–1861.

¹¹ *Werke*. I, 292.

¹² *Werke*. I, 300 f u. ö.

tisch" ¹³ sei. Das Dasein Gottes z. B. wird zwar aus praktischem Bedürfnis akzeptiert, aber doch im Glauben theoretisch für wahr gehalten, d. h. objektiv vorausgesetzt. ¹⁴ Der wahre Kritizismus aber dürfe sich, wie SCHELLING betont, in diesen „Schlupfwinkeln des Aberglaubens“ ¹⁵ nicht niedermachen lassen. Offensichtlich denkt SCHELLING bei diesen Ausführungen an die Tübinger Orthodoxie und an ihre „Methode“ der Aufstellung von praktischen Postulaten. Noch in dem Aufsatz: *Über Offenbarung und Volksunterricht* (1798), in dem SCHELLING bereits über einen eigenen, neuen Begriff des praktischen Postulats verfügt, erklärt er anlässlich der Besprechung einer Schrift von NIETHAMMER ausdrücklich, der Offenbarungsbegriff dürfe nicht, wie es die Orthodoxie versuche, als Postulat der praktischen Vernunft betrachtet werden; damit werde das Wesen praktischer Postulate verkannt. ¹⁶

Von diesem Dogmatismus, der ein Kritizismus sein will, ist nun in den *Philosophischen Briefen* einerseits der „Dogmatizismus“ zu unterscheiden, der die Dinge an sich theoretisch zu erkennen vermeint, d. h. die dogmatische Metaphysik, gegen die sich KANTS Kritik wandte, und andererseits der konsequente Dogmatismus, der in SPINOZAS „Ethik“ seine Vollendung erreichte. ¹⁷ — Der Dogmatismus, der sich für einen Kritizismus hält, nämlich die Tübinger Schule, geht nun nach SCHELLING von einem unzureichenden Begriff des Kritizismus aus, den allerdings KANTS kritische Philosophie nahegelegt habe. Nach SCHELLINGS Darstellung hat KANTS Kritik der Erkenntnisvermögen mit dem Nachweis der Schwäche

¹³ Werke, I, 287.

¹⁴ Vgl. Werke, I, 333 Anm.; auch I, 202; 476 f. Schelling sieht in diesem Glauben einen Widerspruch zur Behauptung der Schwäche der Vernunft (vgl. I, 287 f), ein nicht sehr glücklicher Einwand, der jener Theorie die Denkbarekeit Gottes bestreitet, der aber von Schelling im folgenden nicht weiter verwendet wird. Ein ähnliches Argument wird einmal von Flatt gebraucht. Vgl. J. F. Flatt: *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*. Tübingen 1789. 78 f. Schellings Kritik am orthodoxen Verständnis der Postulatenlehre insgesamt ist jedoch nicht von Flatt abhängig, ja jener an theoretischen Gottesbeweisen und der Offenbarung festhaltenden Konzeption gerade entgegengesetzt, von der aus Flatt Kants Postulatenlehre kritisiert. Flatts Kritik an Kant lag noch vor dem Versuch einer positiven Aufnahme der Kantischen Postulatenlehre in die Orthodoxie durch die Tübinger Schule.

¹⁵ Werke, I, 292.

¹⁶ Vgl. Werke, I, 474 ff. In der Literatur finden sich bereits einige Hinweise darauf, daß Schelling insbesondere in den *Philosophischen Briefen* gegen die Tübinger Orthodoxie polemisiert, allerdings ohne nähere Untersuchung dieser Frage. Vgl. Schelling: *Briefe und Dokumente*. Bd 1. Hrsg. v. H. Fuhrmans. Bonn 1962. 32. Henrich/Döderlein: *Carl Immanuel Dietz*. 278. Hermelink: *Geschichte der evangelischen Kirche* ... 307. Offen blieb aber noch das Problem, wie denn Schellings Verhältnis zu Kants Postulatenlehre selbst einzuschätzen ist.

der Vernunft in der theoretischen Erkenntnis nur den „Dogmatizismus“, die dogmatische Metaphysik etwa des 18. Jahrhunderts, widerlegt, nicht aber den konsequenten Dogmatismus, der hinsichtlich des Absoluten und Unbedingten praktische Forderungen aufstellt. KANT hatte zwar — wie SCHELLING zugesteht — in seiner Kritik der Erkenntnisvermögen schon das erste und einheitliche Prinzip unseres Wesens, die Tätigkeit des Ich, vor Augen, aber er hat dies nie eigens ausgeführt. KANTS Kritik gehört daher für SCHELLING eigentlich weder dem Dogmatismus noch dem Kritizismus ausschließlich an, sondern stellt die Möglichkeit eines Systems überhaupt vor; auch die Postulatenlehre läßt deshalb noch beide Möglichkeiten der Anwendung offen. ¹⁸ Dem Geist der Zeit gemäß ist diese Lehre von den praktischen Postulaten zuerst dogmatisch verwendet worden.

Die bisher erörterte Kritik SCHELLINGS an der Verwendung der Postulatenlehre und an der Begründung dieser Lehre in der Behauptung der „Schwäche“ der Vernunft gilt vor allem dem Dogmatismus, der sich als Kritizismus ausgibt, d. h. der Tübinger Orthodoxie und ihren „Schlupfwinkeln des Aberglaubens“ ¹⁹. SCHELLING äußert sich nicht eindeutig darüber, ob diese Vorwürfe auch KANT treffen sollen oder nicht. Mehrfach spricht er sich nur gegen die Ausleger der Kantischen Philosophie aus und will „nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings...“ ²⁰, nämlich als bloße Kritik der Erkenntnisvermögen. Andererseits meint SCHELLING, KANT selbst habe seine Postulatenlehre „eher auf das neu begründete System des Dogmatismus“ ²¹ angewandt. Daher kann SCHEL-

¹⁷ Vgl. Werke, I, 302. Schelling führte diesen Unterschied von „Dogmatismus“ und „Dogmatizismus“ im fünften Brief ein, nachdem durch einen willkürlichen Eingriff des Herausgebers des „Philosophischen Journals für eine Gesellschaft Teutscher Gelehrten“, in dem Schellings *Philosophische Briefe* in mehreren Teilen erschienen, zunächst in den ersten vier Briefen und auch in der Überschrift regelmäßig „Dogmatizismus“ (offenbar statt „Dogmatismus“) gestanden hatte. Der Herausgeber übernahm dann für diesen Eingriff die alleinige Verantwortung (vgl. „Philosophisches Journal...“ Bd 3. H. 2. 175 Anm.). Vgl. auch Schelling: *Briefe und Dokumente*. Bd 1. 59. — Die Ausgabe der Werke, die diesen Sachverhalt nur unvollkommen mitteilt, beachtet den Unterschied von „Dogmatismus“ und „Dogmatizismus“ vom fünften Brief an nicht immer genau; so darf es z. B. I, 314 (Z. 5 von unten) nicht heißen: „blinden Dogmatismus“, sondern nach dem Originaldruck: „blinden Dogmatizismus“.

¹⁸ Vgl. Werke, I, 301–305.

¹⁹ Werke, I, 292.

²⁰ Werke, I, 293. Vgl. auch etwa I, 288 Anm., 289 f, 298 Anm.

²¹ Werke, I, 304.

LING KANT auch vorwerfen, sein System sei ein „Akkommodationssystem“²², das sich trotz der darin enthaltenen neuen Motive den Anschauungen des Zeitalters angepaßt habe. SCHELLING bemüht sich jedenfalls an keiner Stelle, die sachlichen Unterschiede zwischen der Postulatenlehre des scheinbaren Kritizismus der Tübinger Schule und der Postulatenlehre, wie KANT selbst sie begründet und entwickelt hat, genauer nachzuweisen. Er widerlegt die Tübinger Orthodoxie nicht durch die von KANT selbst ausgeführte Theorie, sondern aus dem „Geiste“ des Kritizismus und besteht der orthodoxen dogmatischen Anwendung der Postulatenlehre zu, daß sie nach dem KANTischen „Buchstaben“ durchaus möglich sei.²³

Daraus ergibt sich, daß SCHELLING, der ja noch bis 1795 im Tübinger Stift war, die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft von vornherein in der Perspektive der Tübinger Schule aufnahm und daß er diese Lehre nicht mit Rückgriffen auf KANT selbst kritisierte, sondern unmittelbar von seiner eigenen Konzeption der Freiheit des Ich her. Systematisch ist diese eigene Konzeption natürlich ohne KANTS und FICHTES Freiheitslehre im allgemeinen nicht denkbar. Für die polemische Stoßrichtung seines systematischen Ansatzes gegen die Orthodoxie aber, die der junge SCHELLING mit Überzeugungskraft und Kompromißlosigkeit vorträgt, und wohl auch für gewisse systematische Motive selbst könnte man wohl noch ein anderes Vorbild vermuten, nämlich LESSING. Für LESSING hatten die orthodoxen Begriffe von der Gottheit keine Bedeutung mehr, wie z. B. auch JACOBI berichtete. SCHELLING selbst bringt ein langes Zitat aus einem Brief LESSINGS an seinen Bruder KARL über die orthodoxe Theologie, in dem es unter anderem heißt: „Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank! ziemlich zu Rande.“²⁴ — In den später so bezeichneten *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissen-*

²² Werke. I, 231 Anm. Vgl. I, 210. Der Terminus „Akkommodationssystem“ hat vermutlich theologische Hintergründe. Man sprach in der Theologie von einer „Akkommodationshypothese“, die besagte, daß Jesus und die Apostel sich trotz ihrer neuartigen Auffassungen den damaligen Vorstellungen der Zeit angepaßt hätten. Vgl. Hermelink: *Geschichte der evangelischen Kirche* ... 303. — Diese von Storr und seiner Schule bekämpfte „Akkommodationshypothese“ ist übrigens auch für Hegels Theorie von den Ursprüngen der Positivität der christlichen Religion nicht ohne Bedeutung.

²³ Vgl. vor allem *Briefe von und an Hegel*, I, 14.

²⁴ Werke. I, 478. Das Zitat findet sich zwar erst in *Über Offenbarung und Volksunterricht* von 1798. Bei der von Schelling angegebenen Quelle handelt es sich aber um eine schon 1793 erschienene „Biographie“, die Schelling wahrscheinlich schon in seiner Stiftszeit studierte: *Gotthold Ephraim Lessings Leben, nebst seinem noch übrigen litterarischen Nachlasse*. Hrsg. v. K. G. Lessing. Berlin 1793. T. 1. 350 f. — Zu dem von Schelling aufgenommenen systematischen Hintergrund, dem „Spinozismus“ Lessings, vgl. Anm. 94.

schaftslehre ist SCHELLINGS Kritik an der orthodoxen Auffassung der Postulate noch schärfer. Im „Anhang“ zu diesen *Abhandlungen*, in dem SCHELLING sich erneut mit dem Problem der Postulate in der Philosophie beschäftigt, lehnt er den Begriff des praktischen Postulats in der erörterten Bedeutung ganz ab. Er will Postulate in der Philosophie von nun an in strenger Analogie zu Postulaten in der Geometrie auffassen, nämlich als Aufforderungen zu Handlungen der Konstruktion.²⁵ Daher sagt SCHELLING, nachdem er KANTS praktische Postulate erwähnt hat: „Was übrigens jene Postulate der praktischen Vernunft selbst betrifft, so werden sie, denke ich, ihre Rolle in der Philosophie am längsten gespielt haben.“²⁶

SCHELLING stand also der Postulatenlehre, jedenfalls in der Gestalt, in der sie an ihn herangetragen wurde, von Anfang an ablehnend gegenüber. Dennoch wurde die Auseinandersetzung mit dieser Lehre fruchtbar für SCHELLINGS eigenes Philosophieren. Er deutete nämlich die Lehre vom höchsten Gut und von den praktischen Postulaten aus dem „Geiste des Kritizismus“ um und entwickelte dabei Grundzüge einer Ethik, die nach SCHELLINGS damaligen Plänen ein „Gegenstück zu SPINOZAS Ethik“²⁷ darstellen sollte. — In der Schrift: *Vom Ich* greift SCHELLING den KANTischen Begriff des höchsten Gutes auf, nämlich die Vorstellung der Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit, und kritisiert den hierin enthaltenen empirischen Begriff der Glückseligkeit. Die empirische Glückseligkeit sei eine moralisch zufällige, durch die Natur gewirkte Übereinstimmung der Objekte mit dem endlichen Ich und könne nicht einmal aus moralischen Gründen gewollt werden. SCHELLING wendet sich damit auch gegen die Vorstellung einer belohnenden Glückseligkeit, die nur für das empirische, sinnliche Subjekt Bedeutung haben könne, und kritisiert auf diese Weise zugleich die orthodox-theologischen Implikationen dieses Begriffs. Im höchsten Gut sei vielmehr nur eine „reine Glückseligkeit“ zu denken, die entweder mit dem Endzweck des Ich selbst schon identisch sei oder — in Zusammenstimmung mit der Moralität — fortschreitend zu ihm hinführe. SCHELLING glaubt, nur diesen Begriff der reinen, nichtempirischen Glückseligkeit könne KANT in seinem Begriff des höchsten Gutes gemeint haben.²⁸

Das Verhältnis zu KANTS Philosophie selbst in dieser Frage ist allerdings schwierig. In der bekannten späteren Theorie des höchsten Gutes,

²⁵ Kant selbst hatte die geometrischen von den praktischen Postulaten ausdrücklich unterschieden. Vgl. *Kr. d. pr. V.* 22 Anm.

²⁶ Werke. I, 451; vgl. I, 447.

²⁷ Werke. I, 159.

²⁸ Vgl. Werke. I, 196 f, 197 Anm., 322 f, auch 240, 328. Schelling polemisiert auch

die KANT von der *Kritik der praktischen Vernunft* an entwickelt und die nicht mehr zur Prinzipienlehre der Moral gehört, wird die Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt, die von einer ungleichartigen intelligiblen Ursache hervorgebracht wird, d. h. — entgegen SCHELLINGS Ansicht über KANT — als empirische Glückseligkeit gedacht. Dieser späteren Lehre ging bei KANT jedoch eine andere Theorie des höchsten Gutes voraus, die offensichtlich auch noch in der *Kritik der reinen Vernunft* gültig war, dort aber nicht näher ausgeführt wurde. Nach dieser Theorie gehörte das höchste Gut noch zur Prinzipienfrage der Ethik. In ihm wurde zugleich der Begriff einer Glückseligkeit a priori, d. h. der von SCHELLING geforderten reinen Glückseligkeit gedacht. KANT hatte Gründe zur Veränderung dieser Theorie, die SCHELLING freilich nicht kennen konnte.²⁹

SCHELLING kritisiert aber nicht nur den empirischen Begriff der Glückseligkeit, sondern auch den Begriff der Moralität als Bestandteil der Idee des höchsten Gutes. Denn Moralität setzt immer eine Einschränkung des Ich durch das Nichtich voraus; das moralische Gesetz gilt als Gesetz des Sollens nur dem endlichen Ich, das über seine jeweiligen Schranken hinausstreben soll. — KANTS Begriff des höchsten Gutes als des Endzwecks der praktischen Vernunft enthält also grundsätzlich noch Einschränkungen und Endlichkeiten; die Zusammenstimmung von Moralität und reiner Glückseligkeit kann daher nach SCHELLING allenfalls als Vorbereitung zum wahren Endzweck des Strebens des Ich angesehen werden. — Der wahre Endzweck aber muß anders bestimmt werden, nämlich als Erhebung des Ich über die Sphäre der Endlichkeiten, als Erlangung des Seins des unendlichen, absoluten Ich. Von diesem Begriff des Endzwecks aus kann man nun den Versuch unternehmen, die Grundzüge von SCHELLINGS geplanter, aber nicht ausgeführter „Ethik à la SPINOZA“³⁰ zu rekonstruieren. Aus

hierbei gegen die christliche Theologie und insbesondere wohl gegen die Tübinger Schule. Der historischen Gerechtigkeit halber sei erwähnt, daß Storr und Süskind in den *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* zwar von der belohnenden Glückseligkeit sprechen, aber die Glückseligkeit im höchsten Gut auch über alle Erfahrung erheben (vgl. a.a.O. 167 f, 176 ff, 39 f, 45). Vgl. auch etwa Flatt: *Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben*. Tübingen 1792. 100 ff. — Kants synthetische Verknüpfung von Moralität und Glückseligkeit im höchsten Gut, noch ganz unabhängig von der Postulatenlehre, kannte Schelling zwar wohl, deutete sie aber sogleich in seinem Sinne um.

²⁹ Zur Begründung dieser Thesen über Kants Lehre vom höchsten Gut vgl. K. Düsing: *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*. — In: *Kant-Studien*. 62 (1971), 5–42.

³⁰ *Briefe von und an Hegel*. I, 15. Schelling hofft im Januar 1795, sie solle spätestens „nächsten Sommer fertig sein“ (a.a.O.). Vgl. *Werke*. I, 159. Aber noch am 22. 1. 1796 schreibt er an Niethammer: „Das nächste, was ich unternehme, ist ein System der Ethik (ein Gegenstück zu Spinoza, ein Werk, dessen Idee mich schon längst

SCHELLINGS Andeutungen ist nämlich die Konzeption einer durchaus eigenständigen, weder von KANT noch von FICHTE ableitbaren, idealistischen Ethik zu erkennen, die niemals zu einer vollständigen Theorie ausgebaut wurde. Ein solcher Rekonstruktionsversuch wurde in der Literatur m. E. bisher noch nicht unternommen, z. T. wohl deshalb, weil man SCHELLINGS frühe Ethik seit ROSENZWEIG im Zusammenhang mit dem „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ sehen wollte bzw. sogar von daher entwickelte.³¹

Der Endzweck allen Strebens des endlichen Ich ist die Erreichung der Unendlichkeit des absoluten Ich. Das absolute Ich denkt SCHELLING mit Rückgriff auf SPINOZA als einzige, absolute Substanz und erteilt ihm auch die Attribute dieser absoluten Substanz: reines Sein, absolute Macht, absolute Freiheit usw. SCHELLING ist konsequent und kühn genug, dieses absolute Ich als Gott zu denken.³² Solche metaphysischen Überlegungen haben aber nur Berechtigung in einer Ethik. SCHELLING deutet diesen Gedanken in der Schrift: *Vom Ich* mehrfach an; in den *Philosophischen Briefen* wird er ausführlich begründet. Dabei erinnert SCHELLING daran, daß auch SPINOZA seine Metaphysik unter den Gesamttitel einer „Ethik“ gebracht hat.³³ Da der Streit zwischen Dogmatismus und Kritizismus

begeisterte und das schon begonnen ist) ...“. Schelling: *Briefe und Dokumente*. 61. Das „System der Ethik“ kam nicht zustande. Grundzüge dieses Plans finden sich jedoch in Schellings Briefen an Hegel aus dieser Zeit und in den Schriften *Vom Ich* und besonders den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*.

³¹ Metzger erörtert, noch ohne Kenntnis des „Systemprogramms“, Schellings Entwürfe zur Ethik in den *Philosophischen Briefen*, stellt aber vor allem die Unfertigkeiten und Widersprüche heraus (vgl. *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*. Heidelberg 1911. 37 ff). — Die „ethischen Gesichtspunkte“ in den *Philosophischen Briefen* bespricht, ebenfalls ohne Rücksicht auf das „Systemprogramm“, auch F. Meier, der freilich die systematische Konzeption gar nicht zum Problem macht (vgl. *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*. Winterthur 1961. 24–30). — Rosenzweig versuchte als erster, das „Systemprogramm“ als Vollendung der damaligen Ethik Schellings zu interpretieren, auf die die früheren Versuche hinausliefen (vgl. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Heidelberg 1917. 11 ff). — Auch L. Strauß sah vom „Systemprogramm“ her die Entwicklung der Ethik Schellings (vgl. *Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm*. — In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 5 (1927), 710–713). — Hollerbach sieht im „Systemprogramm“, das er ebenfalls Schelling zuschreibt, den Entwurf der „Ethik à la Spinoza“. In Schellings Frühschriften sei diese Ethik aber blaß und abstrakt und lasse das Verhältnis des absoluten zum empirischen Ich unbestimmt (vgl. *Der Rechtsgedanke bei Schelling*. Frankfurt a. M. 1957. 85–94). — Ausdrücklich sucht Wieland die Auffassung der praktischen Postulate im „Systemprogramm“ als die konsequente Formulierung von Schellings Ethik-Konzeption zur Geltung zu bringen (vgl. *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*. — In: *Natur und Geschichte*. K. Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart usw. 1967. 408–412).

³² Vgl. *Werke*. I, 201, 210; Schelling an Hegel. 4. 2. 1795. *Briefe von u. an Hegel* I 22.

nach den *Philosophischen Briefen* theoretisch nicht entschieden werden kann, ist das eigentliche Gebiet der Philosophie die praktische Philosophie mit ihren Prinzipien. Auch der konsequente Dogmatismus entwickelt wie der konsequente Kritizismus eine Ethik. Nur in ihr kann das Verhältnis des endlichen Ich zum Absoluten einsichtig gemacht und geklärt werden.³⁴ Das absolute Ich oder Gott werden nach SCHELLING also nur betrachtet, weil in der Erreichung jener reinen Unendlichkeit und jener absoluten Freiheit als des reinen Seins der Endzweck der sittlichen Bemühung des endlichen Ich gesucht wird. Durch die ethische Bedeutung dieser Ideen erweist sich für SCHELLING auch die Bestimmung des Zustandes des göttlichen Ich als wichtig, für die er sich ebenfalls auf SPINOZA beruft; die Tätigkeit der göttlichen intellektuellen Selbstanschauung bedeutet einen Zustand der höchsten, nie versiegenden Seligkeit.³⁵ — KANTS Begriff des höchsten Gutes als Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit wird von SCHELLING also umgedeutet zu einer ursprünglichen Einheit von absoluter Freiheit und höchster Seligkeit, wie sie nur in Gott als dem absoluten Ich möglich ist.³⁶

SCHELLING knüpft in der näheren Erläuterung der ethischen Bedeutung dieser Ideen an die Alternative von Stoizismus und Epikureismus an, die KANT in der *Kritik der praktischen Vernunft* beim Problem des höchsten Gutes aufgestellt hatte.³⁷ Beide, der Stoiker und der Epikureer, streben danach, das höchste Gut zu erreichen. Der Stoiker sucht sich nach SCHELLING von den Objekten unabhängig zu machen und in der eigenen Autonomie absolute Freiheit und Seligkeit zu finden; der Epikureer dagegen gibt sich in der Befriedigung aller seiner Bedürfnisse ganz an die Welt und die Natur hin, um dadurch Ruhe und Seligkeit zu erlangen. SCHELLING sieht in diesen antiken Theorien offenbar Vorprägungen der kritischen und dogmatischen Ethik. — Die dogmatische und die kritische Ethik unterscheiden sich nicht in dem Ziel, den Endzweck oder das höchste Gut zu erreichen, sondern in der Grundrichtung des sittlichen Strebens, der ja insbesondere das praktische Interesse des handelnden endlichen Ich

³³ Vgl. *Werke*, I, 305, 315, 317 Anm.

³⁴ Der terminologische Unterschied zwischen Ethik und Moral, den Schelling in seiner *Neuen Deduktion des Naturrechts* einführt (vgl. *Werke*, I, 252 ff), bleibt hier unbeachtet.

³⁵ Vgl. *Werke*, I, 317 und 317 Anm., 322 u. a.

³⁶ Vgl. *Werke*, I, 324, 328 u. a.

³⁷ Vgl. *Werke*, I, 329, 325. Vgl. *Kr. d. pr. V.* 200 ff, 208 f, 227 f. Der Fehler dieser antiken Theorien war jedoch nach Kant, eine analytische Einheit von Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gut anzunehmen. Schelling geht auf dieses Argument nicht ein.

gilt. Die Tätigkeit oder Kausalität des endlichen Ich ist nach SCHELLINGS These nicht qualitativ, sondern nur durch Einschränkung, durch Limitation von der Tätigkeit oder Kausalität des Absoluten verschieden. Das endliche Ich hat also dieselben Qualitäten wie das absolute Ich oder Gott, nur in eingeschränkter Weise. Die Ethik des Dogmatismus fordert nun, den Endzweck durch Vernichtung der eigenen Kausalität des endlichen Ich, durch Passivität und Entgrenzung, durch Selbstaufgabe in der Liebe des Unendlichen und durch Eingehen in die vollendete Ruhe und Seligkeit des Absoluten zu erreichen.³⁸ Die Ethik des Kritizismus dagegen besteht in der Forderung, durch höchste Steigerung der eigenen Aktivität, durch Überwindung der Schranken der endlichen Freiheit sich der absoluten Freiheit und Seligkeit anzunähern. — SCHELLING gibt der Ethik des Kritizismus den Vorzug. Denn einmal berücksichtigt sie die intellektuelle Anschauung des Ich, die bei allem Vorstellen der absoluten Freiheit und Seligkeit als Endzweck zugrunde gelegt werden muß und die der Dogmatismus vernachlässigt; zum andern wird — was SCHELLING nicht ausdrücklich sagt, was aber sicherlich ein entscheidendes Argument ist — nur die kritische oder idealistische Ethik dem als gewiß geltenden Faktum der Freiheit des endlichen Ich gerecht, die der Freiheit des Absoluten wesensgleich und nur durch Limitation davon verschieden ist.

Diesen Unterschied zwischen dogmatischer und kritischer Ethik kennzeichnet SCHELLING nun auch durch den verschiedenen „Geist“, in dem die praktischen Postulate verstanden werden.³⁹ In SCHELLINGS eigenem Entwurf der Ethik gewinnen also die praktischen Postulate eine ganz neue Bedeutung. Ihre Bedeutung ist verknüpft mit der von KANT und FICHTE prinzipiell abweichenden Begründung und Struktur der SCHELLINGschen Ethik. Das soll insbesondere an SCHELLINGS Aufriß einer kritischen oder idealistischen Ethik gezeigt werden. — KANT hat, wie schon erwähnt, zumindest seit der *Kritik der praktischen Vernunft* die Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten der praktischen Vernunft aus der Problematik der Grundlegung einer Ethik vollständig eliminiert und für die Ent-

³⁸ Schelling hat hierbei ständig Spinoza und dessen Gedanken des Seins der Seele in Gott vor Augen; vgl. *Werke*, I, 316 f. Er verweist aber auch auf eine Stelle bei Kant, an der dieser vom höchsten Gut der chinesischen Philosophen als dem Nichts spricht (vgl. *Schelling: Werke*, I, 326; *Kant's gesammelte Schriften*, VIII, 335); Kant nennt das Nichts (Nirwana) als Endzweck allerdings ein „Ungeheuer“. — Diesem Gedanken eines Dogmatismus, der vom Kritizismus theoretisch nicht widerlegt werden kann und der eine eigene Ethik ausbildet, „widersprach“ Fichte (Fichte an Schelling. 31. 5./7. 8. 1801) in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in der er zunächst auf Schellings Begriff des Dogmatismus einzugehen scheint, sich dann aber scharf davon distanziert.

³⁹ Vgl. *Werke*, I, 301, 332 ff.

wicklung der praktischen Metaphysik diese Grundlegung der Prinzipien vorausgesetzt. Auch FICHTEs ethische Prinzipienlehre ist in diesen Jahren unabhängig vom Begriff des höchsten Gutes und den praktischen Postulaten. Umgekehrt erhalten für SCHELLING jedoch die Grundbegriffe der Moral erst durch den Begriff des Endzwecks unseres Strebens Sinn und Bedeutung. Die Moralität hat „ohne höhern Endzweck selbst keine Realität“⁴⁰. Das moralische Gesetz „hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs ... aufstellt“⁴¹. Das moralische Gesetz wird also begründet in der Vorstellung des Endzwecks: der höchsten Freiheit, die zugleich vollendete Seligkeit ist. Darin besteht das Sein des absoluten Ich. Das Gesetz dieses Seins aber ist die absolute Identität, die noch frei von der Vielheit als ihrem Gegensatz ist. Da sich nun das endliche Ich inmitten der Mannigfaltigkeit der Welt befindet, die SCHELLING kategorial als Vielheit interpretiert, kann das Gesetz der Identität für es kein Gesetz des Seins, sondern nur des Sollens, d. h. ein Gebot sein, dessen Inhalt ist: Sei identisch! Die Einheit des praktischen Selbstbewußtseins ist also nicht einfach vorgegeben, sie ist eine Aufgabe; das endliche Selbstbewußtsein, das nur im Gegensatz gegen die Vielheit besteht und sich ausbildet, soll sich im praktischen, freien Handeln durchsetzen, das Viele der Einheit des Selbstbewußtseins zueignen und sich selbst damit der Totalität annähern. Dieses Moralgesetz und damit alle Moralität ist also nach SCHELLING nur unter der Voraussetzung des Seinsgesetzes, nämlich der Identität des absoluten Ich oder Gottes verständlich. Die Erreichung dieser Identität ist der Endzweck des sittlichen Handelns, der jedoch nur in unendlicher Annäherung realisiert werden kann.⁴²

SCHELLING hat damit den Sinn des Gottespostulats sowohl gegenüber der Tübinger Schule wie auch gegenüber KANT vollständig verändert. Er postuliert nicht das Dasein eines göttlichen Welturhebers, sondern fordert das Streben nach Realisation der Gottheit im endlichen Ich. — Ebenso deutet er das Postulat der Unsterblichkeit um. Da das endliche Ich in der Zeit handeln muß und sich dem Endzweck nur unendlich annähern, ihn aber nie erreichen kann, muß es unendlichen Fortschritt anstreben; es muß die Unsterblichkeit in sich zum Gegenstand des Realisierens machen. Gott und Unsterblichkeit dürfen also nicht als etwas außer

⁴⁰ Werke, I, 196.

⁴¹ Werke, I, 198.

⁴² Vgl. hierzu Werke, I, 198 ff, wo Schelling noch weitere Einzelheiten dieses Ansatzes erörtert und z. B. Kants „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ umkehrt; das Moralgesetz ist nach Schelling „Schema“ des Naturgesetzes, d. h. für ihn des Seinsgesetzes der absoluten Identität. Vgl. auch I, 206 f, 247, 335.

dem Ich angesehen werden.⁴³ Das Moralgesetz fordert vielmehr vom endlichen Ich, sie in sich zu realisieren.

Auf diese Weise hat SCHELLING KANTS Begriff des höchsten Gutes und die praktischen Postulate in seiner Ethik, die er als „Gegenstück“ zu SPINOZAS Ethik betrachtet, entscheidend umgewandelt. Vor allem die Grundkonzeption ist eine andere; SCHELLING gründet seine Ethik auf den Begriff des Endzwecks oder der Vollendung des Seins und bestimmt von daher das Moralgesetz und die Kriterien der Moralität. Der Endzweck aber und der Weg zu seiner Realisation, nämlich das Sein des absoluten Ich oder Gottes und die Unsterblichkeit, sind nur metaphysisch bestimmbar. Andererseits ist die Metaphysik selbst nur als Ethik möglich; sie enthält nur deren oberste Begriffe. Denn nicht in einer theoretischen Philosophie, sondern nur in einer Ethik kann nach SCHELLINGS Argumentation vor allem in den *Philosophischen Briefen* das Verhältnis des endlichen, limitierten Ich zum Absoluten verstanden werden. SCHELLING geht hierbei von der Voraussetzung aus, die er in JACOBIS SPINOZA-Darstellung vorgeformt findet und die er zugleich als kritische Restriktion der theoretischen Erkenntnis verwendet, daß kein System den Übergang vom Unendlichen, Absoluten zum Endlichen erklären und realisieren könne. Der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen dagegen ist als Tendenz, als praktischer Trieb dem endlichen Ich selbst immanent. Daher sind die metaphysischen Begriffe notwendig Bestandteile einer vom Endzweck, der Vollendung des Unendlichen, ausgehenden Ethik.⁴⁴ Im Identitätssystem (von 1801 an) erörtert SCHELLING dagegen den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen in einer von der Ethik unabhängigen Metaphysik.

Bei der Rekonstruktion dieser Ethik, die SCHELLING in Auseinandersetzung mit der KANTischen praktischen Metaphysik sowie mit SPINOZAS Ethik und dem Dogmatismus konzipierte, wurde bewußt vom „Systemprogramm“ abgesehen. Vielleicht ließen sich erst dadurch die spezifischen und charakteristischen Momente dieses Entwurfs genauer kennzeichnen. Zwar finden sich auch im „Systemprogramm“ in modifizierter Weise einige, wenn auch keineswegs alle Grundgedanken dieser Ethik wieder. Aber daraus kann nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß für diesen Problemkreis SCHELLING der eigentliche Verfasser des „Systempro-

⁴³ Vgl. Werke, I, 200 f, 333 f Anm., 335. Vgl. auch Schelling an Hegel, 4. 2. 1795: „Es gibt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ich.“ *Briefe von und an Hegel*, I, 22.

⁴⁴ Vgl. Werke, I, 314 f, auch 313. Zu dem erwähnten Gedanken, der bei Jacobi in anderem systematischen Zusammenhang steht, vgl. Jacobi: Werke, Leipzig 1812 ff, IV/1, 56.

gramms" sei; vielmehr kann die Tatsache dieser partiellen Übereinstimmung, wie später gezeigt werden soll, auch — und vermutlich besser — daraus erklärt werden, daß in Hegels Rezeption der KANTischen Postulatenlehre und in seine Auffassung von der Bedeutung dieser praktischen Postulate für eine Ethik durch den Briefwechsel mit SCHELLING und durch SCHELLINGS erste Schriften wesentliche Anregungen des jüngeren Freundes eingegangen sind. Auch Hegels Aufnahme der KANTischen Postulatenlehre und die Modifikation dieser Aufnahme durch den Einfluß SCHELLINGS sowie Hegels Einordnung der praktischen Postulate in seinen eigenen Entwurf von Ethik und Religion sollen aber zunächst unabhängig vom „Systemprogramm“ erörtert werden.

II.

Bei Hegel findet sich die Erwähnung von KANTS Begriff des höchsten Gutes und KANTS Moralthologie schon in den Exzerpten von 1788. Hegel exzerpiert die Rezension eines Buches von A. W. Rehberg: *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion* (Berlin 1787), in der REHBERG von KANTS Position aus kritisiert wird.⁴⁵ — In Hegels eigenen Entwürfen gibt es die ersten Hinweise auf KANTS Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten der praktischen Vernunft im sog. Tübinger Fragment zum Thema: „Volksreligion und Christentum“ von 1792/93. Hegel zeigt hier eine genauere Kenntnis der einzelnen von KANT behandelten Probleme als SCHELLING; er hat diese Lehre offenbar nicht in der perspektivischen Verschiebung irgendeiner Vermittlung übernommen, sondern unmittelbar so, wie er sie bei KANT selbst vorfand. An einer Stelle sagt er z. B.: „Um hoffen zu können, daß das höchste Gut, dessen einen Bestandteil wirklich zu machen uns als Pflicht auferlegt (sc. ist), im Ganzen wirklich werde, fordert die praktische Vernunft Glauben an eine Gottheit — an Unsterblichkeit.“⁴⁶

⁴⁵ Vgl. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. 158 f, 165 f.

⁴⁶ *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907. 9. — Zum Thema der Kantrezeption des jungen Hegel vgl. neuerdings Henrich: *Some Historical Presuppositions of Hegel's System*. — In: *Hegel and the Philosophy of Religion*. Hrsg. v. D. E. Christensen. The Hague 1970. 25–44. Henrich unterscheidet zwei Konzeptionen von Moralthologie bei Kant; die frühere, seiner Meinung nach von Rousseau beeinflusste Theorie werde von der Orthodoxie fortgeführt, die spätere, die das Prinzip der Autonomie unabhängig von der Theologie voraussetze, werde von Schelling und Hegel aufgenommen, wobei Hegel auch wieder auf Rousseaus Gefühlsethik zurückgreife. — Unsere Fragestellung ist derjenigen Henrichs ähnlich und geht, hinsichtlich der Voraussetzung der Prinzipienprobleme der Kantischen

Hegel nimmt diese Lehre KANTS zunächst ohne jede Kritik auf. Zugleich versucht er aber schon im Tübinger Fragment und deutlicher dann in seinen Berner Entwürfen, diese Theorie für seine eigene Problematik fruchtbar zu machen und sie auf das Verhältnis von subjektiver und objektiver Religion anzuwenden. Die Postulatenlehre ist für Hegel — ebenso wie für KANT — keine wissenschaftliche und metaphysische, d. h. objektive Erkenntnis, sondern gehört als notwendiger Bestandteil zur moralischen Religion.⁴⁷ Im Gegensatz zur dogmatischen Religion der Theologen ist dies für Hegel die eigentlich lebendige subjektive Religion.

Die grundsätzliche Unterscheidung der subjektiven von der objektiven Religion und die Betonung der subjektiven Religion ist bisher immer als Hegels eigenes Interesse und seine eigene Leistung in diesen frühen Fragmenten angesehen worden.⁴⁸ Die Unterscheidung selbst ist allerdings nicht neu. Hegel führt sie schon auf die Reformation zurück und erklärt, man habe vergeblich versucht, sie in den Kompendien angemessen zu berücksichtigen.⁴⁹ STORR und SÜSKIND sprechen in den *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* von objektiver und subjektiver Religion in einer Weise, die zeigt, daß ihnen dieser Unterschied ganz geläufig ist. Er findet sich denn auch in dem im Tübinger Stift zugrunde gelegten Kompendium von SARTORIUS.⁵¹ Dies dürfte für Hegel die eigent-

Ethik (der Unterscheidung des principium diiudicationis vom principium executionis), von Henrichs Aufsätzen über Kants Ethik aus; die Lösungen weichen, wie man dem folgenden selbst entnehmen möge, z. T. von seinen Lösungen ab. — Vgl. zum Thema ferner H. S. Harris: *The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason*. A.a.O. 61–78.

⁴⁷ Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 8. Da Hegel in Tübingen die Kantische Postulatenlehre positiv aufnimmt, ist für ihn offensichtlich Flatts Kritik an dieser Lehre (vgl. Anm. 14) ohne jede Bedeutung. Vgl. zu Hegels Kantelektüre auch die sicherlich richtigen Angaben von Rosenkranz in *Hegels Leben*. Berlin 1844. 40, 86.

⁴⁸ Vgl. z. B. Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Bd 1. Leipzig und Berlin 1929. 63, 78 f u. a.; Asveld: *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Paris 1953. 40; Peperzak: *Le jeune Hegel* ... 19 ff; auch Brecht/Sandberger: *Hegels Begegnung mit der Theologie* ... 73 f, 78.

⁴⁹ Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 356.

⁵⁰ Vgl. Storr: *Bemerkungen* ... 43, 52, 132.

⁵¹ *Sartorii Compendium Theologiae dogmaticae*. Positiones A. 1764 editas retractatas exhibens Tubingae 1777. Dort heißt es in § 1: „Theologiae vox ecclesiastica est. Hodierno loquendi usu, obiective sumta notat doctrinam de Deo et religione: cum vero subjective accipitur, intelligi solet cognitio religionis, eaque accuratior et docta.“ Deutlicher drückt er sich in § 2 über die subjektive Religion aus: „Religio (subjective sumta) est studium colendi Deum, cum spe obtinendi et conservandi favorem Ipsius beneficium.“ Die spätere Auflage von 1782 weicht in der Formulierung hiervon etwas ab. Auf wen Sartorius selbst wieder zurückgeht, braucht hier nicht mehr erörtert zu werden. — Diese Stelle geben auch Brecht und Sandberger nicht an. Sie sprechen nur von den verschiedenen „loci“, die das Kompendium des Sartorius und andere dogmatische Schriften an dem systematischen Ort behandeln,

liche Quelle und der Anstoß gewesen sein, das Verhältnis von objektiver und subjektiver Religion zu reflektieren und neu zu bestimmen. Hegel ging also zunächst von einer innertheologischen Problematik aus und versuchte, den Begriff der subjektiven Religion durch KANTS Postulatenlehre und FICHTES *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* moralphilosophisch umzudeuten.⁵² Auch SÜSKIND schlug im Anhang zu den *Bemerkungen* diesen Weg ein und gelangte zu einer Bestimmung des Verhältnisses von objektiver und subjektiver Religion, die Hegel sehr nahe kam.⁵³ Aber SÜSKINDS Absicht war dabei die Rechtfertigung der orthodoxen Theologie, in deren System auch die moralische Vernunftreligion eingebaut werden sollte. Hegels Intention war dagegen, wie sich in den späteren Entwürfen noch deutlicher zeigte, die Begründung einer Ethik, in der die moralische Religion eine konstitutive Funktion innehatte.

Hegel verwendete also – unabhängig von STORRS und SÜSKINDS Bemühungen – KANTS Begriff des höchsten Gutes und dessen Postulatenlehre zu seiner eigenen Neukonzeption von subjektiver Religion. Zwar nennt Hegel das „System“ des höchsten Gutes und der Postulate auch einmal „objektive Religion“⁵⁴; aber in diesem Fall ist sie auf die praktisch-sittliche Lebendigkeit und Triebkraft der Religion bezogen, welche dann in dieser Hinsicht „subjektiv“ heißt. Mit „objektiver Religion“ meint Hegel hier also nicht wie sonst die positive Religion, deren Dogmen nur Sache des Verstandes und Gedächtnisses sind, sondern eine Theorie der reinen Vernunft in praktischer Absicht. Der Endzweck der praktischen Vernunft und die Postulate müssen zwar in ein „System“ gebracht und als philosophische Theorie aufgestellt werden; aber ihre praktische Wirkung ist „Verstärkung der Triebfedern der Sittlichkeit“⁵⁵. Diese Triebfedern sind nun Gefühle, die den Menschen zur Ausführung und Verwirklichung des Sittengesetzes veranlassen. Hegel beschreibt besonders im Tübinger Fragment genauer das „Gewebe der Empfindungen“, das

den Hegel als subjektive Religion verstehe. Im übrigen weisen sie mit Recht darauf hin, daß Sartorius das damals im Tübinger Stift studierte Kompendium war. Vgl. Brecht/Sandberger: *Hegels Begegnung mit der Theologie*. 73. Asveld (*La pensée religieuse*. 39 f) und Peperzak (*Le jeune Hegel*. 19 f, 29) nehmen einen Einfluß von Fichte und Rousseau an.

⁵² Zur Beziehung auf Fichte vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 355. Bei Fichte geht es dort ebenfalls um das höchste Gut und die Moralthologie.

⁵³ Süskind definiert: „Der Inbegriff dieser praktischen Sätze (sc.: Vernunftpostulate) oder Wahrheiten heißt *Religion in objektiver Bedeutung*. / Anerkennung dieser praktischen Wahrheiten, verbunden mit wirklichem praktischen Einfluß derselben auf unsere Willensbestimmung, heißt *Religion in subjektiver Bedeutung*.“ *Bemerkungen*. Anhang. 132.

⁵⁴ *Hegels theologische Jugendschriften*. 48.

durch „Ideen der Vernunft“ belebt werde⁵⁶, und sucht zu zeigen, daß durch diese Ideen das Interesse des „Herzens“ geweckt werde. Diese innere Gegenwärtigkeit und unmittelbare Lebendigkeit der religiös-moralischen Ideen im Gefühl, wodurch sich der sittliche Charakter eines Subjekts bestimmt, ist für Hegel „subjektive Religion“⁵⁷. Er verwendet damit wohl Erfahrungen und Beschreibungen der Gefühlsethik – genannt werden SHAFTESBURY und ROUSSEAU⁵⁸ – um Einzelheiten seines Begriffs der subjektiven Religion auszuführen. Die Idee des höchsten Gutes und unter den Postulaten vor allem die Gottesidee durchwirken also so das Ganze der Empfindungen, daß der Mensch sich zu sittlichen Handlungen bestimmt fühlt, daß seine Gefühle sittliche Triebfedern werden. Nun gehört es aber wohl zur Definition der Moralität, daß sie Triebfedern zu wirklichen Handlungen in der Welt enthalten muß; insofern ist also die subjektive Religion moralisch notwendig.

Hegel steht damit übrigens, ohne es zu wissen, systematisch, wenn auch nicht in der besonderen Durchführung, KANTS früherer Lehre vom höchsten Gut, von Gott und Unsterblichkeit näher als dessen bekannter späterer Theorie. Noch in der *Kritik der reinen Vernunft* sind für KANT die „Ideen der Sittlichkeit“ und das Sittengesetz zwar „Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung“, sie enthalten die Kriterien der moralischen Beurteilung von Handlungen; aber sie sind erst durch die Idee des höchsten Gutes und die Annahmen von Gott und Unsterblichkeit „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“⁵⁹. Hegel kannte diese frühere Theorie des höchsten Gutes nicht; ihr war jedoch seine eigene Konzeption der subjektiven Religion der Sache nach verwandt.⁶⁰ Hegel erkannte auch die Notwendigkeit, daß die Beziehung der sittlichen Ideen zu den Gefühlen als Triebfedern nachgewiesen werden muß, und er suchte die-

⁵⁶ A.a.O. 61; vgl. 3, 5, 7 u. a. Hegel setzt dabei voraus, daß das Moralgesetz selbst als Vernunftprinzip von Theologie und Religion unabhängig ist gemäß der Lehre Kants vom Sittengesetz als Prinzip der Beurteilung von Handlungen.

⁵⁷ A.a.O. 4.

⁵⁸ Vgl. a.a.O. 6 f, 48 u. a.

⁵⁹ Vgl. a.a.O. 51, auch 8. Peperzak verweist auf den ästhetischen Charakter der Tugend bei Hegel in dieser Zeit und nennt als Hintergrund dafür die Griechen (vgl. *Le jeune Hegel*. 21 ff). Diese Beziehung, die z. B. schon bei Shaftesbury vorlag, muß man sicherlich auch mit erwägen.

⁶⁰ Kr. d. r. V. A 813; B 841. Vgl. auch Anm. 29.

Der von Haering konstruierte Gegensatz zwischen einer reinen moralischen Religion und der lebendigen subjektiven Religion beruht offenbar sowohl auf einem Mißverständnis von Kants praktischer Philosophie als auch auf einem irrationalistischen Vorurteil gegen die Aufklärung. Vgl. bes. Hegel. *Sein Wollen und sein Werk*. Bd 1. 66.

ser Forderung durch nähere Beschreibungen der ethisch relevanten Gefühle nachzukommen.

In der Frage der Gefühle als Triebfedern ergibt sich nun allerdings für Hegel eine Schwierigkeit. Hegel übernimmt nämlich, besonders in der Berner Zeit, auch KANTS Theorie von der Achtung als der einzig uns erkennbaren sittlichen Triebfeder.⁶¹ Die Achtung aber führt nicht unmittelbar zur subjektiven Religion. KANTS Theorie von der Achtung als der sittlichen Triebfeder war verbunden mit einer grundsätzlichen Revision seiner erwähnten früheren Theorie des höchsten Gutes. Hegel versucht, die bei KANT unterschiedenen Konzeptionen zu verbinden und die Lehre von der Achtung als Triebfeder mit seinem Begriff von der subjektiven Religion als Triebfeder, d. h. als Verwirklichung des Sittlichen, zu vereinbaren. Wenn aber die Achtung als die Triebfeder zu sittlichen Handlungen in der Welt anerkannt wird, kann der subjektiven Religion nur noch eine „Verstärkung“ der sittlichen Triebfeder zukommen.⁶² Diese bescheidene Funktion einer „Verstärkung“ der moralischen Triebfeder entspricht aber eigentlich nicht der zentralen Stellung, die Hegel der subjektiven Religion im sittlichen Leben des Einzelnen wie eines ganzen Volkes zuerkennen will. Hegel bemüht sich vielmehr schon vom Tübinger Fragment an, die Wirklichkeit des Sittlichen vor allem anhand der griechischen Religion und ihrer Bestimmung und Gestaltung des ganzen Lebens des Gemeinwesens näher auszuführen. Diese Betrachtung, die die Religion eines Volkes als geschichtlich-kulturelles Phänomen — in der Nachfolge HERDERS — behandelt, ist nach Hegels damaligem Ansatz aber systematisch und prinzipiell darin begründet, daß die subjektive Religion als die Kraft der Realisierung sittlicher Grundsätze, d. h. als sittliche Triebfeder in Anspruch genommen wird. So blieb also das Verhältnis der Achtung als Triebfeder zu Hegels Begriff der subjektiven Religion ungeklärt. Im Grunde hielt Hegel auch in seiner Berner Zeit, insbesondere im Hinblick auf die Religion der Griechen, wie er sie verstand, an den „heiligen Empfindungen“ und an dem freien Interesse des „Her-

⁶¹ Vgl. z. B. *Hegels theologische Jugendschriften*. 212. Auch im Tübinger Fragment spricht er schon von der „reinen Achtung fürs Gesetz“, die jedoch bei der Annäherung an die Moralität durch andere moralische Gefühle, wie sie die Gefühlsethik analysierte, unterstützt werden müsse. Vgl. a.a.O. 18.

⁶² Vgl. a.a.O. 61, 48, 18. Hegel scheint hierbei, nicht ganz im Sinne Kants, die Achtung zwar als ein ausgezeichnetes, aber doch als ein besonderes moralisches Gefühl neben anderen aufzufassen.

zens“ — in Verbindung mit der Phantasie — als der Lebendigkeit der Religion und der Wirkungskraft des Sittlichen fest.⁶³

Eine solche Einordnung der Postulatenlehre und der darin enthaltenen praktisch bedeutsamen Ideen in die Zusammenhänge der Vernunftreligion und der subjektiven Religion kommt unter den Tübinger Freunden nur Hegel zu; dieser Einordnung liegt ein bestimmter Begriff von Sittlichkeit zugrunde. In SCHELLINGS Umdeutung der Postulate innerhalb seines Ethik-Entwurfes ist diese Thematik und diese Konzeption nicht enthalten.

Hegel nimmt jedoch nicht nur KANTS Postulatenlehre auf und bringt sie in den Zusammenhang seiner eigenen Problematik; er setzt sich auch, veranlaßt durch STORRS „Widersprüche . . . gegen KANTS Religionslehre“⁶⁴ und SCHELLINGS Berichte aus dem Tübinger Stift, vielleicht auch durch FICHTES *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* und SÜSKINDS Inanspruchnahme dieser Schrift für die Orthodoxie, mit den Mißdeutungen der Postulatenlehre durch die Tübinger theologische Schule auseinander. Er kritisiert ebenso wie SCHELLING die Behauptung vom „Unvermögen der Vernunft“⁶⁵, die zu der Annahme führt, der Mensch sei in der Ausübung der Sittlichkeit von einem Wesen außer ihm, nämlich einem objektiven Gott abhängig. Ist dies einmal zugegeben, so kann man auch Dogmen, wie z. B. die Sündenvergebung, zu Postulaten der praktischen Vernunft erklären;⁶⁶ man kann die Eigenschaften des objektiven Gottes wieder dogmatisch aus seinem Wesen entwickeln. Die These von der Vernunftschwäche impliziert zugleich im „Postulat“ der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit die Vorstellung einer sinnlichen Glückseligkeit.⁶⁷ Eine solche Glückseligkeit aber ist nach Hegel mit wahrer Sittlichkeit nicht vereinbar. Er stellt als Gegenbeispiel den Republikaner antiker Prägung auf, der für eine „freie Verfassung“ des „Vaterlandes“ kämpfte und starb, ohne auf Glückseligkeit zu hoffen.⁶⁸ Hegel wendet

⁶³ A.a.O. 229; vgl. 219 ff. Zu den entwicklungsgeschichtlichen Wandlungen und Nuancen von Hegels „Kantianismus“ und seiner Auffassung von der griechischen Religion in den Entwürfen dieser Jahre vgl. O. Pöggeler: *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Unveröff. Habil.-schrift. Heidelberg 1966.

⁶⁴ Hegel an Schelling. 24. 12. 1794. *Briefe von und an Hegel*. I, 12.

⁶⁵ *Hegels theologische Jugendschriften*. 235.

⁶⁶ Vgl. a.a.O. 156; vgl. auch 64. Die Nähe zu Gedanken und Formulierungen Schellings im Brief an Hegel vom 6. 1. 1795 ist auffällig. Vgl. *Briefe von und an Hegel*. I, 14.

⁶⁷ Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 237 ff. Hegel suchte (etwa 1794) auch die Glückseligkeit, sofern sie Bestandteil des höchsten Gutes ist, als moralphilosophische Auslegung der christlichen Idee der Seligkeit zu begreifen. Vgl. a.a.O. 62, 68. Auch an dieser christlichen Idee äußert er jedoch Kritik; vgl. a.a.O. 59.

⁶⁸ A.a.O. 362; vgl. 238 f, 222, 223.

sich mit diesen Überlegungen offensichtlich gegen die positive christliche Religion und ihre Theoretiker, die orthodoxen Theologen.⁶⁹ Er erhebt keinen Vorwurf gegen KANT, obwohl dies der Sache nach beim empirischen Begriff der Glückseligkeit in KANTS späterer Lehre vom höchsten Gut möglich gewesen wäre. Aber schon SCHELLING wollte in seiner Schrift: *Vom Ich*, wie erwähnt wurde, KANT von diesem Vorwurf ausnehmen.⁷⁰ Die Tübinger Orthodoxie dagegen gehört für Hegel zur positiven Religion, die sogar mit der Politik „unter einer Decke spielt.“⁷¹ Diese Verbindung von Orthodoxie und Politik machen Hegel wie SCHELLING für die damalige politische und religiöse Unfreiheit verantwortlich.

Hegel unterscheidet jedoch dieses Vorgehen der Orthodoxie, die im Bündnis mit der politischen Macht die Anerkennung der kritischen und freien Vernunft nur vortäuscht, deutlicher von KANTS eigener Lehre als SCHELLING. Er nimmt – wohl im Zusammenhang mit der Kritik an der Tübinger Schule – das Studium von KANTS Postulatenlehre wieder auf.⁷² In seinen Briefen an SCHELLING weist er nachdrücklich die Ansprüche der Tübinger Orthodoxie wie auch des *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung* zurück, wodurch FICHTE „die alte Manier, in der Dogmatik zu beweisen, wieder eingeführt“ habe.⁷³ Im Anschluß an diese Kritik deutet Hegel dann einen eigenen Plan an, der von der Postulatenlehre und der praktisch begründeten Metaphysik zustimmend ausgeht, wie KANT sie im Zusammenhang mit seiner Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt hat. Er sagt: „Wenn ich Zeit hätte, so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wieweit wir – nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimierte Idee von Gott jetzt rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung u.s.w., sie von der Ethiktheologie her jetzt zur Physikotheologie mitnehmen und da jetzt mit ihr walten dürften.“ Diesen „Gang“ nahm man zwar im Grunde immer schon bei der Erklärung der „Vorsehung“, der „Wunder“ und – wie FICHTE – auch

⁶⁹ Vgl. a.a.O. 234 f. Zu dieser Kritik an der Postulatenlehre vgl. auch Asveld: *La pensée religieuse*. 108 ff und Peperzak: *Le jeune Hegel*. 110 ff. Auch Peperzak erwägt, ob Hegel nur die Tübinger Orthodoxie, nicht aber Kant treffen wollte.

⁷⁰ Vgl. Anm. 28. Hegel setzt erst in Frankfurt im Zusammenhang mit dem neuen philosophischen Entwurf von Antinomie und Vereinigung in „Glauben und Sein“ Kants Philosophie mit der positiven Religion in Parallele. Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 385.

⁷¹ Hegel an Schelling. 16. 4. 1795. *Briefe von und an Hegel*. I, 24; vgl. 16.

⁷² Vgl. a.a.O. I, 16, 24.

⁷³ Hegel an Schelling. Ende Januar 1795. A.a.O. I, 17.

der „Offenbarung“⁷⁴; aber man überschritt dabei die Grenzen der menschlichen Vernunft. Hegel fragt daher in Anlehnung an KANT nach der Berechtigung und dem „Wieweit“ dieses Vorgehens, d. h. nach der rein philosophischen Begründung.

Die Physikotheologie oder genauer die Naturbetrachtung als kritische Naturteleologie ermöglicht, wie Hegel in einem Fragment aus dieser Zeit in engem Anschluß an KANT sagt, für sich keinen Glauben an Gott.⁷⁵ Den Glauben an Gott ermöglicht nur die praktische Vernunft, die mit dem Wollen des sittlichen Endzwecks auch die Bedingungen der Möglichkeit dieses Endzwecks akzeptiert. Aber nach der Begründung der Ethiktheologie durch die praktische Vernunft muß doch auch die Natur mit moralischem Glauben betrachtet werden können, da Gott, der moralische Welturheber und -regierer, als sie hervorbringend und in ihr wirkend gedacht wird. Hegel lehnt dabei natürlich die vulgäre Physikotheologie ab, die überall physischen Nutzen für den Menschen aufsucht.⁷⁶ Er stellt sich vielmehr wie KANT im Schlußteil der *Kritik der Urteilskraft* die Frage, ob man sich die Zweckmäßigkeit der Natur nicht aus moralischem Interesse vor Augen führen könne, ob die physische Teleologie in dieser moralischen Weltbetrachtung nicht als eine Vorbedingung der Möglichkeit des Endzwecks in der Welt vorzustellen sei.⁷⁷ Ohne Zweckmäßigkeit der Natur kann man sich nämlich den Endzweck, das höchste Gut in der Welt, auch nicht annäherungsweise als ausführbar denken. Da aber nach der Postulatenlehre nur Gott die ganze Realisierung des Endzwecks in der Welt garantiert, läßt sich nach der Begründung der Ethiktheologie auch die Zweckmäßigkeit der Natur dem moralischen Urheber, Erhalter und Regierer der Welt zuschreiben. Diesen Gedanken meint Hegel wohl mit dem „Gebrauch der legitimierten Idee von Gott“ in der „Physikotheologie“. Er spricht dabei nicht von besonderen Zweckmäßigkeiten, die in besonderen göttlichen Zwecken ihren Grund hätten. Von Gott gewirkte Wunder sollen weder vom Verstand erklärt noch von der Vernunft gerechtfertigt werden; sie sind nach Hegel vielmehr Produkte der freien Einbildungskraft.⁷⁸ – Die Modalität des Fürwahrhaltens, durch

⁷⁴ A.a.O. Zur Interpretation des Briefwechsels Hegel–Schelling vgl. auch Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. I, 196–210. Er kommt im einzelnen jedoch zu anderen Ergebnissen.

⁷⁵ Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 361.

⁷⁶ Vgl. *Dokumente*. 234 f.

⁷⁷ Vgl. etwa *Kritik der Urteilskraft*. 2. Aufl. Berlin 1793. 419 f, 413, 439, auch XIX f, LV.

⁷⁸ Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 231 f Anm. Solche Produkte der Einbildungskraft gehören zu einer geschichtlichen Gestalt von Religion.

welches Gott und eine von ihm hervorgebrachte allgemeine Zweckmäßigkeit der Natur zur Vorstellung der Möglichkeit des Endzwecks angenommen werden, ist für Hegel keine Erkenntnis, auch keine praktische Erkenntnis, sondern ein vernünftiger Glaube aus moralischem Interesse. Er bemüht sich, die Subjektivität dieser Annahme aus Vernunftgründen ebenso wie die Subjektivität der notwendigen teleologischen Maxime in der Beurteilung der Natur noch von der Modalität des bloß subjektiven, aber nicht aus Vernunftgründen notwendigen Urteils über Wunder zu unterscheiden, die nur für die Einbildungskraft eine Bedeutung haben.⁷⁹

Von dieser Grundlage des moralischen Glaubens aus läßt sich auch ein moralisch gereinigter Begriff der Vorsehung gewinnen. Hegel sucht hierbei die zur Providentia gehörigen Begriffe (*conservatio, concursus, gubernatio* und dgl.), wie er sie bereits im Kompendium des SARTORIUS vorfand⁸⁰, mit Hilfe von KANTS *Kritik der Urteilskraft* umzudeuten. Er kritisiert den Vorsehungsbegriff der Orthodoxie; es ist nach Hegel weder möglich, das Walten der Vorsehung für bestimmte Zwecke in der Welt anzugeben, noch ist es vernunftgemäß, die Vorsehung als die Wirksamkeit eines „objektiven“, fremden Gottes zugunsten unserer physischen Glückseligkeit zu denken.⁸¹ Eine Vorsehung Gottes, die aus moralischen Gründen wirkt, kann daher nur im allgemeinen als Ursache der Zweckmäßigkeit in der Erhaltung und Lenkung des Laufes der Welt geglaubt werden. Denn eine solche Zweckmäßigkeit ist Voraussetzung für die Möglichkeit des Endzwecks in der Welt.⁸² — Ein Brief HÖLDERLINS an Hegel beweist, daß Hegel bei seinem Rückgang von der Ethiktheologie zur Physikotheologie „die Religionsbegriffe“ erörtern und den Begriff der Vorsehung „ganz parallel mit KANTS Teleologie“ behandeln wollte. HÖLDERLIN fährt fort: „Die Art, wie er (sc.: KANT) den Mechanismus der Natur (also auch des Schicksals) mit ihrer Zweckmäßigkeit vereinigt,

⁷⁹ Vgl. a.a.O. 364. Hegel intendiert einen solchen Unterschied, obwohl er zu keiner endgültigen Klärung gelangt. Stüskind dagegen leugnet einen solchen Unterschied ausdrücklich. Vgl. Storr: *Bemerkungen*. Anhang. 228 f.

⁸⁰ Sartorii *Compendium*. §§ 104 ff.

⁸¹ Vgl. Hegels *theologische Jugendschriften*. 22, 58, 227, 234.

⁸² Vgl. a.a.O. 362, 20, auch 75, 375. Hegels Versuche, zu einem Vernunftbegriff der Vorsehung zu gelangen, sind freilich noch tastend. Er kennzeichnet das Problem z. B. mit dem Satz: „Gott ändert in seiner Weltregierung nicht die Gesetze, nur den Lauf der Natur“ (a.a.O. 364), ohne jedoch eine klare Lösung zu formulieren. — Vgl. auch Kants Bestimmung der verschiedenen Begriffe der Vorsehung und die Aufstellung eines moralischen Vorsehungsbegriffs, was Hegel von 1795 an bekannt sein konnte, in der Schrift: *Zum ewigen Frieden* (VIII, 361 f. Anm.); vgl. auch Lessings Begriff der Vorsehung z. B. in der *Erziehung des Menschengeschlechts* (§ 91).

scheint mir eigentlich den ganzen Geist seines Systems zu enthalten.“⁸³ Solche Entwürfe, die mit Hegels Ankündigungen im Brief an SCHELLING (Ende Januar 1795) übereinstimmen, muß Hegel als seine Vorhaben HÖLDERLIN gegenüber brieflich geäußert haben.

Hegel sucht also mit der Kritik an der orthodoxen Theologie zugleich seine eigenen Religionsbegriffe, insbesondere wohl den Begriff der Vorsehung, im Anschluß an KANTS Moraltheologie in der *Kritik der Urteilskraft* zu entwickeln. Dabei will er KANTS Problem, den Übergang von den Naturbegriffen zum Freiheitsbegriffe durch den Begriff und das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur zu ermöglichen, anscheinend moraltheologisch auflösen. Der moralische Glaube an Gott wendet sich zurück zur Natur und Welt als dem Wirkungsfeld der menschlichen Freiheit, in dem der praktisch geforderte Endzweck möglich sein muß, in dem also im allgemeinen die zweckmäßigen Voraussetzungen für eine Verwirklichung des Endzwecks angenommen werden müssen.

Das erneute Studium der KANTischen Postulatenlehre in Bern hat Hegel aber wohl noch zu einem weiteren Plan angeregt. Er schreibt an SCHELLING: „Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufsatz deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern, und glaubte, darin eine Befriedigung des Postulats zu finden, daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete, und der übrigen Postule.“⁸⁴ Hegels Formulierung ist nicht ganz eindeutig. Er stellt sich vermutlich als Thema die religiöse Frage, was es heißt, „sich Gott zu nähern“, d. h. wohl die Frage nach dem wahren Gottesdienst, und sucht sie durch KANTS Postulatenlehre aufzuklären. Die befriedigende Lösung dieser Frage besteht für ihn dann „darin . . . , daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete“. In einem Fragment aus dieser Zeit erklärt Hegel, wenn der „Trieb“ in FICHTES Sinne, der durch das Sittengesetz bestimmt ist, „der Welt der Erscheinungen geböte“, wäre er „gesetzlich (moralisch wirklich) Würdigkeit“⁸⁵. Die Ausübung des Sittengesetzes durch die innere moralische Bestimmung der Triebfeder, wodurch die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen in uns gebietet, ist also die Würdigkeit, glücklich zu sein; sie ist kein Verzicht, wie Hegel sich in dem Fragment ausdrückt, auf die „Rechte“, die die Vernunft hinsichtlich einer der Sittlichkeit entsprechenden Glückseligkeit geltend machen kann, sondern eben die notwendige Bedingung zur Erlangung des höchsten Gutes. Die sittliche Gesinnung ist also die wahre Art, sich dem höchsten Gut und

⁸³ Hölderlin an Hegel. 26. 1. 1795. *Briefe von und an Hegel*. I, 20.

⁸⁴ Hegel an Schelling. 30. 8. 1795. A.a.O. I, 29.

⁸⁵ Hegels *theologische Jugendschriften*. 361; vgl. auch 362.

damit auch sich „Gott zu nähern“. Von ihr aus als dem ersten und unverzichtbaren Bestandteil des höchsten Gutes wollte sich Hegel offenbar auch die anderen zu einer Vernunftreligion gehörigen Begriffe als Postulate verständlich machen.⁸⁶ Bei dieser Frage des wahren Gottesdienstes hätte wahrscheinlich der Begriff der vernünftigen subjektiven Religion eine zentrale Rolle gespielt.

Hegel hat diese von KANTS Postulatenlehre ausgehenden Pläne, die er offensichtlich noch zu Beginn des Jahres 1795 hatte, nicht ausgeführt. Er wird nun von SCHELLINGS Umdeutung der Postulatenlehre und dessen KANTAuffassung nicht unerheblich beeinflusst. Hegel bekennt, daß er selbst nur „Ahnungen“ von dem gehabt habe, was SCHELLING ihm zunächst in einem Brief, der bereits die Grundgedanken der Schrift: *Vom Ich* enthielt, und dann in dieser Schrift selbst klar ausgeführt habe.⁸⁷ Er übernimmt — freilich durch eigene Überlegungen vorbereitet — von SCHELLING offenbar die Einsicht, daß die übersinnliche Welt, Gott und Unsterblichkeit nur im Ich und dessen absoluter Freiheit zu finden sind.⁸⁸ Ebenso akzeptiert er anscheinend SCHELLINGS These, daß KANTS Philosophie noch vollendet werden müsse, daß ihre ersten und höchsten Prinzipien noch fehlen. Eine solche Kritik an KANT hatte Hegel bis dahin nicht geäußert.⁸⁹ REINHOLD und FICHTE lernt er eben erst kennen und erfährt von SCHELLING, daß die Vollendung der Philosophie noch bevorstehe. So erwartet Hegel nun „vom KANTischen System und dessen höchster Vollendung . . . eine Revolution in Deutschland“⁹⁰.

SCHELLING hatte angekündigt, die — wie er meinte — noch fehlenden Prämissen zu KANTS Philosophie zu liefern und die höchsten Prinzipien

⁸⁶ Nach dieser Interpretation würde in dem angeführten Briefzitat (vgl. Anm. 84) der Ausdruck: „darin . . . daß“ zusammengehören, während mit der „Befriedigung des Postulats“ die befriedigende Lösung jenes Postulats, nämlich „sich Gott zu nähern“ gemeint wäre. Hegel begriffe dann diese religiöse Frage durch den moralischen Begriff der Freiheit. — Man könnte den Satz natürlich auch anders verstehen („darin“ auf „sich Gott zu nähern“ zurückbeziehen und das „Postulat“ mit dem „daß“-Satz verbinden); dann wäre jedoch das religiöse Thema: „sich Gott zu nähern“ ein Interpretament der Kantischen Postulate, was nach Hegels Entwicklungsgeschichte weniger wahrscheinlich ist. In diesem Sinne übersetzt z. B. Harris diesen Satz. Er sieht außerdem in dem so verstandenen Postulat die Providenz. Vgl. Harris: *The Young Hegel* . . . a.a.O. 69.

⁸⁷ *Briefe von und an Hegel*, I, 24, 29. Vgl. zum folgenden auch Asveld: *La pensée religieuse*, 75–99 und Peperzak: *Le jeune Hegel*, 108f. Anm. Peperzak mißt dem Einfluß Schellings auf Hegel weniger Bedeutung bei als Asveld.

⁸⁸ Vgl. etwa *Hegels theologische Jugendschriften*, 224, 225, 227 f.

⁸⁹ Vgl. z. B. noch a.a.O. 211.

⁹⁰ Hegel an Schelling, 16. 4. 1795. *Briefe von und an Hegel*, I, 23.

der Philosophie aufzustellen.⁹¹ Das höchste Prinzip aber oder die Idee des Unbedingten ist nach SCHELLING Gott als das absolute Ich. Hegel versucht nun, von SCHELLING diese Identifikation Gottes mit dem absoluten Ich zu übernehmen. So schreibt er an SCHELLING, „die Idee Gottes als des absoluten Ichs“ werde immer zu einer bleibenden esoterischen Philosophie gehören.⁹² — Die Diskussion um einen philosophischen Gottesbegriff zieht sich jedoch durch den ganzen Briefwechsel Hegels mit SCHELLING in diesen Jahren hindurch. Hegel vertritt zu Beginn der Diskussion wohl die Position des KANTischen Gottespostulates, nach der Gott als von der Welt unterschiedener moralischer Welturheber zu denken ist.⁹³ SCHELLING kritisiert dagegen diesen Standpunkt des moralischen Theismus. Er denkt allerdings vor allem an die orthodoxe Theologie, wenn er in Anspielung auf einen von JACOBI wiedergegebenen Ausspruch LESSINGS sagt: „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr.“⁹⁴ Er weist damit Hegel, dessen Vertrautheit mit LESSING er kannte, eben auf LESSINGS Kritik des orthodoxen Gottesbegriffs hin. Hegel verstand jedoch LESSING offenbar als Vertreter einer Vernunftreligion, die mit KANTS Moralthologie vereinbar war. SCHELLING dagegen berief sich auf LESSINGS Spinozismus gemäß der Darstellung JACOBI in den *Briefen über die Lehre des Spinoza*. SCHELLING erklärt, er selbst sei „Spinozist“ geworden; SPINOZAS Gott, die einzige Substanz oder auch das „Ev καὶ πᾶν“ dürfen nach SCHELLING jedoch nicht als absolutes Objekt, sondern müssen als absolutes Ich gedacht werden. Das absolute Ich aber liegt über die Bestimmungen der Persönlichkeit und des Selbstbewußtseins hinaus, die im orthodoxen Gottesbegriff als Merkmale enthalten sind.⁹⁵

Hegel geht zunächst auf SCHELLINGS Programm ein, Gott als das absolute Ich zu denken. In einem späteren Brief äußert er jedoch vorsichtige Kritik gerade an SCHELLINGS „Spinozismus“. Hegel weist dabei den entscheidenden Unterschied zwischen SCHELLINGS Idee des absoluten Ich als einziger, göttlicher Substanz und FICHTES Systematik der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* auf, in der das absolute Ich des ersten Grund-

⁹¹ Vgl. Schelling an Hegel, 6. 1. 1795. A.a.O. I, 14. Vgl. auch Schelling: *Werke*, I, 152.

⁹² Vgl. *Briefe von und an Hegel*, I, 24. Vgl. etwa auch *Hegels theologische Jugendschriften*, 75.

⁹³ Vgl. Hegel an Schelling, Ende Januar 1795. *Briefe von und an Hegel*, I, 18.

⁹⁴ Schelling an Hegel, 4. 2. 1795. A.a.O. I, 22. Vgl. Jacobi: *Werke*, IV/1, 54: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich . . . “Ev καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anders.“ Auch Hölderlin notierte sich diese Stelle.

⁹⁵ Vgl. Schelling an Hegel, 4. 2. 1795. *Briefe von und an Hegel*, I, 22; Schelling: *Werke*, I, 192 f. Schelling sucht damit auch die „sogenannte natürliche Religion“ und den moralischen Gottesbegriff zu treffen. Vgl. *Briefe von und an Hegel*, I, 14.

satzes von der abgeleiteten Kategorie der Substanz unterschieden wird. Zwar sagt bereits FICHTE: „Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich“⁹⁶; aber dieses Ich umfaßt nach FICHTE nur insofern alle Realitäten und ist einzige Substanz, als es sich selbst einschränkt und eine bestimmte, begrenzte Realität in sich als Akzidenz setzt. Die Substanz ist eine Relationskategorie, die das Verhältnis von Ich und Nichtich in bestimmter Weise als Bedingung der Möglichkeit des endlichen Selbstbewußtseins aufstellt. Diese FICHTESche Kategorienlehre gibt Hegel als Grund für seinen Einwand gegen SCHELLINGS Identifikation des absoluten Ich mit SPINOZAS göttlicher Substanz an.⁹⁷ Hegel behält dabei zwar die Unterscheidung des absoluten Ich vom endlichen Selbstbewußtsein bei, will aber offenbar das absolute Ich nicht als die eine absolute Substanz, d. h. als Gott in SPINOZAS Sinne denken. Hegels eigentliches Motiv für seinen Einwand gegen SCHELLING dürfte jedoch weniger die Systematik FICHTES sein, die er sich gerade erst aneignet. Sein Motiv dürfte eher sein Widerstand gegen einen metaphysischen Begriff Gottes sein, wie er ihn in der Schrift: *Vom Ich* sieht, und sein Festhalten an einem moralischen Gottesbegriff, den er selbst noch nicht eigenständig zu explizieren vermag, dessen Bedeutung für ihn aber in KANTS Gottespostulat vorgeprägt ist. — Hegel versucht also unter dem Einfluß der ersten Schriften und der Briefe SCHELLINGS KANTS Postulatenlehre umzudeuten, allerdings ohne SCHELLINGS Konzeption des Spinozismus auf der Grundlage des absoluten Ich zu übernehmen.⁹⁸—

Bisher wurde erörtert, wie SCHELLING und Hegel die KANTISCHE Postulatenlehre in unterschiedlicher Weise aufnahmen und wie sie im Anschluß daran verschiedene systematische Konzeptionen einer Ethik aufstellten. Den philosophischen Entwürfen beider lag das Problem des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik zugrunde. Hegel wurde hinsichtlich dieser Frage, insbesondere was die philosophische Theologie betraf, z. T. von SCHELLINGS ersten Schriften und seinen Briefen beeinflusst, ohne allerdings die eigene Position aufzugeben, die man mit der konstitutiven Bedeutung der moralischen „subjektiven Religion“ und aller ihrer Begriffe für eine Ethik bezeichnen könnte.

⁹⁶ Fichte: *Gesamtausgabe*. Abt. I, Bd. 2. Hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstadt 1965. 300.

⁹⁷ Vgl. Hegel an Schelling. 30. 8. 1795. *Briefe von und an Hegel*. I, 32. Die weitere Aussage, eigentlich könne nur das empirische Ich Substanz sein, entspricht in diesem Zusammenhang allerdings nicht ganz der Theorie Fichtes.

⁹⁸ Hegels offenbar zustimmendes Urteil über Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* in einem Brief an Schelling ist leider nicht erhalten. Vgl. Schelling an Hegel. 20. 6. 1796. A.a.O. I, 37.

III.

In den vorhergehenden Ausführungen wurde das sog. „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ noch nicht herangezogen. Für die Entwicklungsgeschichte der Theorien des frühen deutschen Idealismus und für das Kommunikationsgeflecht, in dem die jungen Idealisten standen, ist dieser Text jedoch bedeutsam und aufschlußreich. Nachdem der Streit um die Verfasserschaft in den zwanziger Jahren durch LUDWIG STRAUSS mit einer Entscheidung gegen HÖLDERLIN und für SCHELLING beendet schien⁹⁹, hat die SCHELLING-Forschung für die Interpretation des frühen SCHELLING vom „Systemprogramm“ ohne weitere Untersuchung der Verfasserfrage Gebrauch gemacht. Erst vor einigen Jahren hat O. PÖGGELER den Versuch unternommen zu beweisen, daß das „Systemprogramm“ nicht nur von Hegel niedergeschrieben, sondern auch verfaßt wurde.¹⁰⁰ Entgegen den Behauptungen von F. ROSENZWEIG¹⁰¹ ist philologisch festzustellen, daß keine sicheren Kriterien, ja nicht einmal Anzeichen oder Indizien für eine Abschrift aus dem Manuskript Hegels zu entnehmen sind. Die vermutete Vorlage Hegels blieb bis heute unbekannt. — Aufgrund dieses Befundes ergibt sich als erstes die Aufgabe, in historischer Einzelinterpretation zu untersuchen, ob sich dieser Text in die Entwicklungsgeschichte des jungen Hegel einordnen läßt oder nicht. Hegel hat ihn nach der Handschriftenanalyse entweder Mitte bis Ende 1796 oder Anfang 1797 geschrieben, d. h. im zweiten Falle, der sehr wohl möglich ist, erst in Frankfurt.¹⁰² Nur wenn sich Inkongruenzen oder Widersprüche des „Systemprogramms“ zu Hegels Denken in dieser Zeit beweisen lassen, kann man die Frage stellen, ob ein anderer Autor in Betracht kommt. Aber auch dann wäre SCHELLING als Autor des „Systemprogramms“ immer nur mit einiger Wahrscheinlichkeit, niemals aber mit Sicherheit

⁹⁹ L. Strauß: *Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm* (vgl. Anm. 31). Rosenzweig hatte das „Systemprogramm“ zuerst ediert und als Verfasser Schelling namhaft gemacht (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Heidelberg 1917). W. Böhm suchte Hölderlin als Verfasser nachzuweisen (*Hölderlin als Verfasser des „Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“*. Deutsche Vierteljahrsschrift. 4 (1926), 339–426). Strauß wendet sich gegen Böhms These und gibt der Ansicht Rosenzweigs seine Zustimmung, indem er zugleich eine Reihe von neuen Argumenten anführt.

¹⁰⁰ Vgl. O. Pöggeler: *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*. — In: *Hegel-Studien*. Beiheft 4. Bonn 1969. 17–32.

¹⁰¹ F. Rosenzweig: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. 8–11.

¹⁰² Vgl. Pöggeler: *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms*. 18. In diesem Aufsatz werden zum ersten Mal Grundlinien der Einfügung des „Systemprogramms“ in Hegels Entwicklungsgeschichte gezogen, und daraus wird gefolgert, daß Hegel das „Systemprogramm“ sehr wahrscheinlich erst in Frankfurt geschrieben hat.

zu bestimmen, selbst wenn die Gedanken und Formulierungen des „Systemprogramms“ sich evident in den Kontext seiner damaligen Entwürfe einfügen ließen.¹⁰³

Im folgenden soll nur der Rückbezug auf die KANTISCHE Postulatenlehre und auf die *Kritik der Urteilskraft* sowie der Entwurf einer Metaphysik als Moral bzw. Ethik im „Systemprogramm“ behandelt und mit SCHELLINGS und Hegels damaligen Theorien und Plänen zu diesen Themen verglichen werden. — Der Text beginnt fragmentarisch mit den Worten: „eine Ethik.“ Das vorhergehende Blatt und der Anfang des Ganzen sind nicht erhalten. Der Verfasser scheint mit Beginn der neuen Seite zum Problem der Ethik übergegangen zu sein, deren Grundriß er nun entwickelt. „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 anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate seyn“^{103a}. Der Verfasser geht also von KANTS Postulatenlehre aus. Mit den beiden praktischen Postulaten ist wohl das Postulat der Unsterblichkeit und das Postulat des Daseins Gottes gemeint. Die Philosophie KANTS muß jedoch vollendet werden; die Metaphysik als Ethik darf nicht nur zwei Postulate, sondern muß „ein vollständiges System aller Ideen“ aufstellen. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß sich das Verhältnis von Ethik und Metaphysik gegenüber KANTS *Kritik der praktischen Vernunft* und KANTS *Kritik der Urteilskraft* entscheidend geändert hat. Die praktische Begründung der Metaphysik setzt nicht mehr wie bei KANT unabhängig von ihr entwickelte Prinzipien der Ethik voraus; die Metaphysik enthält nicht mehr nur Postulate als Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes, das zwar Endzweck, aber nicht Prinzip unseres sittlichen Willens ist. Die Metaphysik ist vielmehr als solche Ethik, d. h. ein „vollständiges System aller Ideen“. Idee heißt für den Autor des „Systemprogramms“ nur dasjenige, „was Gegenstand der Freiheit ist“. Die so verstandene Idee aber ist für ihn gleichbedeutend mit einem praktischen Postulat. Die Ethik besteht also anders als bei KANT aus einem System aller Ideen oder praktischen Postulate.

Eine solche Aufnahme der Postulatenlehre KANTS kommt zu dieser Zeit nur Hegel zu. SCHELLING hatte von Anfang an die Auffassung der Postu-

¹⁰³ Die Autorschaft Hölderlins wurde trotz der Voraussetzung, es handle sich um eine Abschrift, und trotz der deutlich erkennbaren Einflüsse Hölderlins auf die Ausführungen über Schönheit und Ästhetik im „Systemprogramm“ wegen der anderen Partien dieses Entwurfs schon von L. Strauß mit Recht abgelehnt (vgl. Anm. 99).

^{103a} Für den Text des „Systemprogramms“, das bereits mehrfach ediert ist, wurde hier eine Fotokopie des Originals herangezogen.

late in der Tübinger Orthodoxie bekämpft und diese Auffassung niemals deutlich von KANTS Theorie selbst unterschieden. Schließlich forderte er, wie gezeigt wurde, Postulate in der Philosophie, entgegen der Begriffsbestimmung KANTS in der *Kritik der praktischen Vernunft*, nur noch in strenger Analogie zu Postulaten in der Geometrie zuzulassen, und lehnte die Postulate der praktischen Vernunft überhaupt ab. — Hegel dagegen rezipierte die Postulatenlehre, wie KANT selbst sie dargestellt hatte, und suchte sie für die Klärung seiner eigenen Probleme zu verwenden. In der Berner Zeit setzte er sich erneut mit dieser Lehre auseinander und bemühte sich unter dem Einfluß SCHELLINGS, sie mit dem Gedanken des absoluten Ich zu vereinbaren. Sie blieb für Hegel eine Theorie, bei der man zwar nicht stehen bleiben durfte, von der man aber ausgehen mußte. — Auf die Frage, wie man KANTS Postulatenlehre vom Prinzip der absoluten Freiheit des absoluten Ich her in einer Ethik umdeuten könne, fand Hegel im Briefwechsel mit SCHELLING und in seinen Berner Fragmenten wohl noch keine sichere Antwort. In den weiteren Ausführungen des „Systemprogramms“ wird aber eine Lösung zumindest angedeutet.

Die unmittelbare Fortsetzung der zitierten Stelle im „Systemprogramm“ führt allerdings zunächst zum Problem des Verhältnisses von Freiheit und Natur: „Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts* — Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden — Physik, einmal wieder Flügel geben.“ Die Idee der absoluten Freiheit ist also in der „Vorstellung von mir selbst“ enthalten, d. h. sie ist Bewußtseinsinhalt des selbstbewußten Wesens, das sich selbst vorstellt. Sie wird hier also nicht als Attribut dem absoluten Ich beigelegt. Da sowohl SCHELLING als auch Hegel das absolute Ich vom Selbstbewußtsein, das immer endlich ist, zu unterscheiden wissen, wobei Hegel den Entwürfen SCHELLINGS nachfolgt¹⁰⁴, muß man versuchen, die Äußerungen des „Systemprogramms“ mit jener Theorie des Unterschiedes von absolutem Ich und Selbstbewußtsein in Übereinstimmung zu bringen. Das absolute Ich und seine absolute Freiheit dürften hier zwar im Hintergrund stehen. Aber die absolute Freiheit ist keine theoretisch-metaphysische Idee, sondern die erste Idee der Ethik eines selbstbewußten Wesens. Sie bedeutet die Fähigkeit des Handelns aus

¹⁰⁴ Vgl. Hegel an Schelling. 30. 8. 1795. Briefe von und an Hegel. I, 32; Hegels *theologische Jugendschriften*. 361.

unbedingter Spontaneität. Ähnlich wie in SCHELLINGS *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*, die Hegel ja kannte, haben die Ideen und als erstes die Idee der absoluten Freiheit nur Bedeutung für ein praktisches Selbstbewußtsein, das darin, wie man vermuten darf, seine sittliche Aufgabe der fortschreitenden aktiven Aufhebung der Schranken des Endlichen erkennt. Es hat dabei die Gewißheit, vom absoluten Ich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ, d. h. durch Einschränkung etwa seiner Wirkungsmöglichkeit verschieden zu sein. Insofern kann also die absolute Freiheit Vorstellungsinhalt des endlichen seiner selbst bewußten Wesens sein. SCHELLINGS Entwurf einer Ethik in den *Philosophischen Briefen* liegt hier wohl systematisch zugrunde. Hegel stimmte diesem Entwurf offenbar zu;¹⁰⁵ denn er kam seinen eigenen Problemen sehr entgegen und zerstreute zugleich seine Bedenken hinsichtlich einer rein metaphysischen Bestimmung des absoluten Ich als einziger Substanz. Dieser Gedanke des „Systemprogramms“ fügt sich also bruchlos in Hegels Entwicklungsgeschichte ein. — Daß der Verfasser vom endlichen Selbstbewußtsein spricht, zeigt vor allem die Formulierung, daß „mit“, nicht „aus“ dem freien Selbstbewußtsein „eine ganze Welt“ hervortrete. Das endliche Selbstbewußtsein kann sich nur in der Selbstunterscheidung seiner Subjektivität von der Welt der Objekte verstehen. FICHTEs und auch SCHELLINGS Theorie des endlichen Subjekts sind hierbei vorausgesetzt. Der Hinweis, dies sei „die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts“, ist eine Kritik am orthodoxen und theistischen Gottesbegriff. Dieser Gedanke findet sich bei SCHELLING; es kommen bei ihm auch ähnliche Formulierungen vor.¹⁰⁶ Aber das Problem der creatio ex nihilo, die, wie JACOBI zeigte, z. B. SPINOZA bestritt¹⁰⁷, war natürlich auch Hegel bekannt. In seiner Diskussion über einen philosophischen Gottesbegriff im Briefwechsel mit SCHELLING geht er zunächst wohl von KANTS Begriff des moralischen Welturhebers aus, gelangt dann jedoch zu einer Änderung dieses KANTischen Gottesbegriffs. So kann die Polemik gegen die von Gott hervorgebrachte Schöpfung aus Nichts sehr wohl auch ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung sein.

Die folgende Problematik der „Physik“ ist oft mit der Entstehung der Naturphilosophie SCHELLINGS in Verbindung gebracht worden.¹⁰⁸ Aber

¹⁰⁵ Vgl. Schelling an Hegel. *Briefe von und an Hegel*. I, 37.

¹⁰⁶ Das hat L. Strauß bereits gezeigt; vgl. Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm. 697.

¹⁰⁷ Vgl. Jacobi: *Werke*. IV/1, 56.

¹⁰⁸ Vgl. F. Rosenzweig: *Das älteste Systemprogramm*. 15 ff.; L. Strauß: *Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm*. 714 f.; W. Wieland: *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*. 411 ff.

die Grundfrage, die im „Systemprogramm“ eine neue Naturphilosophie und Physik notwendig machen soll, nämlich: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?“ ist eindeutig eine Frage Hegels, kaum jedoch ein Motiv SCHELLINGS für seine Naturphilosophie. KANT hatte sie in der *Kritik der Urteilskraft* im Zusammenhang mit dem systematischen Problem des Übergangs von der Natur zur Freiheit bereits gestellt und die Maxime der Zweckmäßigkeit der Natur als die notwendige Bedingung angegeben, unter der der sittliche Endzweck der praktischen Vernunft in der Welt als möglich gedacht werden kann. Hegel nahm dieses Problem KANTS auf und plante, die teleologischen Bestimmungen der Natur zu untersuchen, wenn sie aus moraltheologisch begründetem Glauben und aus moralischem Interesse betrachtet wird. Die im „Systemprogramm“ projektierte „Physik“ sollte offenbar aus dieser ethischen Motivation hervorgehen und vermutlich auch in der teleologischen Maxime der moralisch interessierten Weltbetrachtung begründet werden.

Zwar kündigte auch SCHELLING in einem Brief an NIETHAMMER eine Deutung der *Kritik der Urteilskraft* nach eigenen Prinzipien an;¹⁰⁹ aber die Erwähnungen der KANTischen Teleologie in der Schrift: *Vom Ich* und in der Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) weisen doch nicht diese rein moralische Begründung der Naturbetrachtung auf.¹¹⁰ Die Entstehung der SCHELLINGSchen Naturphilosophie kann man also nicht vom „Systemprogramm“ aus erklären. Die eigentlichen Gründe für die Entwicklung einer Naturphilosophie bei SCHELLING sollen hier nur kurz in einer These genannt werden. Die ersten Ansätze zu einer Naturphilosophie finden sich in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*.¹¹¹ SCHELLING entwirft dort eine transzendentalphilosophische Geschichte des Selbstbewußtseins in Analogie zu FICHTEs „pragmatischer Geschichte des menschlichen

¹⁰⁹ Vgl. Schelling an Niethammer. 22. 1. 1796. *Briefe und Dokumente*. I, 61.

¹¹⁰ Vgl. Schelling: *Werke*. I, 241 f, II, 47 ff, auch II, 3 f.

¹¹¹ Die schon von Strauß aufgestellte und seither öfter wiederholte Behauptung, der Ursprung von Schellings Naturphilosophie sei schon in der Zuwendung zur Natur am Ende der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* zu beobachten, trifft nicht zu. Hier ruft wohl die Mehrdeutigkeit des Wortes Natur eine Täuschung hervor. Schelling wendet sich von der mühseligen Spekulation, d. h. der verstandesmäßigen Argumentation ab und kehrt zur Betrachtung unserer eigenen ursprünglichen Natur und unseres Lebens zurück. Natur ist als menschliche Natur hier wohl nach dem Vorbild des damaligen Griechen-Verständnisses bzw. auch in Rousseauscher Bedeutung zu nehmen. Ein solcher Naturbegriff macht nicht die Entstehung von Schellings Naturphilosophie verständlich, die die Möglichkeit des Inbegriffs der Erfahrungsdinge und deren Gliederung und damit auch die Möglichkeit der Außenwelt zum Gegenstand hat. Zur Ansicht von Strauß vgl. Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm. 714.

Geistes" in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Aber im Unterschied zu FICHTE wird diese Geschichte des Selbstbewußtseins um die verschiedenen vorbewußten Stufen der Handlungen des menschlichen Geistes erweitert, die wegen ihrer Unbewußtheit dem Selbstbewußtsein äußerlich, d. h. als Natur erscheinen. Damit soll zugleich das Problem der Realität der Außenwelt geklärt werden. Entscheidend ist hierbei für SCHELLING die Anschauung, die allein Realität garantiert und auf der auch alles Selbstbewußtsein beruht. Die Produkte ihrer unbewußt hervorbringenden Tätigkeit auf den verschiedenen Stufen sind für das Selbstbewußtsein verschiedene Stufen der Natur. Diese Erweiterung der Transzendentalphilosophie um einen naturphilosophischen Teil konnte SCHELLING aber erst durch die Aufnahme der LEIBNIZschen Theorie der unbewußten Vorstellungen und der Stufenleiter der Monaden in den transzendentalen Idealismus konzipieren. Denn der naturphilosophische Teil enthält nicht nur die Begriffe vom Objekt überhaupt, sondern erörtert zugleich die verschiedenen besonderen Bereiche und Stufenfolgen der Natur. SCHELLING dürfte die LEIBNIZsche Stufenleiter des Universums wohl in HERDERS Auslegung vor Augen haben, wenn er von der „produktiven Kraft“, dem „allgemeinen Geist der Natur“ und dem „ewigen Urbild“ spricht, dem sich alle Bildungen der Natur von der rohen Materie an über immer höhere Organisationen bis hin zum Selbstbewußtsein annähern.¹¹² Damit wurde es möglich, innerhalb des transzendentalen Idealismus als einer Geschichte des Selbstbewußtseins eine konkrete Naturphilosophie zu entwickeln.¹¹³ SCHELLINGS erste Konzeption der Naturphilosophie, die eine Erweiterung des transzendentalen Idealismus darstellt, hat also andere systematische Gründe und andere historische Voraussetzungen als die moralphilosophische Begründung der „Physik“ im „Systemprogramm“.

Nach dem Übergang von der Natur zur Welt des Menschen und nach der Erwähnung der Idee der Menschheit sowie der Nennung „untergeordneter“ Ideen, etwa der Idee des „ewigen Friedens“, spielt der Verfasser des „Systemprogramms“ noch einmal auf KANTS Postulatenlehre an und skizziert seine eigene Umdeutung dieser Lehre: „Endlich kommen die Ideen von einer moralischen Welt, Gottheit, Unsterblichkeit — Umsturz alles Aberglaubens, Verfolgung des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst. — Absolute Freiheit aller

¹¹² Vgl. Schelling: *Werke*. I, 386 f, 382 f u. a.

¹¹³ Brenner (*Schellings Verhältnis zu Leibniz*. Augsburg 1937) führt zwar zahlreiche Stellen auf, an denen der junge Schelling Leibniz erwähnt. Aber in welchen Problemzusammenhängen Leibniz für die *Abhandlungen* Schellings wichtig wurde und welche systematische Bedeutung Leibniz für ihn dort hatte, wird nicht gezeigt.

Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen.“ Die Idee einer „moralischen Welt“ ist wohl der *Kritik der reinen Vernunft* entnommen, in der KANT sie im Zusammenhang mit seiner dortigen Lehre vom höchsten Gut mehrfach erwähnt und mit der Idee der intelligiblen Welt identifiziert.¹¹⁴ Sie bedeutet im „Systemprogramm“ offenbar dasselbe wie die „intellektuelle Welt“. Ebenso werden die Ideen oder praktischen Postulate der Gottheit und Unsterblichkeit genannt. Auch hier wird also KANTS Postulatenlehre aufgenommen und dann in heftiger Polemik gegen die Mißverständnisse und „Vernunftheucheleien“ abgegrenzt, die von der Tübinger Orthodoxie und von jedem mit der Politik verbündeten Priestertum im Interesse der Erhaltung der Unfreiheit als richtige Lehren vorgegaukelt werden. Dagegen bildet für den Verfasser des „Systemprogramms“ die wahre Auslegung der KANTischen Postulate die programmatische Forderung der „absoluten Freiheit aller Geister“. Aufgrund der „absoluten Freiheit“ hat jeder zur intelligiblen Welt gehörige Geist Gott in sich selbst und ist unsterblich. — Diese Umdeutung der Postulatenlehre ist ohne SCHELLINGS Entwurf der vollendeten Freiheit des absoluten Ich als des Prinzips und des Endzwecks für das sittliche Selbstbewußtsein nicht denkbar. Aber auch an dieser Stelle des „Systemprogramms“ steht die Idee des absoluten Ich oder des Absoluten allenfalls im Hintergrund. Ausdrücklich genannt wird als Grund für das neue Verständnis der KANTischen Postulate vielmehr die „absolute Freiheit aller Geister“; denn nur sie kann die erste Idee einer Ethik der selbstbewußten Wesen sein. Der Pluralismus der freien Wesen wird dabei vorausgesetzt. Der Autor des „Systemprogramms“ bewahrt damit immerhin noch eine größere Nähe zu KANT als SCHELLING in *Vom Ich* und in den *Philosophischen Briefen*. Er sucht nicht die angeblich noch fehlenden Prämissen, nämlich die höchsten Prinzipien zu den Resultaten KANTS auf, sondern geht vom Schlußstein des Systems der reinen Vernunft und dem principium essendi des Sittengesetzes aus, der Freiheit. Auch er will über KANT hinausgehen durch die Setzung der absoluten Freiheit. Die absolute Freiheit,

¹¹⁴ Vgl. *Kr. d. r. V.* A 808 ff; B 836 ff. In späteren Jahren (vor 1797) spricht Kant nicht mehr von der moralischen, sondern nur noch von der intelligiblen Welt oder der Verstandeswelt. Bei Hegel findet sich dieser Ausdruck schon in dem Exzerpt der Rezension von Rehberg: *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*. Der Ausdruck wurde dort bereits aus der *Kritik der reinen Vernunft* aufgenommen (vgl. *Dokumente*. 163; vgl. auch Anm. 45). — Vgl. aber hinsichtlich des Ausdrucks auch Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag und Jena 1789. 576; Schelling (in der *Neuen Deduktion des Naturrechts*): *Werke*. I, 252, 255.

von der her das endliche Selbstbewußtsein erst seine sittliche Aufgabe begreift, rechtfertigt dessen Selbstverständnis, daß es intelligibel und damit göttlich und unsterblich ist. Hier wird natürlich nicht mehr wie bei KANT vom Bewußtsein des Sittengesetzes auf die Freiheit als eine notwendige Voraussetzung geschlossen. Vielmehr wird die Evidenz und Realität der Freiheit offenbar selbst zum Fundament des sittlichen Bewußtseins und seiner praktischen Selbstgewißheit gemacht. Die Freiheit ist dabei absolut als unbedingtes Prinzip des sittlichen Handelns, zugleich aber auch als Vollendung des sittlichen Daseins, die das endliche Selbstbewußtsein anstreben soll, d. h. als Endzweck. Das Selbstbewußtsein versteht also sein Dasein qualitativ bereits als absolute Freiheit, d. h. als Fähigkeit zu absolut spontanem Handeln. Es soll aber die ihm außerwesentlichen quantitativen Einschränkungen durch sittliches Handeln aufheben, um die wirkliche Vollendung der absoluten Freiheit zu erreichen. Diese absolute Freiheit wird im „Systemprogramm“ intersubjektiv gedacht. — Eine solche Konzeption der ethischen Bedeutung der metaphysischen Ideen auf der Grundlage der absoluten Freiheit entspricht den Überlegungen Hegels, die er in Aneignung und Auseinandersetzung mit SCHELLINGS früher Philosophie entwickelte; sie enthält außerdem wohl die von Hegel in Bern noch nicht formulierte Lösung der Umdeutung des KANTischen Gottespostulats. Wie dieser Entwurf im „Systemprogramm“ mit der von HÖLDERLIN aufgenommenen Idee der Schönheit, die alle Ideen in sich „vereinigt“, in Übereinstimmung gebracht werden kann, ist allerdings eine andere Frage.

Nach den Ausführungen über Poesie und ästhetischen Sinn wird im „Systemprogramm“ noch ein Problem angeschnitten, das mit Hegels Rezeption der KANTischen Postulatenlehre und Vernunftreligion zusammenhängt: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist, was wir bedürfen!“ Die Idee, daß aufgrund der absoluten Freiheit Gott nur in uns selbst aufgesucht werden kann, ist nicht nur eine reine Vernunftidee, sondern bestimmt auch unser „Herz“, d. h. die Gefühle als Triebfedern zur Ausführung des Sittlichen. Damit wird offensichtlich der Gedanke der subjektiven Religion fortgesetzt, die Hegel früher mit Hilfe von KANTS Postulatenlehre auslegte und deren Sachgehalt für die Begründung seines Ethik-Entwurfes konstitutiv war. Auch im „Systemprogramm“ stellt sich wohl das Problem der Verwirklichung des Sittlichen in einem Gemeinwesen durch Religion. Es wird verbunden mit dem „Polytheismus der Einbildungskraft“, den Hegel in seinen Berner Fragmenten geschichtlich als griechische Phantasiereligion beschrieb. Dieser Polytheismus kann in der

modernen Zeit nur in der Kunst, d. h. ästhetisch wieder gegenwärtig sein.

In diesen Überlegungen hat sich wohl gezeigt, daß sich die Ausführungen des „Systemprogramms“ hinsichtlich der Aufnahme und Umdeutung der Postulatenlehre KANTS und hinsichtlich des Grundrisses einer Ethik in die Problemstellung des jungen Hegel (bis 1796/97) einfügen, die allerdings ohne die Diskussion mit SCHELLING nicht möglich gewesen wäre. Es ließ sich nichts nachweisen, das seinem damaligen Denken inkongruent oder widersprechend wäre; z. T. kann man im „Systemprogramm“ sogar eine Lösung seiner früheren Fragen und eine Klärung seiner Berner Position erkennen. Sofern keine neuen Fakten bekannt werden und sofern eine solche Einfügung in Hegels Entwicklungsgeschichte auch bei den anderen Themen des „Systemprogramms“ gelingt — was man wohl vermuten darf — muß man der Annahme die größte Wahrscheinlichkeit einräumen, daß Hegel das „Systemprogramm“ verfaßt hat. —

Damit läßt sich auch aus dem „Systemprogramm“, wohl dem letzten Text Hegels zu dieser Ethik-Konzeption, entnehmen, daß die frühen Entwürfe der deutschen Idealisten sich um eine Aufnahme und Veränderung der KANTischen Postulate der praktischen Vernunft und damit um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik bemühten. Sie stellten metaphysische Ideen auf, die nur innerhalb einer Ethik Geltung haben sollten, SCHELLING die Idee des absoluten Ich als einziger Substanz oder des Absoluten, Hegel die Idee der absoluten Freiheit, aus der die intelligible Welt, Gott und Unsterblichkeit zu begreifen waren. Aber von den metaphysischen Ideen konnte allererst das Prinzip der Sittlichkeit eines endlichen Selbstbewußtseins abgeleitet werden; dieses erkennt im absoluten Ich bzw. der absoluten Freiheit sein eigenes Dasein und in deren Vollendung zugleich das letzte Ziel seines Handelns, das sich von daher als sittlich definiert. Die Ethik wird damit in ihrer Grundlage Metaphysik.

SCHELLING verläßt ebenso wie Hegel diese Position bald wieder. Aber im Unterschied zu SCHELLING behält für Hegel auch später die Auseinandersetzung mit KANTS Postulatenlehre eine bleibende Bedeutung.¹¹⁵ Immerhin erkennt er in *Glauben und Wissen* dem KANTischen Gedanken des höchsten Gutes den Rang einer zwar mißverstandenen und „in die humane Form umgegossenen“, aber doch im Grunde spekulativen Idee

¹¹⁵ Bei Schelling finden sich später allenfalls noch vage und flüchtige Anspielungen auf Kants praktische Metaphysik, z. B. *Werke*. VI, 17; X, 88.

zu.¹¹⁶ Die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit als endlicher Bestimmungen sei jedoch eigentlich als Identität von Vernunft und Natur zu begreifen. Eine solche Veränderung der Idee des höchsten Gutes setzt ebenso wie Hegels Kritik an dem praktischen Glauben und der Postulatenlehre an dieser Stelle natürlich schon das Prinzip der Spekulation als der Erkenntnis des Absoluten voraus. Diese Kritik an der KANTischen Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten der praktischen Vernunft wird dann in der *Phänomenologie des Geistes* systematisierend ausgeführt. KANTS Lehre wandelt sich hierbei allerdings zur idealen Bewußtseinsgestalt der „moralischen Weltanschauung“ mit ihren dialektischen „Verstellungen“, so daß Hegel sich mit KANT selbst nicht mehr auseinandersetzt. Das moralische Selbstbewußtsein weiß zwar nach Hegel seine absolute Freiheit; aber da es die Moralität der Wirklichkeit entgegengesetzt, vermag es die zugrunde liegende Einheit beider nur noch im Gedanken zu fassen, d. h. zu postulieren. Die Kritik an dieser Unvollkommenheit des moralischen Selbstbewußtseins ist zugleich für Hegels eigenen Begriff der absoluten Freiheit des Selbstbewußtseins bedeutsam, der gemäß der Geist als Wille die Welt der Wirklichkeit und der Geschichte als seine eigene Realität begreift.¹¹⁷ Schließlich sei noch erwähnt, daß sich Hegel sogar in der dritten Auflage der *Enzyklopädie* noch mit KANTS Postulatenlehre auseinandersetzt.¹¹⁸ In dieser von Hegel in den späteren Werken beibehaltenen Kritik an KANTS praktisch begründeter Metaphysik muß man wohl zugleich eine Selbstkritik Hegels an seinen eigenen früheren Entwürfen, die noch von KANT ausgingen, und d. h. an der von ihm selbst mitvertretenen ersten Form der idealistischen Metaphysik als Ethik sehen.

¹¹⁶ Hegel: *Gesammelte Werke*, 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, 345.

¹¹⁷ Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 424 ff. Vgl. dazu neuerdings M. Guérault: *Les „Déplacements“ (Verstellungen) de la conscience morale Kantienne selon Hegel*. — In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris 1970, 47–80.

¹¹⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3. Aufl. Heidelberg 1830. §§ 59 f, § 552 Anm.

HANNELORE HEGEL (BERLIN)

REFLEXION UND EINHEIT

*Sinclair und der „Bund der Geister“ — Frankfurt 1795–1800*¹

Es ist nicht das Ziel meiner Ausführungen, die Philosophie ISAAK VON SINCLAIRS einen aktuellen Aspekt abzugewinnen und sie damit für die Zukunft zu retten.

Im Zusammenhang der Erörterungen über das *System-Programm* haben SINCLAIRS philosophische Texte lediglich Interesse zu beanspruchen als Beleg für die These, daß die philosophischen Theorien HÖLDERLINS und Hegels sich weder unabhängig von einander noch in Isolierung von den Diskussionen ihrer Zeitgenossen ausgebildet haben. Es war schon länger bekannt, daß es möglich sein müßte, gerade aus SINCLAIRS Biographie Anhaltspunkte für den Diskussionszusammenhang im Frankfurt der zweiten Hälfte der neunziger Jahre des 18. Jh. zu gewinnen; bisher schien jedoch eine dafür ausreichende Überlieferung von Zeugnissen seines Denkens zu fehlen. Diese Lage hat sich durch die Aufmerksamkeit DIETER HENRICHs auf die frühen philosophischen Manuskripte SINCLAIRS, die in Abschriften des HÖLDERLINForschers WERNER KIRCHNER erhalten sind, und durch die Auswertung eines seiner Gedichte verändert.

I.

Bevor ich jedoch eine kurze Zusammenfassung des Inhalts dieser Dokumente gebe und dabei besonders auf die Aspekte hingewiesen werden soll, die zur Interpretation des *System-Programms* etwas beitragen könnten, will ich die *biographischen Daten* in Erinnerung rufen, die SINCLAIR mit FICHTE, HÖLDERLIN und Hegel verbinden.

SINCLAIR studierte vom Oktober 1792 bis Anfang 1794 in Tübingen, begegnete aber in dieser Zeit den etwa fünf Jahre älteren HÖLDERLIN und

¹ Die diesem Referat zugrunde liegenden Materialien sind meiner Dissertation: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt 1971, entnommen. Ich muß mich hier darauf beschränken, lediglich einzelne Aspekte herauszustellen.

Hegel noch nicht. Erst in Jena, wo er sich im Mai 1794 immatrikuliert hatte, um sein Jura-Studium durch das der Philosophie bei FICHTE zu ergänzen, schloß er Anfang 1795 enge Freundschaft mit HÖLDERLIN. Schon nach kaum zwei Monaten der Bekanntschaft entstand der Plan, im Sommer 1795 in einem Gartenhaus zusammenzuwohnen. Daß dieser Plan auch tatsächlich realisiert wurde, geht daraus hervor, daß von April an von HÖLDERLIN und SINCLAIR dieselbe Adresse überliefert ist. Aber schon Ende Mai 1795 endete diese erste Phase des Zusammenlebens durch HÖLDERLINS Weggang aus Jena. Auch SINCLAIR verließ Jena, da er von der Universität wegen angeblicher Beteiligung an den Studentenunruhen des 19./20. Juli relegiert worden war. Er kehrte in sein Elternhaus nach Homburg zurück.

In Jena war das Studium von FICHTES Philosophie und die Auseinandersetzung mit ihr das Hauptthema der Freunde gewesen. Resultate ihrer Bemühungen liegen in HÖLDERLINS Aufsatz „Urteil und Sein“ und in seinem Brief an SCHILLER vom 4. September 1795 vor, sowie im ersten Teil von SINCLAIRS philosophischen Manuskripten, die „Philosophische Raisonnements“ betitelt sind. Als Entstehungszeit von „Urteil und Sein“ nimmt HENRICH aufgrund von handschriftlichen und inhaltlichen Kriterien Anfang April 1795 an, also die Zeit unmittelbar vor dem Zusammenwohnen mit SINCLAIR. Zur Datierung von SINCLAIRS Manuskripten ergibt sich ein Hinweis daraus, daß der Anfang auf der Rückseite zweier Konzertprogramme niedergeschrieben ist und danach während der letzten Monate des Jahres 1795 bzw. Anfang 1796 entstanden sein muß. SINCLAIRS Freund JACOB ZWILLING, über dessen Leben und Denken wir durch LUDWIG STRAUSS unterrichtet sind, bestätigt diese Datierung annäherungsweise durch eine Mitteilung über den Inhalt eines philosophischen Gesprächs mit SINCLAIR.

Auch in dem folgenden dreiviertel Jahr der Trennung fand zwischen HÖLDERLIN und SINCLAIR ein reger Briefwechsel statt. Mit HÖLDERLINS Antritt der Hauslehrerstelle bei GONTARDS in Frankfurt im Dezember 1795 konnte die alte Verbindung weiter vertieft werden. Während HÖLDERLINS ganzer Frankfurter Zeit (bis September 1798) muß Homburg eine zweite Heimat für ihn gewesen sein. Allein schon aus den wenigen erhaltenen Briefen HÖLDERLINS ergibt sich folgende Kette von Besuchen bei SINCLAIR in Homburg: Anfang 1796, Anfang Februar, im Mai, dann erst wieder Mitte November 1796 (dazwischen lag HÖLDERLINS Reise nach Kassel und Driburg), und im April 1797. Danach endet vorläufig die Reihe der Erwähnungen SINCLAIRS in HÖLDERLINS Briefen; sie setzt sich erst wieder fort mit HÖLDERLINS Umzug von Frankfurt nach Homburg. Fast alle Briefe HÖLDERLINS aus Homburg sprechen von seinem Umgang mit SINC-

LAIR. HÖLDERLINS Reise nach Rastatt, wo sich SINCLAIR mit politischen Aufträgen aufhielt, verdeutlicht noch einmal, wie eng sie ein gemeinsamer Bekanntenkreis verband.

Januar 1797 war auch Hegel auf HÖLDERLINS Betreiben hin nach Frankfurt gekommen. HÖLDERLIN, der schon zuvor beiden wechselweise von einander berichtet haben muß (vgl. Brief Nr. 107), hat Hegel offensichtlich sogleich bei SINCLAIR eingeführt, — so jedenfalls schildert uns SINCLAIRS Gedicht „Die Bekanntschaft“ seine erste Begegnung mit Hegel. Auch diese Bekanntschaft muß sich sehr schnell zu einer engen Freundschaft und einem regen philosophischen Gedankenaustausch vertieft haben. Diese Vermutung läßt sich zwar nicht durch Zeugnisse aus dieser Phase selbst begründen, wohl aber aus späteren Dokumenten, — so vor allem durch den Briefwechsel zwischen Hegel und SINCLAIR in den Jahren 1806/07 und 1810–13, der nach vielen Jahren des Schweigens nach einem Besuch SINCLAIRS bei Hegel in Jena eingesetzt hatte. Immerhin duzen sich beide und beziehen sich auf eine Reihe von Anknüpfungspunkten aus der „unvergessenen“ Frankfurter Zeit. Noch in der Phase der Entstehung der *Phänomenologie* und der *Logik* und von SINCLAIRS System „Wahrheit und Gewißheit“ glaubt sich SINCLAIR im Grundsätzlichen und in der Richtung des Strebens in Übereinstimmung mit Hegel und schreibt ihm: „Es freut mich, daß, wenn ich im Gedanken Deine Ideen mit den meinigen vergleiche, ich im Voraus sehe, daß wir wiewohl auf verschiedenen, doch nicht auf entgegengesetzten Wegen wandeln, und daß wir glaube ich in den meisten Resultaten zusammentreffen werden. Es sollte mich sehr freuen, wenn dieses Band der Wahrheit noch das unsrer alten Freundschaft befestigte, denn die andern sind nicht mehr und von denen, die mit uns die Ansicht der Wahrheit gemein hatten, bist Du mir noch allein geblieben“ (16. August 1810). Zu diesem ehemaligen „Bund der Geister“ (SINCLAIR an Hegel, 5. Febr. 1812) gehörten noch HÖLDERLIN und ZWILLING, und im weiteren Umkreis, soweit es um Fragen der Kunst ging, wohl auch SIEGFRIED SCHMID, HORN, EBEL, MUHRBECK und BOEHLENDORFF. Daß trotz mancher Meinungsverschiedenheiten auch für Hegel die Zeit der Frankfurter Freundschaften von bleibendem Gewicht war, bezeugt die Lebhaftigkeit, mit der er sich noch 1830 in einem Gespräch mit der Prinzessin MARIANNE VON PREUSSEN, einer Tochter des Homburger Landgrafen, an Wanderungen mit SINCLAIR auf den Bergen in der Umgebung Frankfurts erinnerte (vgl. auch Brief Hegels an SINCLAIR vom Oktober 1810).

Die Zeit des Bundes der Geister endete 1800 mit HÖLDERLINS Weggang von Homburg und dem bald darauf erfolgten Umzug Hegels nach Jena. Auch SINCLAIR war zunehmend mehr mit politischen Aufgaben im Dienste

des Landgrafen FRIEDRICH V. von Hessen-Homburg ausgefüllt, so daß ihm vermutlich schon seit etwa 1798 keine Zeit mehr für philosophische Arbeiten blieb. Erst die in Folge des Hochverratsprozesses ab 1805 auferlegte politische Enthaltsamkeit verschaffte ihm die Muße, die es ihm ermöglichte, sein philosophisches System unter dem Titel „Wahrheit und Gewißheit“ auszuarbeiten.

Da uns im Zusammenhang der Diskussion über das *System-Programm* vor allem die Beziehungen zwischen SINCLAIR, HÖLDERLIN und Hegel während ihrer Frankfurter und Homburger Zeit interessieren, sei die Zusammenstellung der biographischen Daten ihres Verhältnisses mit dem Jahr 1800 beendet. Für weitere biographische Details muß im übrigen auf die Arbeiten von KÄTHE HENGESBERGER und WERNER KIRCHNER über SINCLAIR verwiesen werden.

II.

Im Nachlaß WERNER KIRCHNERS im HÖLDERLIN-Archiv in Stuttgart findet sich eine Mappe mit der Aufschrift „Sinclair. Philosophisches, Tagebuch, sonstige Niederschriften“. Sie enthält neben Auszügen aus den publizierten Werken SINCLAIRS drei Komplexe mit den Titeln: 1. „Philosophische Aufzeichnungen 1795/6“, 2. „Sinclair. Philosophische Niederschrift 1795/6“, 3. „Aus philosophischen Aufzeichnungen 1796“. Eine genauere Durchsicht hat ergeben, daß dieses dritte Manuskript nicht von SINCLAIR selbst stammen kann, sondern lediglich eine vermutlich von KIRCHNER vorgenommene Zusammenstellung einzelner Abschnitte aus den Manuskripten 1 und 2 enthält. Bei diesen ersten beiden Komplexen aber handelt es sich um Abschriften KIRCHNERS von den Originalhandschriften SINCLAIRS, die sich damals in der Sammlung VARNHAGEN der Preußischen Staatsbibliothek befanden und seit Ende des 2. Weltkrieges verschollen sind. Der Komplex „Philosophische Aufzeichnungen 1795/6“, den ich im Folgenden mit A bezeichne, umfaßt 30 Din A4 Maschinenschriftseiten, denen 56 Seiten des Originals entsprachen. Der Komplex „Sinclair. Philosophische Niederschrift 1795/6“, der im Folgenden mit B benannt wird, enthält 23 maschinengeschriebene Seiten, denen 77 Seiten des Originals zugrunde lagen². Zusätzlich zu diesen beiden Konvoluten sind noch zwei einseitige Texte überliefert, die auf der Rückseite zweier Programme

² Diese philosophischen Manuskripte Sinclairs sind im Anhang der genannten Dissertation veröffentlicht. Beim Zitieren gebe ich jeweils im Anschluß an A bzw. B die entsprechende Seitenzahl der Originalzählung von Sinclairs Manuskripten an.

zu Klavierkonzerten standen, die am 6. Oktober und am 6. Dezember in Homburg statt gefunden hatten.

Bei den beiden Manuskripten A und B und dem Text der Programmzettel handelt es sich nicht um eine abgeschlossene philosophische Abhandlung, sondern wohl um Konzepthefte, in die SINCLAIR in verschiedenen Phasen seiner Entwicklung Gedanken in Form von Fragmenten, Systemansätzen, Assoziationen niederschrieb. Es lassen sich mindestens vier verschiedene Zusammenhänge innerhalb der Manuskripte unterscheiden: 1. Die beiden Programmzettel und die Seiten 1–9 von Manuskript A bilden das älteste Konzept. Nur für diesen Teil der Manuskripte kann die Datierung auf Ende 1795/Anfang 1796 als einigermaßen gesichert gelten. 2. Auf den Seiten 19–49 des Manuskripts A finden sich ausführliche Begründungen und Verbesserungen einzelner Gedanken des ersten frühen Entwurfs. 3. Manuskript B Seite 1–39 stellt eine Überarbeitung des Textes vom 2. Programmzettel und von A 1–9 dar. SINCLAIR folgt dabei genau dem Textablauf der Vorlage, bezieht aber die inzwischen erarbeiteten Verbesserungen zur Präzisierung seines Ansatzes mit ein. Vermutlich wurde diese Überarbeitung noch im Jahre 1796, spätestens 1797 vorgenommen. 4. Zwischen diesen ersten drei Zusammenhängen und den letzten Seiten von Manuskript A (50–56), sowie dem zweiten Teil des Manuskripts B (40–77) ist ein sachlicher und wohl auch zeitlicher Abstand festzustellen. Denn die Überlegungen konzentrieren sich nun zunehmend darauf, wie aus dem eigenen Konzept der Anfang einer philosophischen Systematik und eine begründbare Methode zu gewinnen sind, und bilden damit den Übergang zum Gedanken seines später in „Wahrheit und Gewißheit“ niedergelegten Systems.

III.

Die Bedeutung von SINCLAIRS „Philosophischen Raisonsnements“ für die philosophiegeschichtliche Forschung ist in folgenden zwei Punkten zu sehen: 1. Auch bei SINCLAIR wird Philosophie so bestimmt, daß die Erfüllung ihrer höchsten Aufgabe, nämlich Ich und Welt wieder zu vereinen, nicht mehr von ihr selbst geleistet werden kann, weil ihr eigentliches Medium, das Reflektieren, die Trennungen gerade perpetuiert. Der *Ästhetik* allein ist es vorbehalten, Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis, zu versöhnen. Damit findet HÖLDERLINS Konzept über die Aufgabe von Philosophie und Kunst, wie er es 1795/6 formuliert hat (wie übrigens auch das von JAKOB ZWILLING), eine Bestätigung durch ähnliche Gedan-

ken bei SINCLAIR. HÖLDERLINS Aufsätze sind demnach als ein Beitrag zu einem bestimmten Diskussionszusammenhang unter seinen Zeitgenossen zu verstehen und weniger als Lösungsversuche einer nur individuellen Problematik.

2. SINCLAIR hat von seinen Voraussetzungen her eine *Fichte-Kritik* erarbeitet, die das einlöste, was vielen seiner Zeitgenossen als dringendes Erfordernis erschien, nämlich FICHTE und SPINOZA zu versöhnen, d. h. den einseitigen Subjektivismus und Idealismus FICHTES zu korrigieren, ohne doch die kritischen Implikationen seiner Theorie zugleich damit preiszugeben. HÖLDERLIN sah sich, wie aus seinem Aufsatz „*Urteil und Sein*“ und mehreren Briefen hervorgeht, vor der gleichen Aufgabe. Und aus Hegels in Frankfurt entstandenen Aufsätzen, insbesondere dem zweiten Teil des Fragments „*Moralität, Liebe, Religion*“ (Nohl 376/7), ist zu entnehmen, daß auch er sich diese Problematik zu eigen gemacht hat.

Die beiden genannten Punkte sind für die Diskussion über den Verfasser des *System-Programms* nicht belanglos; denn auch der Verfasser zeigt sich als ein Anhänger dieser Ideen. Auch für ihn gipfelt die Philosophie in der Ästhetik als der Vereinigung von Theorie und Praxis („Wahrheit und Güte“). Und auch er überträgt FICHTE'sche Gedankengänge in die Sprache SPINOZAS: „Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*“.

Um einem möglichen Mißverständnis sogleich vorzubeugen: SINCLAIR kommt als Verfasser des *System-Programms* nicht in Frage; schon sein Stil und sein Wortschatz sind davon völlig verschieden. Aber die Kenntnis seiner Schriften — und wie man vermuten darf, diejenigen manches anderen bisher nicht näher bekannten Zeitgenossen von ähnlichem Format — ist als Indiz dafür zu nehmen, daß die Ideen, die in dem *System-Programm* vorgetragen werden, keineswegs so originell sind, wie zunächst angenommen wurde; nur eine differenziertere Sprach- und Bedeutungsanalyse könnte weiterhelfen und manchen, der auf den ersten Blick als Autor in Frage kommt, sicherer ausschließen. Aber das ist hier nicht meine Aufgabe.

Über den Inhalt von SINCLAIRS „*Philosophischen Raisonsnements*“ muß noch etwas genauer berichtet werden: SINCLAIR versteht Reflexion überhaupt als ein Trennen, in dem zugleich die Forderung nach Einigkeit gesetzt ist. Daran, daß diese Forderung bestehe, zeige sich, daß Reflexion — und mit ihr die gesamte Wissenschaftslehre als eine Theorie — über sich hinaus auf Einigkeit als einen Zustand der Nicht-Reflexion verweise. Da das absolute Ich — bei FICHTE — aber Gedanke einer auf sich bezogenen

Reflexion sei, sei es falsch, wenn FICHTE es auch als Substanz denke und das Bewußtsein durch das Ich begründet sein lasse, denn damit übertrage er die Gesetze der Reflexion (z. B. das der Kausalität) auf das Gebiet außerhalb der Reflexion. Praxis als einer Vereinigung von Ich und Welt, könne von Theorie her niemals angemessen erfaßt werden. „*Einigkeit als ein Sollen*“ ist das Leitmotiv von SINCLAIRS philosophischen Erörterungen. Diese Einigkeit, aus der alle Reflexion ist, kann auch mit SPINOZA als „höchste Substanz“ oder als „θεός“ bezeichnet werden. Sie kann nie selbst Objekt des Wissens sein, obwohl sie in allem Wissen als Forderung vorhanden ist und deshalb auch sinngemäß mit dem Postulat des „ἐν καὶ πᾶν“ umschrieben werden kann. Die Genesis der Reflexion muß als eine *Ur-Teilung* des ursprünglich Einigen begriffen werden, die niemals wieder rückgängig gemacht werden kann. Die Einsicht, daß die Reflexion notwendig überschritten werden müsse und dennoch mit Mitteln der Reflexion nicht überschritten werden könne, will SINCLAIR mit der Formel „*Einigkeit als ein Sollen*“ zum Ausdruck bringen.

SINCLAIR ist nicht aus eigenem Anstoß auf die Idee gekommen, FICHTE mit Rückgriff auf KANT, ROUSSEAU und SPINOZA zu kritisieren. Es war vielmehr sein Freund HÖLDERLIN, der schon 1794, als er noch in Waltershausen lebte, die Lektüre SPINOZAS mit der von FICHTE verbunden hatte. Im Januar 1795 — zu Beginn seiner engen Freundschaft mit SINCLAIR — teilte HÖLDERLIN Hegel bereits seine Bedenken gegenüber FICHTES Ausgangspunkt mit: Er habe FICHTE „im Verdacht des Dogmatismus“, insofern er „über das Faktum des Bewußtseins in der Theorie hinaus“ wolle. Auch SINCLAIR erhebt gegen FICHTE den Vorwurf des Dogmatismus, weil dieser das Bewußtsein selbst noch begründen wolle und dabei „die Idee der Tätigkeit des Ich auf den Anfang der Reflexion“ übertrage. Doch entscheidender für den Anstoß zur FICHTE-Kritik ist HÖLDERLINS polemische Gleichsetzung von FICHTES absolutem Ich mit SPINOZAS Substanz. Für SINCLAIR bedurfte es darum keines weiteren Kommentars, wenn er an die Stelle des absoluten Ich FICHTES die höchste Substanz setzte und den Gedanken eines reinen Ich, das Grund von allem Nicht-Ich sein könne, verwarf.

Schon in der ersten Hälfte des Jahres 1795 hat HÖLDERLIN dann in intensiver Beschäftigung mit FICHTES Philosophie die Problematik ihrer Voraussetzungen formuliert: Das Bewußtsein, „beschränkt“ zu sein, wäre nicht möglich, läge nicht in ihm auch ein Streben, die Schranke aufzuheben, ein ins Unendliche gehendes Verlangen, mit allem außerhalb seiner einig zu werden. Andererseits wäre die Trennung des Bewußtseins von dem ihm widerstehenden Objekt gar nicht denkbar, leiteten sich nicht

beide aus einem gemeinsamen Ursprung ab. Wenn die Bedingung allen Bewußtseins aber das Sich-Unterscheiden von anderem ist, dann kann Bewußtsein niemals das erfassen, was ihm vorausgeht. Dann ist es aber auch unmöglich, von Bewußtsein — und sei es ein absolutes Selbstbewußtsein — und Philosophie überhaupt eine Überwindung der Trennung von Ich und Welt zu erhoffen. Nach HÖLDERLIN kann ein Ich überhaupt nicht Objekt und Subjekt so vereinigen, daß „keine Trennung vorgenommen werden kann“; selbst in der Identität des „Ich bin Ich“ müsse ich mich als gewußtes Objekt mir selbst als wissendem Subjekt entgegensetzen können, sonst habe ich kein Bewußtsein von mir. Eine Vereinigung von Subjekt und Objekt „schlechthin“, nämlich so, „daß gar keine Teilung mehr vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen“, könne also niemals vom Bewußtsein erkannt werden und sei doch seine „notwendige Voraussetzung“. Es sei das „absolute Sein“, aus dem durch eine „Ur-Teilung“ überhaupt erst Objekt und Subjekt als auf einander bezogene Gegensätze, die das Bewußtsein konstituieren, möglich geworden seien. HÖLDERLIN spielt hier in seinem Aufsatz „Urteil und Sein“ noch vor SINCLAIR den Doppelsinn von „Urteil“ aus: Jedes Wissen verweise, insofern es Urteil sei, auf eine Ur-Teilung eines vorausgesetzten Ganzen.

SINCLAIRS Analyse der Reflexion zielt in die gleiche Richtung: Die Struktur der Reflexion beschreibt er als ein „Trennen“, bzw. „Setzen“ einer Relation zwischen zwei Gliedern, die sich wechselseitig bedingen: das Ich, das als Forderung nach Einigkeit erscheint, und das Nicht-Ich, das als Mannigfaltiges der Einigkeit widerspricht. Daran, daß keines der Glieder als das, was es ist, gedacht werden kann, zeige sich, daß sie beide infolge einer Ur-Teilung als Teile eines ursprünglichen „höheren“ Ganzen entstanden seien, das seinerseits aber nicht mit einem der Glieder — z. B. dem Ich — identisch sein könne. Nun sei das Wesen der Reflexion aber nicht mit der Unterscheidung von Ich als Einigkeit und Nicht-Ich als Mannigfaltigkeit zu erschöpfen, sondern das Signifikante an ihr liege darin, daß in ihr das Ich als Forderung, als das Bestimmende erscheine, während das Nicht-Ich als Gefühl der Schranke und des Zwanges zur Geltung komme. SINCLAIR stimmt nun mit FICHTE darin überein, daß durch diese „Reflexionsgesetze“ eine ganze Reihe fundamentaler Urteile über das Sein von Ich und Welt bedingt seien. Durch sie „erscheine“ das Ich als das Setzende in allem Gesetzsein; sie veranlaßten uns, das Absolute als Ich bzw. Nicht-Ich zu denken; sie bewirkten auch, daß wir in der Reflexion selbst das Erscheinen vom An-sich-sein von Ich und Nicht-Ich unterschieden und damit in der Reflexion einen Zustand außer

der Reflexion als Folge der dem Ich notwendig zugesprochenen Tätigkeit dächten. Hier wendet SINCLAIR die Argumentation gegen FICHTE, indem er behauptet, wenn das Ich sich als tätige Substanz denke, so sei das nur eine „notwendige“, aber „falsche“ Konsequenz seiner eigenen Reflexion auf sich. In „Wirklichkeit“ aber, d. h. wenn das Ich berücksichtige, daß es nur Produkt einer auf sich gerichteten Reflexion sei, müsse es seine „Idealität anerkennen“ und sehen, daß es „nichts besonderes“ außerhalb der Beziehung auf das Nicht-Ich sei. Was FICHTE für das Ding an sich behauptet, daß es ein „Noumen“, eine „notwendige Idee“ des endlichen Bewußtseins sei, das behauptet SINCLAIR auch für den Gedanken der Substantialität und Tätigkeit des Ich.

Der Theorie als einem Trennen von Ich und Welt setzt SINCLAIR im ersten Teil seiner „Philosophischen Raisonsnements“ noch die Praxis als die verwirklichte Einigkeit entgegen. Erst über die Einsicht in die Unzulänglichkeit seines Praxis-Begriffs (wahrscheinlich auch noch 1795/6) kommt SINCLAIR zu der Idee von der Ästhetik als dem Vereinigungszustand. Die reine Antithese von Theorie als Trennung von Ich und Nicht-Ich und Praxis als der geforderten Einigkeit beider konnte dem Problem des Ursprungs der Praxis aus dem sittlichen Bewußtsein eines handelnden Subjekts und ihrem Charakter, Forderung zu sein, nicht gerecht werden. Deshalb versteht SINCLAIR Praxis nun als Folge eines besonderen Wissens, nämlich eines solchen, das das Ungenügen der Reflexion erkannt und deshalb zur Überzeugung von der notwendigen Selbstaufgabe des Ich geführt habe. Diesen durch eine sich selbst aufhebende Reflexion erzeugten Gedanken der Einigkeit nennt SINCLAIR nun den „ästhetischen Gesichtspunkt“.

Doch auch was die Ästhetik betrifft, gebührt HÖLDERLIN wiederum die Priorität vor SINCLAIR. In seinem Brief an SCHILLER im September 1795 schreibt HÖLDERLIN: „... ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem absoluten — Ich oder wie man es nennen will — zwar *aesthetisch*, in der intellektualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist ...“. In der Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion* ist noch deutlicher ausgesprochen, daß „weder unser Wissen noch unser Handeln in irgendeiner Periode des Daseins dahin gelangt, wo aller Widerstreit aufhört, wo alles Eins ist“. Nur als Schönheit ist „jene unendliche Vereinigung, jenes Sein im einzigen Sinn des Worts ... vorhanden“.

SINCLAIR versucht in einem späteren Teil seiner Manuskripte (vermutlich auch noch 1796), seine Kritik an FICHTE nicht mehr „von außen“ argu-

mentierend, sondern unmittelbar am Text der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ zu bewähren, und zwar am Verhältnis des zweiten zum ersten Grundsatz, das FICHTE als „der Materie nach ... bedingt“ und „der Form“ nach „unbedingt“ bestimmt hatte. Die Unterscheidung von Form und Materie, die FICHTE hier gebrauche, indem er behaupte, „sein zweiter Grundsatz sei der Form nach unabhängig von seinem ersten“, dient SINCLAIR als Beleg dafür, daß auch FICHTE ein allem Dasein vorausgesetztes Sein mitdenke, ohne es in seine Theorie mitaufzunehmen. Denn mit den Gesetzen der Reflexion könne er diese Unterscheidung nicht mehr begründen, da sie sich auf den Ursprung der Unterscheidung von Setzen und Gesetztem beziehe. Die Frage nach Form und Materie eines Sachverhalts impliziere eine Unterscheidung zwischen dem „wie es ist“ und dem „was es ist“, die nicht in beiden Fällen allein aus dem Setzen des Ich abgeleitet werden könne. „Der Unterschied von Form und Materie ist also eine transzendente Thesis“. Entweder sei das Entgegensetzen der Form nach wirklich unabhängig vom Setzen, dann müsse die Wissenschaftslehre in ihren Grundlagen tatsächlich zweierlei Setzen konsequent unterscheiden und würde damit zu einem Realismus, zumindest aber zur Anerkennung des ästhetischen Setzens führen, – wofür SINCLAIR plädiert. Oder auch das Entgegensetzen sei durch das Ich gesetzt, dann aber sei nicht zu erklären, wie das Ich überhaupt zum Gedanken eines ihm entgegengesetzten Nicht-Ich kommen könne und wie es zweierlei Setzen in sich unterscheiden könne. Dieser Einwand leitet SINCLAIR auf den Kern seiner Kritik an FICHTE: „Daß das Ich über sein Setzen reflektiert, daß es wissen will, was unabhängig von seinem Setzen sei, beweist, daß es ein Streben hat, die Trennung der Reflexion aufzuheben und Für-das-Ich-Sein in ein absolutes Sein zu verwandeln. Hätte FICHTE also über die Befugnis, Form und Materie zu unterscheiden, nachgedacht, er wäre auf ein höheres Setzen als das Setzen für ein Ich ist gekommen, auf eine $A \text{ Εἰς (ἐαυτον) Θεον}$, auf eine Ästhetik“ (A 24). Die Thesis für und durch das Ich bedarf also zu ihrer Ergänzung eines nicht reflexiven, nicht auf sich selbst gerichteten Setzens, eines „sich selbst verleugnenden Setzens“, einer Ästhetik.

Um die Originalität SINCLAIRS in dieser FICHTE-Kritik nicht zu überschätzen, sei z. B. nur daran erinnert, daß ZWILLING in seinen Briefentwürfen an einen ungenannten Jenenser Professor vom April 1796 ebenfalls FICHTES Begriff des absoluten Ich kritisiert, weil in ihm eine falsche Isolierung eines nur in der Beziehung zum Nicht-Ich vorstellbaren Phänomens vorgenommen werde. Auch ZWILLING setzt FICHTE den „ästhetischen Gesichtspunkt“ entgegen, der das „Eins“ der Empfindung mit

der Trennung der Reflexion vereinige. Allerdings finden wir weder bei HÖLDERLIN noch bei ZWILLING eine solche am Text orientierte und differenzierte FICHTE-Kritik wie die SINCLAIRS. Es ist immerhin auffallend, daß Hegel in „Glauben und Wissen“ (S. 102/3) eine gleiche Kritik an FICHTES zweitem Grundsatz vorträgt wie SINCLAIR, allerdings mit abweichender Tendenz.

SINCLAIR sieht das Ich als ausgezeichnetes Beispiel ästhetischer Vermittlung zwischen Sein und Dasein, zwischen dem Zustand „in der Reflexion“ und dem „außer der Reflexion“ an. Seine Philosophie ist aber gerade aufgrund dieser ästhetischen Interpretation des Ich durch eine fundamentale Differenz von Methode und Inhalt gekennzeichnet. Denn obgleich der Satz „Ich bin Ich“ „höchster philosophischer Satz überhaupt“ ist, so kann er doch gerade nicht zum Ausgangspunkt dienen, aus dem alles übrige entwickelt werden könnte, sondern nur als – einziges – Beispiel eines ihm vorgeordneten Prinzips gelten. Eine universale Methode ist daraus aber wegen der Unvollkommenheit der Reflexion und der damit verbundenen Einseitigkeit aller Philosophie gerade nicht zu gewinnen. Das theoretische Wissen der trennenden Reflexion ist vielmehr durch ein solches zu ergänzen, in dem die Reflexion sich so sehr „in dem Objekt verliert“, daß sie als davon verschiedene gar nicht vorhanden ist und also selbstverleugend ist. Welches der Zusammenhang dieser beiden Reflexionsakte ist und wie das Ich in seinem ästhetischen Sein und seinem thetischen Dasein noch seine Identität wahren könne, bleibt bei SINCLAIR unerörtert. HÖLDERLIN und ZWILLING hielten dieses Problem nur aufgrund der Zeitstruktur für lösbar: Durch „Erinnerung“ allein sei die Kontinuität und Identität des Bewußtseins möglich.

Hegel stand offensichtlich in seiner Frankfurter Zeit vor ähnlichen Schwierigkeiten wie SINCLAIR: Die durch alles Wissen entstehende Trennung und Vergegenständlichung kann nur durch ein $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$ wieder in die Einigkeit mit dem Subjekt zurückgenommen werden. Erst in den Schriften nach 1800 (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen*) entwickelt Hegel eine Theorie des Zusammenhangs zwischen trennender Reflexion und sich selbst vernichtender Reflexion. In diesen Schriften ist auch zu erkennen, wie fruchtbar sich die Diskussion mit HÖLDERLIN, SINCLAIR und ZWILLING in Frankfurt für Hegel ausgewirkt hatte. Die „Ansicht der Wahrheit“, die ihnen „gemein“ war, bezog sich danach auf folgende Überzeugungen: Aufgabe und Ziel der Philosophie ist es, die Totalität und Identität von Subjekt und Objekt „wiederherzustellen“. Diese Wiederherstellung ist nur deshalb möglich, weil die Entzweiung selbst durch die ursprüngliche Identität bedingt

ist. Das gegenwärtige Leben des Menschen aber ist durch Entgegensetzung bestimmt, „denn Erscheinen und sich Entzweien ist eins“. Die Reflexion, durch deren Vermittlung der Mensch allein Erfahrungen von sich und der Welt machen kann, ist dieses Vermögen der Trennung und Entgegensetzung. Gäbe es keine Möglichkeit, ihre Grenzen aufzuheben, dann würden die Gegensätze, in denen wir leben, absolut fixiert; Synthesen gäbe es nur in der Form der Herrschaft des einen über das andere, und die absolute Vereinigung würde zum unerfahrbaren und unendlich fernen Jenseits eines unbegreiflichen Glaubens. In diesem Zustand sieht Hegel die Philosophie KANTS, JACOBIS, REINHOLDS und FICHTES. Nun kann die Reflexion zwar nicht einfach beseitigt werden, wohl aber kann ihre Relativität erkannt werden. Und das bedeutet, daß die von ihr produzierten Gegensätze als etwas nicht „an sich“ und „absolut“ Seiendes, sondern als Schein eingesehen werden können. Als wahrhaft philosophische vermag die Reflexion die absolute Einheit dadurch zu fassen, daß sie sich selbst und alle ihre Entgegengesetzungen „vernichtet“, indem sie sie „aufs Absolute bezieht“. In SINCLAIRS „*Philosophischen Raisonsnements*“ nimmt – wie wir sahen – dieses Theorem der Selbstaufhebung der Reflexion unter dem Terminus der „Selbstverleugnung“ eine Schlüsselstellung ein. Allerdings schreibt SINCLAIR darin der Reflexion nicht zugleich eine positive Funktion bei der Herstellung des Absoluten zu, wie Hegel es tut.

IV.

Kehren wir nun nach Besprechung der Manuskripte und ihrer möglichen Wirkung zurück zur Situation in Frankfurt Anfang 1797, als Hegel in den Freundeskreis HÖLDERLINS, ZWILLINGS und SINCLAIRS eintrat. SINCLAIR schildert diese Situation in einem künstlerisch wenig gelungenen, aber für unseren Zusammenhang interessanten Gedicht „*Die Bekanntschaft*“³:

„War auf meiner Stube morgens,
Meinen lieben Freund erwartend,
Und den andern unbekannten,
Den der Freund mir bringen sollte.“

An dieser Stelle sollen nicht die Argumente wiederholt werden, die dafür sprechen, daß es sich bei dem „Freund“ um HÖLDERLIN und der hier

³ in: *Gedichte von Crisalin* (= Anagramm von Sinclair), Herrmann'sche Buchhandlung, Frankfurt/M., 1813, Bd. 2, S. 188 ff.

vorgestellten „unbekannten“ Person nur um Hegel handeln kann⁴. Das wiedergegebene Gespräch muß Anfang 1797 in Homburg stattgefunden haben, als HÖLDERLIN Hegel bei SINCLAIR einführte. Zwischen dem Gespräch und der Niederschrift des Gedichts liegt vermutlich ein Zeitraum von mehreren Jahren, so daß schon deshalb bei der Auswertung des Gedichts Vorsicht geboten ist. Zweifellos war es SINCLAIRS Interesse, als er das Gedicht 1813 veröffentlichte, am Ruhm Hegels teilzuhaben, als dessen Werke sich durchsetzten, sein eigenes Lebenswerk, das System von „*Wahrheit und Gewißheit*“, aber völlig unbeachtet geblieben war. Am besten konnte er das, wenn er der Öffentlichkeit demonstrierte, daß er selbst entscheidenden Einfluß auf Hegels Entwicklung gehabt habe. Doch selbst dann noch, wenn man eine Verzerrung der Perspektiven durch solche Interessen SINCLAIRS in Rechnung stellt, muß man annehmen, daß dieses Gedicht recht gut die gedanklichen Positionen der Freunde bei Hegels Eintritt in den Frankfurter Kreis wiedergibt.

Entscheidend für die Kennzeichnung der Gesprächspartner ist, daß SINCLAIR den Streitpunkt ihrer Geister als den zwischen *Glauben und Wissen* markiert. In welchem Sinn das gemeint ist, geht aus dem Kontext hervor: Sein Partner wolle von einer die Vernunft des Ich übersteigenden Ursprungserfahrung noch nichts wissen und ziehe sich, wenn von einer solchen die Rede ist, auf die KANTISCHE Reduktion zurück, die eine Überschreitung der Schranken des Ich allenfalls dem Glauben vorbehält. SINCLAIR sieht seinen Partner noch mit der Frage des Glaubens beschäftigt, von dem dieser „viel zu wissen scheint“.

Ein Blick in die Schriften, die Hegel im Winter 1795 und dann 1796 in Bern verfaßt hat, zeigt uns, daß Hegel sich von einem Anhänger der KANTISCHEN Religionsphilosophie zu einem scharfen Kritiker der Postulatenlehre entwickelt hatte. Eine Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit hielt er nun geradezu für ein Zeichen der Unfreiheit des Menschen, denn ein moralisch begründeter Glaube an Gott habe zu seiner Voraussetzung die Annahme, „daß die Vernunft nicht imstande sei, ihrem Gesetze solche Triebfedern mitzugeben, die für sich dem Gesetze Achtung zu verschaffen und den Willen demselben gemäß zu handeln geneigt zu machen fähig wären“ (Nohl 211/2). Entscheidend ist, daß Hegel sich gerade in seiner Kritik an KANTS Religionsphilosophie als strikter KANTIANER erweist; denn diese Kritik erfolgt im Namen der Autonomie der Vernunft als der einzigen unbestreitbaren Evidenz des Menschen. Die Idee einer Vereinigung des Subjekts mit der Natur oder mit der absolu-

⁴ Vgl. dazu die oben genannte Dissertation, wo das Gedicht auch vollständig wieder abgedruckt ist.

ten Vernunft Gottes aber hätte Hegel zu den „Abenteuern der Vernunft und ihres Überfliegens des Ichs“ gerechnet und ihr allenfalls als einem Postulat Glauben geschenkt.

Folgen wir dem in dem Gedicht wiedergegebenen Gespräch, so will SINCLAIR seinem Partner gerade diese Idee der „ewigen Eintracht“ als ein „Zeugnis des Geistes“ nahe legen. Die kritische „Schranke“ zwischen Gott und den Menschen, an der Hegel noch festhält, sieht SINCLAIR da wegfallen, wo wir nicht mehr allein – wie Hegel es tut – auf der Selbstbehauptung des Ich beharren, sondern in die Einigkeit von Subjekt und Objekt in ihrem „Ursprung“ („Quelle“) zurückgehen. Diese Einigkeit nennt SINCLAIR in dem Gedicht „Liebe“, „Leben“, „Geist“. Er will seinen Partner davon überzeugen, daß wir an diese das Subjekt umfassende Einigkeit nicht bloß glauben können wie an ein KANTISCHES metaphysisches Postulat, sondern daß wir davon ein Wissen haben, ein praktisches zwar, das wir jedoch in solchen Erfahrungen wie der Liebe, der Einigkeit des Lebens, dem alles durchdringenden „Walten“ des Geistes nachvollziehen können.

Im Hinblick auf die Bedeutung, die diese Begriffe dann in Hegels Frankfurter Schriften bekommen haben, wäre es wichtig zu wissen, ob es tatsächlich SINCLAIR war, der sie ihm in den Blick rückte. Aus Mangel an weiteren Belegen läßt sich diese Frage nicht beantworten. Es muß sogar eher bezweifelt werden, daß SINCLAIR der Anstoßende war; denn „Liebe“, „Leben“, „Geist“ kommen in seinen philosophischen Manuskripten überhaupt nicht vor; erst in „Wahrheit und Gewißheit“ verbindet „Leben“ menschliches Sein und göttliches. SINCLAIR nimmt also wahrscheinlich, wenn er diese Worte ausspricht, entweder Anregungen HÖLDERLINS auf oder er interpretiert eigene Vorstellungen mit den Begriffen, von denen er wußte, welche Rolle sie danach für Hegel spielten. Entscheidend bleibt, daß er dem KANTIANISMUS Hegels einen mit Mitteln FICHTES interpretierten SPINOZISMUS entgegensetzt.

SINCLAIR äußert in dem Gedicht die Meinung, daß dies in Wahrheit auch die Ansicht seines Gesprächspartners sei. Hegels zu Anfang der Frankfurter Zeit entstandenes Fragment über „Moralität, Liebe, Religion“ zeigt uns, daß SINCLAIR offenbar nicht Unrecht hatte. Das Auffallende an diesem Text ist, daß Hegel hier im ersten und im zweiten Teil zwei ganz verschiedene Konzepte entwickelt⁵. Im ersten Teil (Nohl 374/5) vertritt er, was die Moralphilosophie betrifft, einen in KANTISCHE Ter-

⁵ Die Vermutung, daß das Fragment in zwei Teilen geschrieben worden ist, wurde von D. Henrich in einem Seminar über Hegels Theologische Jugendschriften im Sommersemester 1970 vorgetragen und begründet.

minologie gekleideten FICHTEANISMUS: Die Einheit des Ich muß gegen alle Entgegensetzungen und Mannigfaltigkeiten behauptet werden. Der Gegensatz von moralischer Freiheit und positiver Religion ist unversöhnbar. Im zweiten Teil (Nohl 376/7) dagegen entwickelt Hegel auf einmal die Grundlagen für eine neue Religion: „Wo Subjekt und Objekt – oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion“. Die „Furcht“ vor der Vereinigung mit den Objekten, „die Flucht vor ihnen“, wird nun der gleichen Kritik unterzogen wie zuvor die Abhängigkeit von den Objekten, die Positivität. Dieser Wandel in Hegels Auffassung ist nicht zu verstehen, wenn man nicht die Diskussionen mit HÖLDERLIN und SINCLAIR in Betracht zieht.

Zum Zeitpunkt des in dem Gedicht wiedergegebenen Gesprächs war Hegel von SINCLAIRS Konzeption der vollständigen Versöhnung des Geistes mit allen Erscheinungen und allen Entwicklungen offenbar noch keineswegs überzeugt. SINCLAIR läßt ihn seine Zweifel in der Frage ausdrücken, wie dann überhaupt die Entwicklung der Menschheit zu verstehen sei: als eine Verkehrung der ursprünglichen Wahrheit in Schein, als ein Abfall vom Ursprung, als eine Entfaltung von Bösem aus Gutem? Damit bezieht sich Hegel zugleich auf seine eigenen Untersuchungen, in denen er am Beispiel der Entwicklung vom schönen griechischen Leben zu seinem Verfall und zur Positivität des Judentums und des Christentums die Bedingungen der Entfremdung im Prozeß der Geschichte selbst aufgesucht hatte. SINCLAIR konnte den Fragen seines Partners eine offenbar nur wenig überzeugende Antwort erteilen: Eine Rückkehr zum friedlichen Naturzustand der Menschheit sei zwar nicht möglich, aber das Ziel sei nichts anderes als der ins Bewußtsein gehobene Ursprung. Zu Ende des Gesprächs gibt Hegel noch einmal das Recht der KANTISCHEN „Beschränkung“ auf das Bewußtsein des endlichen Subjekts zu bedenken:

„Ob dem Geiste das gebühret,
Was du kühn für ihn verlangest,
Ob nicht besser ihm Beschränkung,
Die zu höherem ihn weihet?“ –

Billigt man der von SINCLAIR in dem Gedicht Hegel zugeschriebenen Position einige Wahrscheinlichkeit zu – und die Berner und Frankfurter Schriften erweisen sich als Bestätigung –, dann scheint es unwahrscheinlich, daß die im *System-Programm* wiedergegebenen Ansichten von Hegel vertreten worden sein sollen: Die KANTISCHE Postulatenlehre hatte Hegel zu Ende der Berner Zeit so grundsätzlich angegriffen, daß er wohl kaum

die ganze künftige Metaphysik als „ein vollständiges System ... aller praktischen Postulate“ deklariert hätte. Und unter allen Begriffen, mit denen Hegel Vereinigung zu begreifen versuchte, ist gerade der der Schönheit niemals ausdrücklich in Erwägung gezogen worden.

So kann die Kenntnis von SINCLAIRS „*Philosophischen Raisonsnements*“ und seinem Gedicht „*Die Bekanntschaft*“ vielleicht doch manchen Aufschluß darüber geben, welche Anstöße es gewesen sein könnten, die Hegels Vordringen von „untergeordneten Bedürfnissen der Menschen“ und vom „Ideal des Jünglingsalters“ hin zur „Wissenschaft“ und „Reflexionsform“ bestimmt haben.

FRIEDRICH STRACK (HEIDELBERG)

DAS SYSTEMPROGRAMM UND KEIN ENDE

*Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren
1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse*¹

Seit 50 Jahren ist man dem Autor des viel bewunderten und viel gescholtenen Systemprogramms auf der Spur. SCHELLING, HÖLDERLIN und Hegel wurden nacheinander als Verfasser identifiziert. Die jüngste Forschung spiegelt das Unbehagen über diese Aufklärungsversuche: Man schlichtet den Verfasserstreit, indem man den alten Tübinger Freundesbund im Zeichen des Systemfragments erneuert zu einem Bund von Trioskuren.

Der Text selbst spricht gegen eine Gemeinschaftsproduktion: Neunmal nennt der Autor sich selbst, sagt ‚ich will‘ und ‚ich werde‘, tut sich demnach hervor und bricht die Gemeinschaft. Zwar will er mit andern gemeinsame Sache machen und rät ihnen deshalb zu: „Wir müssen ... über den Staat hinaus!“, aber er wahrt auch wieder Abstand und spricht wie ein Kanzelredner: „Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden u.s.w. nur untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind.“ — Das kollektive ‚wir‘ ist so allgemein gefaßt, daß jeder beliebige damit gemeint, die gesamte Menschheit eingeschlossen ist; das ‚ihr‘ allerdings könnte darauf deuten, daß eine kleine Gruppe von Zuhörern angesprochen wird. Doch findet es sich gelegentlich auch als rhetorische Anredeform in polemisch-pathetischen Exkursen innerhalb philosophischer Abhandlungen, in SCHELLINGS Schrift vom Ich etwa, zur schärferen

¹ Zitiert werden das Systemprogramm und alle Hölderlin-Texte nach der Großen Stuttgarter Ausgabe (StA); die Schelling-Texte nach dem Band: F.W.J. Schelling, *Schriften von 1794–98*, Wiss. Buchges. Darmstadt 1967 (repr. Nachdruck der Cotta'schen Ausgabe von 1856. Die Seitenzahlen dieser Ausgabe werden in Klammern zusätzlich angeführt.) Schellings Briefe werden zitiert nach der Ausgabe von Horst Fuhrmans, *F.W.J. Schelling — Briefe und Dokumente*, Bd I, 1775–1809, Bonn 1962 (ed. Fuhrm.); seine Briefe an Hegel und Hegels eigene Briefe nach Joh. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, Bd 1 (1785–1812), Hamburg 1952 (ed. Hoffmeister).

Diffamierung der Gegner. So kann die Anrede im Systemprogramm auch in didaktischer Absicht fingiert sein ².

Unzweifelhaft bleibt, daß hier *einer* das Wort führt, den vermeintlichen Bund verläßt und wie Prometheus sein eigenes Reich zu gründen scheint. — Sollte es gelingen, die Spuren dieses Einen zu identifizieren, der einen „höheren Geist vom Himmel“ beschwört, um die „neue Religion“ zu stiften, so würde eine Forschungsjagd um ein scheinbar belangloses Blatt beendet, an dem ein gut Teil der Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus hängt. Auch die Hintermänner dieser neuen Reichsgründung könnten nicht länger im Verborgenen bleiben, und darauf konzentriert sich im Grunde das unverminderte Interesse am Systemprogramm.

I.

PÖGGELERS These, Hegel selbst sei nicht nur der Schreiber, sondern auch der Verfasser des Programms ³, bestach zunächst deshalb, weil dadurch die raffinierte Kalkulation ROSENZWEIGS in Frage gestellt wurde, das Fragment als eine *Abschrift* zu lesen. Da jedoch HÖLDERLINS Anteil an dessen Schönheitskonzeption unbestreitbar ist, war die Niederschrift des Fragments in Hegels Frankfurter Zeit anzusetzen, für die HÖLDERLINS Einfluß auf Hegel bereits mit Sicherheit nachgewiesen ist. Das aber steht in Widerspruch zu ROSENZWEIGS textphilologischen Studien am Original, denen man heute nur noch eine Fotografie zugrunde legen kann. Die Resultate, die daran zu gewinnen sind, reichen nicht aus, ROSENZWEIGS Ergebnisse umzustößen. Nicht nur der ungewohnt reine Duktus der Handschrift spricht gegen die Vermutung, das Fragment sei *keine* Abschrift, sondern unter den von ROSENZWEIG angeführten ‚typischen‘ Abschreibefehlern besonders einer, den dieser gar nicht näher erläutert ⁴. Ebenso wenig ist die Datierung ROSENZWEIGS anzuzweifeln, die er auf Grund eingehender Buchstabenstatistiken, die ihrerseits auf NOHL zurückgehen, sehr exakt auf die Zeit zwischen dem 29. April und August 1796 fest-

² Wolfgang Kayser hat diese Anredeform („Ihr“, „Euer“) als eine empfindsame Stilgebärde nachgewiesen. Sie hat sich im Systemprogramm rhetorisch verselbständigt. (Vgl. W. Kayser, *Kunst und Spiel*, Göttingen 1961, S. 27/28).

³ O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Hegel-Studien 1969, Beiheft 4.

⁴ Auf der Rückseite des Originals Z 9 schrieb Hegel zunächst: „Lehrerin der Geschichte“, statt „Lehrerin der Menschheit“. Dieses sogar unterstrichene, aber an dieser Stelle falsche Wort durchstreicht Hegel dann fett und ersetzt es durch „Menschheit“.

zusetzen vermag. Die Vermutung, Hegels Gedicht ‚Eleusis‘, das für diese Datierung eine gewisse Rolle spielt, könnte später geschrieben sein, hat sich ebenfalls als falsch erwiesen, so daß die textphilologischen Resultate ROSENZWEIGS bis heute unanfechtbar sind.

So wird man sich damit abfinden müssen, daß Hegel als Verfasser des Systemprogramms ausscheidet. Man hätte ihn auch kaum in Betracht gezogen, wäre das Programm nicht in seiner Handschrift überliefert. Hegel war 1796 — trotz seiner Briefkontakte mit SCHELLING und HÖLDERLIN — in seiner Berner Klausur isoliert, um die Fülle der Gedanken des Programms in eins zusammenzufassen ⁵.

Es bleiben — will man nicht im Dunkeln tasten — SCHELLING oder HÖLDERLIN als die eigentlichen Initiatoren des Programms. Auf die Gefahr hin, neuerdings STRAUSSENS Verdikt zu verfallen ⁶, soll hier die alte These BÖHMS bekräftigt werden, HÖLDERLIN sei der Verfasser ⁷. Dazu sind neue Argumente erforderlich, die BÖHM nicht liefern konnte, da zur Zeit der Abfassung seiner Beiträge nicht alle jene frühen philosophischen Fragmente HÖLDERLINS bekannt waren, die uns heute zugänglich sind, und zudem eine große Unsicherheit in deren Chronologie herrschte, die wir heute — ähnlich wie bei Hegel — auf Grund von Buchstabenstatistiken und genauerer Kenntnis von HÖLDERLINS Entwicklungsgang mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen können.

Trotz HÖLDERLINS Beteuerung, er habe Philosophie „mit überwiegender Aufmerksamkeit und Anstrengung“ betrieben, weil er sich fürchtete „vor

Da acht Worte später der Terminus „Geschichte“ auftaucht, glaubte Rosenzweig annehmen zu dürfen, es sei — im Gedächtnis des Abschreibers vorprogrammiert — an der falschen Stelle, die keinen Sinn ergibt, eingeflossen. Näher liegt aber die Vermutung, daß Hegel bei der Abschrift eine Zeile zu tief geraten ist; sieben Worte könnten eine Zeile gebildet haben. Damit wäre auch die Unterstreichung, die ja normalerweise sinngemäß durchgeführt wird, hier aber rein mechanisch nach der Vorlage des Originals vorgenommen zu sein scheint, gerechtfertigt, so daß gerade dieser eine Schreibfehler Rosenzweigs Abschriftenthese nachdrücklich unterstützt. Daß es sich dabei nicht um eine Abschrift eines *eigenen* Originals handeln könne, weist Rosenzweig an weiteren Korrekturen im Manuskript scharfsinnig nach. Vgl. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1917, V. Abhandl., S. 10.

⁵ Das entspricht auch Hannelore Hegels Resultaten, die sie auf Grund einer Analyse von Sinclairs und Hegels Manuskripten erzielt. Vgl. ihren Beitrag in diesem Band.

⁶ Er formulierte in seinem Beitrag zu ‚Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm‘, DVJ 1927, S. 695: Das „Systemprogramm im Kopf (haben und) Hölderlin lesen“ heiße „soviel wie Mozart spielen und Brahms dazu singen“.

⁷ Eine überraschende Stütze dieser These scheint neuerdings Peter Weiss zu liefern, der das Systemprogramm zweimal im Munde seines Helden zitiert (Hölderlin, Suhrkamp-Ausgabe 1971, S. 56–58 u. S. 99). — Allerdings bietet der Pulverdampf solcher Schützenhilfe keine Gewähr für wissenschaftliche Klarsicht.

dem Nahmen eines leeren Poëten"⁸, war STRAUSS eher bereit, für den frühen SCHELLING den ästhetischen Aufstand zu proben, als HÖLDERLIN, dem Dichter, dem er eine „mythische Erkenntnisform“ zuschrieb, ein philosophisch-rationales und systematisches Denken einzuräumen.

So werden hier nun HÖLDERLINS philosophische Bemühungen verfolgt, die zum Systemprogramm hinführten. Es soll dabei deutlich werden, daß 1.) von seinem eigenen Denkansatz her kein Bruch besteht zwischen dem ersten, philosophisch-systematischen und dem zweiten ästhetisch-religiösen Teil des Fragments, wie ihn BÖHM, STRAUSS und PÖGGELER voraussetzen; 2.) HÖLDERLIN nicht nur in der Lage war, den systematischen Teil zu formulieren, sondern ihn unter seinen Voraussetzungen und Abhängigkeiten nicht anders formulieren konnte; 3.) weder SCHELLING noch Hegel in der ersten Hälfte des Jahres 1796 so dachten, wie dieser erste (geschweige der zweite) Teil gedacht ist; 4.) dem Systemprogramm sogar eine Polemik SCHELLING gegenüber zugrunde liegt, woraus die stilistischen Anlehnungen abzuleiten sind; und daß man 5.) den systematischen Ort angeben kann, an dem das Systemprogramm, sowohl in HÖLDERLINS Entwicklungsgang als in seiner Abhängigkeit von Vorbildern und Lehrern, seinen Platz findet.

II.

Die Schwierigkeiten des Textverständnisses beginnen freilich bereits mit dem ersten überlieferten Satzrest: Eine ‚Ethik‘ soll dieser Systementwurf sein. — Man möchte zweifeln, ob die ersten Worte des Fragments überhaupt auf den Text bezogen sind, hieße es dann nicht ausdrücklich: „so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen ... seyn“. ‚Seyn‘ korrigiert Hegel in der Handschrift aus ‚enthalten‘, d. h. diese ‚Ethik‘ ist nicht mehr als ein „vollständiges System aller Ideen“, sie ist mit ihm identisch. Betrachtet man dieses System im einzelnen von der „ersten Idee“, dem „selbst, als einem absolut freien Wesen“, über die Ideen der Natur, der Menschheit, des „ewigen Friedens“, der Schönheit als der „Idee, die alle vereinigt“, bis hin zu der Idee einer „neuen Mythologie“, so ist man noch einmal erstaunt, daß es sich dabei um eine ‚Ethik‘ handeln soll. Es bedarf keiner Frage, daß der Terminus im traditionellen Sinne hier nicht mehr zu gebrauchen ist. Allein über

⁸ StA VI, 311.

eine Hilfsbrücke wird er im Systemprogramm verständlich: „Nur was Gegenstand der Freiheit ist“, so sagt der Verfasser, könne ‚Idee‘ heißen. Da seit KANT die Freiheit in der Moral das Hausrecht erworben hat, gehören alle „Gegenstände“, die jener entspringen, in die Sphäre der Moral; in ihrer Gesamtheit konstituieren sie deshalb das System einer ‚Ethik‘. Deren Terrain ist so ausgeweitet, daß alles, was aus Freiheit entsprungen gedacht werden soll, in ihr einen Platz finden kann.

Nur aus diesem Grunde läßt sich auch sagen, daß „die ganze Metaphysik künftig in die Moral“ falle. Auch deren Prinzipien müssen „Gegenstand der Freiheit“ sein, das allein macht ihre Zugehörigkeit zur Moral aus. — Doch, was heißt hier eigentlich ‚Metaphysik‘?

Nach KANT sind Metaphysik und Moral sich ausschließende Gegensätze. Die Metaphysik hat es mit den „reinen Prinzipien a priori“ der Physik zu tun⁹. Handelt es sich im Systemprogramm vielleicht um eine spezifische Metaphysik, um eine Metaphysik der Sitten oder um eine Religionsmetaphysik? Das letzte möchte man annehmen, zumal KANTS „praktische Postulate“, Gott und Unsterblichkeit, angeführt werden. Doch ist dem Verfasser damit gerade nicht genug: KANT habe „nichts erschöpft“, „die ganze Metaphysik“ falle „künftig in die Moral“, — ein kühner Gedanke.

Danach ist anzunehmen, daß auch die Prinzipien a priori der Physik aus Freiheit erklärt werden sollen. Der Begriff der Freiheit ist deshalb in dem Fragment ebensowenig wie der der Ethik oder Metaphysik Kantisch zu verstehen, obwohl dessen Moralphilosophie die Grundlage des Programms zu bilden scheint. Freiheit steht für das Vermögen der Spontaneität des Subjekts schlechthin, die Differenz zwischen theoretischer und moralischer Spontaneität ist verlorengegangen¹⁰.

Nur deshalb können auch Ideen und Postulate als „dasselbe“ bezeichnet werden. Zwar lassen sich auch nach KANT die Postulate als Ideen beschreiben; aber deswegen sind nicht alle Ideen auch Postulate.

Unter diesen versteht KANT theoretische, als solche aber nicht erweisliche Sätze, sofern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen¹¹. Hier aber werden Postulate und Ideen, denen nach KANT moralisch, theoretisch und ästhetisch ganz verschiedene Strukturen zukommen, als „Gegenstände der Freiheit“ zusammengefaßt und als Produkte behandelt, die der Selbsttätigkeit der

⁹ Vgl. KpV A 249; vgl. auch: Kant „Aus Sömmering, Über das Organ der Seele“ (A 83).

¹⁰ Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, BA 109/10.

¹¹ Kant, KpV A 220.

Vernunft entspringen. So braucht man sich nicht zu wundern, wenn in einer derartigen ‚Ethik‘ die Ideen von Selbst, Natur, Menschheit, Schönheit und Mythologie gemeinsam paradiere und einer Scheinmoral Reverenz erweisen.

Die Schönheit genießt in diesem Ensemble sogar einen Vorrang: Durch „ästhetischen Sinn“ soll die Möglichkeit des Zugangs zu Ideen überhaupt erst gewährleistet werden. Man steht vor dem Paradoxon, daß die Ethik durch die Ästhetik ihre Rechtfertigung erfährt.

So bleibt zu fragen, wer die Idee eines solchen „Systems aller Ideen“ gefaßt haben könnte.

Die erste Vermutung geht ohne Zögern auf SCHELLING, der bereits 1795 an einer Ethik arbeitete, einer „Ethik à la SPINOZA“, wie er an Hegel schreibt¹². Zweifellos hätte auch dieser Plan, wenn er verwirklicht worden wäre, den Rahmen einer Ethik gesprengt, wie aus den verstreuten Bemerkungen SCHELLINGS in seinen frühen Schriften und Briefen mit Sicherheit zu schließen ist. Danach war SCHELLINGS ‚Ethik‘ als ein System der Philosophie angelegt, das – der FICHTESCHEN ‚Wissenschaftslehre‘ ähnlich – aus einem Prinzip, dem absoluten Ich, deduzierbar sein mußte. Nur die Form des Systems sollte mit dem SPINOZAS korrespondieren, dem inneren Aufbau nach war es ihm entgegengesetzt.

Es ist ausgeschlossen, daß ein solcher Entwurf ein „vollständiges System aller Ideen“ im Sinne des Systemprogramms hätte werden können. Trotz der zentralen Stellung der Idee der Freiheit, die auch im Systemprogramm „die erste Idee“ genannt wird, konnten zwei Fragenkomplexe des Fragments, die Idee der Schönheit und die einer neuen Mythologie, beim jungen SCHELLING keinen Anklang finden.

Die Forderung einer „neuen Mythologie“ als einer „sinnlichen Religion“ empfand SCHELLING als Verrat an der eigenen Sache, weil ihm jede Objektivierung religiöser Begriffe in verdächtige Nähe zum Dogmatismus geriet. Damit wäre der Tübinger Orthodoxie in die Hand gearbeitet worden¹³. Da KANT als der Kronzeuge einer neuen Religion, in der das freie moralische Wesen sich selbst genug war, gefährlich mißbraucht werden konnte, zog SCHELLING die Konsequenz, jede Art von Offenbarungsreligion aufzugeben, da sie den Aufklärungsprozeß nur verstellte. Von einer Aufklärung durch Mythologie, wie sie das Systemprogramm fordert, war SCHELLING deshalb weit entfernt¹⁴.

¹² ed. Hoffmeister, Bd I, S. 15, Nr. 7 (1795).

¹³ Vgl. Schelling an Hegel, ed. Hoffmeister, Bd I, S. 14, Nr. 7.

¹⁴ Vgl. Schelling, *Schriften von 1794–98*, S. 221 [341].

Darüberhinaus predigte er keine *volkstümliche* Philosophie, wie sie das Systemprogramm fordert. Sie war ihm esoterische Beschäftigung einer auserlesenen Gemeinde, an die der „große Haufe“ nicht heranreichte. Trotz der verführerischen Assoziationsmöglichkeit ist SCHELLINGS Plan einer „Ethik à la SPINOZA“ deshalb nicht mit der Ethik des Systemprogramms in Beziehung zu setzen.

Wenn Hegel bei der Abschrift zunächst ‚enthalten‘ statt ‚seyn‘ schrieb, so zeigt sich daran, daß ihm der Gedanke der Vorlage, eine „Ethik“ als ein „vollständiges System aller Ideen“ zu beschreiben, ebenso fremd war, wie man es vom Blickwinkel SCHELLINGS und seinem System her zu erwarten hat.

Die Schönheitskonzeption spricht vollends gegen SCHELLING als den Initiator dieses Systems. Daß ethische Ideen durch „ästhetischen Sinn“ verständlich werden könnten, scheint ein Widerspruch in sich zu sein und ist es besonders, wenn man berücksichtigt, daß SCHELLING der Ästhetik bis zur Jahresmitte 1796 keinen besonderen Rang beimißt¹⁵.

Dieser Widerspruch entfällt jedoch, wenn man HÖLDERLINS Denkansatz in Betracht zieht: Bereits in Waltershausen trug er sich mit dem Gedanken, einen „Aufsatz über die ästhetischen Ideen“¹⁶ zu verfassen, ein Projekt, das mit den im Brief an NIETHAMMER erwähnten „Neuen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“¹⁷ – wie PÖGGELER irrtümlich annahm – nichts zu tun hat. Zu diesem Aufsatz über die „ästhetischen Ideen“, in dem PLATONISCHES, KANTISCHES und SCHILLERSCHES Gedankengut hätte verschmolzen werden sollen, stellt das frühe Fragment ‚Über das Gesetz der Freiheit‘ ein Bruchstück oder eine Vorstufe dar, was hier im einzelnen nicht nachzuweisen ist¹⁸. Zumindest muß dieses Fragment

¹⁵ Rosenzweigs und Straußens Erklärungsversuche, bereits in den *Philosophischen Briefen* und vorher werde die Ästhetik in ihre „Mittlerrolle“ eingeweiht und somit aufgewertet, mißachten die Tatsache, daß Schelling da, wo er in den *Philosophischen Briefen* explizit von einer „vollendeten Ästhetik“ spricht, diesen Begriff – wie er in Klammern hinzufügt – „im alten Sinne“, d. h. im Sinne von ‚aisthesis‘, verstanden wissen möchte. So können die „empirischen Handlungen“ dieser Ästhetik nur als „Nachahmungen jener intellektuellen Handlung“ des absoluten Ich erklärt werden und sind deshalb gar nicht zum Verständnis der Ideen, als den Leistungsprodukten des absoluten Ich aus Freiheit, zu gebrauchen. Erst seit den *Abhandlungen*, die Schelling Ende 96/Anfang 97 schrieb, findet sich auch bei ihm eine überraschende Aufwertung der Ästhetik, bezeichnenderweise nach seiner Begegnung mit Hölderlin und dessen Frankfurter Freundeskreis.

¹⁶ Vgl. Brief Nr. 88 an Neuffer, StA VI, 1, 137.

¹⁷ Vgl. Brief Nr. 117 an Niethammer, StA VI, 1, 203.

¹⁸ Ich verweise auf meine Dissertation, in der ich diesen Problemkomplex untersucht habe. Die Arbeit mit dem Titel: *Hölderlins frühe ästhetische Theorie* ist noch nicht veröffentlicht.

als ein ästhetischer Entwurf gelesen werden, der allerdings in *moralischer Terminologie* abgefaßt ist. HÖLDERLIN spricht hier von einer „moralischen Organisation der Einbildungskraft“, was auf ein Gestaltungsprinzip der poetischen Imagination verweist, das er im Anschluß an SCHILLERS Ästhetikkonzeption in *Armut und Würde* und der gerade erschienenen MATTHIAS-SON-Rezension weiterentwickelt und diesen entsprechend als „moralisch“ begreift. Zum ersten Mal werden hier die Schönheit und die Kunst bewußt dem Prinzip der Freiheit, der schöpferischen Spontaneität des Ich, unterstellt und als solche — und nur aus diesem Grunde — auch „moralisch“ genannt.

Die ästhetischen Produkte, die aus solch freier Selbsttätigkeit hervorgehen, nennt HÖLDERLIN „ästhetische Ideen“; sie haben mit den KANTISCHEN nur noch den Namen gemein und werden bei HÖLDERLIN — des ‚moralischen‘ Organisationsprinzips wegen — mit den ethischen Ideen in eins gesetzt. Damit sind bereits in den frühesten Spekulationen HÖLDERLINS *Ästhetik und Moral* eng miteinander *verschränkt*, so sehr, daß an ästhetischen Produktionsakten der Einbildungskraft demonstrierbar wird, was Ideen — und das meint zugleich „moralische“ Ideen — sind. Die Produktivität der Einbildungskraft ist zum Instrument der Moral und der geistigen Tätigkeit schlechthin geworden.

Genau dies entspricht der moralischen Ästhetik — bzw. ästhetischen Moralkonzeption, die dem Systemprogramm zugrunde liegt und derentwegen gesagt werden kann, die „Philosophie des Geistes“ sei „eine ästhetische Philosophie“, nicht einmal über Geschichte könne man „geistreich raisonnieren — ohne ästhetischen Sinn“.

Auf Grund dieser Verschränkung von Ästhetik und Moral erweist sich das Systemprogramm als aus einem Guß. Nur HÖLDERLIN war unter den Tübinger Freunden bis zum Jahr 1796 in der Lage, einen solchen Ansatz zu formulieren. ‚Moralisch‘ war ihm alles, was aus der Selbsttätigkeit des Ich entsprang, was „Gegenstand der Freiheit“ war, während nach SCHELLING zwar auch die theoretischen Gegenstände als aus der gemeinsamen Wurzel des absoluten Ich hervorgehend gedacht wurden, aber dennoch von den moralischen eindeutig unterschieden blieben. Von HÖLDERLIN her ist ferner einzusehen, weshalb im Systemprogramm alle Produkte aus Freiheit ‚Ideen‘ genannt werden und die Ethik lediglich zu einem „vollständigen System von Ideen“ zusammenschrumpft, wobei zwischen Postulaten und Ideen (der verschiedensten Art) gar nicht mehr unterschieden zu werden braucht. Es ist ein PLATONISCH-SCHILLERSCHER Begriff von ‚Idee‘, der dem Systemprogramm durchgängig zugrunde liegt, ein Ideenbegriff aller-

dings, der in der nachkantischen Periode auch nur mit KANTISCHEN Mitteln gefaßt werden konnte.

Von diesen Voraussetzungen aus läßt sich ein Satz im Programm, der am ehesten nach SCHELLING klingt, daß nämlich die „erste Idee“ „die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen“ sei, ohne Schwierigkeit auch mit HÖLDERLIN verbinden, und das Wort ‚natürlich‘ scheint geradezu andeuten zu wollen, daß es um dieser Voraussetzung willen gar keiner Diskussion bedarf. Wie Hegel und SCHELLING war auch HÖLDERLIN seit den gemeinsamen Tübinger KANTstudien der Meinung, daß die „an den Himmel verschleuderten Güter“ der Freiheit den Menschen zurückgewonnen werden müßten¹⁹. Das Fragment *Über das Gesetz der Freiheit* ist dafür ebenso ein Beweis wie die frühen *Hyperion*-Entwürfe, in denen dieses Prinzip nie in Frage steht, wenn es auch in den Jenaer Fragmenten zum ersten Mal eine gewisse Einschränkung erfährt, die bereits charakteristisch ist für den philosophischen Grundansatz im Systemfragment.

Eine Diskussion allerdings scheint angebracht in bezug auf die folgende Frage des Fragments: das Problem des Verhältnisses von ‚freiem Ich‘ und ‚Welt‘, dessen Auflösung im Systemprogramm abermals gegen SCHELLINGS Verfasserschaft spricht.

„Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts“, betont der Autor mit großem Nachdruck. Nach SCHELLINGS SPINOZISTISCH-FICHTISIERENDEN Ansatz hätte es ohne Zweifel heißen müssen, daß *aus* dem (absoluten) Ich eine ganze Welt hervortrete, daß diese aber keineswegs eine „Schöpfung aus Nichts“ sein könne, denn *ex nihilo nihil fit*, so argumentiert er noch in den *Philosophischen Briefen* auf seine Weise spinozistisch²⁰. Der „Geist des Spinozismus“, sagt SCHELLING unter Berufung auf JACOBI und dessen *Briefe*, die HÖLDERLIN ebenfalls bereits in Tübingen exzerpiert und in Waltershausen im Zusammenhang seiner ersten FICHTE-Lektüre neu gelesen hatte²¹, bestehe eben in jenem „a nihilo nihil fit“. Durch „ein jedes Entstehen im Unendlichen“ werde ein „Etwas aus dem Nichts gesetzt“. Deshalb habe SPINOZA „jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen“ verworfen, „überhaupt alle causas transitorias“ und „an die Stelle des emanierenden ein immanentes Prinzip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengekommen nur eins und

¹⁹ Vgl. Rosenzweig, o. c., S. 44.

²⁰ Schriften, o. c., S. 193 [313].

²¹ Vgl. Brief an Hegel, Nr. 94, StA VI, 156.

dasselbe wäre", gesetzt²². Freilich bemüht sich SCHELLING im folgenden, seinen SPINOZA, der alles ins absolute Objekt gesetzt und die „intellektuale Anschauung" — wie er sich ausdrückt — „objektivisiert" habe²³, im FICHTESchen Sinne umzukehren, d. h. alles ins Ich zu setzen. Denn dies ist die Hauptforderung SCHELLINGS, wenn aller „Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt aufhören" soll:

„Das Subjekt (muß) nicht mehr nöthig haben aus sich selbst herauszutreten, beide müssen absolut-identisch werden, d. h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß sich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, so würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt absolut werden, d. h. die Synthesis hätte sich in einer *Thesis* geendigt" ²⁴.

Wenn Einheit im System herrschen soll, muß somit nach SCHELLING „das Endliche ... vom Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existierende ... nur *Modification desselben Unendlichen*" ²⁵, d. h. für SCHELLING: Modifikation des absoluten Ich sein. Im gleichen Sinne sagt er bereits in der Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*:

„Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine außer dem absoluten Ich wirkliche Causalität — durch ein Unendliches außer dem Unendlichen — hieße das Ich überfliegen" ²⁶.

Wenn SCHELLING später in den *Abhandlungen* schreibt:

„... darin liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anschauung (*eine Schöpfung aus Nichts*) hervorgeht" ²⁷, so ist zu berücksichtigen, daß dieser Niederschrift die Frankfurter Auseinandersetzung mit dem Freundeskreis HÖLDERLINS vorausgeht und darüberhinaus weiterhin eine unüberbrückbare Differenz zur Formulierung des Systemprogramms besteht: Hier treten „eine ganze Welt" und das „freie, selbstbewußte Wesen" zugleich aus dem Nichts hervor; bei SCHELLING geht die „wirkliche Welt außer ihr" (der geistigen Natur) her-

²² Vgl. Schellings Schriften, ebd. — Vgl. dazu Hölderlins fast wörtlich entsprechende Exzerpte zu „Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza", StA IV, 207.

²³ Vgl. Schriften, o. c., S. 199 [318].

²⁴ Schriften, o. c., S. 178 [298].

²⁵ Schriften, o. c., S. 195 [315].

²⁶ Schriften, o. c., S. 95 [213].

²⁷ Schriften, o. c., S. 358 [238].

vor aus dem „ursprünglichen Streit", der im Selbstbewußtsein herrscht. — Auf Grund der bloßen Formulierung („Schöpfung aus Nichts") läßt sich demnach kein Bezug zum Systemprogramm konstruieren. SCHELLINGS frühes philosophisches System ist vom Satz der Identität her aufgebaut, und das widerspricht dem Systemprogramm, auch wenn es so scheinen möchte, in der „ersten Idee", der „Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen", kehre dieser Ansatz wieder. Er wird bereits dadurch in Frage gestellt, daß das ‚absolut freie Wesen' und das ‚selbstbewußte Wesen', die SCHELLING scheidet, weil mit „absoluter Freiheit" für ihn „kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar" ist ²⁸, im Systemprogramm identifiziert werden.

Vor allem aber der nachfolgende Satz, der die Gleichursprünglichkeit von Ich und Welt behauptet, widerspricht dem SCHELLINGSchen Denksatz grundsätzlich. Er führt uns abermals auf die Spur HÖLDERLINS, der seit seinem Jenaer Aufenthalt gegen das absolute Ich und gegen den Satz von der Identität Sturm läuft.

Im Brief an Hegel vom Januar 1795 sucht HÖLDERLIN FICHTES absolutes Ich, das er SPINOZAS Substanz gleichsetzt, dadurch ad absurdum zu führen, daß er beweist, in ihm sei kein Bewußtsein denkbar und insofern sei es „(für mich) Nichts" ²⁹. In *Urteil und Sein* spricht er dann klar aus, daß das absolute Sein, das er als „Verbindung des Subjects und Objects" versteht, so, „daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen", „nicht mit der Identität verwechselt werden" dürfe ³⁰. Im Satze von der Identität („Ich bin Ich") sei „das Subject (Ich) und das Object (Ich)" nicht im gleichen Sinn vereinigt wie im „Seyn schlechthin" ³¹. Wiederum argumentiert er, daß man nicht sinnvoll von einem Ich sprechen könne ohne Selbstbewußtsein, d. h. andererseits auch, daß das „Seyn" keine Ich-Struktur haben kann.

Während nach SCHELLING der „Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt" nur dadurch zu schlichten ist, daß das Objekt sich im Subjekt „verlieren" muß, wodurch das Subjekt absolut wird und die Synthesis sich in einer *Thesis* aufhebt ³², kann nach HÖLDERLIN nur „da und sonst nirgends ... von einem Seyn schlechthin die Rede seyn", wo „gar keine Theilung vorgenommen werden kan", d. h. wo beide in innigster Harmonie

²⁸ Schriften, o. c., S. 204 [324].

²⁹ Vgl. Brief Nr. 94 an Hegel, 26. Jan. 95, StA VI, 155.

³⁰ Vgl. StA IV, 216.

³¹ Vgl. ebd.

³² Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, o. c., S. 178 [298].

stehen, wo nicht das eine das andere unterdrücken oder gar ausmerzen muß, wie es nach SCHELLING — unter gewissen Bedingungen — den Anschein haben konnte. Objekt und Subjekt, bzw. Ich und Nicht-Ich stimmen in HÖLDERLINS ‚Sein‘ zu einer Einheit ohne Machtanspruch³³, sie stimmen zu einem „Ganzen“, das gar nicht von Subjekt und Objekt zu sprechen erlaubt. SCHELLINGS Prinzip der *Einheit* (im absoluten Ich) stellt HÖLDERLIN das der *Einigkeit* (im absoluten Sein) entgegen³⁴.

Dieses „Seyn“ nennt HÖLDERLIN in der Vorrede zur vorletzten Fassung des ‚Hyperion‘ auch „Friede“³⁵. Wenn er zerstört wird — einen Grund dafür gibt er nicht ausdrücklich an³⁶ — treten Subjekt und Objekt, selbstbewußtes Ich und Welt, als die Teile dieser ursprünglichen Vereinigung auseinander. Sie wieder zu vereinigen ist die Aufgabe des freien, tätigen Wesens. Doch geschieht diese Vereinigung bei HÖLDERLIN nicht durch die bloße Selbstmacht des Ich; sie erfolgt unter dem *Leitbild der Schönheit*, die HÖLDERLIN als ein Zeichen jener ursprünglichen Vereinigung deutet. Jeder schöne Gegenstand, aber auch jede ästhetisch geleistete Synthesis ist für ihn Ausdruck des Absoluten, weil dabei der Widerstreit von Subjekt und Objekt zur Einigkeit gebracht wird. Deshalb ist die Vereinigung von Subjekt und Objekt, das „Seyn, im einzigen Sinne des Worts“, hier nicht nur — wie im Denken und Handeln — über einen unendlichen Progress wiederzuerringen, „es ist vorhanden — als Schönheit“^{36*}. Darin liegt der Vorrang, den HÖLDERLIN dem ästhetischen Prinzip — gegenüber dem theoretischen und praktischen — zugesteht. Er wird im Brief an SCHILLER vom 4. Sept. 1795 unterstrichen.

Diese, sehr schematisch wiedergegebene, ästhetisch-eschatologische Struktur seines Denkens entwickelt HÖLDERLIN zum ersten Mal explizit in der ‚Hyperion‘-Vorrede der vorletzten Fassung. Sie kehrt in der endgültigen Fassung des ‚Hyperion‘ wieder^{36b} und bildet auch den Grundriß des Systemprogramms.

³³ Vgl. im Gegensatz dazu § 3 von Schellings Schrift über das Ich, o. c., S. 47 [167].

³⁴ Vgl. W. Böhm, *Hölderlin als Verfasser des ‚Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus‘*, DVJ IV, 1926, S. 397.

³⁵ StA III, 236/37.

³⁶ Man darf annehmen, daß Hölderlin diese Revolution der Trennung mit dem ersten Auftreten menschlicher Vernunfttätigkeit ansetzt, entsprechend Kants Entwurf ‚*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*‘, den Hölderlin nachweislich kannte. Sie hat für ihn sowohl ontogenetisch wie phylogenetisch ihre Berechtigung und kennzeichnet die ‚exzentrische Bahn‘ der Menschheit im Einzelnen wie im Ganzen. Als Bild für diese Störung des Friedens gebraucht Hölderlin den Adler, der seine Jungen aus dem Nest wirft. Vgl. ‚*Stimme des Volks*‘, 9. Str. STA II, 50 u. 52 (2. Fassung).

^{36*} StA III, 237.

^{36b} Vgl. StA III, 78: „Vollendete Natur muß in dem Menschenkinde leben, eh’

Das „freie, selbstbewußte Wesen“ und die „Welt“ treten hier allerdings „aus dem Nichts“ hervor. Dieser Terminus mag überraschen, braucht aber nicht zu befremden: Nur in poetischen Entwürfen nennt HÖLDERLIN den Zustand ursprünglicher Einigkeit „Friede“ oder „Natur“. In philosophischen Konzepten ist er, da im Bewußtsein nicht über den Zustand der Trennungen hinauszugelangen ist, mit „Nichts“ angemessen bezeichnet. Im gleichen Sinne nannte HÖLDERLIN bereits im Jenaer Hegel-Brief das Absolute, das aller Spaltung in Subjekt und Objekt vorausliegt, „(für mich) Nichts“³⁷. Auch im endgültigen ‚Hyperion‘ läßt er die Wissenschaft der Philosophie, die ihren Ursprung und ihr Recht nach HÖLDERLIN ausschließlich dem *Stadium der Trennung* von Ich und Welt verdankt³⁸, „aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns“ entspringen, „wie Minerva aus Jupiters Haupt“³⁹, also ebenfalls aus einem Unbegreiflichen, aus einem ‚Nichts‘, das hier mythologisch gefaßt ist. Möglicherweise wird in dem fremd anmutenden Terminus auch SINCLAIRS Nähe zu HÖLDERLIN spürbar, in dessen ähnlichem Systementwurf die ursprüngliche Einheit neben „Friede“ auch „Athesis“ heißt⁴⁰.

So ist das Ideenprogramm des Systemfragments durch folgende Grundkonstellation bestimmt: Ich und Welt entspringen auf unbegreifliche Weise aus einem Absoluten, das vor aller Setzung ist und Friede oder auch Nichts genannt werden kann. Beide sind ihrerseits neu zu vermitteln unter der tätigen Leistung des „selbst, als einem absolut freien Wesen“, weshalb dieses natürlicherweise die „erste Idee“ ist; zuletzt folgt „die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit“, nach deren Leitbild jegliche Vereinigung zu geschehen hat. Der Verweis auf PLATO findet sich im Systemprogramm ebenso wie in der ‚Hyperion‘-Vorrede.

Alle übrigen Ideen des Fragments lassen sich im Rahmen dieser Grundkonstellation erklären und entwickeln. Sowohl die Natur, als auch die Idee der Menschheit erfahren aus dem *komplementären Zusammenspiel* von Ich und Welt ihre Rechtfertigung, nicht aus einem einseitigen Machtanspruch eines der beiden. Wo dieses antagonistische Verhältnis gestört

es in die Schule geht, damit das *Bild der Kindheit* ihm die *Rückkehr* zeige aus der Schule zur *vollendeten Natur*.“

³⁷ StA VI, 155.

³⁸ Vgl. Brief Nr. 179, StA VI, 329. — ‚Die Götter philosophieren nicht‘, so konnte Hölderlin bereits in Platons ‚*Symposion*‘ lesen (204, a).

³⁹ StA III, 81.

⁴⁰ Ich berufe mich hier auf die wenigen Auszüge D. Henrichs in dem Aufsatz: ‚*Hölderlin über Urteil und Sein*‘, Hölderlin-Jb., 1965/66, S. 87. Hannelore Hegels Beitrag in diesem Band unterrichtet darüber ebenfalls. Eine ausführliche Arbeit von ihr zu Sinclairs frühen philosophischen Entwürfen ist gerade erschienen.

ist, handelt es sich um das „elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung“. Daß dabei der „ewige Friede“ als eine „untergeordnete Idee“ erscheint, braucht ebenfalls nicht zu verwundern: Der Verfasser denkt an KANTS Schrift *„Zum ewigen Frieden“* von 1795, nach der dieser Friede durch vertragliche Abmachungen der Staaten untereinander gestiftet werden muß. Er ist nicht der „Friede alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft“, von dem HÖLDERLIN in der *„Hyperion“-*Vorrede spricht⁴¹.

Dieses komplementäre Beziehungsdenken, nach dem Subjekt und Objekt notwendige Teile eines Ganzen sind, kennzeichnet HÖLDERLINS eigensten philosophischen Ansatz, den er auch späterhin nicht mehr aufgibt⁴². Er hat sogar seine fernere Wirkung auf SCHELLING und Hegel nicht verfehlt. Vermittelnd wirkte dabei allerdings HÖLDERLINS Frankfurter Freundeskreis, besonders SINCLAIR und ZWILLING, die sich eng an HÖLDERLINS Gedankenprogramm anschließen⁴³. Bei beiden findet sich der Protest gegen die Absolutheit des Ich, an dessen Stelle ein *synthetisches Beziehungsdenken* den Vorrang erhält. Wie bei HÖLDERLIN ist auch hier jeweils der „ästhetische Gesichtspunkt“ der höchste.

⁴¹ Auch die scharfe Verurteilung des Staates stimmt zur geringschätzigen Bewertung des „Menschenwerkes“. Fichte hatte in den *„Vorlesungen zur Bestimmung des Gelehrten“* diese Staatskritik vorgetragen und Hölderlin, der Fichtes Schrift bereits im Januar 1795 erwähnt, erneuerte sie dann im *„Hyperion“*. Hegel aber, dem man eine ähnliche Kritik in bezug auf den modernen Staat zutraute (vgl. Pöggeler, o. c., 24), hätte diese nicht in der Form des Systemprogramms vortragen können, wo es heißt: „jeder Staat“ müsse „freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln“.

⁴² Vgl. dazu Brief Nr. 171, StA VI, 300 f.: „Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objectlos; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben. Alles greift in einander und leidet, so wie es thätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und in aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie, wie Du selbst weist, so gut ein *Unding*, als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei thut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht. *Resultat des Subjectiven und Objectiven, des Einzelnen und Ganzen, ist jedes Erzeugniß und Product ...*“.

⁴³ Vgl. den erwähnten Aufsatz von D. Henrich und die Arbeiten von Hannelore Hegel zum frühen Sinclair. — Ähnlich mißlich wie bisher noch in bezug auf Sinclair ist die Editionsfrage bei Zwilling, dessen Papiere bis heute ebenfalls verschollen sind. Doch gibt es auch hierzu einige Auszüge in einem Aufsatz von L. Strauß, *Jacob Zwilling und sein Nachlaß*, Euphorion XXIX, 1928, auf den ich mich beziehe.

III.

ZWILLING nennt für diesen gemeinsamen Ansatz sogar einen überraschenden Bürgen: FICHTE. „So oft ich die Wissenschaftslehre ansehe freue ich mich über den erhabenen Gedanken von der Einbildungskraft“, schreibt er in einem Briefentwurf an einen nicht genannten Jenenser Professor. Und er fährt fort: „SINCLAIRE der der Grigischen Sprache sehr mächtig ist sagte mir daß Prometheus soviel als die Reflexion bedeute diesem PROMETHEUS der uns vom Olympus loßgerissen Stelle ich die Einbildungskraft entgegen die uns wieder hinaufgetragen hat“⁴⁴.

Muß dieser Verweis auf FICHTE nicht irritieren? War er nicht der Exponent der ‚Absoluten-Ich-Philosophie‘, und berief sich nicht SCHELLING gerade auf ihn, als er in seinen frühen Schriften ein Programm entwarf, das dem Systemfragment kontrastiert?

Diesen FICHTE des *theoretischen* Teils der *„Wissenschaftslehre“* kritisieren ZWILLING, SINCLAIR und HÖLDERLIN gleichermaßen. Ebenso emphatisch aber greifen sie deren *praktischen* Teil auf, der später als der theoretische veröffentlicht wurde und den SCHELLING — wie er in einem Brief an NIETHAMMER erwähnt — zu Beginn des Jahres 1796 nicht einmal kannte⁴⁵. Bezeichnenderweise stammt HÖLDERLINS einzige FICHTEkritik im Hegel-Brief aus einer Zeit, als dieser praktische Teil der *„Wissenschaftslehre“* noch nicht erschienen war. Er revidierte sie unmittelbar nachdem er FICHTES praktischen Ansatz rezipiert und sich angeeignet hatte. Dazu liegen mehrere Versuche vor⁴⁶. Seitdem bildet FICHTES Begriff der praktischen Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich die Grundlage seines Denkens. Selbst die späten philosophischen Entwürfe HÖLDERLINS mit ihrer Ausbreitung dieses Beziehungsverhältnisses bis in die feinsten Verästelungen des ‚Einen-in-sich-selbst-Unterschiedenen‘ wurzeln in FICHTES Ansatz. Er ist auch die Voraussetzung für das synthetische Beziehungsdenken des Frankfurter Kreises. — Die nach der Forschung zwielichtige FICHTE-Rezeption HÖLDERLINS wäre leicht zu korrigieren, würde man des-

⁴⁴ Zitiert nach L. Strauß, ebd., S. 388. Der Brief trägt das Datum vom 26. April 1796.

⁴⁵ Brief v. 22. 1. 96, ed. Fuhrmanns S. 60; vgl. ebd. Anm. 8.

⁴⁶ Vgl. Brief an den Bruder vom 13. April 95, StA VI, 164: „Zu Anfang des Winters, bis ich mich hineinstudiert hatte, machte mir die Sache manchmal ein wenig Kopfschmerzen ...“ Hölderlin erläutert hier dem Bruder, dem er meist seine neuesten philosophischen Erkenntnisse zuerst explizierte, Fichtes Begriff der praktischen Wechselbestimmung. Das gleiche geschieht in der Rede des Alten in *„Hyperions Jugend“*, StA III, 201 ff.

sen doppelte Perspektive der ‚Wissenschaftslehre‘ gegenüber als Maßstab anlegen.

Es waren vor allem die ontologischen Voraussetzungen und die realistische Argumentationsweise, die HÖLDERLIN zu FICHTEs praktischem Ansatz hinzogen. Das Ich erfuhr hier eine gewisse Einschränkung oder erhielt zumindest ein Gegengewicht. Seine Absolutheit wurde nicht angezweifelt, fand aber ein Korrektiv in einem ihm Entgegengesetzten, so daß sich beide wechselseitig immer wieder bedingen und herausfordern, wobei die Einbildungskraft eine entscheidende Funktion erfüllt.

„Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach ... eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß ...“⁴⁷.

Dadurch wird nach FICHTE das Ich *abhängig* „seinem Dasein nach“, es bleibt jedoch „schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein *Mittelvermögen*, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetze zu bestimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkt aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab“⁴⁸.

So zeigt die ‚Praktische Wissenschaftslehre‘, „daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft“ annehme, „von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind“. Sie behaupte „aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloß *gefühlt*, aber *nicht erkannt*“ werde. Deshalb ist „seiner *Idealität* nach“ alles abhängig vom Ich, „in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig“⁴⁹.

Diese beiden Beurteilungsstandpunkte muß man nach FICHTE festhalten, um nicht einerseits in bloßen Idealismus, andererseits in transzendentalen Realismus zu verfallen. Man sollte „weder auf das Eine allein, noch auf das Andere allein, sondern auf beides zugleich reflektieren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee *mitten inne*

⁴⁷ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, 279.

⁴⁸ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, 279 ff.

⁴⁹ ebd.

schweben“; und dies sei „das Geschäft der *schaffenden Einbildungskraft*“, die „allen Menschen zuteil geworden“ sei, „denn ohne sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung“; nur haben sie nicht alle „in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmäßig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild, wie ein Blitzstrahl, vor ihre Seele sich stellte, dasselbe festzuhalten, es zu untersuchen, und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen“. Von diesem Vermögen hängt es nach FICHTE ab, „ob man mit, oder ohne Geist *philosophiere*“.

Wenn man FICHTE vor allem als Programmatiker des absoluten Ich und der tätig-praktischen Philosophie zu beurteilen gewohnt ist, so darf man ihn nach diesem Abschnitt der ‚Wissenschaftslehre‘ ohne Bedenken auch als den Philosophen der Ästhetik lesen. Dafür bürgt auch die Abhandlung ‚Über Geist und Buchstabe‘, die SCHILLER für die Horen ablehnte, die aber sein eigenes Denken in ‚Naïve und Sentimentalische Dichtung‘ nicht unmaßgeblich beeinflusste.

FICHTEs Jenaer Jünger haben zum großen Teil die *ästhetischen* Gedanken der ‚Wissenschaftslehre‘ aufgegriffen. Die Romantik ist ohne diese Voraussetzung undenkbar, sowie auch die vielen ästhetisch-eschatologischen Heilsentwürfe der nachkantischen Periode von hier ihren Ausgang nehmen.

So ist auch ZWILLINGS Begeisterung für den „erhabenen Gedanken von der Einbildungskraft“ zu verstehen, der ebenso in das Systemprogramm Eingang gefunden hat. Was „ästhetischer Sinn“ bedeutet und weshalb die „Philosophie des Geistes“ eine „ästhetische Philosophie“ genannt werden kann, ist aus FICHTEs Beurteilung der Einbildungskraft indirekt zu entwickeln: Die „schaffende Einbildungskraft“ als ein freies Vermögen im Menschen soll die Fäden knüpfen zwischen bloßer Subjektivität und bloßer Objektivität und dadurch verständlich machen, wie das unabhängige, selbstbewußte Wesen einerseits durch sein Nicht-Ich begrenzt wird, andererseits aber auch die Kraft entwickelt, diese Einschränkungen ins Unendliche hinaus zu überwinden. Ihr selbsttätig schöpferisches Wirken unter dem Korrektiv der „Erfahrung“ liegt ebenso dem naturwissenschaftlichen Denken wie dem ‚geistreichen Raisonieren‘ über Geschichte zugrunde. Die produktive Einbildungskraft ist das Vermögen des „ästhetischen Sinnes“, das über „Tabellen und Register“ hinausführt. Deshalb ließe sich die sogenannte ‚Verfahrensweise des poetischen Geistes‘ nach HÖLDERLIN ohne weiteres allgemeiner fassen: als ‚poetische Verfahrensweise des Geistes‘ überhaupt. — ‚Poetisch‘ kennzeichnet bei ihm die Produktivität

der Einbildungskraft ganz allgemein — im Gegensatz zur begrifflichen Festsetzung — und ist somit *nicht* nur ein Terminus der *Dichtung*.

IV.

Neben FICHTE und seinem „erhabenen Gedanken von der Einbildungskraft“ steht ein zweiter Bürge hinter dem Entwurf des Systemprogramms: SCHILLER mit seinen *Ästhetischen Briefen*, freilich ein PLATONISCH modifizierter SCHILLER. Wie dieser in seinen *Briefen* die beiden extremen Zustände des Menschen, die bloße Sinnlichkeit und die bloße Vernunft, in einem „mittleren Zustand“ der Schönheit verbinden wollte, so sucht der Verfasser — SCHILLERS anthropologisches Schema ins Ontologische wendend — Subjekt und Objekt „durch den Mittler“, „unseren Geist“, wie es im Gedicht *An die Unerkannte* heißt, zu vereinigen. Allerdings ist diese Vermittlung bei HÖLDERLIN kein „schöner Schein“. Für ihn ist sie „Sein, im einzigen Sinne des Wortes“, kein „Reich der Schatten“, wie SCHILLER ursprünglich das „Land der Schönheit“ nannte. In der gelungenen Vermittlung von Subjekt und Objekt ist Schönheit und Sein für HÖLDERLIN identisch und eins mit dem Absoluten.

Wo diese Vermittlung noch nicht realisiert ist, hat sie mit dem Hinblick auf Schönheit zu erfolgen: „Der Widerstreit jenes allgemeinen, sich entgegengesetzten Strebens“ — damit meint HÖLDERLIN, sich auf FICHTES Wechselbestimmung stützend, den „Widerstreit des Strebens nach Absolutem und des Strebens nach Beschränkung“ — „soll vereinigt werden (nach dem Ideal der Schönheit)“, so heißt es in HÖLDERLINS Brief an den Bruder vom 2. Juni 1796⁵⁰.

Genau dies fordert im Systemprogramm die „Idee der Schönheit“, „in höherem platonischen Sinne genommen“: Sie ist das Richtmaß für alle Vereinigung, so daß „Wahrheit“ (= theoretische Philosophie) und „Güte“ (= praktische Philosophie) nur in der Schönheit „verschwistert“ sind. Durch das PLATONISCHE Element im ästhetischen Vermittlungsdenken, das explizit in der *Hyperion*-Vorrede der vorletzten Fassung und im Brief vom 2. Juni 1796 zum Ausdruck kommt, erhält das Systemprogramm seinen Bezugsrahmen, der eng an HÖLDERLINS Denken geknüpft ist.

Die verschiedenen wörtlichen Anklänge an die *Ästhetischen Briefe*, die — trotz gründlicher Zitatensammlung — bisher gar nicht bemerkt wur-

⁵⁰ Vgl. Brief Nr. 121, StA VI, 208.

den, führen zudem auf HÖLDERLINS Spur, der noch 1797 an SCHILLER schreibt: „von Ihnen dependir' ich unüberwindlich“⁵¹. Solche Anklänge sind nicht nur im zweiten, ästhetischen Teil des Programms zu finden; sie beginnen bereits mit dem systematischen Aufbau, wenn der Verfasser „auf die Felder der Physik herabsteigen“ will.

„Jetzt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter *Einschränkungen* anzutreffen, die *nicht* ursprünglich aus seinem bloßen Begriff, sondern aus äußeren Umständen und aus einem zufälligen Gebrauch seiner Freiheit fließen“, sagt SCHILLER zu Beginn des 17. Briefes, nachdem er zuvor das „Ideal der Menschheit“ und mit ihm zugleich „das Ideal der Schönheit“ entwickelt hat.

Wie SCHILLER versucht der Verfasser des Systemprogramms nach der Erörterung des „Begriffes von der menschlichen Natur“ diese unter den Bedingungen ihrer möglichen „Einschränkungen“ abzuhandeln. Und wie dieser „steigt“ er zunächst auf den „Schauplatz der Wirklichkeit herab“, um dabei die Idee einer künftigen Physik zu entwerfen. Wie eine „Welt“ für ein „moralisches Wesen“ beschaffen sein müsse, fragt er in SCHILLERSchem Geist und in dessen Terminologie. Weiterhin möchte der Verfasser „unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik“ dadurch „wieder Flügel geben“, daß die „Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt“.

Wiederum liegt eine fast wörtliche Anspielung an SCHILLERS *Ästhetische Briefe* auf der Hand: Im 13. der *Briefe* erläutert er in einer Fußnote, „warum unsre Naturwissenschaften so langsame Schritte machen“ und kritisiert an dieser Stelle die Einseitigkeit bloßer Vernunfttätigkeit, ihren „kaum bezwingbaren Hang zu teleologischen Urteilen“. Und es heißt wieder — wie zur Explikation des Systemprogramms:

„Dieses *voreilige* Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beisammen hat, die sie ausmachen sollen, diese *gewalthätige Usurpation der Denkkraft* in einem Gebiete, wo sie nicht unbedingt zu gebieten hat, ist der Grund der Unfruchtbarkeit so vieler denkender Köpfe für das Beste der Wissenschaft, und es ist schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unserer Kenntnisse mehr geschadet haben“.

An einer anderen Stelle — und dies ist das Pendant zur „mühsam schreitenden Physik“, der im Systemprogramm durch die „Ideen“ „Flügel gegeben“ werden sollen — heißt es dann bei SCHILLER: „Dadurch

⁵¹ Brief Nr. 139, StA VI, 241.

allein, daß wir die ganze Energie unseres Geistes in einem Brennpunkt versammeln und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, *setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an* und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint".

In der höchsten Entfaltung der geistigen Kraft des Subjekts, ohne daß dabei die „Natur“ unterdrückt oder mißachtet werden dürfte, liegt somit auch nach SCHILLERS *„Ästhetischen Briefen“* der Fortschritt der Wissenschaften begründet.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese Stellen in ihren wörtlichen Anklängen Vorbild für das Systemprogramm waren. Vorbild, — und auch wieder nicht: denn die Stellung der ‚Ästhetik‘ in den Briefen bleibt ambivalent. Ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften und Lebensbereichen ist schwankend. Sie klären auch nicht, ob sie eine Erziehung durch Kunst oder zur Kunst anstreben^{51a}. Gerade dies aber sagt das Systemprogramm klipp und klar: Die Poesie soll „Lehrerin der Menschheit“ werden. Sie soll es — so kann man unter Bezug auf FICHTE und SCHILLER sagen —, weil in ihr Sinnlichkeit und Vernunft gemeinsam wirken und eine Einheit eingehen, wie sie in keiner Wissenschaft sonst zu finden ist. So können auch die „Philosophen sinnlich“ werden, eine letzte Reminiszenz an SCHILLERS *„Briefe“*, die sich nachdrücklich bemühen, den begrifflichen Abstraktionen ihre sinnliche Grundlage zurückzugewinnen.

Selbst der ungeheure Gedanke im Systemprogramm, daß die „Dichtkunst allein“ „alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben“ werde, war — lange bevor SCHELLING mit seinem mythologischen Ansatz ähnliche Formulierungen fand — zu SCHILLERS Eigentum deklariert, der bereits am 4. Nov. 1795 an die Gräfin SCHIMMELMANN schrieb:

„Die höchste Philosophie endigt in einer poetischen Idee, so die höchste Moralität, die höchste Politik. Der dichterische Geist ist es, der allen Dreien das Ideal vorzeichnet, welchem sich anzunähern ihre höchste Vollkommenheit ist“⁵².

Wer sonst als HÖLDERLIN war mit SCHILLERS Denken so vertraut, um es zu assimilieren, bevor es noch veröffentlicht war? — Zwar könnte man die Einzelbezüge des Systemprogramms zu SCHILLERS *„Ästhetischen Briefen“*

^{51a} Vgl. P. Böckmann, *Die Französische Revolution und die Idee der ästhetischen Erziehung in Hölderlins Dichten*, in: *Der Dichter und seine Zeit*, hrsg. v. W. Paulsen, Heidelberg 1970, S. 91. — Böckmann bestätigt die enge Beziehung von Schillers *„Briefen“* zu Hölderlins Dichtung und — unter anderen Gesichtspunkten — auch den Vorrang der Ästhetik in seinem Denken.

⁵² Schillers Briefe, ed. Jonas, Bd 4, S. 315.

auch einem anderen Verfasser zutrauen — SCHELLING und Hegel haben sie gekannt und geschätzt⁵³ —, wenn nicht gerade HÖLDERLIN die Absicht geäußert hätte, *„Neue Briefe“* über die ästhetische Erziehung des Menschen zu schreiben. Davon ist in dem wichtigen Brief an NIETHAMMER vom 24. Febr. 1796 die Rede, und hier scheinen alle Strahlen des Systemprogramms wie durch eine Linse gesammelt:

Hier kehrt auch der zentrale Begriff des Fragments, *„ästhetischer Sinn“*, wieder, durch den der „Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung“⁵⁴ beseitigt werden sollte. HÖLDERLIN wollte in seinen *„Neuen ästhetischen Briefen“* von „Philosophie auf Poesie und Religion kommen“; eben dies entspricht dem Aufbau des Systemfragments, dessen letzter Abschnitt eine „sinnliche Religion“, eine „neue Mythologie“ proklamiert.

Man hat viele Diskussionen darum geführt, ob es überhaupt sinnvoll sein kann, eine vernünftige Mythologie zu fordern, d. h. eine Mythologie, die ihren Ursprung menschlicher ratio verdankt, wie sie den reaktionären Wunschträumen mancher Romantiker zugeschrieben wurde. Dies jedoch liegt nicht im Sinne des Systemprogramms, in dem eine „Mythologie der Vernunft“ anvisiert wird, eine Mythologie, die „im Dienste der Ideen steht“. Diese soll nichts weiter sein als ein System sinnlicher Objektivationen der Vernunft, d. h. deren Leistungsfunktionen und -produkte sollen ästhetisch — „d. h. mythologisch“ — demonstrierbar und anschaulich werden, nicht nur um den „großen Haufen“ zur Vernunft zu erziehen, sondern auch um die „Philosophen sinnlich“ zu machen.

Dieser Gedanke ist nicht so originär, wie der Verfasser mit HEINSEschen Wendungen vorgibt⁵⁵. Bereits 1795 stellte der deutsche Maler ASMUS JAKOB CARSTENS, der K. PH. MORITZ *„Götterlehre“* mit Zeichnungen nach antiken Gemmen versehen hatte, in Rom Bilder zur Illustration der KANTischen Vernunftlehre aus⁵⁶, ein Unterfangen, das SCHILLER reichlich mit Spott bedachte, obwohl er selbst im Glashaus saß: In den *„Ästhe-*

⁵³ Vgl. ed. Hoffmeister, Brief Nr. 11, S. 25 (Hegel an Schelling) und Brief Nr. 13, S. 28 (Schelling an Hegel).

⁵⁴ StA VI, 203.

⁵⁵ Ein „Rätsel, welches noch niemand, so viel ich weiß, berührt hat“ und „keines Menschen Kopf“ sind Wendungen, die in Heinses *„Ardinghello“* vorkommen, wie Böhm in seiner Erwiderung zu Strauß feststellt (DVJ, Bd VI, 1928, S. 738). Das wäre unbedeutend, wenn nicht Hölderlin 1796 Heinse im Hause Gontard begegnet wäre und nicht auch im *„Hyperion“* Anklänge an den *„Ardinghello“* zu spüren wären.

⁵⁶ Vgl. dazu H. O. Burger, *Eine Idee, die noch in keines Menschen Sinn gekommen ist*, in: *Festschrift für H. H. Borchardt*, S. 18, München 1962.

tischen Briefen' hatte er nämlich selbst eine Art „Mythologie der Vernunft“ ins Auge gefaßt, als er im 25. Brief — an FICHTE'S *Geist und Buchstab* anknüpfend — den ästhetischen Zustand der Kontemplation beschrieb, aus welchem „ein Nachbild des Unendlichen, die Form“ abstrahiert werden sollte und dann ausführte:

„Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. *Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieser großen Begebenheit im Innern des Menschen als von einer Revolution in der Außenwelt reden und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus versinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt*“.

Die traditionellen Mythologeme werden hier bereits als Objektivationen der menschlichen Vernunft gedeutet, ganz so, wie nach dem Systemprogramm die geforderte „sinnliche Religion“ als eine ins Bild gefaßte menschliche Vernunft vorzustellen ist, um dadurch die neuen Resultate der Philosophie auch sinnlich anschaulich werden zu lassen⁵⁷.

So ist selbst dieser entscheidende Gedanke des Systemprogramms SCHILLERS *Ästhetischen Briefen* in gewissem Maße verpflichtet. HÖLDERLINS Ode *Natur und Kunst oder Jupiter und Saturn*, mit der er an obige Auslegung SCHILLERS anknüpft, ist ein Beispiel einer solchen ‚Vernunft-Mythologie‘, die „im Dienste der Ideen“ steht⁵⁸. Sie ist zugleich ein weiterer Beweis für den skizzierten Grundriß von HÖLDERLINS philosophischem Denken.

V.

Doch findet noch ein weiterer Problemkomplex Eingang in die Forderung nach einer „neuen Mythologie“, der zugleich über SCHILLER hinaus-

⁵⁷ Bei diesem Mythologieverständnis haben gewiß auch Herders *„Paramythien“* eine Rolle gespielt. — Nicht zuletzt hatte Hölderlin bereits in den Jenaer *„Hyperion“*-Entwürfen antike Mythen benutzt, um moderne Bewußtseinsphänomene zu beschreiben.

⁵⁸ Es bliebe zu untersuchen, ob die romantischen Bemühungen um eine „neue Mythologie“ — zumindest soweit sie von den philosophierenden Romantikern ausgehen — nicht unter den gleichen Voraussetzungen zu interpretieren sind. Dann wären sie nicht als rational erzwungenes Eintauchen in die Vernunftlosigkeit zu deuten, sondern als hyperrationalistische Versuche, die neue Philosophie sinnlich offenbar zu machen; ein freilich zu hoch geschraubter Wunsch nach Aufklärung, der deshalb selbst in Mythos umschlagen mußte. — Es liegt nahe, daß im Versuch der Schaffung einer „neuen Mythologie“ die ‚Querelle des anciens et des modernes‘ weitergeführt wird.

führt, aber einen für HÖLDERLIN bezeichnenden Abschluß erreicht: die Diskussion um den *Offenbarungsglauben*.

Wurde er in Tübinger orthodoxen Kreisen nach wie vor indoktriniert und sogar mit Kantischen Mitteln zu stützen versucht, so bemühte sich die extreme Gegenpartei, SCHELLING und Hegel, ihn vollständig auszurotten und die Orthodoxen „aus jedem Ausfluchtwinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten“⁵⁹.

Aus diesem Grunde betrachteten sie mit größtem Mißtrauen, als ihr verehrter FICHTE den Offenbarungsglauben in gewisser Weise rechtfertigte. FICHTE habe „zu dem Unfug“, der jetzt in Tübingen gelehrt werde, „durch seine *Kritik aller Offenbarung*‘ Tür und Angel geöffnet“, obwohl er „mäßigen Gebrauch“ mache. Doch raisonniere er „aus der Heiligkeit Gottes“, wodurch „die alte Manier, in der Dogmatik zu beweisen, wieder eingeführt“ werde⁶⁰. FICHTE'S vernunftmäßige Rechtfertigung der Offenbarung aus pädagogischen Zwecken war von HÖLDERLINS Freund NIETHAMMER, seinem „philosophischen Mentor“⁶¹, in mehreren Schriften gestützt und sogar ausgebaut worden. Neben einem möglichst liberalen, transparenten und vielseitigen Verhältnis zur Religion, das er systematisch begründete, untersuchte NIETHAMMER vor allem die volkspädagogische Wirkung der Offenbarungsreligion, ihren Nutzen für „den großen Haufen“, wie es immer wieder bei ihm heißt. Dieser Zusammenhang ist zu beachten, wenn im Systemprogramm eine „sinnliche Religion“, nicht nur für den „großen Haufen“, sondern auch für den Philosophen propagiert wird. Selbst wenn der Terminus ‚großer Haufe‘ zur gleichen Zeit sehr verbreitet ist, bei SCHELLING sich ebenso findet wie in den *Ästhetischen Briefen* SCHILLERS, so geht es doch im Systemfragment um ein Erziehungsprogramm, das — in seiner ästhetischen Modifikation — geradezu an NIETHAMMERS Adresse gerichtet scheint, so wie auch HÖLDERLINS Brief vom 24. Febr. an den künftigen Herausgeber der *Philosophischen Briefe* zur Aufhebung des Widerstreits zwischen Vernunft und Offenbarung „ästhetischen Sinn“ voraussetzt^{61a}.

⁵⁹ Brief Hegels an Schelling, Ende Jan. 95, ed. Hoffmeister, S. 17.

⁶⁰ ebd.

⁶¹ Brief Nr. 117, StA VI, 203.

^{61a} Man darf hier auch an Niethammers Tagebuchnotiz vom Frühjahr 1795 denken, in der vermerkt ist, daß Fichte, Hölderlin und Novalis sich in seinem Haus getroffen hatten. Dabei wurde „viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie hier noch viele Fragen offen bleiben“. (Zit. nach StA VI, 705) — Zu demselben Problemkomplex einer vernünftigen Offenbarungsreligion für das Volk vgl. a. Hölderlins Gedicht *„Wie wenn am Feiertage ...“*, Str. 7: „Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen /

HÖLDERLIN hatte bereits Anfang 1795 den Plan gefaßt, das „Ideal einer Volkserziehung“, in dem die Religion „ein Teil“ war, „in Briefen“ an Hegel niederzulegen, damit dieser sie „beurteile und berichtige“⁶². Gerade damals stand er in engem Kontakt mit NIETHAMMER, dem er „Aufsätze“ versprochen hatte für dessen *Philosophisches Journal*⁶³. Schon im Dezember 1795 hatte sich dieser Aufsatzplan in einen Briefplan verwandelt⁶⁴. HÖLDERLIN aber war „mit (sich) selbst noch nicht einigermaßen im Reinen“, um sich mitteilen zu können. Aus diesen Bemühungen ging schließlich der Entwurf der ‚Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen‘ hervor, deren „Plan“ dem Bruder bereits am 11. Febr. bekannt sein mußte und an denen HÖLDERLIN damals „einzig“ arbeitete⁶⁵.

Sollte man auf Grund dieser Indizienlage nicht annehmen dürfen, daß das Systemfragment eben dieser „Plan“ oder Entwurf zu den ‚Neuen ästhetischen Briefen‘ HÖLDERLINS ist? Und sollte er ihn nicht, nachdem er Gestalt angenommen hatte, ebenso wie dem Bruder auch Hegel mitgeteilt haben, wie er es ein Jahr vorher bereits ankündigte, so daß die Frage, weshalb das Programm in Hegels Handschrift überliefert ist, sich ohne Schwierigkeiten löst?⁶⁶

Fast alle anderen Briefe der ersten Jahreshälfte 1796 sind zusätzliche Indizien zur Festlegung des Systemprogramms in den ersten Monaten dieses Jahres, was ROSENZWEIGS Datierung der Hegelschen Handschrift gerecht wird. So spricht HÖLDERLIN am 11. Jan. „von sehr interessanten Menschen, die (er) kennen lernte, besonders während (s)eines Aufenthalts in Homburg, bei SINKLÄR“⁶⁷. Im folgenden Brief an den Bruder heißt es abermals: „Ich war schon wieder in Homburg, auf SINKLÄRS dringendes Bitten“; und wenig später folgt jene Bemerkung, daß er „jezt einzig an den philosophischen Briefen“ arbeite⁶⁸. — Damit ist der Kreis, in dem HÖLDERLIN seine philosophischen Ideen zur Diskussion stellte, und des-

Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand / Zu fassen und dem Volks ins Lied / Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.“ (StA II, 120/21). — Diese Verse entsprechen exakt den mythologisch-pädagogischen Vorstellungen des Systemprogramms.

⁶² Brief Nr. 94, StA VI, 156.

⁶³ Brief Nr. 116, StA VI, 201 und Nr. 117, VI, 203.

⁶⁴ Brief Nr. 111 an Niethammer, StA VI, 190: „Gerne möcht‘ ich mich durch Briefe entschädigen, wozu mich Deine Güte berechnete ...“.

⁶⁵ Brief Nr. 116, StA VI, 201.

⁶⁶ Freilich ist damit noch nicht geklärt, weshalb Hegel dieses Programm abschrieb. Aber darüber lassen sich höchstens Vermutungen anstellen. Vielleicht wollte er es Schelling mitteilen, mit dem er ja zur gleichen Zeit ebenfalls korrespondierte.

⁶⁷ Brief Nr. 114, StA VI, 198.

⁶⁸ Brief Nr. 116, StA VI, 201.

sen Spuren sich auch im Systemprogramm nachweisen ließen, bestimmt genannt.

In dem zwischen diesen beiden Dokumenten liegenden Brief an NEUFFER sagt HÖLDERLIN, er wolle sich „der ewigen Schönheit“ „durch eignes Streben und Wirken ... zu nähern suchen“⁶⁹. Damit ist das Tätigkeitselement des Programms im Zusammenhang des PLATONISCHEN Schönheitsmotivs bezeichnet.

In einem weiteren Brief an den Bruder vom März 1796 wird die an PLATO orientierte Abschlußstellung der Schönheit im Zusammenhang des philosophischen Systemaufbaus noch einmal erläutert: Man könne wohl auch „von oben hereinsteigen“, äußert HÖLDERLIN etwas bedenklich dem Bruder gegenüber, der sich neuerdings mit Ästhetik beschäftigen will. Muß man nicht fragen, welche Motive ihn plötzlich dazu anregen? Sicherlich war er durch HÖLDERLINS „Plan“ der ‚Neuen ästhetischen Briefe‘ affiziert.

Selbst die folgenden Briefe an NEUFFER vom März und noch einmal an den Bruder vom Juni geben Klarheit, in welchen Kontext das Systemprogramm zu stellen ist.

Hier taucht zunächst der Terminus „Menschenwerk“ auf, den wir zweimal im Systemprogramm finden und an dem schon STRAUSS in seiner stilistischen Untersuchung zugunsten SCHELLINGS stützig wurde⁷⁰. Die „bürgerlichen Verhältnisse“ und der gesellschaftliche Regelzwang werden abschätzig „Menschenwerk“ genannt⁷¹, so wie im Systemprogramm „Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung“ unter das „elende Menschenwerk“ fallen.

Für HÖLDERLIN gehört all das zum „Menschenwerk“, was unter dem gesetzhaften Zwang der Vernunft steht, worin die „heilige Natur“ sich noch nicht voll entfalten konnte. In diesem Sinne sagt er noch 1799: die „Kunst und Thätigkeit der Menschen“, soviel sie auch geleistet habe, könne „doch Lebendiges nicht hervorbringen, den Urstoff, den sie umwandelt, bearbeitet, nicht selbst erschaffen“, sie könne „die schaffende Kraft entwickeln, aber die Kraft selbst“ sei „ewig und nicht der Men-

⁶⁹ Brief Nr. 115, StA VI, 200.

⁷⁰ Vgl. Strauß, o. c., S. 695. Den Terminus könnte Hölderlin aus Kants Schrift *Mutmaßlicher Anfang des Menschengeschlechts* übernommen haben, deren eschatologischer Grundriß ja ebenfalls in das Systemprogramm hineinspielt. — Wahrscheinlicher ist noch eine Anlehnung an Hemsterhuis, den er schon 1793 gelesen hatte (vgl. Brief Nr. 62). In dessen *Aristaios* wird — ähnlich wie im Systemprogramm — das „Menschenwerk“ gegenüber dem „Werk der Natur“ herabgesetzt. Auch das Bild vom „Räderwerk“ (Uhr) taucht dort im Zusammenhang auf. Vgl. Hemsterhuis *Schriften*, Ausg. Hilß, Karlsruhe/Leipzig 1912, Bd II, S. 84.

⁷¹ Brief Nr. 118, StA VI, 204.

schenhände Werk" ⁷². — Selbst diesen Gedanken fand HÖLDERLIN bei den sogenannten Subjektivitätsphilosophen, bei KANT in der Postulatenlehre und bei FICHTE im praktischen Teil der *Wissenschaftslehre*.

Einen letzten Baustein liefert der erwähnte, wenig später geschriebene Brief an den Bruder, in dem das bereits ausgeführte FICHTESche Element der Wechseltätigkeit mit dem PLATONischen Schönheitsmoment verknüpft ist.

So fügen sich alle Einzelteile und Gedanken, die HÖLDERLINS Beschäftigung mit seinen *Philosophischen Briefen* umranken, in ein fast lückenloses Mosaik zur Deutung des Systemprogramms. Bisher hat man angenommen, die *Neuen ästhetischen Briefe* seien nie geschrieben worden; das Systemprogramm aber muß als ihr Entwurf angesehen werden, und es ist sogar wahrscheinlich, daß diesem Zentrum verschiedene andere Fragmente HÖLDERLINS angegliedert werden können.

VI.

„*Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*“ bestimmt HÖLDERLIN als Titel für sein künftiges Werk dem künftigen Herausgeber gegenüber. Er nennt sie zugleich: „*meine philosophischen Briefe*“. Hinter der doppelten Bezeichnung steht eine doppelte Polemik: Zum einen wurden mit HÖLDERLINS „*Neuen ästhetischen Briefen*“ diejenigen SCHILLERS zu „alten“ degradiert. Trotz der vielen Verpflichtungen des Systemprogramms dem SCHILLERSchen Vorbild gegenüber hatte dieser für HÖLDERLINS Begriffe die Ästhetik zu niedrig veranschlagt, sie schien wie ein Durchgangsstadium von bloßer Sinnlichkeit zu bloßer Vernünftigkeit. Sie war eben nur das Reich des „schönen Scheins“, aber nicht des „Seyns, im einzigen Sinne des Worts“, wie es die *Hyperion* — Vorrede fordert. HÖLDERLIN hatte hier bereits „Muth und eignes Urtheil genug, um (sich) von andern Kunstrichtern und Meistern unabhängig zu machen“ ⁷³.

In der zweiten Titelgebung aber wird völlig unscheinbar eine Kritik laut, die das ganze Systemprogramm unterschwellig begleitet: eine Kritik an SCHELLING, der seine *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* ebenfalls *Philosophische Briefe* genannt hatte. Allein durch das Per-

⁷² Brief Nr. 179, StA VI, 329/30. Zum „*Menschenwerk*“ vgl. auch die erste Fassung des *Empedokles* (StA IV, 73), wo es heißt, es müsse „Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet“, die „Natur“ solle dann „zerbrechen das Gefäß, Damit es nicht zu andrem Brauche dien’/ Und Göttliches zum Menschenwerke werde.“

⁷³ Brief Nr. 139, StA VI, 241.

sonalpronomen will HÖLDERLIN — demselben Herausgeber gegenüber — verständlich machen, daß *seine* *Philosophischen Briefe* anderer Art sein werden als diejenigen SCHELLINGS, die teils erschienen waren, teils kurz vor der Veröffentlichung standen, HÖLDERLIN aber bekannt sein mußten ⁷⁴. So fließt nicht zufällig, gerade im Zusammenhang der Erwähnung der *Neuen ästhetischen Briefe* eine SCHELLINGbemerkung und eine SCHELLINGKritik in HÖLDERLINS Brief ein. „Wir sprachen nicht immer accordirend miteinander“, sagt HÖLDERLIN zurückhaltend, um dann zu ergänzen: „Er ist mit seinen neuen Überzeugungen, . . . , einen besseren Weg gegangen, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen war“ ⁷⁵. Ähnlich betonte HÖLDERLIN bereits in dem früheren Brief an NIETHAMMER, SCHELLING sei „ein wenig abtrünnig geworden, von seinen ersten Überzeugungen“ ⁷⁶. Beide Aussagen setzen voraus, daß HÖLDERLIN mit SCHELLINGS frühem philosophischen Programm vertraut war und daß er seine Entwicklung fortlaufend verfolgte ⁷⁷. Noch einmal erinnert sich HÖLDERLIN in einem viel späteren Brief der „irrigen Behauptungen“ SCHELLINGS, über dessen „Meinungen“ er sich „selber manchmal . . . mit ihm gezanzt“ habe ⁷⁸. Nach wie vor ist er davon überzeugt, daß seine eigenen Grundsätze, die sich aus den späteren Briefen ebenso entwickeln lassen wie aus den früheren Dokumenten, die richtigen sind.

Worin bestanden SCHELLINGS „irrigte Behauptungen“, und wie hat sich der kaum beachtete Konflikt zugetragen?

Viele Anzeichen sprechen dafür, daß HÖLDERLIN das philosophische Programm des Systemfragments, das mit SCHELLINGS frühen Schriften nicht in Einklang zu bringen ist, seit seinem ersten Besuch in Tübingen nach der Rückkehr aus Jena in Konfrontation mit SCHELLING ausgebildet hat.

In Jena hatte HÖLDERLIN — in unmittelbarem Kontakt mit SCHILLER und FICHTE, vor dem er angeblich floh ⁷⁹ — die Grundlagen seines Vermittlungs-

⁷⁴ Die Briefe 1–4 erschienen im 5. Stück des *Philosophischen Journals* 1795; 5–10 jedoch erst im 11. Stück, das erst 1796 herausgegeben wurde, aber noch zum Jahrgang 1795 gehört. Schelling sandte den zweiten Teil der Briefe am 22.1.96 an Niethammer. — Hölderlin und Schelling trafen sich im Dezember 1795 in Stuttgart; vgl. Briefe Nr. 111 und 117, StA VI, 191 u. 203.

⁷⁵ Brief Nr. 117, StA VI, 203.

⁷⁶ Brief Nr. 111, StA VI, 121.

⁷⁷ „Sag mir Dein Urtheil über seine neuesten Sachen“, schreibt er an Niethammer in Brief Nr. 117, StA VI, 203.

⁷⁸ Brief Nr. 164 an die Mutter, vom 1. Sept. 1798, StA VI, 280.

⁷⁹ Die oft geäußerte Behauptung, Hölderlin habe aus Furcht vor Überfremdung durch den Fichteschen Kritizismus Jena überstürzt verlassen, entbehrt jeder Grundlage. Wahrscheinlich ist eher das Gegenteil: Fichte hatte Ende Mai aus Protest

denkens von Ich und Nicht-Ich, freiem Wesen und Welt erworben, ein Ansatz, der für ihn insofern größte Bedeutung hatte, als er in Waltershausen, unter der forcierten Rezeption der KANTischen Morallehre, die ‚Hilfe der Natur‘ als komplementäre Ergänzung zur Selbsttätigkeit des Ich selbst noch glaubte entbehren zu können⁸⁰. Mit dem für ihn revolutionären Denken trat er im Sommer SCHELLING entgegen, der gerade sein ‚*Ich als Prinzip*‘ veröffentlicht und den ersten Teil seiner ‚*Philosophischen Briefe*‘ an NIETHAMMER abgesandt hatte, also einem Standpunkt verhaftet war, den HÖLDERLIN seit seinem Jenaer Aufenthalt nicht mehr billigen konnte, wie die frühe, auf der Grundlage der „spekulativen Blätter“ verfaßte FICHTE-Kritik im Hegel-Brief und die Jenaer ‚*Hyperion*‘-Fragmente beweisen.

Aus dieser ersten Konfrontation mit SCHELLING muß das Fragment „*Urteil und Seyn*“, das man bisher vor allem der Terminologie und des Hegel-Briefes wegen HÖLDERLINS früher FICHTE-Kritik zuordnete⁸¹, hervorgegangen sein. Dafür spricht ein Faktum, das auch durch die Buchstabenstatistik, die ein früheres Datum nahe zu legen scheint⁸², nicht aufgewogen wird: der Terminus ‚*intellektuale Anschauung*‘.

Zwar ist das Wort vielerorts in KANTS Schriften zu finden, als ein Grenzbegriff der Erkenntnis, und HÖLDERLIN mußte es von da bekannt sein. Auch in FICHTES Offenbarungsschrift findet es sich — inhaltlich anders bestimmt —, doch ebenso wie bei KANT nur in der Schreibweise ‚*intellek-*

gegen die Studentenunruhen sein Kolleg unterbrochen und Jena verlassen. Genau mit diesem Datum fällt Hölderlins Abreise zusammen. Sollte man nicht vermuten, er habe von Jena nichts mehr zu erwarten gehabt, nachdem Fichte, den er die „Seele von Jena“ nannte (Brief Nr. 89), sich entfernt hatte? — Aus Stuttgart schreibt Hölderlin dann am 25. Nov. an Hegel (Nr. 107): „Fichte ist *wieder* in Jena ...“; und gleich im folgenden Brief an Neuffer: „Wär ich doch geblieben, wo ich war“.

⁸⁰ Vgl. „*Über das Gesez der Freiheit*“, StA IV, 212: „Das Gesez der Freiheit aber gebietet, one alle Rücksicht auf die Hülfe der Natur“.

⁸¹ Vgl. D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, o. c., S. 91 ff.

⁸² Vgl. D. Henrich, o. c., S. 77/78 Fußnote. Cornelissens orthographische Tabellen können ein früheres Datum für ‚*Urteil und Sein*‘ nicht sicher erweisen. Der Beleg ‚*teil*‘ im Kompositum ‚*Gegenteil*‘ (IV, 217,3) als Übergangsform muß ausfallen, weil Hölderlin noch am 22. Mai 1795 (Brief Nr. 101) ‚*urteilen*‘ schreibt (Z. 44). Sogar 1796 findet sich noch ein entsprechender Beleg ‚*vorteilhaft*‘ im Brief Nr. 127 (Z. 5). — Auch zur fehlenden Deutung des ‚*h*‘ findet sich — entsprechend dem Sonderfall ‚*Wahrnehmung*‘ in ‚*Urteil und Sein*‘ (IV, 216,21) — noch am 20. Apr. 1795, Nr. 98 die Schreibweise ‚*Empfelingen*‘ (Z. 74). So bleibt eine einzige ‚*Sein*‘-Variante von 10 Fällen, das Kompositum ‚*Bewußtsein*‘ (IV, 216,13), als Beleg für eine Abfassung des Textes während oder unmittelbar nach der Umbruchszeit von Hölderlins Orthographie. Es wäre durchaus denkbar, daß Hölderlin unter dem Eindruck einer fremden Einflußsphäre (Schelling? oder auch des unbekannten Buches, in das ‚*Urteil und Sein*‘ geschrieben wurde) in seiner erst in Jena erworbenen Orthographie wieder momentan verunsichert wurde.

tuelle Anschauung‘. Die Form ‚*intellektuale Anschauung*‘ taucht zum ersten Mal in SCHELLINGS Schrift ‚*Vom Ich als Prinzip*‘ auf, die frühestens im Juni 1795 erschienen sein kann⁸³. Es ist kaum möglich, dieses auffällige ‚*a*‘ als eine schwäbische Mundartvariante zu deuten, die HÖLDERLIN wie SCHELLING gleichermaßen zukommen könnte. SCHELLING hat damit bewußt eine Analogiebildung zum Kantischen Begriffspaar ‚*transzendent* — *transzendental*‘ angestrebt, um mit seinem Terminus die ausgezeichnete, wenn man so will transzendente Anschauung, die bei ihm dem absoluten Ich zukommen sollte, zu kennzeichnen⁸⁴.

Man kann sich nicht denken, daß HÖLDERLIN den Begriff in eben derselben Form gebrauchte, ohne SCHELLINGS Schrift zu kennen. Da er sicher datierbar überhaupt zum ersten Mal in HÖLDERLINS Brief an SCHILLER vom 4. Sept. 1795 auftaucht, darf man annehmen, daß er die philosophische Auseinandersetzung HÖLDERLINS mit SCHELLING im August bestimmte. Dabei gebraucht ihn HÖLDERLIN — wie aus ‚*Urteil und Sein*‘ hervorgeht — in seinem Sinne von ‚*Sein*‘, als *Einigkeit von Subjekt und Objekt* und wendet ihn polemisch gegen SCHELLINGS Begriff, der den *Absolutheitsanspruch des Ich* bekräftigen sollte. Die Kritik an der ‚*Identität*‘, die in FICHTEScher Sprache vorgetragen wird, ist somit gegen SCHELLINGS Schrift vom Ich gerichtet, in der dieser FICHTES *theoretischen* Ansatz aufnimmt und weiterführt. Selbst der fremd anmutende Abschnitt über die Modalbestimmungen im Rahmen von ‚*Urteil und Sein*‘ findet darin seine Erklärung⁸⁵.

Zusammen mit dem SCHILLER-Brief vom September ist ‚*Urteil und Sein*‘ das erste unbeachtete Zeugnis der geheimen Rivalität HÖLDERLINS mit SCHELLING. Zweifellos ist die abermalige Neufassung des ‚*Hyperion*‘, in dessen Vorrede HÖLDERLIN seinem jetzt klarer werdenden philosophischen Konzept Nachdruck verleihen wollte, ebenfalls aus diesem Meinungsaustausch hervorgegangen. Auch das Gedicht ‚*An die Unerkannte*‘ muß hier eingereiht werden, denn diese ‚*Unerkannte*‘ ist keine andere als die ‚*intellektuale Anschauung*‘, die allerdings auch ‚*Natur*‘ oder ‚*Friede*‘ heißen könnte, da alle drei Begriffe bei HÖLDERLIN das gleiche besagen. Sie ist deshalb die ‚*Unerkannte*‘, weil sie zum einen im theoretischen Wissen unerkennbar, zum andern aber auch im ‚*moralischen*‘ Handeln

⁸³ Vgl. D. Henrich, o. c., S. 78.

⁸⁴ Vgl. ‚*Ich als Prinzip*‘ o. c., S. 61 [181].

⁸⁵ Vgl. Schellings Schriften, o. c., S. 101 [221 ff.] u. bes. S. 112 [232 ff.]. Auch die scheinonymologische Ableitung von Begriffen, die Hölderlin in ‚*Urteil und Sein*‘ anwendet (‚*Ur-theilung*‘), war modellhaft in Schellings Schrift vorgeführt (z. B. o. c., S. 89 [209]).

unerreichbar ist und deshalb zugleich *unnennbar* bleibt, obgleich sie im Schönen „vorhanden“ ist, wie die *Hyperion*-Vorrede lehrt.

Wenn HÖLDERLIN neben ‚Friede‘ und ‚Natur‘ neuerdings auch ‚intellektuale Anschauung‘ sagt oder denkt, so deutet dies ebenfalls auf einen Anstoß von außen, der nur von SCHELLING gekommen sein kann.

In der zweiten Jahreshälfte 1795 sind HÖLDERLINS angestrenzte philosophische Bemühungen, bei denen SCHELLING der geheime Antipode war, mehrfach bezeugt, aber mit seinem „spekulativen pro und contra“⁸⁶ kommt er nicht so schnell ans Ziel, wie er hofft. Die Kontroverse scheint sich sogar zu verschärfen, denn nach der Dezemberbegegnung stellt HÖLDERLIN einen Widerspruch in SCHELLINGS Entwicklung fest⁸⁷. Diesen Vorwurf erneuert er schließlich in dem erwähnten Februar-Brief an NIETHAMMER, in dem er den Plan seiner ‚Philosophischen Briefe‘ eröffnet. Nicht zufällig taucht hier abermals die „intellektuale Anschauung“ auf als der zentrale ästhetische Begriff dieser ‚Briefe‘, in denen HÖLDERLINS „spekulatives pro und contra“ seinen Abschluß finden sollte. Der Streit zwischen SCHELLING und HÖLDERLIN wurde somit im differenten Gebrauch dieses einen Wortes ausgefochten.

Unter solchen Voraussetzungen fällt auf die stilistischen Eigentümlichkeiten des Systemprogramms ein neues Licht. Mit Recht konnte STRAUSS nach seiner stilistischen Analyse feststellen:

„Man müßte eine Abhängigkeit HÖLDERLINS von SCHELLING annehmen, die bis ins Unwillkürliche und Intimste der Sprache wirkt und jede uns bekannte Dependenz HÖLDERLINS maßlos übertrifft“⁸⁸.

Die vielen stilistischen Anlehnungen des Programms an SCHELLINGS frühe Schriften sind zu erklären aus HÖLDERLINS Fixiertheit auf seinen Rivalen, zu dessen Ideen er ein Kontrastprogramm liefern wollte.

Vielleicht darf man von dieser Rivalität her bereits das Demonstrativum ‚diese‘ im ersten Satz des Fragments mit einem neuen Akzent versehen: „... so wird *diese* Ethik ... ein vollständiges System aller Ideen“ sein. Sie konnte es sein im Gegensatz zu SCHELLINGS „Ethik à la SPINOZA“, die ein philosophisches System aus dem Prinzip des absoluten Ich sein sollte. Wie eine selbstverständliche Tatsache, über die jede Diskussion unnötig ist, klingt dann das „natürlich“ des zweiten Satzes. Daß aber das „absolut freie Wesen“ des Systemprogramms gar nicht mit dem SCHELLINGSchen zu vergleichen ist, weil darin gar kein Selbstbewußtsein denkbar wäre, ist dem Verfasser unwesentlich, weil ihm gar nicht an

⁸⁶ Brief Nr. 195, StA VI, S. 183.

⁸⁷ Brief Nr. 111, StA VI, 191.

⁸⁸ L. Strauß, *Hölderlins Anteil* ..., S. 703.

einem transzendentaltheoretischen Ansatz liegt. Wenn HÖLDERLIN dann weiterhin das unerklärliche, gleichzeitige Heraustreten des „selbstbewußten Wesens“ und „einer ganzen Welt“ aus dem Nichts mit allem Nachdruck die „einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts“ nennt, so kann man nicht umhin, darin eine Spitze gegen SCHELLING zu sehen, nach dessen ‚spinozistischem‘ System eine Schöpfung aus Nichts gar nicht denkbar erschien und — als sie dann doch in den ‚Abhandlungen‘ erwogen wurde, was SCHELLING in einer der Unterredungen bereits ausgesprochen haben könnte — nicht so entwickelt war, wie HÖLDERLIN sie allein anerkennen konnte: Eine andere Art der ‚Schöpfung aus Nichts‘, als die des gleichzeitigen Hervortretens von Ich und Welt aus deren ursprünglicher Einheit, gab es für ihn nicht.

Und schließlich der Gedanke einer „neuen Mythologie“: SCHELLING konnte sich zwar seit der ‚Neuen Deduktion des Naturrechts‘ mit dem Gedanken anfreunden, daß die vernünftigen „Prinzipien“, nachdem „darüber unter den Philosophen entschieden war“, „in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden“ müssen⁸⁹; doch wurde damit gerade die Notwendigkeit einer „sinnlichen Religion“ für den Philosophen, die das Systemprogramm fordert („auch der Philosoph bedarf ihrer“), ausgeschlossen.

Auch die knappen und scharfen Sätze des Systemprogramms mit den für SCHELLING typischen Gedankenstrichen müssen aus der Kontrasthaltung heraus beurteilt werden, so daß für das Systemprogramm im ganzen andere Gesetze gelten, als man sie von dem stets bedenklichen und abwägenden HÖLDERLIN gewohnt ist; es sind die Gesetze des polemischen Stils. Nicht zuletzt mußte die *Briefform*, die HÖLDERLIN seinen philosophischen Raisonsnements geben wollte, besonders geeignet sein, das Programm des Systemfragments in seinen selbständigen Teilen angemessen darzustellen und breiter auszuführen.

VII.

Der NIETHAMMER-Brief vom Februar 1796 gibt zu HÖLDERLINS SCHELLING-kontroverse einen letzten bedeutenden Wink, der auch für das Systemprogramm nicht ohne Folgen sein kann, wenn dieses tatsächlich der Entwurf zu den ‚Neuen ästhetischen Briefen‘ ist: HÖLDERLIN will hier das Prinzip finden, das „die Trennungen, in denen wir denken und existieren,

⁸⁹ Schellings Schriften, o. c., S. 160 [280].

erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, — *theoretisch*, in intellectualer Anschauung, *ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte*. „Ästhetischer Sinn“ sei dazu notwendig ⁹⁰.

An dem hier angesprochenen Problemkomplex läßt sich zeigen, daß HÖLDERLINS philosophisch-ästhetische Spekulation in den Jahren 1795 und 1796 nicht nur eine Einheit bildet, sondern auch eine eigenwillige Entwicklung durchmachte, die nicht zuletzt durch SCHELLING herausgefordert wurde.

Zunächst fällt auf, daß in HÖLDERLINS Plan die Frage nach dem Prinzip der Trennungen vor der der Einheit rangiert, obgleich dieses Problem damit zugleich gelöst werden soll. Doch scheint die zweite Frage, die in SCHELLINGS *Philosophischen Briefen* vorrangig behandelt wird, hier bereits erledigt, als gelöst vorausgesetzt zu werden. — Recht verstanden will HÖLDERLIN mit der Ausführung des Problems der „Trennungen“ die Verendlichung des Absoluten prinzipiell klären.

Auch SCHELLING hatte dieses Problem in den *Philosophischen Briefen* auf seine Weise in Angriff genommen: „Das Räthsel der Welt“ sei die Frage: „wie das Absolute aus sich herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?“ ⁹¹ — „Diese Unbegreiflichkeit“, so gab er zur Antwort, sei „für den Criticismus so gut wie für den Dogmatismus *theoretisch* unauflöslich“. Das gleiche gelte für die Frage nach dem Grund der Erfahrung. Die Frage selbst sei aufzuheben, sie sei „schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann“ ⁹².

Die Lösung des Rätsels ist dann für SCHELLING, daß dieses Problem überhaupt nur praktisch zu beantworten sei ⁹³. Versuche dagegen die theoretische Vernunft ihr Gebiet zu verlassen, so verliere sie sich in „eiteln Dichtungen“, durch die sie „in keinen realen Besitz käme“. „Sollte sie gegen solche Abenteuer gesichert sein, so müßte sie vorher da, wo ihr *Wissen* aufhört, selbst ein neues Gebiet schaffen, d. h. sie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine *schöpferische* — aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden“ ⁹⁴.

⁹⁰ Brief Nr. 117, StA VI, 203.

⁹¹ Schriften, o. c., S. 190 [310].

⁹² Schriften, o. c., S. 190 [310].

⁹³ Schriften, o. c., S. 191 [311].

⁹⁴ Schriften, o. c., S. 191 [311].

HÖLDERLIN aber antwortet NIETHAMMER — zwei Sätze bevor er auf SCHELLING und dessen „neue Überzeugungen“ zu sprechen kommt — er wolle eben dieses Problem „*theoretisch*“, „ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte“, in seinen *Philosophischen Briefen* lösen.

Hier wird vollends klar, daß beide einen Streit auszufechten hatten, und wir sehen auch ein, weshalb HÖLDERLIN sagen konnte, SCHELLING sei „einen besseren Weg gegangen, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen“ sei; denn früher hatte SCHELLING selbst, nach HÖLDERLINS Verständnis, die *theoretische* Einheit des Systems postuliert. Die Schrift vom Ich trug noch den Untertitel: „Über das Unbedingte im menschlichen Wissen“. In den *Briefen* aber sagt SCHELLING plötzlich: es könne „kein Satz seiner Natur nach grundloser seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet“ ⁹⁵. — Früher bevorzugte HÖLDERLIN seinerseits einen anderen Weg als den theoretischen; jetzt aber scheint ihm dieser der „bessere“ zu sein.

In dieser merkwürdigen Behauptung des Briefes an NIETHAMMER, die auch seinem Mentor gegenüber eine Provokation sein mußte, obwohl sie eine Empfehlung sein sollte, kehrt HÖLDERLIN ein Selbstbewußtsein hervor, das an Überheblichkeit grenzt und in der Nachfolge KANTS ohne Beispiel ist; denn seit dessen Moralphilosophie galt es als ausgemacht, daß nur im praktischen Bereich die Fragen nach dem Absoluten zu lösen seien. Man möchte so an der Korrektheit der Überlieferung oder Aussage HÖLDERLINS zweifeln, zumal das ästhetische Prinzip nicht aufgegeben werden soll, würden nicht verschiedene Dokumente aus dem gleichen Zeitabschnitt sich gegenseitig ergänzen.

Um den Gang der Entwicklung nachzuvollziehen, müssen wir noch einmal auf den Brief an SCHILLER vom 4. Sept. 1795 zurückgreifen. Hier hatte HÖLDERLIN geschrieben:

„... ich suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten — Ich oder wie man es nennen will — zwar *ästhetisch*, in der intellectualen Anschauung, *theoretisch* aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel, und daß, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit ebenso nothwendig ist, als sie es ist für

⁹⁵ Schriften, o. c., S. 188 [308].

ein System des Handelns. Ich glaube, dadurch beweisen zu können, in wie ferne die Skeptiker recht haben, und in wie ferne nicht" ⁹⁶.

Hier steht noch das Problem der ‚Vereinigung‘, nicht das der ‚Trennungen‘ im Vordergrund. HÖLDERLIN gebraucht für diese Vereinigung noch den Terminus FICHTEs und SCHELLINGs, ‚absolutes Ich‘, aber er ist damit unzufrieden. Er hat auch bereits sein neues ästhetisches Vereinigungsprinzip, die ‚intellektuale Anschauung‘, gefunden, ohne daß er es ausführt; wenn HÖLDERLIN das SCHILLER schreibt, so erweist er damit zugleich seine Reverenz vor dem erst kürzlich erschienenen Teil der ‚Ästhetischen Briefe‘, in dem die Schönheit als der ‚Mittler‘ zwischen Sinnlichkeit und Vernunft behandelt wurde. Weiterhin wird das theoretische Prinzip in dem Brief *formal* vorrangig behandelt; offenbar wirkt darin die gerade zurückliegende Begegnung mit SCHELLING nach, der noch das ‚Unbedingte im menschlichen Wissen‘ behauptet hatte, was HÖLDERLIN zu dieser Zeit nicht billigen konnte. Inhaltlich stehen Theorie und Praxis jedoch gleichrangig nebeneinander, in beiden sei ein unendlicher Progreß nötig, um ein System zu realisieren. Dabei hatte HÖLDERLIN selbst beim Studium KANTS in Waltershausen der praktischen Philosophie noch emphatisch den Vorrang gegeben, der auch in der Jenaer Zeit – wie die Briefe und ‚Hyperion‘-Entwürfe zeigen – bestehen bleibt. Dies sollte sich bis zum NIETHAMMER-Brief geradezu umkehren, wobei zugleich die Bedeutung des ästhetischen Vermittlungsprinzips nicht mehr in Frage gestellt wird.

Ähnlich wie im SCHILLER-Brief ist die Ordnung der Vermögen noch in der ‚Hyperion‘-Vorrede der vorletzten Fassung und in dem Gedicht ‚An die Unerkannte‘ konstruiert, in dem dreimal das praktische und theoretische Prinzip dem ästhetischen der intellektuellen Anschauung untergeordnet sind ⁹⁷.

Anders, obgleich derselbe Problembestand vorliegt, werden die Beziehungen in dem Fragment ‚Hermokrates an Cephalus‘ hergestellt. Hier scheint dem Wissen zum ersten Mal ein gewisser Vorrang eingeräumt zu werden. Zumindest der eine der beiden fingierten Gesprächspartner ist der Meinung, „das Ideal des Wissens könnte wohl in irgend einer

⁹⁶ Brief Nr. 194, StA VI, 181.

⁹⁷ 1. Str. „des Herzens löwenkühne Siege“/ „Des Gedankens fesselfreie Flüge“; 3. Str. „die Riesenkraft der Wille“/ „Der Geist“ der „sein stilles Urteil nimmt“; 7. Str. „sterblicher Verstand“/ „Tugend“. Auch hier, wie im Schiller-Brief und ganz klar in der ‚Hyperion‘-Vorrede, ist ersichtlich, daß die intellektuale Anschauung nicht dem unendlichen Progress unterliegt, sondern als „vorhanden“ (Hyperion) gedacht werden darf. Sie „vergilt“ uns, „Ehe wir zu Grabe gehen“.

bestimmten Zeit in irgend einem Systeme *dargestellt erscheinen*" ⁹⁸. Der andere bekennt, daß er „sonst“ anderer Meinung war und glaubte, „der Mensch bedürfe für sein Wissen, wie für sein Handeln eines unendlichen Fortschritts, einer gränzenlosen Zeit, um dem gränzenlosen Ideale sich zu nähern“. Doch er bekennt auch: „Das war ... unter gewissen Voraussetzungen möglich ...“ – Eine exakte Auskunft erhalten wir indessen nicht. Doch ist die Tendenz eines Vorranges des Wissens und der Ansatz zu einer Rechtfertigung, wenn nicht Entschuldigung des Briefschreibers für seine ehemals irrige Auffassung so eindeutig, daß, zusammengenommen mit den Fakten von 1796, kein Zweifel bestehen kann, daß hier eine Vorstufe dieser späteren Auffassung anzusetzen ist. Aus diesem Grund ist das Fragment nicht im Frühjahr 1795, sondern frühestens im Spätherbst, nach dem SCHILLER-Brief, der ‚Hyperion‘-Vorrede und dem Gedicht ‚An die Unerkannte‘ zu datieren, wie bereits STRAUSS mit ZINKER-NAGEL vermutete ⁹⁹. Da weiterhin die Briefform auffällt und die Thematik ganz zu der im Brief an NIETHAMMER stimmt (die ‚Darstellung‘ des ‚Ideals des Wissens‘ ist eben jene Verbindung von ästhetischem und theoretischem Moment im NIETHAMMER-Brief), ist es wahrscheinlich, daß ‚Hermokrates an Cephalus‘ als Teil der ‚Neuen ästhetischen Briefe‘ gedacht war. Ein weiteres Faktum, das später zu erörtern ist, stützt diese Vermutung.

Vorerst müssen wir fragen, wie diese einschneidende Veränderung im Systemdenken HÖLDERLINS möglich war, die im zeitlichen Kontext einmalig erscheint. Zwar operierte auch SINCLAIR – wie sehr fragmentarisch zu erkennen ist – am Problem eines Vorranges der Theorie; aber seine Versuche sind – allen erreichbaren Daten nach – nur durch HÖLDERLIN angeregt worden ¹⁰⁰.

Selbst in der Frage des ‚theoretischen‘ Erfassens des Absoluten scheint HÖLDERLIN durch NIETHAMMER affiziert worden zu sein, so daß dessen Brief an ihn auch in diesem Punkt einen besonderen Stellenwert erhält. NIETHAMMER führte in seiner 1795 anonym erschienen Schrift ‚Über Religion als Wissenschaft‘ aus:

⁹⁸ StA IV, 213.

⁹⁹ Strauß, *Hölderlins Anteil* ..., o. c., S. 707.

¹⁰⁰ Ich berufe mich hier auf den Aufsatz D. Henrichs, ‚Hegel und Hölderlin‘ in: Hegel im Kontext, Frankfurt 1971, und Hannelore Hegels Beitrag in diesem Band. – Ihre Veröffentlichung: Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel, Frankfurt 1971, konnte hier nicht mehr im einzelnen berücksichtigt werden. Daraus geht hervor, daß Sinclair – ähnlich wie Hölderlin – ‚Glaube‘ als „das Wissen, was aus der Reflexion über das Handeln entsteht“, begreift. (Vgl. H. Hegel, o. c., S. 245).

„Die Überzeugung davon, daß etwas in den Gesetzen des Subjekts überhaupt gegründet sei, soll *kein Glauben*, sondern muß ein *Wissen* sein. So wissen wir alle die transcendentalen Wahrheiten, welche wir als ursprüngliche Gesetze des menschlichen Geistes erkennen“¹⁰¹. „Dieses Glauben“, so heißt es weiter, „als allgemein-subjektives Fürwahrhalten könnte man also mit Grund ein *subjektives Wissen* nennen, um anzudeuten, daß es in Rücksicht auf die Gewißheit der Überzeugung einer *objektiv* gültigen Überzeugung an die Seite gestellt zu werden verdiene“¹⁰². So müsse dem „praktischen Teil der Religionswissenschaft“, welche „die Pflichten als göttliche Gebote“ aufstelle, ein „*theoretischer Teil*“ vorausgehen, den man als eine „Metaphysik der Religion“ verstehen könne. Da er „den Begriff der Gottheit als den einzig möglichen Erklärungsgrund“ zur Realisierung des „höchsten Gutes“ gelten lasse, führe er zur *Theologie*“¹⁰³.

Wie HÖLDERLIN nach dem Schreiben an NIETHAMMER in seinen künftigen ‚Briefen‘ eine theoretische Rechtfertigung des Absoluten geben wollte, so hatte dieser bereits im Jahr vorher, als beide noch in engem Kontakt standen, die Religionswissenschaft in gewisser Weise theoretisch zu begründen versucht, auch wenn HÖLDERLINS theoretische Rechtfertigung schließlich eine ganz andere Dimension erreicht.

Und wie HÖLDERLIN im Programm dieser ‚Briefe‘ nach der Erörterung des „ästhetischen Sinnes“, den er auch im NIETHAMMER-Brief als Voraussetzung fordert, hinüberführt zu einer „ästhetischen *Erziehung*“ und zu einer „neuen *Mythologie*“, so kommt NIETHAMMER im folgenden seiner Schrift auf die Religionslehrer und die „metaphorische Einkleidung“ moralischer Wahrheiten in den *Mythen* zu sprechen:

„Die symbolischen Vorstellungsarten, die metaphorischen Einkleidungen gewisser Wahrheiten, die *Mythen*, welche sich in einer solchen Urkunde finden¹⁰⁴, sind oft einer hohen moralischen Deutung empfänglich. Diese Deutung ihnen zu geben, ist freilich nicht die Sache jedes gemeinen Kopfs, aber sie ist gleichwol kein gemeines Verdienst“¹⁰⁵.

¹⁰¹ J. Niethammer, *Über Religion als Wissenschaft*, Neustrelitz 1795, S. 107.

¹⁰² o. c., S. 108/109.

¹⁰³ o. c., S. 111/112. Man vgl. dazu auch die Spekulationen Sinclairs, die Henrich referiert in: *Hölderlin über Urteil und Sein*, o. c., S. 87–88 u. Sinclairs Reportagedeicht über seine erste Begegnung mit Hegel (in Sammlung seiner Gedichte). Vgl. dazu auch Hannelore Hegel. — Man sieht so auch, wie die Fäden zwischen Hegel, Sinclair und Hölderlin gesponnen sind: sie laufen in Niethammers Hand zusammen und erreichen Sinclair ohne Zweifel über Hölderlin, der mit Niethammer befreundet war.

¹⁰⁴ Gemeint sind die tradierten religiösen Urkunden.

¹⁰⁵ Niethammer, o. c., S. 129.

Daraus könnte das ‚Händereichen‘ von „Aufgeklärten und Unaufgeklärten“, von Philosophen und dem „großen Haufen“ im Systemprogramm abgeleitet sein, nach dem die Lehrer den neuen Mythen diejenige moralische Deutung zur Belehrung der ‚gemeinen Köpfe‘ zu unterlegen wissen, die den neuen Resultaten der *kritischen* Philosophie entsprechen. Die *Mythen* sollen das Bindeglied sein zwischen den Wissenden und den Unwissenden.

Auch die folgenden Sätze der NIETHAMMER-Schrift drängen den Gedanken einer neuen Mythologie im Rahmen eines Erziehungsprogramms, das die neuen philosophischen Wahrheiten vermitteln will, geradezu auf:

„Man weiß, wie sehr der Eindruck, den eine Wahrheit machen soll, öfters von der *Darstellung* derselben abhängt; und man weiß auch, daß eine Allegorie, die an sich keinen vernünftigen oder keinen bedeutenden Sinn hat, sobald ihr eine bedeutende Wahrheit unterlegt wird, Geist und Leben erhält und der Wahrheit selbst durch die freie Form der Hülle Anmuth und Reiz giebt. Wir ergözen uns an der *Form*, welche eine *philosophische Wahrheit unter einem Mythos der alten griechischen Dichtung dargestellt*, in den Schriften eines SCHILLER oder HERDER hat; und wir sind gerührt bei den *moralischen Lehren*, die wir mit so hoher Simplicität von Christus in einer Parabel dargestellt lesen.“ NIETHAMMER fährt dann fort:

„Warum sollte es uns nicht erlaubt sein, von den Allegorien einer heiligen Urkunde einen ähnlichen Gebrauch zum Besten religiöser Wahrheiten zu machen?“ Die „Heiligkeit der Urkunde“ werde dabei nicht angetastet. Auch könne keine Rede sein von „frommem Betrug“. „Was man einer solchen Allegorie unterlegt, muß für sich Wahrheit haben und soll durch die Einkleidung nicht seinen Erweis, sondern nur leichteren Eingang erhalten“¹⁰⁶.

Der Gedanke einer „neuen Mythologie“ als einem bildlich gefaßten System moralischer Prinzipien in anmutiger Form, die bei HÖLDERLIN — über NIETHAMMER hinausführend — durch die produktive Einbildungskraft, durch „ästhetischen Sinn“ vermittelt sind, erfährt hier seine Anregung und Rechtfertigung und mag als letzter Beleg dafür dienen, wie eng NIETHAMMERS Schriften, HÖLDERLINS Brief an ihn und das Systemfragment miteinander verknüpft sind.

HÖLDERLIN wollte mit seinen ‚Neuen ästhetischen Briefen‘ nicht nur einen Kontrastentwurf zu SCHELLING bieten, er wollte auch zu NIETHAMMERS Religions- und Erziehungskonzept ein Alternativprogramm vorlegen, für das ein PLATONISCH modifizierter SCHILLER bürgte.

¹⁰⁶ Niethammer, o. c., S. 129/30.

VIII.

Das überraschende Hervortreten des *theoretischen* Elementes in HÖLDERLINS Denken Anfang 1796 steht dabei nicht im Gegensatz zu den moralisch-ästhetischen Grundbestimmungen des Systemprogramms. Es bildet deren Ergänzung und führt HÖLDERLINS eigene Theorie der menschlichen Vermögen zu einem gewissen Abschluß: Auf ästhetischer Grundlage entwickelt er eine neue Theorie des *Denkens* und der *Begriffsbildung*, die im Gegensatz zur diskursiv-klassifikatorischen steht, und am ehesten mit den Mitteln einer modernen Hermeneutik zu beschreiben wäre. — Über diese Umwertung des begrifflichen Denkens geben zwei Briefe der Jahre 1796 und 1797 zusammen mit einigen weiteren Fragmenten Auskunft.

Am 2. Juni 1796 schreibt HÖLDERLIN an den Bruder:

„Diß ist denn auch die wahre Gründlichkeit, nämlich: vollständige Kenntniß der Theile, die wir begründen und in Eins zusammen begreifen müssen, und tiefe bis ans äußerste Ende des Wissens durchdringende Kenntniß des Begründenden und Begreifenden. Die *Vernunft* kann man sagen, *legt den Grund, der Verstand begreift*“¹⁰⁶.

Nach einer weiteren, recht problematischen Erläuterung der spezifischen Leistung der Vernunft unter Einbezug der FICHTESchen ‚Wechselbestimmung‘, heißt es dann weiter, daß jede Vereinigung nach dem vorgezeichneten Ideal ein „*Resultat*“ habe, „und diese Resultate der allgemeinen Vereinigung des Widerstreits“ seien dann „*die allgemeinen Begriffe des Verstandes*“. Für HÖLDERLIN ist somit der Verstand nicht nur ein Vermögen, das Empirisch-Endliche zu erfassen, sondern viel grundsätzlicher ein solches, welches das Unendliche der Vernunft in entsprechenden Resultaten verendlicht. Daß es Endlichkeit gibt, ist Sache des Verstandes, der die Wechselwirkungsergebnisse von Subjekt und Objekt abstrahiert und begrifflich festsetzt.

Noch einmal äußert sich HÖLDERLIN sehr bestimmt zu diesem Verhältnis von Vernunft und Verstand in einem späteren Brief an SCHILLER:

„Ich betrachte jetzt die metaphysische Stimmung, wie eine gewisse Jungfräulichkeit des Geistes und glaube, daß die Scheue vor dem Stoffe, so unnatürlich sie an sich ist, doch als Lebensperiode sehr natürlich und auf eine Zeit so zuträglich ist, wie alle Flucht bestimmter Verhältnisse, weil sie die Kraft in sich zurückhält, weil sie das verschwenderische jugendliche Leben sparsam macht, so lange, bis sein reifer Überfluß es treibt, sich in die mannigfaltigen Objecte zu theilen. Ich glaube auch,

¹⁰⁶ StA VI, 208.

daß eine allgemeinere Thätigkeit des Geistes und des Lebens, nicht bloß dem Gehalte, dem Wesen nach vor den bestimmtern Handlungen und Vorstellungen, sondern daß auch wirklich der Zeit nach, in der historischen Entwicklung der Menschennatur *die Idee vor dem Begriffe* ist, so wie die Tendenz vor der (bestimmten, regelmäßigen) That. Ich betrachte die *Vernunft*, als den *Anfang des Verstandes*, und wenn der gute Wille zaudert und sich sträubt, zur nützlichen Absicht zu werden, so find' ich es ebenso charakteristisch für die Menschennatur überhaupt, als es für Hamlet charakteristisch ist, daß es ihn so schwer ankommt, etwas zu thun, aus dem einzigen Zwecke, seinen Vater zu rächen“¹⁰⁷.

Wenn HÖLDERLIN in Frankfurt seinen Einfluß auf Hegel geltend gemacht hat, so ist diese Briefstelle auch ein Beweis dafür, daß Hegel, der „ruhige Verstandesmensch“¹⁰⁸, ebenfalls einigen Einfluß auf HÖLDERLIN, den leicht Exaltierten hatte, dem NIETHAMMER schon ein Jahr zuvor empfahl, sich „vor Abstractionen (zu) hüten“¹⁰⁹.

„Jetzt“ ist die „metaphysische Stimmung“, damit ist gemeint: die treibende, transzendierende Kraft der Vernunft¹¹⁰, für HÖLDERLIN wie eine „Jungfräulichkeit des Geistes“, eine berechnete, vorläufige Scheu vor dem Stoff.

In der ‚Hyperion‘-Vorrede von 1795 wurde noch der „neueste Geschmack“ kritisiert, nach dem von der „Natur“ gesprochen werde, „wie eine spröde Schöne von den Männern“ spreche¹¹¹. In verwandter Metaphorik wird hier, wo es vor allem darum geht, die Notwendigkeit der Vereinigung zu rechtfertigen, die mangelnde Bereitschaft zur Anerkennung dieser Verbindung von Geist und Natur gerügt. Im späteren Brief an SCHILLER hat HÖLDERLIN dann selbst bereits — wenn nicht einen neuen, so doch einen flexibleren Standpunkt gewonnen:

Die „Scheue vor dem Stoffe“ kann jetzt in gewisser Weise gerechtfertigt werden, indem die Vereinigung als ein Reifungsprozeß begriffen wird, bei dem Vernunft und Verstand in einem bestimmten zeitlichen Verhältnis wirksam sind. Darin deutet sich eine erste Tendenz zu den Spätaufätzen HÖLDERLINS an, in denen dieses Verhältnis seinen Funk-

¹⁰⁷ StA IV, 249, Brief Nr. 144.

¹⁰⁸ StA VI, 236, Brief Nr. 136.

¹⁰⁹ StA VI, 203, Brief Nr. 117.

¹¹⁰ Das ist gewiß nicht der Kantische Begriff von Vernunft aus dem praktischen Bereich, auf den Hölderlin sich allerdings zu beziehen glaubt, wie aus andern Stellen in ähnlichem Zusammenhang klar geschlossen werden kann. Doch charakterisiert es das platonisierende, idealistische Denken überhaupt, die Kantische Freiheit unter griechischer Flagge segeln zu lassen.

¹¹¹ StA III, 235.

tionen nach bis in alle Einzelheiten der prozessualen Entwicklung ausbreitet wird.

Auch in der „historischen Entwicklung der Menschennatur“ gehe die ‚Idee‘ vor dem ‚Begriffe‘ vorher. An dieser Bemerkung im Brief an SCHILLER läßt sich ermessen, wie die „Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit“ nach dem Systemprogramm hätten aussehen müssen und wie sie HÖLDERLIN auch im endültigen ‚Hyperion‘ niederlegt: Sie meint die metaphysische Antizipation des Absoluten in einem mythisch-dichterischen Urzustand, der nach dem Zeitalter der Trennungen, als der Zeit der Wissenschaften, tätig wieder zu erringen ist, dann aber zusätzlich die ganze Fülle des Weges und somit auch die Bestimmtheit der Verhältnisse in sich aufgenommen hat, so daß der ‚Friede der Kindheit‘ in den „Frieden alles Friedens“ mündet¹¹².

So hätten die ‚Neuen ästhetischen Briefe‘ nicht nur ein philosophisches System, sondern auch ein eschatologischer Heilsplan sein sollen, und das Systemprogramm ist beides in nuce.

Die ‚begreifende‘ Leistung des Verstandes ist nach HÖLDERLIN auch die Voraussetzung, daß wir eine Religion als Offenbarungsreligion oder als Mythologie der Vernunft haben können. Damit knüpft er an NIETHAMMER an, überbietet ihn aber zugleich, indem er das Verhältnis von Vernunft und Verstand grundsätzlich regelt. Der Verstand abstrahiert die von der Vernunft in Wechselwirkung mit der Natur herausgetriebenen Resultate und faßt sie in ästhetisch-bildliche Vorstellungen, die dann von ihrer „Sphäre“ losgelöst existieren¹¹³.

Darüber unterrichtet das Fragment ‚Über Religion‘, das man bisher HÖLDERLINS Spätschriften zurechnete, das aber bereits RYAN mit guten Gründen als eine Vorstufe der poetologischen Aufsätze erkennt¹¹⁴. Wahrscheinlich gehört dieses Fragment ebenso wie ‚Hermokrates an Cephalus‘ in den Rahmen der geplanten ‚Neuen ästhetischen Briefe‘. Wie ‚Hermokrates an Cephalus‘ ist dieser sehr zerrissen überlieferte Entwurf in der fingierten Briefform gehalten und beide zeigen sogar das exakt gleiche Papierformat. Da aber ‚Hermokrates an Cephalus‘ des schlechten Zustands wegen auf einen anderen Bogen aufgezogen wurde, läßt sich nicht mehr genau ermitteln, ob es sich in der Tat um das gleiche

¹¹² Vgl. den letzten Brief des 1. Bandes des endgültigen ‚Hyperion‘ StA III, 77 ff. und die ‚Hyperion‘-Vorrede der vorletzten Fassung, StA III, 236.

¹¹³ Im gleichen Sinne sagt Hölderlin noch in Brief Nr. 171 an Sinclair vom 24. Dez. 98, StA VI, 299/300: Wo einmal „der Grund gelegt“ sei und „Einer den Andern voll und tief gefühlt“ habe, da dürfe die Liebe das Erkenntniß nicht scheuen; in diesem Falle wachse „mit dem Verstande der Glaube“.

¹¹⁴ Vgl. Ryan, Vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960, S. 98–102.

Papier handelt. Der Inhalt der Religionsschrift aber zeigt sich der Thematik der ‚Briefe‘ ebenso verwandt wie das früher besprochene Blatt und beleuchtet das Problem der Verstandesleistung noch einmal von einer anderen Seite:

„Du fragst mich ...“, so beginnt der Brief in einer für HÖLDERLIN kennzeichnenden Satzperiode, die erst nach vielen Ausschweifungen wieder den Anschluß findet,

„Du fragst mich ... warum sie (die Menschen) sich den Zusammenhang zwischen sich und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschik, das sich genau betrachtet weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege?“¹¹⁵

Eben dies ist HÖLDERLINS Frage nach der Verendlichkeit des Absoluten, bzw. nach der Fixierung der Einigkeit von Subjekt und Objekt (in der intellektuellen Anschauung) durch den Begriff, die Frage der „Trennungen“ also, die nach dem Brief an NIETHAMMER „theoretisch“ geklärt werden sollte, und es ist ebenso die Frage nach der Möglichkeit mythologischer Vorstellungen überhaupt, die HÖLDERLIN nicht als vorrationale Gebilde, sondern als intellektuelle Resultate ausgetragener Wechselwirkungsprozesse begreift. — Der Mythos führt hier nicht zum Logos, sondern der Logos zum Mythos. HÖLDERLIN erläutert das Bedürfnis des Vorstellens dann weiterhin:

Der Mensch wolle sich auch „in so fern ... über die Noth“ erheben, „als er sich seines Geschiks erinnern, als er für sein Leben dankbar seyn kan und mag, daß er seinen durchgängigern Zusammenhang, mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger empfindet ...“; er wolle das „wirkliche Leben“, „das ihm die Befriedigung gab, im Geiste“ wiederholen¹¹⁶.

Vorstellen, ein Akt des Verstandes, heißt bei HÖLDERLIN trennen vom „Grund“ der Vernunft. Eine Beziehung zu ihm wird gewahrt in der dankenden Erinnerung, d. h. in der Feier. Es ist somit die tiefere Bedeutung der „sinnlichen Religion“ oder „neuen Mythologie“, dem Menschen Bilder an die Hand zu geben, an denen er sich seines eigenen „Geschiks“ erinnern kann, um das „wirkliche Leben“ „im Geiste“ wiederholbar werden zu lassen. In eben dem Sinne heißt es im letzten Brief des ‚Hyperion‘-Bandes: „Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter“¹¹⁷.

¹¹⁵ StA IV, 275.

¹¹⁶ StA IV, 275 f.

¹¹⁷ StA III, 79.

Aber auch die Gefahr der „Trennungen“ stellt HÖLDERLIN im Religionsfragment klar vor Augen:

Der „höhere unendlichere Zusammenhang“ zwischen dem Menschen und seinem Elemente im „wirklichen Leben“ könne „weder *blos* in Gedanken, noch *blos* im Gedächtniß wiederholt werden, denn der bloße Gedanke, so edel er ist, kann doch nur den nothwendigen Zusammenhang, nur die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen“; indem er sich aber über das jedem „eigentümliche Gebiet hinaus und den innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken“ wage, verleugne er auch seinen „eigentümlichen Charakter“ . . . Die „unendlicheren mehr als nothwendigen Beziehungen des Lebens“ könnten „zwar auch *gedacht*, aber nur *nicht blos gedacht* werden; der Gedanke erschöpft sie nicht“. Insofern jene „ungeschriebene(n) göttliche(n) Gesetze“ „*blos für sich und nicht im Leben* begriffen werden, *vorgestellt* werden“¹¹⁸, sind sie „unzulänglich“¹¹⁹.

Nirgendwo in HÖLDERLINS Schriften wird das Prinzip der „Trennungen, in denen wir denken und existiren“ klarer erläutert, als in diesen Passagen der Schrift *Über Religion*.

Wie aus der *einseitigen* Behandlung der vorgestellten göttlichen Verhältnisse, die auf diese Weise in „eiserne Begriffe“ gefaßt werden, notwendig eine „arrogante Moral“, „eine eitle Etiquette“, „eine schaaale Geschmacksregel“ entspringe, führt HÖLDERLIN dann im folgenden aus. All das faßt er im Systemprogramm unter dem „elenden Menschenwerk“, und wie dort „jeder Staat“ seiner allgemeinen Gesetze wegen „freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln“ muß, so folgt hier notwendig „Maschinengang“, wo der Mensch „aus sich selbst allein“ oder „einzig aus den Gegenständen“ das Geistige und Göttliche erfahren will. Selbst über „Rechtsverhältnisse“ spricht HÖLDERLIN in dem Fragment *Über Religion*. Daß er sich mit Rechtsphilosophie beschäftigte, erfahren wir zum ersten Mal in den beiden Briefen an den Bruder vom März und Juni 1796, wohl im Zusammenhang mit SCHELLINGS *Neuer Deduktion des Naturrechts* und FICHTES *Naturrecht*, das er gerade erhält¹²⁰. Auch KANTS Schrift *Zum ewigen Frieden*, die ja im Systemprogramm vorausgesetzt wird, dürfte für die Religionsschrift eine Rolle gespielt haben¹²¹.

¹¹⁸ Für „vorgestellt“ hatte Hölderlin in einer Vorfassung „*blos gedacht*“ geschrieben! (vgl. StA IV, 789).

¹¹⁹ StA IV, 276.

¹²⁰ Vgl. Brief Nr. 121, StA VI, 210.

¹²¹ Darauf deutet besonders der Terminus „Pflichten der Hospitalität“; der dritte Definitivartikel zum ewigen Frieden lautet bei Kant: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

Wo aber „jene unendlicheren mehr als nothwendigen Beziehungen des Lebens“ „nicht *blos gedacht*“ werden, wie in den eben beschriebenen Verhältnissen, sondern „aus dem Geiste betrachtet werden, der in der Sphäre herrscht“, da ist für HÖLDERLIN „höhere Aufklärung“, da werden die „Trennungen“ vermieden, und so ist hier auch der Mensch mit dem Absoluten versöhnt und seine bildlichen Vorstellungen, die ihm die „sinnliche Religion“ gibt, erlauben ihm, das „wirkliche Leben“ „im Geiste“ zu wiederholen und „durchgängiger“ zu empfinden. — Insofern der Bezug zur „eigenen Sphäre“ gewahrt ist, hat jeder „seinen eigenen Gott“, sofern aber „mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben“, haben sie auch „eine gemeinschaftliche Gottheit“. Damit sind der uneingeschränkte Aufklärungsoptimismus und Gemeinschaftssinn des Systemprogramms, nach dem „Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen“ sollten, hier etwas eingeschränkt. Auch zeigen die „Winke zur Fortsetzung“ Gedanken, die erst einem späteren HÖLDERLIN zugeschrieben werden können. Es ist durchaus möglich, daß er, als er den Plan zur *Iduna* gefaßt hatte, die alten, nicht veröffentlichten Manuskripte wieder vornahm und weiter bearbeitete. Im Prinzip schließt sich die spätere Thematik eng an die der *Neuen ästhetischen Briefe*: Wiederum ist von „Kunst- und Bildungstrieb“, dem „Trieb des Idealisirens und Beförderns“ die Rede, und der innere Zusammenhang von Philosophie, Kunst und Religion wird von neuem bedacht. Der Abschnitt im Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799 kann die entsprechende Stelle des NIETHAMMER-Briefs vom Febr. 1796 erläutern, die den Rahmen für die *Neuen ästhetischen Briefe* absteckt:

„Die Philosophie bringt jenen Trieb zum Bewußtseyn, zeigt ihm sein unendliches Object im Ideal, und stärkt und läutert ihn durch dieses. Die *schöne Kunst* stellt jenem Triebe sein unendliches Object in einem lebendigen Bilde, in einer dargestellten höheren Welt dar; und die Religion lehrt ihn jene höhere Welt gerade da, wo er sie sucht, und schaffen will, d. h. in der Natur, in seiner eigenen, und in der ringsumgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie einen Geist, der entfaltet seyn will, ahnden und glauben“¹²².

Dies sind die Bestandteile, aus denen nach HÖLDERLIN die *neue „ästhetische Kirche“* hervorgehen muß. Damit ist aber nichts anderes gemeint als das „Ideal aller menschlichen Gesellschaft“¹²³, das auch das Ziel des Systemprogramms ist.

¹²² Brief Nr. 179, StA VI, 328/29.

¹²³ Ebd., S. 330.

HANS MAIER (MÜNCHEN)

EINIGE HISTORISCHE VORBEMERKUNGEN ZU HEGELS
POLITISCHER PHILOSOPHIE

Die jüngeren Arbeiten zu Hegels politischer Philosophie legen den Akzent mit Deutlichkeit, ja Schärfe auf seine Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und auf die Problematik der „bürgerlichen Gesellschaft“ (LUKÁCS 1954, RITTER 1957, ROHRMOSER 1961, HABERMAS 1963, RIEDEL 1965). Kennzeichnend ist das oft zitierte Wort J. RITTERS, daß Hegels Philosophie „bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist“ und daß das Geschichtliche der Revolution für ihn „das Aufkommen der modernen industriellen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft ist“¹. So beachtlich diese Einsicht ist und so hervorragende Ergebnisse wir ihr verdanken, so wenig kann doch Hegels politisches Denken allein am Leitfaden von „Revolution“ und „bürgerlicher Gesellschaft“ entfaltet werden. Zumal in den Frühschriften ist der Erfahrungskontext vielfältiger, die Begrifflichkeit diffuser, als daß man hier mit einem einzigen Schlüssel durchkäme — was im folgenden, ganz ohne systematischen Anspruch, an einigen Beispielen verdeutlicht sei.

I. Mundus senescens: Reich, Stände, alte deutsche Freiheit

Ohne Hegel zu provinzialisieren, muß man doch bei seinen frühen Schriften Herkunft und geistige Entwicklung mit in Anschlag bringen. Denn all diese Schriften, ob nun ihr Inhalt geschichtlich ist oder theologisch oder politisch, haben, wie oft nachgewiesen, eine enge Beziehung zu Umwelt, Geschichte, persönlicher Lebenssituation. Wer war aber der Hegel der neunziger Jahre und der Jahrhundertwende? Ein junger Württemberger, Kind eines aus dem Heiligen Römischen Reich emanzipierten Territorialstaats, jedoch als Süddeutscher aus altständischer Landschaft noch in weit stärkerer Verbindung mit dem Reich als ein Preuße oder ein „fritzisch gesinnter“ Rheinhesse; ein Mann, der schreibt in einer Zeit, in der das

¹ J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, 1957 u. ö., 15, 35.

Reich sich seinem Ende zuneigt, während der Territorialstaat — in den Revolutionskriegen und später im Rheinbund — zu seiner ersten geschichtlichen Bewährungsprobe aufgerufen ist. Was also bedeutet es für Hegels Philosophieren über Staat und Recht, daß es nicht mehr bezogen ist auf das Reich als etwas Lebendiges (wie noch das Denken von GROTIUS, PUFENDORF, LEIBNIZ, WOLFF); und was bedeutet es andererseits, daß ihm der moderne Staat historisch in der verwirrenden Doppelgestalt des revolutionären Frankreich und des nach-imperialen deutschen Territorialstaats — Württemberg, später Preußen — begegnet?

Eine erste Antwort gibt die wohl um 1798 begonnene, zu Hegels Lebzeiten nicht veröffentlichte *Schrift über die Reichsverfassung*². Hier zieht Hegel sein persönliches Fazit aus dem alten, seit PUFENDORF bekannten Dilemma der Klassifikation der Reichsverfassung: er nennt das in „Stände“ (Territorialstaaten) zersplitterte Reich mit VOLTAIRE eine „Anarchie“. Im Krieg mit der französischen Republik hat Deutschland die Erfahrung gemacht, daß es kein Staat mehr ist, es ist „seines politischen Zustands ... inne geworden“. Recht und Wirklichkeit des Reiches klaffen gänzlich auseinander. Die Organisation seiner Verfassung, so meint Hegel, hatte sich „in einem ganz anderen Leben gebildet, als nachher und itzt in ihm wohnt; die Gerechtigkeit und Gewalt, die Weisheit und die Tapferkeit verflossener Zeiten, die Ehre und das Blut, das Wohlsein und die Not längst verwester Geschlechter und mit ihnen untergegangener Sitten und Verhältnisse ist in den Formen dieses Körpers ausgedrückt. Der Verlauf der Zeit aber und der in ihr sich entwickelnden Bildung hat das Schicksal jener Zeit und das Leben der itzigen voneinander abgeschnitten. Das Gebäude, worin jenes Schicksal hauste, wird von dem Schicksal des itzigen Geschlechts nicht mehr getragen und steht ohne Anteil und Notwendigkeit für dessen Interesse und seine Tätigkeit isoliert von dem Geiste der Welt. Wenn diese Gesetze ihr altes Leben verloren haben, so hat sich die itzige Lebendigkeit nicht in Gesetze zu fassen gewußt, jede ist ihren eigenen Weg gegangen, hat sich für sich festgesetzt, und das Ganze ist zerfallen, der Staat ist nicht mehr“³.

Für Hegel sind Führung und Ausgang des Krieges nichts Zufälliges. In ihnen vollendet sich eine jahrhundertelange Entwicklung, die tief mit dem zusammenhängt, was Hegel das „ganz eigentümliche Prinzip des

² *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson (= Sämtliche Werke, Bd. VII, 1913), 3–149; diese Ausgabe liegt auch der Hellerschen Reclam-Ausgabe (1921 u. ö.) zugrunde. Eine moderne kritische Ausgabe, die ein dringendes Desiderat wäre, fehlt.

³ *Verfassung Deutschlands*, 6–18.

⁴ *Verfassung Deutschlands*, 6–18.

deutschen Staatsrechts“ nennt. Dieses gründet in der berühmtesten Eigenschaft der alten Deutschen, ihrem Trieb zur Freiheit⁴. Der Trieb zur Freiheit ist es, der die Deutschen, nachdem alle anderen europäischen Völker sich der Herrschaft eines gemeinsamen Staates unterworfen haben, von einer ähnlichen Vereinigung in ein Allgemeines abgehalten hat. So stehen sie jetzt als einzelne dem fortgeschrittensten Staat Europas, der französischen Republik, gegenüber. Der Ausgang dieses Kampfes kann nicht zweifelhaft sein. Er muß mit innerer Notwendigkeit zur Kapitulation des überholten Prinzips vor dem fortgeschrittenen führen. An einer anderen Stelle sagt Hegel: „In dem Herausarbeiten aus der Rohheit zur Kultur kam es darauf an, welches von beiden, das Allgemeine, der Staat, oder die Einzelnen, die Oberhand gewinnen würden; in den meisten europäischen Ländern hat der Staat vollständig den Sieg davongetragen, in manchen auf eine unvollständige Weise, in keinem bei der Präntation, ein Staat zu sein, so unvollkommen wie in Deutschland“⁵. Die Deutschen haben den „freien persönlichen, von Willkür abhängigen Anteil an der Staatsgewalt“ nicht in den „freien von Willkür unabhängigen Anteil“ verwandeln wollen, der in der Allgemeinheit und Kraft von Gesetzen besteht. So ist die allgemeine Staatsmacht in Teile zerfallen; sie wurde zu einer „Mannigfaltigkeit von ausschließendem, vom Staat selbst unabhängigem und nach keiner Regel ... verteiltem Eigentum“⁶.

Hegel sieht den Antagonismus des Reiches und der Revolution als einen Aufeinanderprall gesetzlos persönlicher und gesetzlich (d. h. aber staatlich) vermittelter Freiheit. Die erste — die deutsche Freiheit — schließt, ins Extrem getrieben, den Begriff des Staates von sich aus. Eine mögliche Rettung für Deutschland liegt daher für Hegel nur noch in einer Rechtsfertigung des Begriffs durch die Gewalt: Die deutschen Völkerschaften, seit Jahrhunderten der Vereinigung entfremdet, müßten durch die Gewalt eines Eroberers zusammengebracht, sie müßten, meint Hegel, ge-

⁴ In der für Deutschland noch ungeschriebenen Literaturgeschichte der „alten deutschen Freiheit“ (Für Frankreich vgl. die Studie von E. Hölzle, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, 1925), die von den tacitus-begeisterten Humanisten des 16. Jahrhunderts über Osse, Sekendorff und die Verteidiger der „teutschen Libertät“ im 17. und 18. Jahrhundert bis zu Möser und zur Rheinbundpublizistik der napoleonischen Zeit reicht, um in der Romantik noch einmal aufzuleben, nimmt Hegel insofern eine Sonderstellung ein, als er erstmals mit der erklärenden Darstellung der alten deutschen Freiheit bricht, obwohl er sie noch einmal in großartigen Bildern zu beschreiben weiß. Die alte deutsche Freiheit ist ihm ebenso sehr auszeichnendes Merkmal der Deutschen wie tiefster Grund für den Verfall ihrer Verfassung.

⁵ *Verfassung Deutschlands*, 70, Anm.

⁶ Ebd., 8 f.

zwungen werden, sich zu Deutschland gehörig zu betrachten⁷. In diesen Zusammenhang gehört die Anführung MACHIAVELLIS, der hier, lange vor RANKE, als national-italienischer Patriot erkannt und gewürdigt wird⁸, und die im damaligen Deutschland singuläre Huldigung an „RICHELIEU und andere große Menschen, welche die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen zertrümmerten“⁹.

Dem hartnäckigen Festhalten der Deutschen am Besonderen, am Einzelrecht als persönlichem Eigentum steht gegenüber der Unglaube an die Macht der Gesetze. Diese vermitteln bei Hegel — im Sinn der Tradition — zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit¹⁰. Im Irrationalismus der Besonderung verstockt, hat Deutschland sich der Bewegung zur Rationalität verschlossen, welche die anderen europäischen Nationen aus der persönlichen in eine gesetzliche Freiheit geführt hat. Eben dadurch aber droht es nun auch seine alte Freiheit zu verlieren, die einst den Völkern vorangeleuchtet und — so Hegels Worte — das „Menschengeschlecht aus der Ausartung des orientalischen Despotismus und der Herrschaft einer Republik über die Welt in die Mitte zwischen beiden geführt“ und so die „dritte universale Gestalt des Weltgeistes geboren“ hat¹¹.

Das Fehlen einer mit souveräner Gewalt gegenüber den Teilen ausgestatteten obersten Staatsmacht im Reich, die daraus folgende Tendenz zur Isolation, zum Ausleben der Eigentümlichkeit läßt jeden Anstoß von oben, jede allgemeine, das Leben der Bürger formende Regel gleichsam in einem unendlichen Meer des Konkreten untergehen. Im Abschnitt über die Reichsgesetzgebung wird das am Begriff des Gesetzes des näheren gezeigt. Mit Hellsicht erkennt Hegel — hierin ROUSSEAU und KANT verpflichtet —,

⁷ Ebd., 133 ff.

⁸ Ebd., 110 ff. Hegels Ausführungen gehören in die mit Herder und Fichte beginnende Linie der positiven Neubewertung des — bis dahin einhellig negativ beurteilten — Machiavelli in Deutschland, zeichnen sich aber innerhalb dieser Bewegung durch besondere Radikalität aus.

⁹ R. K. Hočevar macht mich auf eine Stelle bei Joh. von Müller, *Darstellung des Fürstenbundes*, 1788, 63, aufmerksam, die Hegels Urteil vorwegnimmt: „Richelieu, ein Lehrer der hohen Politik, wie Montesquieu in den Gesetzen, wie Friedrich in den Waffen, ein großer Mann wie der Alten einer, starb. Die Frucht seines Planes war der westphälische Frieden; in seinen Umständen der Zeit angemessen, in seinem Geist so umfassend und systematisch, daß es das erste Studium der Staatsmänner sein muß. Er befestigte die Gesetze der Teutschen und die europäische Freyheit.“ Auf Müller und ähnliche Stimmen könnte sich die Äußerung Hegels beziehen, Richelieu sei das seltene Glück zuteil geworden, „von demjenigen Staat sowohl, zu dessen Größe er den wahren Grund legte, und von demjenigen auf dessen Kosten es geschah, für ihren größten Wohltäter gehalten worden zu sein“ (a. a. O. 107).

¹⁰ Der Gedanke, daß Menschen nicht von Menschen, sondern vom Gesetz beherrscht werden sollen, geht auf Aristoteles zurück: *Eth. Nic.* 1134 a 35 b I.

¹¹ *Verfassung Deutschlands*, 93.

daß der in den modernen Staaten zur Anwendung kommende Gesetzesbegriff in seiner Abstraktion und Allgemeinheit bereits eine rechtlich egalisierte Gesellschaft oder doch eine Tendenz zu einer solchen Egalisierung voraussetzt, um sich im konkreten Vollzug verwirklichen zu können. „Wenn aber dasjenige, worauf das Gesetz angewandt werden soll, selbst mannigfaltig bestimmt ist, so kann das Gesetz nicht die Regel der Anwendung vollständig in sich enthalten, sondern im Gegenteil, es gibt für jeden besonderen Teil des Stoffes eine eigene Anwendung, und zwischen das Gesetz und seine Ausführung tritt jener eigene Akt der Anwendung, welcher der richterlichen Gewalt zukommt“¹².

Mit anderen Worten: Hegel war um 1800 überzeugt, daß die Reichsverfassung aus den geschilderten geschichtlichen und prinzipiellen Eigentümlichkeiten nicht mehr als etwas Vernünftiges aufgefaßt, nicht mehr philosophisch begriffen werden könne. Indem sie sich aber dem Begriff, und das heißt der Vernunft, entzog, erwies sich für ihn, daß sie unendlich geworden war, daß sie die Kraft verloren hatte, politische Wirklichkeit zu formen. Sie konnte nur noch als etwas Empirisches, einfach Vorhandenes, als factum brutum verstanden werden, und insofern war die nurmehr historische und statistische Behandlungsart der Göttinger und Tübinger Staatsrechtslehre — als der eigentlichen „politischen Wissenschaft“ des zum Justizstaat gewordenen Reiches — sogar in einem tieferen Sinne berechtigt¹³. Freilich, Wissenschaft ist ein solches empirisches Vorgehen für Hegel nicht; denn für die strenge Wissenschaft gilt der Satz: Was nicht mehr begriffen werden kann, ist nicht mehr¹⁴.

¹² Ebd., 58 ff.

¹³ Ebd., 60 f. — Hegel hat hier wohl die Vollstreckung von Reichstagsbeschlüssen u. ä. durch — gerichtlich angeordnete — Reichsexekution im Auge; vgl. bes. 62. Darüber hinaus liefern seine Ausführungen eine prinzipielle Begründung für das eigentümliche historische Faktum, daß die Reichsjustiz bis zum Ende des alten Reiches ihre Bedeutung behalten hat, während die Reichsgesetzgebung nach 1648 praktisch zum Erliegen kam.

¹⁴ Typisch für diese bedingte Anerkennung der „empirischen“ Richtung der zeitgenössischen Staatswissenschaft ist der Gebrauch, den Hegel von Pütters *Historischer Entwicklung der heutigen Staatsverfassung des Teutschen Reichs* (1786/87) macht: Er übernimmt das Material und die Ergebnisse, ohne sich in allen Fällen der Bewertung anzuschließen. Daß Hegel übrigens nicht nur Pütter, sondern auch Majer und dem älteren Moser vielfach verpflichtet ist, hat R. K. Hočevar, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, 1968, gezeigt.

¹⁵ Ebd., 3.

II. Novus ordo: Staat, Gesetz, Nation

An die Stelle des zum Untergang verurteilten Reiches tritt bei Hegel der Staat – und zwar mit jenem Kontext des Gesetzlichen, Unitarischen, Nationalen, den wir bereits in der Reichsverfassungsschrift als Folie der Kritik an den deutschen Zuständen erscheinen sehen. Ehe wir seinen Staatsbegriff genauer ansehen, muß jedoch zunächst die eigentümliche Sprachsituation vergegenwärtigt werden, in der sich Hegel befand, als er – ein Württemberger und Reichsbürger – vom Staat zu sprechen begann.

Der Begriff Staat im anstaltlichen Sinn (meist Stat geschrieben) war damals im Deutschen schon eingebürgert; nach den gesicherten Ergebnissen der älteren Wortforschung beginnt sein Gebrauch um 1740 den Bezirk der Gelehrtensprache zu überschreiten und größere Verbreitung zu gewinnen¹⁶. Ein Monopol für die von ihm bezeichnete Sache hat das Wort jedoch noch nicht. Es steht in einem breiten Feld konkurrierender Begriffe wie Herrschaft, Obrigkeit, gemeines Wesen, Landschaft, Reich. Und vor allem: mit seinem Renommé ist es außerhalb der schulmeisternden Gelehrsamkeit der Universitäten und Akademien noch denkbar kümmerlich bestellt, was sich in einer Fülle boshafter, distanzierender und pejorativer Redeweisen äußert – eine Folge dessen, daß der Staatsbegriff mit der Ratio-Status-Lehre nach Deutschland gekommen war, die gerade im späteren 18. Jahrhundert, mit dem Erwachen einer nationalen Bewegung, zunehmend als welscher Import verdächtig und abgelehnt wurde.

Es wäre jedoch zu einfach, wollte man das Wort Staat in dieser Zeit nur als abstrakt-anstaltlichen Gegenpol zum älteren Personenverbandsstaat und seiner „Herrschaft“ gelten lassen, wie es die ältere, hauptsächlich von A. O. MEYER bestimmte Forschung angenommen hat. Die Entwicklungsgeschichte des Begriffs in Deutschland von 1500–1800 ist sehr viel komplexer und vieldeutiger, vor allem in ihrer letzten Phase im späten 18. Jahrhundert. Das zeigt schon der oft übersehene Umstand, daß die anstaltliche Bedeutungsfolge des Wortes nicht nur in die Vorstellung der volksfernen, reglementierenden und zensierenden Zwangsanstalt, der Maschine, des „Systems“ mündet, sondern auch der wertgefüllten „Majestät“, ja Heiligkeit des Staates Raum gibt¹⁷. Selbst wenn man zugibt, daß die immer wieder überraschend auftretenden Revalo-

¹⁶ Hierzu und zum folgenden: P. L. Weinacht, *Staat*. Studium zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert, 1968.

¹⁷ Weinacht, a.a.O., 203.

risierungen des Begriffs auf den staatsmännischen, gelehrten, später bürgerlich-gebildeten Wortgebrauch beschränkt bleiben: daß das Wort Staat ein volksfeindliches Abstraktum gewesen sei, bevor es sich im 19. Jahrhundert mit den Vorstellungen der Nation und des Volkes vermählte, ist eine von den Quellen her nicht haltbare These. Es sei nur daran erinnert, daß der Begriff Staat von der Mitte des 17. Jahrhunderts an in den Zusammenhang der politischen Gesellschaft (*societas civilis*) einrückt, wobei altökonomische und kameralistische Vorstellungen als Vehikel dienen, ja daß sich, wie P.-L. WEINACHT gezeigt hat, eine spezifisch „gesellschaftliche“ Bedeutungsfolge des Wortes neben oder innerhalb der anstaltlichen zu entwickeln beginnt. Es ist bezeichnend, daß der Übersetzer der lateinischen Schriften WOLFFS um 1740 *res publica* mit „Stat“ übersetzt mit dem Argument, das Wort gemeines Wesen sei eine bloße (wörtliche) Übersetzung des lateinischen Ausdrucks, und daß er auch für *civitas* Stat setzt, wobei er hinzufügt: „Es wird das Wort Staat in einer bey den Weltweisen gewöhnlichen Bedeutung genommen, welche an seinem Orte in dem Rechte der Natur erklärt wird, und hieselbst an jedermann bekannt zu Grunde gelegt werden kann“¹⁸.

Oszilliert das Wort hier zwischen der abstrakten Anstaltlichkeit eines vom Fürsten und seiner Verwaltung gelenkten Betriebes und der naturrechtlichen Vorstellung eines der Mitwirkung aller „Staatsgenossen“ offenen „Vertragsstaates“, so gilt ähnliches für die Bewertung: „aus der Verteufelung der Stat-Politik (führt der Weg) in die reine Luft der *volonté générale*“¹⁹. So liegen in der klassischen Periode unserer Literatur positive und negative Staatsbilder dicht beieinander, verschränken sich oft mehrfach bei einem Autor. Wo die Spätaufklärung, vorab die publizistische, dem idealiter mit dem Gesellschaftszweck gleichgesetzten Vernunftstaat freundliche Seiten abzugewinnen versucht, ihn mit den Metaphern der Maschine, der Brandkasse (SCHLÖZER) oder der Versicherung, in die man Aktien „einlegt“ (MÖSER), vom Himmel herabholt, entdämonisiert und verbürgerlicht, empfinden die nachdrückenden Generationen diesen Staat bereits als „abgezogenen Begriff“ (LESSING), kritisieren ihn als bloße äußere Ordnung: „Ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet“ (SCHILLER 1793/94 in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*)²⁰. Für FICHTE in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* ist der Staat ein „bloßes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft“;

¹⁸ Weinacht, 209.

¹⁹ Weinacht, 239 ff. mit Anm. 1.

²⁰ Weinacht, 214 ff., 255 ff. (auch zum folgenden)

und im *Systemprogramm* lesen wir, „daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt“. Aber der gleiche SCHILLER möchte wenig später aus seinen Mitbürgern „Staatsfreunde“ machen, und bei FRIEDRICH SCHLEGEL wird der Staat bereits in einer Äußerung von 1796 zum politisch-moralischen Wertbegriff: „Der ... Despotismus ... würde also eigentlich gar kein wahrer Staat seyn? ... Der Staat soll seyn, und soll republikanisch seyn“. Nicht zu reden von der Wertsteigerung des Begriffs beim späteren Hegel, wo Staat aufhört, Mittel zur Erreichung eines Zwecks zu sein, vielmehr Zweck und Mittel in einem ist, oder bei NOVALIS, in dessen „poetischem Staat“ sich ein „Hof in eine Familie, ein Thron in ein Heiligtum, eine königliche Vermählung in einen ewigen Herzensbund“ verwandelt (*Glauben und Liebe*, 1798).

Man sieht: die oft festgestellten Dichotomien im Begriff Staat bei Hegel sind nichts diesem Autor Spezifisches; sie kennzeichnen die Begriffsentwicklung des Wortes im Deutschland des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts. Der Wechsel des Wortes vom Dämonischen ins Idealisches, vom Abstraktum zur Wirklichkeit der sittlichen Idee wird von der Zeit so stark empfunden, daß in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts der Vorschlag auftaucht, Staat und Stat orthographisch zu unterscheiden. So versucht CARL VOLLGRAFF „durch eine neue Schreibweise den gedanklich schwer befrachteten ‚Staat‘ vor der Verwechslung mit seinem ärmeren Vetter, dem ‚bloßen Stat‘ zu bewahren ...: ‚Man möchte fast sagen‘, so resümiert er die Begriffsentwicklung, ‚es habe im 18ten und 19ten Jahrhundert ein Vocal ... Stürme hervorgerufen“²¹.

Es versteht sich, daß die aufgewiesenen Spannungen und Unterscheidungen keine reinen Begriffsevolutionen sind: sie spiegeln politische Intentionen wider und wirken selbst als ein die staatliche Realität veränderndes Element. So wird in der Übernahme der Ratio-Status-Lehren die „Stabilisierung“ fürstlicher Souveränität sichtbar, im naturrechtlich-vertraglichen Staatsbegriff das Sich-Hinunterneigen aufgeklärter Herrscher zu Volksrechten und ständischer Mitwirkung. Die Kritik am Maschinenstaat wiederum enthüllt die fortschreitende Emanzipation des Bürgertums, sein Herausgleiten aus der betulich-sorgenden vielregierenden „guten Policey“ des Wohlfahrtsstaates, wobei diese Emanzipation in Deutschland ganz im Bereich individueller Reservatfreiheit bleibt, ja unter Umständen – deutlich in Hegels Haltung zu Altwürttemberg – zu einer Option für den monarchischen Personalismus gegenüber dem alt-

²¹ Weinacht, 215.

ständischen Dualismus führen kann. Endlich ist an das Spannungsverhältnis zu erinnern, das durch die Worte Reich auf der einen, Polis und antike Demokratie auf der anderen Seite bezeichnet wird. Speziell Hegels Staatstheorie kann nur verstanden werden, wenn man sie ausgespannt sieht zwischen den Polen des sinkenden Reiches (das für Hegel kein Staat mehr ist), den emphatischen Versuchen der Erneuerung der antiken Polis (für Hegel wie HÖLDERLIN die Signatur der Französischen Revolution) und der schließlichen Bescheidung im Territorialstaat, der konstitutionellen Monarchie des 19. Jahrhunderts. Sie wird später für den Hegel der Rechtsphilosophie – fernab vom württembergischen Lokalstreit um Ständerecht und monarchisches Prinzip – zur „Sache der allgemeinen Weltgeschichte“ werden²².

Kehren wir von hier zurück zu der Frage, welche Bedeutung die Ereignisse von 1801 bis 1803 und ihre Aufnahme im Denken Hegels für die Ausbildung seiner politischen Philosophie gehabt haben. Wie sieht der Staatsbegriff aus, der in der Reichsverfassungsschrift in die Lücke des alten Reiches tritt?

Hegel hat diesen Staatsbegriff in einem vorangestellten allgemeinen Teil summarisch umrissen, und zwar in einer gedanklich interessanten Reduktion der traditionellen Staatszwecklehren, die den Überlieferungsbestand nach wesentlichen und zufälligen Elementen sondert. Kern des Staates ist demnach die Verbindung einer Menschenmenge zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums, oder wie es an anderer Stelle heißt, die Errichtung einer gemeinsamen Wehr und Staatsgewalt zum Zweck der Selbstbehauptung²³. Bestehenkönnen, Kraft zur Verteidigung, Fähigkeit zur Machtübung sind also die unentbehrlichen Kriterien des Staates; alles übrige, auch die Verfassungsform und der dem Aufklärungszeitalter so wesentliche Rechts- und Wohlfahrtszweck, rückt für Hegel in den Bereich des Zufälligen – in deutlicher Abkehr von der Auffassung der traditionellen politischen Wissenschaft²⁴. Hier hat man in der Forschung, so bei HELLER und ROSENZWEIG, meist eine Hinwendung Hegels zum machtsstaatlichen Denken sehen wollen²⁵,

²² Rechtsphilosophie § 273.

²³ Verfassung Deutschlands, 17 f.

²⁴ Man überlege nur, daß noch Montesquieu und selbst Rousseau in ihrer Politik von der traditionellen – nicht funktionell, sondern anthropologisch aufgefaßten – Staatsformenlehre ausgegangen waren. Wie sehr die Lehre vom Rechts- und Wohlfahrtszweck des Staates (neben oder sogar über dem Machtzweck) die jüngere Aufklärung in Deutschland (Martini, Svarez) beschäftigte, ist bekannt.

²⁵ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Bde., 1920 (Neudruck 1962); H. Heller, *Hegel und der nationale Macht-Staatsgedanke in Deutschland*, 1921.

einen Gegensatz sowohl zur jüngeren Aufklärung, von der Hegel in seiner praktischen Philosophie ausgegangen war, als auch zur Tradition des Reichsgedankens. Demgegenüber ist aber ein Doppeltes zu betonen: einmal, daß der hier entwickelte Staatsbegriff mit seiner engen Verbindung, ja Gleichsetzung von Staats- und Wehrverfassung durchaus noch deutschrechtlichen Traditionen entspricht und geistig in der Welt des alten Reiches verwurzelt bleibt²⁶, ferner, daß dieser Begriff mit der Hereinnahme des Eigentums in den Staatszweck (die Hegel in seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie später ausdrücklich aufgibt)²⁷ zugleich auch der Naturrechtslehre der Aufklärung verbunden ist²⁸.

In allem übrigen ist Hegels Staatsbegriff freilich ein Sprung aus dem Geschichtlichen (aber nunmehr Toten) in die Abstraktion, ein Versuch, aus der brüchigen Existenz des Reiches gleichsam die Essenz einer allgemeinen Lehre vom Staat zu retten. Aber dieser Sprung bleibt in der Verfassungsschrift rein im Gedanklichen, ohne daß Konsequenzen aus den historischen und philosophischen Überlegungen gezogen werden. So ist Hegel etwa keineswegs bereits — was doch von seinem Gedankenansatz logisch wäre —, dem im Besitz der Macht befindlichen Territorialstaat eine höhere Dignität zuzuerkennen gegenüber dem machtlosen, auf bloße Rechtsansprüche pochenden Reich. Die Zurückhaltung, mit der er von der

²⁶ Vgl. O. Hintze, *Staatsverfassung und Heeresverfassung*, 1906, jetzt in: *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. I, 1962, 59 ff.

²⁷ In der Rechtsphilosophie ist der Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege zwar noch ein Moment in der Bildung der bürgerlichen Gesellschaft, aber nicht mehr des Staates als der sittlichen Idee; vgl. §§ 188, 209 ff. und bes. 258, wo Sicherheit und Schutz des Eigentums als bestimmender Staatszweck ausdrücklich abgelehnt werden; ähnlich in der Geschichtsphilosophie, wo das Bedürfnis nach Sicherheit des Eigentums als ein „Princip der Meinung“ bezeichnet und von dem mit der Französischen Revolution gefundenen „Princip der Gewißheit“ (der Identität mit dem Selbstbewußten des Menschen) her relativiert wird (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Bd. II], 1928, 556).

²⁸ Vgl. statt vieler C. G. Svarez, *Vorträge über Recht und Staat*, hrsg. von H. Conrad und G. Kleinheyer, 1960, 464 f. — Mit dieser Einrechnung der Verteidigung des Eigentums unter die Zwecke des Staates durch Hegel ist die Meinung Hellers (Vorrede zur Reclam-Ausgabe der Verfassungsschrift) unvereinbar, der junge Hegel habe sich mit der Verfassungsschrift in „schärfsten Gegensatz“ zur Politik des damals in Deutschland herrschenden Naturrechts gesetzt. Unhaltbar auch die Ausführungen Hellers (*Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, 42, mit Anm. 43), wonach die in der Verfassungsschrift entwickelte Lehre von den Gesetzen als der zwischen dem Monarchen und dem einzelnen vermittelnden Allgemeinheit nur ein Nachklang des aufklärerischen Staatsvertragsgedankens sei; im Gegensatz zur Eigentumstheorie des Staates, die Hegel später in der Tat aufgegeben hat, handelt es sich hier um eine der Konstanten seines Denkens über Recht und Staat, wie besonders ‚Rechtsphilosophie‘, § 258, mit der Polemik gegen Haller und seinen „Haß des Gesetzes“ zeigt.

reichsunabhängigen Politik der beiden großen Territorialstaaten spricht, und insbesondere die deutliche Ablehnung, ja Verachtung gegenüber Preußen²⁹ ist hierfür ein besonderes auffälliges Zeugnis, aber keineswegs das einzige.

Nicht daß Hegel einen vom Konkret-Geschichtlichen abstrahierenden Staatsbegriff der unlebendig gewordenen Reichsverfassung gegenüberstellt, ist das Wesentliche der Verfassungsschrift, sondern daß er hier zum erstenmal in seinem Werk expressis verbis als Philosoph vom Staate spricht. Man könnte zwar auf die anonyme Schrift *Über das staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes*³⁰ und die unveröffentlichte erste Schrift *Über die inneren Verhältnisse Württembergs*³¹ hinweisen, die Hegels frühes Interesse für politische Dinge bezeugen. Aber hier wie auch in den theologischen Frühschriften³² ist der Gegenstand des Nachdenkens nicht der Staat, sondern die Freiheit des einzelnen in einer von den institutionellen Gestalten des Staates wie der Kirche vergesellschafteten Welt³³. Und auch die gedankliche Brücke, die vom Mythos des antiken Staates und seines freien Menschen zur Französischen Revolution führt, zum ROBESPIERRESCHEN Tugendstaat und seinen parareligiösen Begleiterscheinungen³⁴ — auch diese Brücke ist doch mehr ideologischer als realer Art gewesen. Über den Staat nicht als Träger oder Widersacher der substantialen Freiheit des einzelnen, sondern als „machthabende Allgemeinheit“ — um einen Begriff der Verfassungsschrift zu gebrauchen — hat Hegel erst zu reflektieren angefangen, als ihm in der Ungeschützt-heit und Preisgegebenheit des Reiches gegenüber der revolutionären Expansion des französischen Nationalstaats das Fehlen einer den west-

²⁹ Vgl. besonders *Verfassung Deutschlands*, 31: „... aber welches Leben und welche Dürre in einem andern, ebenso geregelten Staate herrscht, im preußischen, das fällt jedem auf, der das erste Dorf desselben betritt oder seinen völligen Mangel an wissenschaftlichen und künstlerischem Genie sieht oder seine Stärke nicht nach der ephemerischen Energie betrachtet, zu der ein einzelnes Genie ihn für eine Zeit hinaufzuzwingen gewußt hat.“

³⁰ *Vertrauliche Briefe über das vormalige Staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern*, 1798; Auszüge bei J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936, 247–257, 457–465.

³¹ *Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs*, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung, 1798; das Erhaltene in: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, 150–154.

³² *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, 1907.

³³ Vgl. G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung*. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, 1961, 21 ff.

³⁴ G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1954, 40 ff., bes. 45 f. Zu den dort angeführten religiösen Bewegungen und zur politischen Bedeutung der Staatskulte der Französischen Revolution vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche*, 1965, 126 ff., 139 f. Nohl a.a.O., 3–136.

lichen Staaten vergleichbaren Staatlichkeit in Deutschland offenbar wurde. In diesem Augenblick beginnen aber auch die eigentümlichen Hemmungen zu fallen, welche die Reflexion über den Staat in seinem Philosophieren bis dahin auf den Problemhorizont der Subjektivität, ihrer Bewahrung oder Bedrohung verengt oder ins rein Geschichtliche abgedrängt hatten.

III. Philosophia practica: Die Überwindung des Gedankenstaates

Hegels erste Reflexion über den Staat ist gebunden an zwei Grunderfahrungen in der Berner und Frankfurter Zeit: einerseits die Überwindung des Subjektivismus, der reinen Innerlichkeit, andererseits die Zuwendung zu einem neuen, das Institutionelle nicht mehr emphatisch ausschließenden Freiheitsbegriff³⁵. Dabei stellt sich das politische Problem zunächst in religiös-theologischen Begriffen. Das ist kein Zufall; es zeigt nur die enge Durchdringung religiöser und politischer Ordnung im älteren Territorialstaat. Der „um die Kirche vermehrte Staat“ (K. v. RAUMER) gibt politischen Reflexionen fast selbstverständlich eine Wendung ins Religiöse hinein, ohne daß es nötig wäre, hierin nur ein apokryphes Vorspiel späterer philosophisch-politischer Äußerungen zu sehen oder gar die Entfremdungsgestalt eines politisch Gedachten, aus zeitgeschichtlicher Rücksicht aber nicht politisch Sagbaren.

In den beiden ersten *theologischen Jugendschriften* war Hegel zu der Erkenntnis gelangt, daß „die Forderung nach Herstellung einer unmittelbaren Einheit der menschlichen Natur mit ihren religiösen und politischen Möglichkeiten ... unter den Bedingungen der Herrschaft der christlichen Kirchen zu einer Totalität geführt (hat), die das Sein des Menschen nur entfremdet und entäußert in sich zu enthalten vermag und die Freiheit seines Selbstseins negiert“³⁶. Auf der anderen Seite hatte Hegel entdeckt, daß der abstrakte Begriff des Menschen, wie ihn die Aufklärung entwickelt hatte, seine religiöse Subjektivität einengte und verzerrte — nicht anders als die orthodoxe Theologie mit ihrer schulmäßigen, philosophisch unerhellten Begrifflichkeit. Religiöse Subjektivität aber ist für Hegel, und dies bleibt eine Konstante seines Denkens, die Voraussetzung für Freiheit auch im staatlich-politischen Bereich. Sollte also die Entzweiung von Subjektivität und institutionalisierter kirchlich-staatlicher Ordnung nicht nur hingenommen werden, stellte sich

³⁵ Rohrmoser, a.a.O. 43 ff.

³⁶ Rohrmoser 41.

die Frage nach dem Wechselverhältnis von Subjektivität und Positivität. Wie G. ROHRMOSER gezeigt hat, bildet diese Fragestellung das Thema der folgenden Schriften Hegels, wobei das Problem sowohl im Theologischen wie im Politischen aufgenommen und weiterverfolgt wird.

Dabei wird Hegel deutlich, daß ein innerer Zusammenhang besteht zwischen der reinen Subjektivität, wie sie in den ersten Jugendschriften in kühner Ausschließlichkeit dem Tot-Naturlosen der Gesellschaft und ihrer Institutionen gegenübergestellt wird, und der Versteinigung eben dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Welt. Denn gerade die Flucht vor dem Endlichen, das „Festsein der Subjektivität“ läßt die Gesellschaft und die Geschichte in die Wesenlosigkeit des Faktischen fallen; sie macht das „Schöne zu Dingen“, den „Hain zu Hölzern“, die „Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen“³⁷. Der Subjektivismus der reinen Innerlichkeit, die sich über die Zeit erhebt, ohne ihrer Forderung zu entsprechen, und der „Atheismus der sittlichen Welt“ gehören zusammen. So endet schon die erste Skizze des Hegelschen Systems, das sogenannte *Systemfragment* von 1800³⁸ mit einem bezeichnenden Vorbehalt gegenüber der Philosophie der Subjektivität, indem der in glühenden Bildern geschilderten Selbsterfahrung des Ich die Zeit und ihre Forderung gegenübergestellt wird: „Und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt, unter seinen Füßen hat, eine Erscheinung der Zeit, gleichbedeutend im Grunde mit der, von einem absolut fremden Wesen, das nicht Mensch werden kann, abzuhängen, oder wenn es dies (also in der Zeit) geworden wäre, auch in dieser Vereinigung ein absolut Besonderes, nur ein absolutes Eins bliebe — das Würdigste, Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre“³⁹. Schon hier kündigt sich an, daß es Hegel in seinem Denken von hier an vornehmlich um die Wiederherstellung der Wirklichkeit gegenüber ihrer Verneinung durch die absolute Subjektivität und den formalen Verstand geht.

Für diese Entwicklung sind nicht nur die philosophischen Kritiken und Schriften der Jenenser Zeit, sondern schon die vorangehenden politischen Schriften — neben der Schrift über die Reichsverfassung vor allem jene über die württembergischen Verhältnisse — wichtige Dokumente. Denn in ihnen wird der Gedanke, der in der Schrift über den *Geist des Christentums* und im *Systemfragment* in seiner religiösen und philosophischen Innenseite sichtbar wird, gleichsam nach außen gewendet — ein Zeichen

³⁷ Hegel, *Glauben und Wissen* (Sämtl. Werke, Bd. I), 282.

³⁸ Nohl, a.a.O., 343–351.

³⁹ Nohl 351.

für die enge Zusammengehörigkeit und Problemkongruenz der theologischen und politischen Äußerungen des jungen Hegel vornehmlich in dieser Zeit⁴⁰. Man vergleiche etwa die oben angeführte Stelle aus dem Systemfragment mit der Schilderung der alten deutschen Freiheit in der Verfassungsschrift: „In dieser Zeit der alten deutschen Freiheit stand der einzelne in seinem Leben und Tun für sich; er hatte seine Ehre und sein Schicksal nicht auf dem Zusammenhang mit einem Stand, sondern auf ihm selbst beruhend; in seinem eigenen Sinn und Kraft zerschlug er sich an der Welt oder bildete er sie sich zu seinem Genuß. Zum Ganzen gehörte er durch Sitte, Religion, einen unsichtbaren, lebendigen Geist und einige wenige große Interessen. Sonst, in seiner Betriebsamkeit und Tat ließ er sich nicht vom Ganzen beschränken, sondern begrenzte sich in Furcht und Zweifel nur durch sich“⁴¹. Klingt hier in der Schilderung der alten deutschen Freiheit noch ein lyrisches Pathos durch, das an die Darstellung der antiken Polis in der ersten der *theologischen Jugendschriften* erinnert, so sind doch die Vorbehalte, die Hegel gegenüber der reinen Subjektivität auch im Politischen geltend macht, jetzt weit deutlicher ausgeprägt als früher. Wieder taucht in diesem Zusammenhang der Gedanke an die das subjektive Interesse des einzelnen übersteigende Rationalität der Gesetze auf: „Die Teilung und Berechnung, worauf unser Gesetzeszustand beruht, so daß es für eine geraubte Kuh nicht der Mühe wert ist, den Kopf aufs Spiel zu setzen, noch gegen eine zehnfache und unendlich überlegene Macht wie die des Staates sich unverhohlen mit seiner Einzelheit zu setzen, kannte er nicht, sondern war vollständig und ganz in dem Seinigen.“ Und Hegel fügt hinzu: „Den Franzosen ist entier ‚ganz‘ und ‚eigensinnig‘“⁴².

⁴⁰ Vom Boden der modernen Trennung von Religion und Politik läßt sich die enge Verflechtung theologischer und politischer Gedankengänge beim jungen Hegel schwer begreiflich machen. Daher ist die Dilthey-Nohlsche These von einer spirituellistisch-religiösen Frühphase des Hegelschen Denkens ebenso einseitig wie der umgekehrte Versuch von Georg Lukács, die theologischen Gehalte der Frühschriften Hegels als bloßes Epiphänomen einer primär politisch-geschichtlichen Thematik hinzustellen (*Der junge Hegel*, 31 ff.). In Wahrheit stehen politisches und theologisches Denken in den Frühschriften ineinander, was mit der zunehmenden Annäherung der theologischen und der politisch-rechtsphilosophischen Hegelforschung immer deutlicher werden dürfte; vgl. in diesem Sinn P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Liberté et Aliénation, 1953, passim, und Rohrmoser, a.a.O., 43 ff., wo mit Recht darauf hingewiesen wird, daß Hegel selbst die Revolution noch nicht in erster Linie als ein rein säkulares Geschehen auffaßte — wie umgekehrt sein theologisches Denken stets die konkrete Sozialität der Religion und ihre im weitesten Sinne politische Bedeutung im Auge hatte.

⁴¹ *Verfassung Deutschlands*, 8 f.

⁴² Ebd., 9. — Man erinnere sich bei diesen Worten an die letzte große dichterische Gestaltung der „alten deutschen Freiheit“ (in schon individualistisch-rechtskämpferischen Zuspitzung) in Kleists *Michael Kohlhaas* (endgültige Fassung 1810).

Wie in den theologischen Jugendschriften mit der Kritik der Subjektivität zugleich eine positivere Beurteilung Jesu und des Christentums Hand in Hand geht (wobei schließlich die Momente der Erstarrung und Verhärtung in der Geschichte der Kirche immer ausdrücklicher dem jüdischen Element im Christentum zugeschrieben werden), so wird in der Verfassungsschrift die Wirkung der christlichen Religion auf die Verfassung des deutschen Reiches nicht mehr rein negativ beurteilt⁴³. Überhaupt wird Religion jetzt aus den zum Begriff des Staates wesensnotwendigen Elementen ausgeschlossen⁴⁴. Andererseits vergleicht Hegel die Absonderung der deutschen Nation, ihre Hartnäckigkeit am Besonderen mit dem „Wahnsinn“ der jüdischen Nation, die zu „Geselligkeit und Gemeinschaft unvereinbar“ sei und in ihrer „Verruchtheit der Absonderung“ so weit gehe, „zu morden und sich morden zu lassen, bis der Staat zertrümmert ist“⁴⁵.

Es dürfte klar sein, daß die frühen Verfassungsschriften noch kein abschließendes Wort in Hegels politischem Denken gewesen sind. Dafür sind sie zu situationsgebunden im persönlichen wie im zeitgeschichtlichen Sinne. Dennoch wäre es ein Irrtum zu glauben, Hegel sei die Zuwendung zum Staat — und das hieß nach dem Verlust des alten Reiches unvermeidlich: zum Territorialstaat — einfach durch die Ereignisse abgetrotzt worden. So sehr der Hegelsche Begriff bei seiner Bildung durch das Element der Geschichte ging, so sehr „entsprang die Hinwendung Hegels zu dem, was ist, eben dem Begriff selbst“⁴⁶. Insofern stellen die Aussagen über den Staat in den theologischen Schriften und den Verfassungsschriften bereits ein Element jener Theorie von Staat und Gesellschaft dar, die im *Jenenser System der Sittlichkeit* erstmals skizziert wird und die dann in ausgereifter Form in den *Aufbau der Rechtsphilosophie* eingeht. Daß diese Theorie nicht nur auf die Revolution voraus-, sondern auch auf das Reich zurückblickt, daß sie nicht nur von bürgerlicher Gesellschaft (im neueren, verengten Sinn des Wortes) redet, sondern sich in einer Fülle ständischer, historischer, deutschrechtlicher Bestimmungen stets ihrer zweiten historischen Herkunft erinnert⁴⁷, das sollte hier versucht werden zu zeigen.

⁴³ *Verfassung Deutschlands*, 79: „Indem aber die Religion den Staat vollständig zerrissen hat, hat sie auf wunderbare Weise doch zugleich die Ahnung einiger Grundsätze gegeben, worauf ein Staat beruhen kann. Indem ihre Spaltung die Menschen in dem innersten Wesen auseinanderriß und doch noch eine Verbindung bleiben sollte, so muß sie sich über äußere Dinge, Kriegführen usw., äußerlich verbinden: eine Verbindung, die das Prinzip der modernen Staaten ist.“

⁴⁴ *Verfassung Deutschlands*, 25 f.

⁴⁵ Ebd., 136.

⁴⁶ Rohrmoser 41 mit Anm. 28.

⁴⁷ Eine präzise Zusammenfassung dieser Tradition in dem schon erwähnten Buch von R. K. Hočevar (siehe Anm. 14).

JOHANN HEINRICH TREDE (BOCHUM)

• MYTHOLOGIE UND IDEE

*Die systematische Stellung der „Volksreligion“ in
Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit
(1801–02)*

In der Diskussion über das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus und dessen Umkreis scheint mir, so weit ich sehe, bisher nicht beachtet worden zu sein, daß der von ROSENKRANZ referierte Abschluß des Jenaer Naturrechts in einer „Volksreligion“ in großer Nähe zu dem steht, was das Systemprogramm¹ als die Vollendung des dort vorgetragenen philosophischen Entwurfs konzipiert: eine „sinnliche Religion“, die als „Mythologie“ „im Dienste der Ideen stehen“ muß. Die beanspruchte Originalität dieser Idee, die „noch in keines Menschen Sinn

Unter den im folgenden aufgeführten Siglen werden die hauptsächlich behandelten Schriften von Hegel im Text zitiert:

- NR *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften.* In: G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke. Bd 4. Jenaer kritische Schriften.* Hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler. Hamburg 1968. 417–485.
- SdS *System der Sittlichkeit.* Hrsg. v. G. Lasson. Hamburg 1967. Unveränderter Abdruck aus: G. W. F. Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.* Leipzig 1923 (2. Aufl.).
- NV Die sog. *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit.* Ein weitgehend wörtliches Referat von K. Rosenkranz über die frühe Jenaer Religionsphilosophie Hegels als Abschluß der Naturrechtsvorlesung. — In: K. Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben.* Berlin 1844. Nachdruck Darmstadt 1963. 132–141. — Daß dieses Referat weitgehend wörtlich mit dem Hegelschen Manuskript übereinstimmt, bestätigt R. Haym: *Hegel und seine Zeit,* Berlin 1857. (Neudruck Hildesheim 1962). 164 f. 414–416 und 509 Anm. 13.

¹ Das Systemprogramm ist unter dem Titel: *Entwurf (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus)* kritisch ediert in: *Stuttgarter Hölderlinausgabe.* Hrsg. v. Fr. Beissner. Bd 4. Erste Hälfte. Stuttgart 1961. 197–199.

gekommen" sein soll, scheint mir jedoch nicht so sehr im Postulat einer „neuen Mythologie" als solcher zu liegen, sondern vielmehr in der konkreten Angabe derjenigen Verfassung dieser Mythologie, durch die sie allein unter den Bedingungen der Neuzeit eine erneute sittliche Wirklichkeit der Religion begründen können soll. Das Postulat fordert darum zwar zunächst ganz allgemein eine „neue Mythologie" — „diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden." In der Erfüllung des Bedürfnisses nach der Identität von „Monotheismus der Vernunft und des Herzens" und „Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst" ist deshalb diejenige Funktion der Mythologie angegeben, die sie dazu befähigen soll, unter den gegenwärtigen Bedingungen die Kluft zwischen den „Weisen und Priestern" des Volkes und diesem „Volk" selbst zu schließen, um dadurch über die abstrakte und mechanische Allgemeinheit des „Staates" hinaus die Sittlichkeit eines umfassenden Gemeinwesens wieder herzustellen, in dem „ewige Einheit unter uns", sowie „gleiche Ausbildung aller Kräfte" und „allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister" erneut herrschend wird. Die politische Funktion solcher Identität der „Mythologie" mit der Bedeutung der „Ideen" ist es aber zugleich, welche sie über die ideelle Einseitigkeit einer den „Priestern und Weisen" vorbehaltenen Aufklärung und „Philosophie" erhebt, so daß es „am Ende" „keine Philosophie, keine Geschichte mehr" gibt; „die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben."

In den von ROSENKRANZ referierten Ausführungen Hegels über die Philosophie der Religion, die auf den Kontext der Jenaer „Philosophie der Sittlichkeit" bzw. der Naturrechtsvorlesungen als deren Abschluß zu beziehen sind, steht ein Begriff von Religion im Mittelpunkt, in der „zu der Form der Idealität des Geistes, die in der Naturreligion allein existieren kann, nämlich der Kunst, notwendig die andere Seite, die Idealität des Geistes unter der Form des Denkens hinzugekommen" ist, so daß „die Volksreligion ... die höchsten Ideen der Speculation nicht bloß als eine Mythologie, sondern in der Form von Ideen ausgesprochen enthalten" muß. (NV 139)

Ist der Anklang dieses Gedankens in der Art seiner Formulierung an das Ende des Systemprogramms schon auffällig genug, so soll darüber hinaus in den folgenden Ausführungen gezeigt werden, daß dieses Konzept einer „Volksreligion" innerhalb des Jenaer „Naturrechts" bzw. der „Philosophie der Sittlichkeit" auch eine der Sache nach identische Funktion übernimmt, nämlich im Ausgleich zwischen dem Bewußtsein der Angehörigen des eigentlichen „Volkes" und dem Bewußtsein seiner „Priester

und Weisen" — und in einem erweiterten Sinne: durch den Ausgleich der Differenz zwischen dem Bewußtsein der „organischen Sittlichkeit" und ihrer „anorganischen Natur" — die „Philosophie der Sittlichkeit" in der Weise zu vollenden, daß ihr Abschluß zugleich die Vollendung der Philosophie im Ganzen ist.

Dabei wird sich zeigen, daß der Philosophie der Sittlichkeit die Rolle der Vollendung dieser ersten Jenaer Systematik der Philosophie überhaupt nur in sofern zukommen kann, als sie sich über die Einseitigkeit der Realisation des Absoluten in der „physischen Natur" dadurch erhebt, daß sie deren metaphysisch-systematische Bestimmung in sich aufgehoben enthält, was Hegel mit dem spezifischen Sinn, den er dem Begriff des „Naturrechts" gibt, zum Ausdruck bringen will. Die Konstruktion der Natur wird dadurch im Ganzen von der Sittlichkeit her bestimmt und funktional auf deren systematische Rolle bezogen; — ein Gedanke, der sich bereits in der kantianisierenden Fragestellung angelegt findet, die im Systemprogramm als Leitfaden einer neuen philosophischen Konzeption der „Physik" zu Grunde gelegt wird: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?"

Die vorliegende Studie verfolgt die Absicht zu zeigen, daß Hegel — ganz abgesehen von der Frage, ob er selbst der Verfasser des Systemprogramms war oder ob er sich diesen Text aus sachlich motivierten Gründen beschrieben hat — den im Systemprogramm vorgetragenen Gedanken des Abschlusses einer die Natur, sowie die Gesellschaft und deren Geschichte umfassenden philosophischen Konzeption in einer „sinnlichen Religion" der Identität von „Mythologie" und „Idee" nicht nur unter anderem kannte, sondern daß der unter den systematischen Prämissen seines philosophischen Entwurfs bis etwa 1803 diesen Gedanken an zentraler Stelle, nämlich als den Abschluß seines damaligen Systems auch ausgeführt hat.

Um die Prämissen, unter denen sich diese These versteht, zu verdeutlichen, sind folgende Punkte zu erörtern:

I. Die systematische Stellung und Funktion des „Naturrechts", bzw. der „Philosophie der Sittlichkeit" im Ganzen der systematischen Konzeption der Philosophie in den ersten Jenaer Jahren.

II. Die Konstitution des Bewußtseins und seiner Praxis, in welchem sich die „absolute Sittlichkeit" in dem Sinne erfüllt, daß dieses Bewußtsein als ein empirisches Bewußtsein zur Identität mit der zunächst „spekulativ" gefaßten „Ansicht der Philosophie" (SdS 53) gelangt und dadurch die

Philosophie an ihrem Ende in ihren Anfang zurückbringt und mit diesem identifiziert.

III. Die Beschränkung dieses realen sittlichen Bewußtseins durch diejenigen Bedingungen selbst, unter denen es allein die Realisation des Absoluten in seiner Erscheinung als Identität seiner selbst mit dieser Erscheinung zu sein vermag. Die Beschränkung der Realisation des vollendeten sittlichen Bewußtseins aus den selben Bedingungen, in welchen zugleich die Möglichkeit seines Sichrealisierens liegt, bezeichnet den systematischen Ort, an dem die *Religionsphilosophie* die „Philosophie der Sittlichkeit“ für den ganzen Umfang eines jeden möglichen empirischen Bewußtseins entwickelt.

IV. Endlich werden die Punkte zusammengefaßt, die den engen sachlichen Zusammenhang zwischen dem *Systemprogramm* und der *Jenaer Philosophie der Sittlichkeit* bezeichnen.

I.

Aus den Vorlesungs-Ankündigungen der Universität Jena ist zu ersehen, daß sich Hegel zu Beginn seiner Dozententätigkeit neben der Ausarbeitung der theoretisch-spekulativen Grundlagen seines Systems als *Logik und Metaphysik* zunächst hauptsächlich mit dessen drittem Teil und seiner inhaltlichen Bestimmung beschäftigte.² Was an Naturphilosophischen Studien im Umkreis der *Habilitationsschrift*³ und der *Thesen*⁴ erarbeitet worden war, scheint zunächst nicht im Mittelpunkt seiner Interessen gestanden zu haben; vielmehr sind dies die Fragen der praktischen Philosophie, wie sie von KANT und FICHTE beantwortet waren und der Versuch einer systematischen Kritik der „Moralität“ als einer nur subjektiv-endlichen Erscheinungsweise der für Hegel im Kontext von Gesellschaft und Staat im Sinne eines „Volkes“ universal bestimmten Sittlichkeit.

Die Tatsache, daß die Beantwortung dieser aus der Frankfurter Zeit übernommenen Fragestellung für Hegel in der Formulierung eines spezifischen Sinnes von „*Naturrecht*“ kulminiert, findet seine Erklärung darin, daß Hegel das Problem der Verwirklichung der Freiheit unter einem so

² Vgl. H. Kimmerle: *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit*. In: Hegel-Studien. 4 (1967), 52 f, u. 78–81.

³ *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*. — In: G. W. F. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd 16. Berlin 1832–1840. 3 ff.

⁴ Siehe: K. Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben*. 156–159.

erst in Jena für ihn bestehenden *systematischen* Gesichtspunkt neu zu bestimmen sucht. Die Fragestellung, die nun für die Erörterung der Probleme praktischer Philosophie leitend wird, ist die nach der Vollendbarkeit eines metaphysischen Systems in dem Sinne, daß an dessen Ende die Anschauung des in der Wirklichkeit des Staates objektiv konstituierten subjektiv-empirischen Bewußtseins identisch wird mit der anfänglichen spekulativen „Ansicht der Philosophie“ und so in deren Anfang zurückkehrt (SdS 53). Umgekehrt ist dadurch die Erörterung dieses systematischen Problems noch ganz im Horizont der praktischen Philosophie geführt im Unterschied zur späteren Konzeption Hegels, in welcher der systematische Abschluß in der Exposition eines die Sphäre des *objektiven Geistes* noch überbietenden *absoluten Geistes* geleistet werden soll.⁵ Nur in dem so bestimmten systematischen Kontext einer Philosophie der Sittlichkeit, die nicht schon gegenüber der Sphäre des absoluten Geistes als nur „objektiv“ relativiert erscheint, kann aber die Erörterung des Verhältnisses von *Staat und Religion* diejenige systematische Stellung behaupten, die mit dem Anspruch einer „sinnlichen Religion“ im Sinne des *System-Programms* sachlich identisch ist, nämlich den höchsten und abschließenden Standpunkt eines philosophischen Konzepts zu formulieren. — Sich die systematische Intention der Philosophie der Sittlichkeit als „*Naturrecht*“ zu vergegenwärtigen, ist darum die Voraussetzung für eine adäquate Darstellung der Religionsphilosophie Hegels in den ersten Jenaer Jahren.

Im *Naturrechtsaufsatz* gibt Hegel eine Skizze seines Systems, um zu zeigen, daß allein die Idee dieses Systems die eigene Intention der praktischen Philosophie seiner Vorgänger (KANT und FICHTE)⁶ — wie Hegel sie

⁵ Dieser systematische Standpunkt, wie er in der *Enzyklopädie* endgültig formuliert erscheint, (G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830). Hrsg. v. F. Nicolai u. O. Pöggeler. Hamburg 1969, §§ 483–572.) deutet sich in der *Jenenser Realphilosophie II* (Hrsg. v. J. Hoffmeister. Leipzig 1931) bereits an. Zwar steht dort die Religion noch im Ganzen im funktionalen Zusammenhang der Staatsphilosophie, hat aber nicht mehr die systematische Stellung als Abschluß des Systems, der durch die „Philosophie“ in der Form des „Begriffes“ geleistet wird. (267 f. u. 271 ff) In der *Phänomenologie des Geistes* (hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952 6. Aufl.) wird der Übergang aus der Sphäre objektiven Geistes in das „absolute Wissen“ an der Religion selbst in ihrer Gestalt als „offenbare Religion“ dargestellt (523 ff), wodurch Hegel die religionsphilosophische Fragestellung aus ihrer Beziehung auf die Fragestellung der praktischen Philosophie herauszulösen beginnt.

⁶ Auf die historischen Bezüge, unter denen Hegel seine Naturrechtstheorie entwickelt, wird im folgenden nicht eingegangen. Dazu vgl.: die Arbeit von K. H. Ilting, (*Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik*. In: *Philos. Jahrbuch*. 71,1 (1963), 38–58.) deren Ergebnisse hier vorausgesetzt werden. Die Thesen Iltings

versteht — nämlich die „Idee“ der „Identität des ideellen und reellen“ zu erkennen, einzulösen vermag und dadurch in den Stand gesetzt ist, das zu erreichen, was diese Philosophien als praktische Philosophie nicht einzulösen vermögen: die Darstellung des „absoluten Indifferenzpunktes“ von Subjekt und Objekt. Die Absicht dieser Systemskizze ist es darum, den Schein zu widerlegen, als ob die praktische Vernunft als der höchste Ausdruck der Intelligenz — weil sie nicht die Natur und deshalb eine nur „relative Identität“ ist — nur im Sinne eines Gegensatzes gegen das System der physischen Natur und nicht als die Identität des Absoluten mit sich selbst in seiner Erscheinung und als diese verstanden werden könnte. Hegel leitet diese Systemskizze deshalb mit der folgenden Bemerkung ein: „Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiemit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung eben so wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatze gegen die Natur ganz frey, und daß sie absolute Identität des ideellen und reellen ist.“ (NR 432) Die Intention ist also der Nachweis, daß diejenige „relative Identität“ in der Erscheinung des Absoluten, die sich in der praktischen Philosophie und in ihrem höchsten Punkt als „Philosophie der Sittlichkeit“ bestimmt, trotz

finden sich auch bei M. Riedel, (*Hegels Kritik des Naturrechts*. In: Hegel-Studien. 4 (1967), 177–204.) der sie in leicht modifizierter Form übernimmt. — Allerdings scheint mir die in beiden Arbeiten vertretene entwicklungsgeschichtliche These einer Korrektur zu bedürfen, daß nämlich Hegel durch die Rezeption des Spinozistischen Substanzbegriffes bis 1803/04 einen Begriff von Unendlichkeit und Negativität vertrat, den er als bloße Vernichtung des Endlichen verstand. (Ilting, 48 ff; Riedel, 183–185, insb. 188 f.) Der entwicklungsgeschichtliche Umschlag in der Konzeption der Hegelschen Rechtsphilosophie liegt nach dieser These in der Überwindung dieser Spinozistisch interpretierten Substantialität des „Volkes“, die das in ihr aufgehobene Sein des Einzelnen nur als das schlechthin Negative zu bestimmen gestattet, und in der Hinwendung zu dem Aristotelischen Gedanken, die Substantialität vom Subjekt selbst aus zu entwickeln, so daß im Kampf um Anerkennung das Recht sich in der Einzelheit der Person selbst konstituiert; die Substanz ist zugleich Subjekt. Daß darin der endgültige rechtsphilosophische Ansatz Hegels zu suchen ist, sei unbestritten. — Dagegen behaupte ich, daß Hegel bereits seit 1801 in der *Differenzschrift* einen das Endliche nur vernichtenden Begriff von Negativität und Unendlichkeit gerade kritisiert und als die nur eine, negative Seite des Absoluten bestimmt (Hegel: *Ges. Werke* Bd 4, 13, 17 f., 27–29. Vgl. auch NR, 431 f., 441, 459 f.) Entsprechend ist bereits für die Naturrechtskonzeption von 1801–1803 die Vermittlung des Einzelnen mit dem Absoluten durch die Praxis des Einzelnen selbst, so daß dies Einzelne an seinem Vernichtetsein zugleich sein Bestehen hat, das zentrale systematische Problem, das nicht nur am Rande „angedeutet“ ist. (Riedel, 189 f.) Allerdings versucht Hegel dieses sein Problem unter anderen systematischen Prämissen zu lösen. Vgl. Anm. 9 und 14 und den *Exkurs* am Ende dieser Abhdlg.

ihres Charakters, nur die eine Seite der Erscheinung und dadurch eben „relative Totalität“ zu sein, dennoch als die absolute Indifferenz des Absoluten in seiner Erscheinung und als diese Erscheinung verstanden werden muß, daß also die genannte Einseitigkeit nur als ein *Schein* besteht, der im Auftreten der Bestimmtheit in ihrem metaphysischen Sinne als „wahrhafte Realität“ aufgehoben ist.

Von daher bestimmt Hegel die beiden Teile der Realphilosophie — die Philosophie der *Natur* und der *Intelligenz* — zunächst in ihrem *gleichwertigen* Charakter als Ausdruck der „gedoppelten Seite der Nothwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten“, wodurch sie zunächst je ein „Verhältniß“ oder eine „relative Totalität“ sind. Das Absolute aber ist „die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses; und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältnisses, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das positive ist, und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und positive ist; jene ist die physische, diese die sittliche Natur.“ (NR 433) Dieses Nebeneinander nur relativer Identitäten ist aber ein Schein und es ist Hegels Absicht, das zweite „Verhältniß“, also die „Intelligenz“ oder „Sittlichkeit“, in der die Einheit das Erste ist, als Verhältnis so darzustellen, daß es das Absolute, d. h. die Identität der Indifferenz und der gedoppelten Erscheinung als Erscheinung selbst ist. — „Weil aber in der sittlichen Natur selbst in ihrem Verhältniß die Einheit das Erste ist, so ist sie auch in dieser relativen Identität d. h. in ihrer Nothwendigkeit frey; oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das erste ist, nicht aufgehoben wird, so ist diese zweyte Freyheit so bestimmt, daß das Nothwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist.“ (NR 433) — Dadurch also, daß in der relativen Identität der Intelligenz oder Sittlichkeit „die Einheit das Erste ist“, ist in ihr „die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität“ das „Wesen der sittlichen Natur“ selbst, die es nicht gestattet, „diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur“ zu „isolieren“ (ebenda). In der Sittlichkeit sind so die beiden Momente der Indifferenz des Absoluten, die *Anschauung* und das *Sicherkennen in dieser Anschauung* zusammengebracht und zwar in der Form der „relativen Identität“ oder der Erscheinung selbst.

Hegel führt diese systematische Unterscheidung der relativen Identität der Sittlichkeit von derjenigen der Natur am Ende des ersten Teils des *Naturrechtsaufsatzes* aus, die er mit der folgenden Charakterisierung beschließt: „Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst

anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist, so ist, wenn beydes als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differenzierten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er die Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt." (NR 464) Der Geist, der in der Weise über die physische Natur „übergreift“, daß er das, was diese ihrer metaphysischen Bestimmung nach ist — die auseinandergeworfene Vielheit der Totalität — als seine *eigene sittliche Natur* und zwar als negativ gesetztes Moment an sich selber hat, ist dadurch vom Gegensatz gegen die physische Natur befreit und hört damit auf, eine bloße Bestimmtheit zu sein, als welche er sich nur als die eine, nur relative Seite der Erscheinung des Absoluten bestimmte.⁷ In der damaligen systematischen Konzeption Hegels sind deshalb „absoluter Geist“ und „vollkommene Sittlichkeit“ identisch, (NR 484) so daß für eine Philosophie des „absoluten Geistes“ über eine erst objektive Sphäre des Geistes als Sittlichkeit hinaus oder eine „Philosophie der Indifferenz“, bzw. „des Absoluten“ kein Raum gegeben ist. Die anachronistischen und totalitären Thesen, mit denen Hegel den Geist des Sittlichen als „Naturrecht“ beschwört, sind über dem Fundament dieser Inkarnation des „Absoluten“ erbaut, die den Philosophen der „Freiheit“ nicht zu Unrecht als den Schöpfer der „Idee der Volksordnung“ erscheinen ließen.⁸ Auch die staatserhaltende Funktion, die Hegel für die Religion in diesem Rahmen vorgesehen hat, erscheint, wie wir sehen werden, als eine Konsequenz der gesetzten metaphysischen Prämisse.

Mit der Bestimmung der systematischen Stellung und Aufgabe der Philosophie der Sittlichkeit, die Philosophie an ihrem Ende in ihren Anfang dadurch zurückzuführen, daß sich diese zunächst nur „relative Totalität“ als die sich erkennende absolute Identität des Absoluten mit seiner Er-

⁷ Vgl. auch die analoge Formulierung im *System der Sittlichkeit* (52 f.).

⁸ W. Schmidt: *Hegel und die Idee der Volksordnung*. Leipzig 1944. Zur Interpretation der „Seinsordnung des Volkes“ in der Naturrechtskonzeption vgl. vor allem 22–38. Eine umfangreiche Besprechung weiterer Literatur, in der die Begründungen totalitärer Ideologien von der Philosophie Hegels ihren Ausgang nehmen, findet sich bei: E. Topitsch: *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Neuwied und Berlin 1967.

scheinung erweist, ist nun zugleich der Schlüssel zum Verständnis der von Hegel durchgeführten systematischen Konstruktion der Sittlichkeit selbst gegeben. Diese „relative Identität“ des Sittlichen wird nämlich von Hegel so aufgebaut, daß sie als die Identität der Indifferenz und des gedoppelten Verhältnisses und damit als das Absolute nicht nur in der Erscheinung — wie in der physischen Natur — sondern als diese Erscheinung selbst interpretierbar wird, die darum keine Möglichkeit des Unterscheidens ihrer selbst als Erscheinung von dem Absoluten, dessen Erscheinung sie ist, gestattet. Zugleich muß die Sittlichkeit, um diese sich selbst erkennende Identität zu sein, die in ihr als aufgehoben oder negativ gesetzte Natur zu bestimmtem Ausdruck bringen.⁹

Die *Doppelung der „göttlichen Natur“*¹⁰ — die Hegel zunächst ganz allgemein in den beiden „relativen Totalitäten“ der absoluten Indifferenz

⁹ Diese Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Intelligenz ist in ihrer systematischen Intention von der Systemskizze am Ende des Schellingkapitels der *Differenzschrift* von Grund auf verschieden. (G. W. Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd 4, 74–76) Denn dort ist offenbar über die beiden realen philosophischen Wissenschaften, der Natur und der Intelligenz hinaus, ein weiterer vierter Systemteil projektiert. In ihm wird die Sphäre der realen Sittlichkeit insofern noch überboten, als in dieser Philosophie des Absoluten der absolute „Indifferenzpunkt“ in Kunst, Religion und Spekulation rein zur Darstellung kommt, womit das an ihnen unvermittelte und gleichberechtigte Nebeneinander der Naturphilosophie und der Philosophie der Intelligenz als „relative Totalitäten“ vorausgesetzt ist. Offenbar folgt Hegel hier der Schellingschen Systematik in dem Bemühen, im Einklang mit deren Voraussetzungen die eigenen philosophischen Intentionen zu formulieren. Die These, daß Hegel sich in Jena tatsächlich auch in der Folge an einer solchen Systematik orientierte, wäre allein mit einer von Rosenkranz überlieferten Gliederung des Systems zu belegen, in der ein vierter Systemteil: „Religion als Resumtion des Ganzen in sich“ vorgesehen ist. H. Kimmerle datiert dieses Dokument auf das Jahr 1803. K. Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben* 179; H. Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Bonn 1970. (Hegel-Studien Beiheft 8), 265; — ders.: *Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit*. Eine Untersuchung ihres Quellenwertes. In: *Hegel-Studien* (1969), 89 und 94. Kimmerle, der den Versuch unternimmt, die systematischen Intentionen Hegels bis 1803 auf der Grundlage dieser beiden Texte zu interpretieren, gerät damit in Widerspruch zu den umfangreichen Ausführungen der übrigen Dokumente des Hegelschen Denkens in dieser Periode. Insbesondere wird dadurch die systematische Rolle der Religionsphilosophie in ihrer ausschließlichen Funktion einer Vollendung der Philosophie der Sittlichkeit und damit des Systems im Ganzen verstellt. Für die Behandlung der Religion im Rahmen einer von Kimmerle angenommenen „Philosophie des Absoluten“ finden sich in Hegels Ausführungen keine Belege. Selbst in der *Jenenser Realphilosophie II* von 1805/06 beschränkt sich die Behandlung der Religion auf die Erörterung des Verhältnisses von Staat und Religion. Die die reale sittliche Sphäre übersteigende Indifferenzierung der Philosophie ist dort im Ganzen der spekulativen „Wissenschaft“ vorbehalten. (H. Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. 24–30; 267–282.) Vgl. Anm. 6.

¹⁰ Vgl. auch NR 358 f. Hegel nennt dort die „organische“ Natur des Sittlichen auch einfach „das lebendige“ oder „göttliche“, bzw. die „sittliche Natur“.

bestimmte — kehrt darum in der Konstruktion der Sittlichkeit wieder als eine *Zweiheit der sittlichen Natur*, die Hegel als die „organische“ *Natur des Sittlichen* als solchen selbst und als die von dieser eigentlichen Natur abgetrennte und geopferte „anorganische *Natur des Sittlichen*“ bestimmt. Im Vollzug der bewußten Setzung, Abtrennung und Opferung dieser „anorganischen Natur“ als einem Teil ihrer selbst von der eigentlichen „organischen“ *Natur des Sittlichen* ist diese des Gegensatzes gegen eine nur physische Natur enthoben und damit ihres Charakters einer nur relativen Identität, die sich lediglich aus dem Gegensatz der von ihr ausgeschlossenen anderen relativen Identität im Sinne der natürlichen Natur bestimmen ließe; — oder die Sittlichkeit *hat ihre Natur*, das von ihr abgetrennte und darin anschaulich gewordene Andere ihrer selbst, *an ihr selbst und durch sie selbst als ein solches Anderes gesetzt*. Die Sittlichkeit ist darum *System*, das alle mögliche Bestimmtheit durch sich selbst begreift, oder *Natur-Recht*, in welchem das Recht nicht als ein abstraktes Allgemeines über den Individuen erscheint, sondern als ein in sich organisierter Kosmos, der dem in der Besonderung sich artikulierenden Allgemeinen seinen jeweiligen „Stand“ anzuweisen beansprucht. Die leitende Fragestellung ist dabei nicht die nach der Freiheit des Menschen selbst, sondern die, wie sich diese Freiheit zu bestimmen und in das Ganze einer Organisation zu fügen hat, insofern sich in ihr und durch sie das Selbsterkennen und der Genuß der einen Gottheit und ihrer Freiheit realisiert. Hegel hat den Boden dieser Fragestellung niemals verlassen und die Konsequenzen, die er daraus zog, auch später nicht geändert;¹¹ sein Interesse an der Realität der Menschenwelt ist geleitet durch seine Anteilnahme an der göttlichen Freiheit und dem Selbstbewußtsein, das diese von sich hat nebst den realen Bestimmungen, deren sie in diesem Bewußtsein bedarf. Die spekulative Systematik der Bestimmungen dieser „wahrhaften Realität“ ist die „Metaphysik“.

II.

Die Identität des Absoluten mit seiner Erscheinung versucht Hegel also dadurch herzustellen, daß er dessen Erscheinung als Sittlichkeit so bestimmt, daß dessen *Bewußtsein* als ein erscheinendes und d. h. *empirisches Bewußtsein* mit der spekulativen Entwicklung der „Ansicht der Philosophie“ selbst identisch wird. Empirisches Bewußtsein heißt dabei,

¹¹ Vgl. Anm. 19

daß es ein bestimmtes Bewußtsein ist, das sich als solches von anderem Bewußtsein unterscheidet — aber so, daß es dies andere Bewußtsein als *sein* anderes integriert und „aufgehoben“ enthält, es als ein solches Anderes also zugleich setzt und für sich gewähren läßt.

Die fragmentarische Darstellung einer systematischen Entwicklung dieses absoluten sittlichen Bewußtseins ist das sogenannte „*System der Sittlichkeit*“, das man auch als *System des Genusses* bezeichnen könnte, insofern Hegel damit die Absicht verfolgt, die Bedingungen vollständig, und d. h. dem Anspruche nach deduktiv zur Darstellung zu bringen, unter denen sich der Genuß als Genuß erhalten kann. Das allgemeine Kriterium für die Möglichkeit eines sich selbst wissend genießenden Genusses ist dabei nach dieser Theorie das Aufgehobensein der natürlichen Bestimmtheit und Vorgegebenheit des Gegenstandes, auf den sich die das Bewußtsein des Genusses produzierende Arbeit bezieht. Der Maßstab bei der Explikation des praktischen, bzw. „sittlichen“ Bewußtseins ist deshalb die jeweils *spezifische Form der Praxis*, insofern sich an ihr die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der subjektiven Selbstbezüglichkeit des Genusses mit der Wirklichkeit, aus der sie sich erstellt, bemessen läßt, auf welche Übereinstimmung zuletzt alle Praxis als Verwirklichung der Freiheit zielt. Diejenige Praxis, aus der sich das *absolute* sittliche Bewußtsein bestimmt, wird aber darum die Konstitution dieses Bewußtseins nur insofern zu leisten vermögen, als sich diese ihre bestimmte Form, in der sie Praxis ist, als die Integration aller übrigen begrenzten Praxis erweisen läßt.

Für Hegel ist nun das Wesen des Sittlichen der Genuß in dem Sinne, daß sich in ihm die selbst angeschaute Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekt, bzw. den Verhältnissen der Realität, unter denen es selbst besteht, für das Subjekt vollständig zur Darstellung bringt. Das „*Wesen des Sittlichen*“ ist deshalb nicht bloße seiende Identität, sondern *hergestellte Indifferenz*, die in der Identität dieser Indifferenz mit dem Prozeß ihrer Hervorbringung und der Realität dessen, woraus sie sich herstellt, die Anschaulichkeit ihres Genießens im Genusse hat. Das „*Wesen des Sittlichen*“ ist in diesem Sinne „Zurücknehmen der Differenz in sich“ als „*Rekonstruktion*“¹² (SdS 10). Das meint, daß das Zurücknehmen —

¹² Vgl. unten 25 ff. — Daß in der Religion die Indifferenz oder „Versöhnung“ als eine „rekonstruierte“ erscheint, hat den genauen Sinn, daß sich im religiös konstituierten Bewußtsein die systematische Aufgabe der Philosophie der Sittlichkeit vollendet, die Objektivität als solche, oder die „Natur“ als ein eigenes Moment des Bewußtseins zu setzen. Durch die in dieser Rekonstruktion implizierte Identität des empirischen Bewußtseins mit dem Absoluten oder Göttlichen, wird der Abschluß des philosophischen Systems in seinen spekulativen Anfang zurückgeführt.

das Aufheben der Differenz — zugleich als ein Konstruieren oder ein Setzen des Aufgehobenen durch das Aufhebende selbst existiert. „Die Identität geht von Differenz auf, ist ihrem Wesen nach negativ; daß sie dies sei, geht vorher, daß dasjenige, was sie vernichtet, sei. Es ist also auch diese sittliche Natürlichkeit eine Enthüllung, ein Auftreten des Allgemeinen gegen das Besondere, aber so, daß dieses Auftreten selbst völlig ein Besonderes, — das Identische, die absolute Quantität ganz verborgen bleibt.“ (SdS 10)

Das eigentliche Absolute der Sittlichkeit als das Aufheben der Differenz oder das „Subsumieren“ des Besonderen („Begriff“) unter die „Anschauung“ (das Allgemeine) erscheint also hier in der Form der vorgängigen Darstellung des Zuvernichtenden, bzw. zu Subsumierenden, — damit überhaupt etwas besteht, das Gegenstand der absoluten Subsumtion des Besonderen unter die Allgemeinheit der Anschauung sein kann.¹³ Die

¹³ Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß der terminologische Gebrauch der Begriffe „Anschauung“ und „Begriff“ in der Jenaer Epoche des Hegelschen Philosophierens von ihrem späteren Gebrauch unterschieden werden, wie er seit der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* geläufig ist. Insbesondere ist dieser Wandel im Begriff des „Begriffs“ zu beachten. Hegel ist zunächst seit 1801 (*Differenzschrift*) an der Schellingschen Systematik und deren Grundgedanken, der Einseitigkeit transzendentalen Wissens, orientiert. Hegel rezipiert diese Einseitigkeit „reinen Wissens“, indem er dessen Resultat als die „Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch“ konstruiert. Dieses Resultat bedarf als die nur „negative Seite“ des Absoluten, an der die Endlichkeiten als nur verschwindende erscheinen, der Ergänzung durch die „transcendentale Anschauung“, in der das Endliche sein gleichzeitiges Bestehen erhält. (Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 4, 23–30). — Entsprechend unterscheidet Hegel die „Anschauung“ im Sinne einer undifferenzierten, bewußtlosen Einheit des „Allgemeinen“ vom „Begriff“, der das „Einzelne“ und „Besondere“ zunächst nur in seiner reflexiven Fixierung bestimmt. Von dieser Bedeutung des „Begriffs“ ist wiederum der „absolute Begriff“ zu unterscheiden, der nicht schon mit der vollständigen Bewegung einer systematischen Selbstbestimmung des Absoluten identisch ist, sondern nur dessen negative Seite, den absoluten Widerspruch und die Auflösung aller reflektierenden Fixierung zum Ausdruck bringt. Das methodische Ziel ist darum die Identifizierung von „Anschauung“ und „Begriff“ durch wechselseitige „Subsumtion“, wodurch ihre ursprüngliche, und d. h. ihrer reflexiven Differenzierung vorausliegende Synthese einsichtig werden soll. Beide — „Anschauung“ und „Begriff“ sind so jeweils in der Stellung der „Potenz“. (SdS 9 f.) Ihren originären Ort haben die Begriffe „Anschauung“, „Begriff“, „Subsumtion“ und „Potenz“ in einem methodisch anagogischen Sinn, insofern wir uns mit der „Sittlichkeit nach dem Verhältnis“ noch nicht im „System“ selber befinden, sondern im Kontext einer kritischen Hinführung zur systematischen Konstitution der Sittlichkeit. Die philosophische Rechtfertigung soll dabei durch die Einsicht in die Unhaltbarkeit des als für sich fixierten Bestehens der Momente dieses Systems gegeben werden. Zwar bleibt auch im Kapitel „3. Sittlichkeit“ der Ausdruck „Potenz“ zur Bezeichnung der dort unterschiedenen Momente erhalten, jedoch ist die Methode der Weiterentwicklung nicht mehr die der wechselseitigen „Subsumtion“ von „Anschauung“ und „Begriff.“ Vgl. Anm. 16 und den Exkurs am Ende dieser Abhandlung.

Bedingung dafür, daß es für das absolute sittliche Subsumieren überhaupt etwas gibt, das subsumiert werden könnte, setzt voraus, daß sich dieses Besondere als solches in seinem Bestehen selbst als ein Absolutes im Sinne einer „relativen Identität“ konstituiert — also in der Form der Herrschaft des „Begriffs“ (oder des Besonderen), der die „Anschauung“ (das Allgemeine) subsumiert.

Die *Subsumtion der Anschauung unter den Begriff* ist darum die allgemeine „Potenz“, innerhalb derer Hegel die einzelnen Potenzen (d. h. Weisen des Machthabens über, oder des Vernichtens von Objektivität) der „natürlichen Sittlichkeit“ bestimmt. Sie sind natürliche Sittlichkeit, weil die Formen, in denen diese Sittlichkeit Indifferenzen mit dem Gegenstand erreicht, immer andere Weisen solcher Indifferenzierungen außer sich haben; — oder sie sind als Indifferenzierungen immer beschränkte. In diesen Momenten der natürlichen Sittlichkeit versucht Hegel alle Formen vollständig darzustellen, in denen Indifferenzierungen mit dem Objekt für das Individuum, d. h. den Einzelnen als Einzelnen herstellbar sind. Die in dieser ganzen Sphäre herstellbare Vereinigung ist also immer unvollkommen oder ein „Verhältnis“ — wie Hegel auch sagt, eine „relative Identität“ (SdS 32). Die Sittlichkeit ist hier „Trieb“ und nicht sich erhaltender Genuß — also ein nur teilweises Hergestelltsein von Identität, die Befriedigung im Einzelnen (SdS 9). — Hegel drückt dies so aus, daß die in diesen Befriedigungen hergestellte Totalität des „Lebens“ „ein Inneres bleibt; es bleibt aber Inneres darum, weil es nicht absoluter Begriff ist, also als inneres Leben nicht zugleich unter der Form des Entgegengesetzten, Äußern vorhanden ist.“ (ebenda) Was Hegel damit sagen will, wird aus der Entwicklung der ersten Potenz — des *Gefühls* deutlich, dessen Struktur im folgenden exemplarisch dargestellt werden soll: Das Gefühl ist als das Gefühl der *Trennung* von Subjekt und Objekt das *Bedürfnis*; als Gefühl des Aufgehobenseins dieser Trennung der *Genuß*. Das beide Vermittelnde, die negative Differenz gegen die Trennung ist die *Arbeit*. Der durch die Arbeit erreichte Genuß ist aber zugleich a) absolute Vernichtung des Objekts und b) Herstellung der völligen Indifferenz des Subjekts (SdS 10 f). Denn: die Bestimmtheit, unter der das Objekt durch diese Bearbeitung erscheint, ist die unmittelbar auf die subjektive Bestimmtheit des Bedürfnisses bezogene, Eßbares und Trinkbares zu sein. Die Identität von Subjekt und Objekt, die in diesem Genuße hergestellt wird ist am bearbeiteten Gegenstand nicht dargestellt als etwas selbständig Anschaubares und es findet für das Hergestelltsein der Identität von Subjekt und Objekt, d. h. für den Genuß, kein Erkennen seiner selbst statt. Mit anderen Worten: die „Identität ist allein in das

Individuum versetzt, also wird das Objekt, da es rein ideell bestimmt ist, schlechthin vernichtet." (SdS 11 f.) Das praktische Wesen dieses Genusses als Sättigung, das, wie das Praktische überhaupt, darin besteht, eine Identität zu sein, die „aus der Differenz herkommt“, endet also in einer leeren Identität, die ohne anschaulichen Inhalt ist. Denn das Hergestelltsein der Identität aus der Differenz ist ohne reales, d. h. dauerndes Bestehen und die *Arbeit* als die negative Tätigkeit der Vermittlung von Differenz und Identität ist in ihrem Produkt, der Sättigung, ganz verschwunden. Die Arbeit hat nur eine vorübergehende, *transitorische Existenz* als das Mittel zur Herstellung des Produkts der Sättigung und ist zugleich mit dem Erreichen dieses Produkts vernichtet, wie die Objektivität des Objekts.

An diesem Modell unvollständiger Indifferenzierung im unmittelbaren Genuß der Sättigung werden aber zugleich die Momente des erfüllten sittlichen Genusses in ihrer Vollständigkeit ablesbar, in denen sich für Hegel die absolute Sittlichkeit systematisch artikuliert. — Denn der subjektiven Unmittelbarkeit des sinnlichen Genusses ist die Identität ein „Inneres“ durch das Verschwundensein der Vermittlung in der Innigkeit des Genusses; es ist eine „anschauungs- und differenz-, und also vernunftlose Identität... ohne Herausheben einer die Entgegengesetzten in sich vereinigenden Mitte“. — Sowohl das Vermittelnde (die Arbeit) wie das Objekt (der Gegenstand des Bedürfnisses und der Arbeit) sind verschwunden, ohne Existenz und Bestehen.

In Abhebung gegen diese „relative Identität“ läßt sich die absolute Identität der Sittlichkeit in ihren Momenten folgendermaßen bestimmen: Sie ist

a) Genuß als Herstellung der Einheit von Anschauung (Einheit) und Begriff (Differenz) — aber so, daß das Herstellen der Einheit als das Vernichten oder Aufheben des in der Differenz auftretenden Objekts (die Arbeit) wie auch das Vernichtete (die Objektivität als solche) erhalten bleibt und ein Bestehen erhält — und zwar eine durch die Sittlichkeit selbst gesetzte Realität.

b) Nicht nur die Einheit des Subjekts und das different auftretende Objekt sind unmittelbar vereinigt, wodurch sowohl die Objektivität wie die Vermittlung des Subjekts mit ihr — die Arbeit — in der leeren Identität der genießenden Subjektivität verschwunden sind, sondern das Vernichten und sein Resultat, der Genuß sind dieser zeitlichen Abfolge und damit ihrem Verschwinden und der Momentaneität dadurch entnommen, daß das Aufheben der Differenz (das die Objektivität vernichtende Arbeiten) mit seinem Gegenstand in der Weise identisch wird,

daß es das Wesen dieses Gegenstandes — sein Bestehen und dieses, als ein anderes anschaulich zu sein, also die Realität und Objektivität — in der Weise mit sich vereinigt, daß es ein Beständiges wird, das in seinem Produkt und Resultat nicht verschwindet, sondern permanent und dauern wird.

c) Der Genuß wird dadurch ein anschauender, sich objektiver, sich selbst wissender und genießender Genuß. Das Sichherstellen aus der Differenz, also ihr Vernichten, ist zugleich ihr Setzen, und das anschaulich gewordene Erarbeiten der Indifferenz hat das in ihm Bearbeitete und insofern Vernichtete zugleich als ein durch es selbst gesetztes Moment, das also gleichfalls besteht, wie die in solchem Arbeiten hergestellte Indifferenz eine beständige geworden ist. Subjekt und Objekt haben deshalb nicht mehr den Charakter von in bloßer Differenz stehenden Extremen, sondern sind selbst Momente der bestehend und objektiv gewordenen Arbeit ihrer Indifferenzierung. Diese *Arbeit* ist darum nicht nur eine in ihrem Resultat verschwindende Vermittlung, sondern „Mitte“.

Der weitere Aufbau der Sittlichkeit nach dem Verhältnis in ihren einzelnen Momenten braucht uns hier nicht weiter zu interessieren. Für unsere Absicht genügt es, sich die Intention und den Leitfaden zu vergegenwärtigen, nach dem sich die Höherentwicklung in diesen Gestalten bestimmt. Diese Gestalten des Verhältnisses sind als fortschreitende Entwicklung begreifbar, insofern sie zunehmend die Arbeit, die zunächst eine in ihrem Resultat bloß verschwindende Vermittlung ist, als selbst objektive und anschauliche „Mitte“ zu begreifen gestatten, welche die in ihr Vermittelten — Subjekt und Objekt — als die in ihr als aufgehoben gesetzten Momente enthält; wodurch sich der Genuß in der Identität mit seiner Herstellung konstituiert und sich gegenständlich wird (SdS 19).

So beginnt z. B. im *Werkzeug* diese Mitte sich darzustellen. Es ist „Mitte“, denn „nach einer Seite ist es subjektiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjekts, und ganz bestimmt durch dasselbe, zubereitet und bearbeitet, nach der andern objektiv gegen den Gegenstand der Arbeit gerichtet.“ (SdS 20) In ihm ist nicht mehr die Unmittelbarkeit des Arbeitens oder des Vernichtens des Objekts, denn die Subjektivität dieses Arbeitens ist in dem Werkzeug zugleich vernichtet und aufgehoben — es ist Produkt eines Bearbeitens der Arbeit. In dieser Mitte zwischen Subjekt und Objekt als Werkzeug sind beide, Subjekt wie Objekt Momente und bloße Möglichkeiten. Das Entscheidende des Werkzeuges liegt nicht so sehr darin, daß mit ihm tatsächlich gearbeitet wird, sondern daß man damit *arbeiten kann*. Die Bearbeitung des Objekts ist in ihm *potentiell*.

Genauso ist im Werkzeug die subjektive Seite, die Art, das Arbeiten zu verrichten, potentiell und nicht mehr an das tatsächliche einzelne Subjekt gebunden. Die Arbeit „hört . . . auf etwas Einzelnes zu sein; die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen, und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit.“ (SdS 20) In ihm sind sowohl Objekt wie Subjekt, als auch deren Vermittlung, die Arbeit, selbst Momente: „Um dieser Vernünftigkeit des Werkzeugs willen steht es als Mitte, höher sowohl als das Arbeiten, als auch als das (für den Genuß, wovon hier die Rede ist) bearbeitete Objekt, und als der Genuß, oder der Zweck.“ (SdS 20)

Seine vorläufige oder natürliche Vollendung erreicht die Sittlichkeit nach dem Verhältnis im Auftreten des „Ideellen“ oder der „Unendlichkeit“ im Verhältnis selbst oder selbst als etwas Endliches, „formelles“. Dieses „Ideelle“, das sich zwar in den ersten „Potenzen“ als „Mitte“ — als ein das Negierte selbst setzendes Negieren — zunehmend gestaltete, hat in diesen Formen immer die Bestimmtheit des Einzelnen. Die Allgemeinheit dieser unendlichen Negation tritt deshalb in diesen Gestalten nicht als solche auf. Die zweite „Potenz“ betrachtet dagegen das Auftreten der Allgemeinheit der Negativität, die als solche heraustritt und die Produkte des bisherigen Arbeitens zum Gegenstand ihres Vernichtens hat und zwar insofern diese Produkte als Einzelne noch der Unmittelbarkeit der bedürftigen Subjektivität verbunden sind. „In dieser ganzen . . . Potenz fängt erst die durchgängige Idealität an, und die wahrhaften Potenzen der praktischen Intelligenz; mit der überflüssigen Arbeit hört sie auf in dem Bedürfnis und der Arbeit, dem Bedürfnis und der Arbeit anzugehören. Das Verhältnis zu einem Objekt, das sie für das Bedürfnis und den Gebrauch erwirbt, das hier gesetzt wird, nämlich, das sie nicht selbst zu ihrem Gebrauch verarbeitet hat, in dem sie nicht ihre eigne Arbeit vernichtet, ist der Anfang des rechtlichen, formal sittlichen Genusses und Besitzes.“ (SdS 28 f.)

So zeigt sich diese Negativität z. B. im *Nichtanerkennen des Besitzes* als der noch subjektiv bestimmten Seite der objektiv und anschaulich gewordenen Arbeit (SdS 27). Diese subjektive Seite an der „überflüssigen Arbeit“, die als Besitz erscheint, ist im „Wert“, „Preis“, „Tausch“ und „Vertrag“ aufgehoben — was hier nicht näher betrachtet werden soll. Die höchste Gestalt des Auftretens dieser Unendlichkeit im Verhältnis, an der sich zugleich ihr endlicher Charakter erweist, ist für Hegel das „Kind“, insofern in ihm der ganze Zusammenhang der in der Familie geleisteten Indifferenzierungen — von Arbeit, die in der Familie eine unmittelbar gemeinschaftliche ist und der Individuen als solcher im Geschlechtsverhältnis

— anschauliche Gestalt gewinnt. Aber in dieser natürlichen Erscheinung der dauernd und anschaulich gewordenen Indifferenz als Kind ist das, was in ihm zur dauernden Indifferenz der Unendlichkeit gebracht worden ist, — die Familie — zugleich nur zurückgelassen als eine bloß bestehende Realität, die nicht die durch und in der Indifferenz und Unendlichkeit, wie sie im Kinde erscheint, gesetzte ist. „Die Realität übergibt ihre Beharrlichkeit an ein anderes, welches ebenso selbst wieder nur dadurch dauert, daß es wird und sein Sein welches nicht in ihm bleiben kann, an ein anderes überträgt. Die Form oder die Unendlichkeit ist also die empirische, negative des Andersseins, welches eine Bestimmtheit nur dadurch aufhebt, daß es eine andere setzt, und eben nur positiv immer in einem andern ist.“ (SdS 38)

Dieses selbst endlich bestimmte Auftreten der Unendlichkeit oder Idealität im Verhältnis oder als eine natürlich bestimmte macht es möglich, die in ihr auftretenden „Potenzen“ mit den Gestalten der im unmittelbaren Bedürfnis befangenen Arbeit, die in ihr aufgehoben wurden, unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zu betrachten, nämlich daß sie *Einzelheiten* sind und als solche *aufhebbar*. Die in den beiden ersten Abschnitten geleisteten Indifferenzierungen sind „nur in Beziehung auf niedrigere Besonderheiten indifferenziert, und diese Indifferenzen selbst wieder Besonderheiten“; sie haben nicht den metaphysischen Charakter, „an sich“ zu sein. — Die absolute Aufhebung der Bestimmtheiten oder „die Aufnahme aller Bestimmtheiten in die absolute Allgemeinheit“ ist also noch zu leisten und darzustellen (SdS 38). Dieses Aufnehmen der Bestimmtheiten würde das Negative so ausdrücken, wie es im Absoluten ist: „Die absolute Sittlichkeit erhebt sich über die Bestimmtheiten dadurch, daß es sie aufhebt, aber so, daß es sie in einem Höheren mit ihrem Entgegengesetzten vereinigt, also nicht in Wahrheit es bestehen läßt und nur mit negativer Bedeutung setzt, sondern durch die vollkommene Identität mit seinem Gegenteil seine Form, oder Idealität aufhebt, gerade ihm das Negative nimmt und es absolut positiv oder reell macht.“ (SdS 39) Hegel betrachtet aber diese Negativität des Absoluten zunächst noch nicht in diesem metaphysisch bestimmten Sinne, in dem das Negieren zugleich das Setzen des Negierten an seinem systematisch integrierten Orte impliziert und so die Bestimmtheit ihrer Aufhebbarkeit entnimmt, sondern er bestimmt diese Negativität zunächst so, wie sie durch die Endlichkeit und Aufhebbarkeit der bisher erreichten relativen Indifferenzierungen als deren Komplement zugleich gesetzt ist. In dieser Form erscheint die Negativität als das analytische *eine Moment* des Absoluten, dessen anderes Moment, das Bestehen der in der Rekonstruktion des Absoluten aufzuhebenden

Endlichkeit in den ersten beiden Abschnitten entwickelt worden ist. In dieser Form ist das an sich absolute und d. h. zugleich positive Aufheben der Bestimmtheit „bloß negativ. Wie die absolute Form sich als Bestehen des Gegensatzes im vorigen ausgedrückt hat, so drückt sie sich in ihrem Gegenteil oder im Vernichtetsein des Gegensatzes aus.“ — So ist das Vernichtetsein des Bestimmten „rein negativ“ oder wie Hegel hier interessanter Weise sagt „dialektisch“ (SdS 38). An dieser systematischen Stelle tritt somit „*Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen*“ ein.

Diese als Freiheit des Verbrechens auftretende Praxis enthält gegenüber der bislang analysierten einen entscheidenden „Fortschritt“: die in ihr geübte Arbeit ist nicht mehr auf einen natürlichen Gegenstand bezogen, sondern auf die vorgegebenen Produkte bereits geleisteter Bearbeitung und Aneignung der Natur, wie die Kultur überhaupt und insbesondere den Besitz und die Person. Hegels Absicht ist es, mit dieser „dialektischen“, reinen Negativität den Übergang zu der absoluten Negativität oder der Negativität der absoluten sittlichen Praxis zu leisten und damit von der *Sittlichkeit im Verhältnis zum System der Sittlichkeit*.¹⁴ — Der Gesichtspunkt, der ihn dabei leitet, ist folgender:

Das Verbrechen richtet sich gegen die Einzelheit und Angreifbarkeit der Indifferenzierungen der natürlichen Sittlichkeit, indem sie etwa die Kultur als solche, Besitz und Person nicht anerkennt, sondern negiert: Verwüstung, Diebstahl, Raub, Bezwangung, Unterdrückung, Mord. Dieses Negieren im Verbrechen macht jedoch das Negierte nicht zu etwas Anderem oder arbeitet es um, sondern setzt es als Person und Besitz oder ganz allgemein Kultur voraus, läßt es als das, was es ist, bestehen und setzt es, wo es in seiner Erscheinung begegnet, lediglich negativ. Oder die Negativität des Verbrechens negiert ihren Gegenstand — um mit Hegel zu sprechen — so, „daß sie das ideelle Bestimmte der Einzelheit festhält und es so als Negatives bestimmt, also seine Einzelheit und sein

¹⁴ Die systematische Funktion, die der Abschnitt „2. *Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen*“ hat, auf diesen höchsten Standpunkt der Praxis als „Tapferkeit“ hinzuführen, durch welchen die Sittlichkeit allererst als „System“ besteht, wird von Riedel verkannt. Er sieht darin lediglich „das Sein des Einzelnen als das Negative schlechthin“ bestimmt. (*Hegels Kritik des Naturrechts*, 188 f.) Für Hegel ist indessen dieses negativ Setzen des Einzelnen, insofern es bloß Einzelnes ist, ausdrücklich nur die eine negative Seite des Absoluten und der vollständigen Struktur der es konstituierenden Bewegung der Negativität (Vgl. S. 186 f.) Dieses Auftreten der Negativität in analytischer Form resultiert aus der von Hegel damals gewählten Form seiner systematischen Darstellung, wie sich auch das Verschwinden dieses zweiten Abschnittes des *Systems der Sittlichkeit* in den späteren Entwürfen von 1803/04 und 1805/06 aus einer Änderung dieser Systematik verstehen läßt. Vgl. den Exkurs am Ende dieser Abhdlg.

Entgegengesetztsein bestehen läßt, den Gegensatz nicht aufhebt, sondern die reale Form in die ideelle umwandelt.“ (SdS 39, vgl. 40) In diesem Negiertsein oder „ideell gesetzt“—Sein bleibt also die Realität und Wirklichkeit des Negierten als das, was sie ist, bestehen, und sie ist nur „verletzt“. Das Verletztsein der Realität, in der sie aber als solche bestehen bleibt, verschafft sich daher seinen angemessenen Ausdruck dadurch, daß sich diese negierte Realität als Realität darstellt, indem sie das, was an ihr vollzogen wurde, nämlich subsumiert zu werden unter die ihr gegenüber auftretende Freiheit, umkehrt und das Subsumierende ihrerseits subsumiert und sich rächt. Die Umkehrung des Negierens oder der Subsumtion versteht Hegel aber als eine notwendige Konsequenz der Form, in der die Negativität als reine oder analytisch-abstrakte hier auftritt, so daß diese Negativität des Verbrechens im extremen Fall diese Umkehrung an sich selbst produziert — wie Hegel am Beispiel des Mörders und seines sich realisierenden Gewissens exemplifiziert. (SdS 41 f.) „Mit dem Verbrechen steht die rächende Gerechtigkeit absolut in Verknüpfung. Es ist die absolute Notwendigkeit, welche sie verbindet, denn eins ist das Entgegengesetzte des andern . . .“ — es wird „nach der Vernunft das Gegenteil des Aufgestellten aufgestellt.“ (SdS 41 u. 49)

Die Höherentwicklung der Formen und Stufen des Verbrechens und seiner Negativität wird nun von Hegel darin gesehen, daß die im Verbrechen geleistete Arbeit — die reine Negativität — und ihr Produkt — die Umkehrung der Negation — selbst Objektivität gewinnen und anschaubar werden und — wie Hegel das nennt — als „Mitte hervortreten.“ (SdS 49) Diese für beide Seiten in gleicher Weise bestehende und anschauliche „Mitte“ der sich umkehrenden Negativität, in der die Umkehrung der Negation für beide Seiten in gleicher Weise ins Bewußtsein tritt, zeigt sich in der „Gleichheit der Gefahr für beide“, im „Kampf“. Denn die Gleichheit der Gefahr tritt nur da ein, wo die „Übermacht und Bewußtlosigkeit des einen“ der in solcher Umkehrung befindlichen Kontrahenten verschwunden ist und die „natürliche“ Bestimmtheit dieser Umkehrung in dieser Gleichheit beider Seiten zur Aufhebung gekommen ist.

Solche Gleichheit der beiden Seiten ist im „Krieg“ vollständig erreicht. In ihm ist die Subjektivität der Negation und ihrer Umkehrung vollständig verschwunden, da beide Seiten in der Gestalt von gegeneinander auftretenden Völkern, „Indifferenzen“ oder „Totalitäten“ sind. Im Krieg und im Sichausliefern an die unentschiedene Gefahr des Kampfes zeigt sich darum die Totalität des Volkes als eine Realität¹⁵ und nicht nur als

¹⁵ Zu dieser These Hegels vgl. auch die analogen Gedanken, die sich bereits 1801 in den Fragmenten der *Verfassungsschrift* finden: „Eine Menschenmenge kann sich

etwas „Gedachtes“ (SdS 51). Denn in der höchsten Gestalt der umgekehrten „dialektischen“ Negation als Krieg ist ihre abstrakte Form, nur die eine Seite der absoluten Negation zu sein, zugleich überwunden, und in der bestehenden Gefahr sind beide Seiten in der Gleichheit ihrer totalen Realität im Negieren zugleich gesetzt. — Damit ist im Durchgang durch die Stufen der dialektischen Negativität der Übergang aus dem Verhältnis zur Sittlichkeit als System geleistet.¹⁶ Denn nach Hegel ist diese im Krieg sich darstellende Negativität die vollständige Bewegung des Sittlichen selbst, das in die Differenz geht und sie aufhebt und darin ihre vollständige Selbstanschauung erreicht. Das auftretende, zu negierende Differente, ist selbst sittliche Totalität, ein Volk und zwar als der „Volksfeind“ (im Sinne des feindlichen Volks). Die hier auftretenden Gegensätze sind zugleich gesetzt und in der Bewegung ihres gegenseitigen Negierens „das Nichts des Feindes und dies Nichts auf beiden Seiten gleichmäßig ist die Gefahr des Kampfs“ (SdS 58).

In der Arbeit für den Krieg sind daher die Kriterien voll erfüllt, um den Genuß als einen sich wissenden im Genuß zu halten. Denn diese

nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist.“ G. W. F. Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig 1923, 17 ff. — Zur Datierung vgl. H. Kimmerle: *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*. In: *Hegel-Studien*. 4. Bonn 1967, 137 ff.

¹⁶ Die Vorordnung der „natürlichen Sittlichkeit“ und ihrer Potenzen vor die „absolute Sittlichkeit“ als solche und deren eigentliches „System“ hat also einen methodisch einleitenden Sinn; die natürliche Sittlichkeit „nach dem Verhältnis“ ist daher nicht von sich aus schon Moment des Systems. H. Kimmerle, (*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*) der diesen methodischen Sinn einer Hinführung von dem eigentlichen System nicht unterscheidet, verfehlt dadurch m. E. den spezifischen Sinn des Begriffes „Naturrecht“ und der Rolle der „Natur“ in der „Philosophie der Sittlichkeit“. Denn die Natur, wie sie im Sittlichen ist, bestimmt sich gerade nicht dadurch, daß ein Teil ihrer systematischen Momente — wie Kimmerle meint, das bürgerliche Recht — noch an die physische Natur zurückgebunden bleibt, aus der sich die sittliche Subjektivität herausarbeitet und zu einer nur „relativen Totalität“ konstituiert. Vielmehr ist die absolute Sittlichkeit das realisierte Absolute selbst, das als absolutes Bewußtsein seine eigene Natur — eben die Sphäre des „Rechts“ und des „Zutrauens“ — an sich selber setzt und sie opfernd, sich von ihr zugleich befreit. Dagegen hat R. P. Horstmann überzeugend dargestellt, daß diese systematische Konzeption im Ganzen an der Frage der Möglichkeit eines absoluten Bewußtseins orientiert ist, zu dessen Konstituierung der vorgängige Abbau der Differenz von empirischem und absolutem Bewußtsein vorausgesetzt wird. R. P. Horstmann: *Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität in Beziehung auf die Kritik an den Prinzipien der Reflexionsphilosophie*. Diss. Heidelberg 1968, 85–101. Entsprechend bringt Horstmann die methodisch einleitende Funktion der ersten beiden Teile des *Systems der Sittlichkeit* und die sich daraus ergebenden philosophischen Probleme angemessen in den Blick. — Vgl. den *Exkurs* am Ende dieser Abhandlung.

Arbeit verschwindet nicht in einem Produkt, denn sie geht überhaupt „nicht auf ein Produkt, sondern zerschlägt es unmittelbar und macht die Leerheit der Bestimmtheiten eintreten.“ (SdS 58) Das Produkt dieser Arbeit ist mit ihr selbst identisch. Das Sichaufheben der Einzelheiten und der Subjektivität der sich in ihrer Realität darstellenden Allgemeinheit ist dabei ganz ohne jede subjektive Bedeutung; es ist „für das Volk, daß der Einzelne sich in die Gefahr des Todes begibt.“ (SdS 58) Der Tod ist darum ohne „Zorn“ — „Das Schießgewehr ist die Erfindung des allgemeinen, indifferenten, unpersönlichen Todes.“ (SdS 59 f.)

Durch die Praxis der „Tapferkeit“, in der sich die Volkstotalität in ihrer Realität und ihrem Bestehen behauptet, (nach außen im Krieg und nach innen in der Regierung) ist zugleich das höchste reale sittliche Bewußtsein hergestellt und die Forderung des Aufgehobenseins der empirisch-einzelnen Subjektivität in der sittlichen Totalität realisiert: daß das „empirische Bewußtsein eins sei mit dem absoluten und das absolute Bewußtsein selbst empirisches Bewußtsein, eine von sich unterscheidbare Anschauung, aber so daß diese Unterscheidung durchaus etwas Oberflächliches und Ideelles ist, und das Subjektsein in der Realität und der Unterscheidung nichts ist.“ (SdS 53)

Die Praxis der Tapferkeit, aus der sich das absolute sittliche Bewußtsein konstituiert, hat aber für Hegel noch einen weiteren Sinn: denn die Konstitution dieses Bewußtseins aus dieser Praxis ist nur dann in dem absoluten Sinne möglich, daß das empirische Bewußtsein nichts anderes ist, als das absolute, wenn die Praxis in ihrer empirischen Gestalt zugleich keine andere Funktion hat, als die Herstellung und die Erhaltung der sittlichen Totalität des „Volkes“ als einer bestehenden Realität. Die Bedingung der Möglichkeit der Konstitution des absoluten sittlichen Bewußtseins aus der Praxis der Tapferkeit ist deshalb die Reinheit dieser Praxis, oder daß sie jede andere Praxis von sich bewußt unterscheidet und ausschließt. Diese ausschließende Unterscheidung kann aber, insofern sie die Realität einer Differenz in den möglichen substantiellen Formen der Praxis ist, keine bloß gedachte und gemeinte sein; vielmehr drückt sich solches Unterscheiden im Setzen und Erhalten von besonderen Sphären der Praxis — und des Bewußtseins, das sich durch die Formen der Praxis konstituiert — in der sittlichen Totalität des Staates aus, oder im Setzen und Abscheiden von „Ständen“, wodurch die absolute sittliche Praxis selbst den Charakter einer Totalität unter anderen gewinnt.

In dieser Ordnung ist die Sittlichkeit als ein „System“ der sich als für sich seiende Realitäten konstituierenden Sphären der Praxis und der in ihr begründeten Formen des Bewußtseins hergestellt. Die Realität des

Sittlichen als Volk ist so „die Ausbreitung des Sittlichen in ein System von Potenzen (und der Natur).“ (SdS 62) Die Praxis der Tapferkeit, aus der sich das reale sittliche Bewußtsein bestimmt, ist also durch die Notwendigkeit bedingt, andere Praxis, als sie selbst ist, als für sich seiend und von sich unterschieden zu setzen, um das sein zu können, was sie dem systematischen Anspruch nach sein soll. „Das Sittliche“ muß darum „als Natur, als Bestehen aller Potenzen und jede in ihrer lebendigen Gestalt sich auffassen, eins sein mit der Notwendigkeit und als relative Identität bestehen, aber diese Notwendigkeit hat keine Realität, als insofern jede Potenz Realität hat, d. h. Totalität ist.“ (SdS 63)

Die „sittliche Natur“ ist also darum „System“, weil die von der absoluten Praxis, die sich als erster Stand bestimmt, abgetrennten unteren Stände nicht nur als ein *Anderes überhaupt* außer dieser freien Sittlichkeit existieren, sondern weil sie durch die Konstitution des absoluten sittlichen Bewußtseins in seiner Realität als das anschaulich gesetzte, für sich seiende *Andere dieses Bewußtseins selbst* und für dieses sind. Für die Möglichkeit des sittlichen Bewußtseins, das sich nur in dieser Abtrennung als eine bestehende Wirklichkeit herzustellen vermag als „Stand der absoluten freien Sittlichkeit“, ist das Bestehen der beiden unteren Stände – der „Stand der Rechtschaffenheit“ und der „Stand der unfreien oder natürlichen Sittlichkeit“ – (SdS 63) konstitutiv; sie sind dessen „Natur“ oder „Leib“, die Hegel im *Naturrechtsaufsatz* als die „anorganische Natur“ des Sittlichen im Verhältnis zu dessen „organischer“ Natur in der Potenz des ersten Standes bestimmt (NR 458 f.).

Wenn nun Hegel dieses Verhältnis der Naturen der Natur des Sittlichen, und d. h. die Bedeutung der für sich gesetzten „anorganischen Natur“ des Sittlichen für die Möglichkeit des Bewußtseins ihrer „organischen“ Natur selbst mit den Begriffen des „Opfers“ und der „Tragödie“ interpretiert, so hat das seine eigene Evidenz.¹⁷ Denn in diesen beiden Formen der Praxis tritt das Andere, das Gegenüber, mit dem die Praxis in Auseinandersetzung liegt, nicht in der Bedeutung eines Gleichgültigen auf; vielmehr spielt es eine Rolle, die das Bewußtsein solcher Praxis selbst bestimmt. Denn das Geopferte ist das hingegebene *Eigentum*, so wie sich die Tragödie durch das Bestehen und Auftreten einer nicht nur gleichberechtigten, sondern für die Möglichkeit der eigenen Praxis zugleich

¹⁷ Zur Bedeutung, die Hegels Auseinandersetzung mit dem „blind elementarischen Charakter der kapitalistischen Ökonomie“ für seine tragische Interpretation des gesellschaftlichen Prozesses hat, vgl. G. Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Zürich 1948. 3. Auflage Neuwied u. Berlin 1967. 398–493.

konstitutiven anderen und entgegengesetzten Praxis bestimmt. Das im Opfer der Tapferkeit *Geopferte* ist so ein Teil der *sittlichen Totalität oder des darin sich realisierenden Absoluten selbst*, die anorganische Natur oder der „Stand der nicht freyen“, der sich wiederum auf den Unterschied der beiden unteren Stände verteilt (NR 455). Durch das Opfer ist darum die „constituierte und bewußte Sonderung“ und durch sie „dasjenige zu Stande gebracht, was seyn soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze, so daß das letztere von dem ersten bezwungen ist, und daß dieses Bezwingen selbst indifferentiert und versöhnt ist. Welche Versöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten giebt, indem sie ihnen ein Theil ihrer selbst überläßt und opfert; denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objectiviren der Verwicklung mit dem unorganischen, durch welche Anschauung diese Verwicklung gelöst, das unorganische abgetrennt, und als solches erkannt, hiemit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist; das lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil seiner selbst weiß, in dasselbe legt, und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.“ (NR 458)¹⁸

Sucht man nach dem Zusammenhang von *Metaphysik und Politik* in der Hegelschen Philosophie, so findet er sich in diesen Sätzen vollendet ausgesprochen – in einem Sinne, dem Hegel im wesentlichen nie untreu geworden ist.¹⁹ Die Metaphysik dieser politischen Theorie be-

¹⁸ Diese Bedeutung des Hegelschen Naturrechtsbegriffes ist von M. Riedel nicht gesehen, der die „Sittliche Natur“ nur in der absoluten Position der alles Sein des Einzelnen in sich verschlingenden Totalität des „Volkes“ versteht. Ihm entgeht darum auch die fundamentale Bedeutung der Hegelschen Theorie des Opfers, in der die Vermittlung von individuellem, empirischem und absolutem sittlichem Bewußtsein als die Bewegung der sich als Totalität konstituierenden Sittlichkeit entwickelt ist. Es geht Hegel gerade um die Aufhebung einer Beschränkung dieser Vermittlung von individuellem und absolutem Bewußtsein auf den ersten Stand, indem er im „Kultus“ die Praxis der „Tapferkeit“ zu ihrer Allgemeinheit erhebt. (M. Riedel: *Hegels Kritik des Naturrechts*, 181, 184 f., 187 ff) Vgl. unten S. 202 ff.

¹⁹ Vgl. G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1955 (4. Auflage). §§ 257–360. „... in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes eine für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der *Monarch*.“ (§ 279) Hegel hat zwar die Ständelehre in ihrer frühen Fassung aufgegeben, dennoch gilt auch für die Rechtsphilosophie, daß das Individuum lediglich in der Zugehörigkeit zu einem „Stand“ oder einer „Korporation“ im vollen gesellschaftlichen Umfange als Mensch anzusprechen ist. (§ 253).

steht aber darin, daß sie sich in ihrer theoretischen Konstruktion jede Empirie ursprünglich gerade deshalb versagt, weil diese Theorie nicht nach der Ordnung der Menschenwelt als solcher fragt, sondern nach dieser Ordnung nur, insofern sich in ihr die Selbstanschauung der göttlichen Freiheit realisiert. Und nur, weil die Gottheit hier in der ihr eigenen Realität erscheint, wird das *empirische Bewußtsein* in seiner metaphysischen Stellung befragt und relevant, in der es nur in seiner ständischen Besonderung als freie Sittlichkeit *rein* realisiert, „was seyn soll.“ Das von Hegel angeführte prekäre Argument, daß in dieser ständischen Konstitution die Freiheit insofern hergestellt werde, als in ihr die persönliche Abhängigkeit beseitigt sei, (NR 456; vgl. SdS 63) ist gegenüber dieser metaphysisch-systematischen Rechtfertigung der ständischen Ordnung sekundär und eine im Grunde „empirische“ Konsequenz, die sich aus der „Vernunft“ der Sache gewissermaßen mit Selbstverständlichkeit ergibt; — dies Argument hat jedenfalls für Hegel nicht die theoretische Funktion einer Begründung. Dagegen gibt die Bewegung des Abtrennens des zugleich zueinander gehörenden im Opfer, in der sich die Volkstotalität als eine sich bewußte Realität des Sittlichen konstituiert, dieser Organisation diejenige metaphysische Relevanz, die es Hegel gestattet, die Sittlichkeit als die höchste Gestalt des „Göttlichen“ oder „Absoluten“ selbst in seiner Erscheinung zu begreifen, in der es sich in der *Doppelung seiner „Natur“* und deren Identität verwirklicht und genießt. Denn diese Bewegung des opfernden Absonderns der göttlichen Natur von ihrer anorganischen ist „nichts anders als die Aufführung der Tragödie im sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig in die Objectivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiemit sich dem Leiden und dem Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt.“ (NR 458 f.)²⁰

Diese Identifizierung und Begründung der sittlichen Organisation mit dem metaphysischen Ereignis der sich in ihrer Realisation im Bewußtsein

²⁰ R. K. Hočevar (*Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*. München 1968) unterscheidet neben einer „transzendenten“ Begründung der Ständelehre, die von ihm nur angedeutet wird, eine „immanente“, die „aus der Logik der Sache, hier der Arbeitsteilung“ resultiere. Danach „soll ein entfeudalisiertes und rationalisiertes Ständerecht nur noch vernunftgemäße Privilegien umfassen — das sind solche, die sich aus dem Bedürfnis einer Gesellschaft ergeben, die unter der Hoheit des absoluten, nach Verwaltungseinheit strebenden Staates steht.“ (24 f.) Durch die Betonung solcher „immanenter“ Motivationen des Hegelschen Ständerechts und der Vernachlässigung seiner „transzendenten“ Konstruktion wird jedoch eine klare Einschätzung der für Hegel eigentlich relevanten metaphysischen Argumentation verstellt, welche als die Grundlage für den kaum zu überbietenden und unverhüllten Totalitarismus dieser Gesellschaftstheorie angesehen werden muß.

entäußernden und sich zu sich zurücknehmenden göttlichen Freiheit, führt Hegel in der Folge dazu, die *Religion*, in deren Praxis sich erst das sittliche Bewußtsein in seiner wahren Allgemeinheit vollendet konstituiert, insbesondere aber das *Christentum* *vermittelt der antiken Tragödie zu interpretieren*.

III.

Die Vollendung der Philosophie durch die Darstellung des Absoluten in der Erscheinung der sittlichen Realität hat an den Bedingungen dieser Realität zugleich ihre Grenze; m. a. W.: die gleichen Bedingungen, unter denen sich das absolute sittliche Bewußtsein als eine Wirklichkeit realisiert und nur realisieren kann, sind es zugleich, die diese Wirklichkeit als eine nur begrenzte bestimmen. Hegel zeigt diese immanente Begrenztheit in der unmittelbaren Realisation des sittlichen Bewußtseins in zwei Formen ihrer Erscheinung auf. Dabei ist es die philosophisch-systematische Aufgabe der Religion, daß sie in der Überwindung dieser Grenze erst die Philosophie der Sittlichkeit vollendet durch die Konstitution des sittlichen Bewußtseins in seiner wahren Allgemeinheit. Die Begrenztheit des sittlichen Bewußtseins in ihren zwei spezifischen Erscheinungsweisen ergibt sich somit für Hegel aus den Bedingungen selbst, unter denen dieses Bewußtsein seine Realität erhält. In der Bestimmung dieser zweifachen Begrenztheit liegt deshalb zugleich die Bestimmung des systematischen Ortes der Religion und des vollständigen Umkreises ihrer Aufgabe.

a) Der Umstand, daß in dieser ständischen Konstitution der Sittlichkeit als „System“ das unmittelbare Bewußtsein an die exklusive Praxis der „Tapferkeit“ und mithin an die Mitglieder des ersten Standes gebunden bleibt, bedingt zugleich, daß für das *reelle Bewußtsein* der Mitglieder der unteren Stände, d. h. für das Bewußtsein der spezifischen Praxis der Unfreien, die absolute Anschauung des Sittlichen verschlossen ist und daß es seine Verbundenheit mit diesem lediglich in der Unmittelbarkeit eines nicht autonomen Verhaltens dokumentiert — jedoch ohne Einsicht für das eigene Bewußtsein. Denn seine Stellung in diesem „System“ bedingt, daß dieses „anorganische“ Sein der Sittlichkeit „seine absolute Form und das innere Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm fremden genießt, und für das reelle Bewußtsein, durch Furcht und Vertrauen so wie durch

Gehorsam mit ihm eins ist, für das ideelle aber in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereinigt." Das Bewußtsein des Verbundenseins der „anorganischen Natur“ des Sittlichen mit der „absoluten, indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit“ ist in der Religion ein „ideelles“, d. h. ein vermitteltes und von einer übergreifenden Instanz in der Form seiner Praxis inszeniertes Bewußtsein — nicht das der eigenen Realität —, das „im Geiste Eins mit ihr“ (der freien Sittlichkeit) „dieselbe nur als ein fremdes anschauen muß.“ (NR 462; vgl. 459) — In dem selben Sinne unterscheidet Hegel im *System der Sittlichkeit* von der „Göttlichkeit des Volkes“, die durch die Praxis des ersten Standes zu ihrer eigenen Anschauung und ihrem reinen Bewußtsein gelangt, den „Gott des Volkes“, in welchem „dieses Allgemeine in der ideellen Form der Besonderheit angeschaut“ wird. Durch diese „ideelle Weise es anzuschauen“, oder in der Religion, ist darum das Absolute der Sittlichkeit für das Bewußtsein der unteren Stände vermittelt (SdS 55 f). Sie haben nur „das Bild des sich bewegenden und seienden Absoluten“. Denn „diese Stände bleiben ihrer Natur nach bei diesem Anschauen stehen. Sie sind nicht im unendlichen Begriff, durch welchen dies nur ein für ihr Bewußtsein Gesetztes als ein äußeres, schlechthin ihr absoluter, eigener sie bewogender Geist wäre, der alle ihre Differenzen und Bestimmtheiten überwände. Daß ihre sittliche Natur zu dieser Anschauung gelange, diesen Nutzen gewährt ihnen der erste Stand. Insofern dies in der Gestalt eines Objektiven sich Darstellende ihr absolutes inneres Wesen ist, bleibt es für sie ein Verborgenes und vereinigt sich nicht mit ihrer Individualität und ihrem Bewußtsein.“ (SdS 65) Dagegen ist die „absolute Sittlichkeit“ des ersten Standes „das Göttliche, absolute, reell, existierend, seiend, unter keiner Hülle, noch so, daß es erst in die Idealität der Göttlichkeit herauszuheben und erst aus der Erscheinung und der empirischen Anschauung herauszuziehen wäre, sondern sie ist unmittelbar absolute Anschauung.“ (SdS 57)

In solcher Einseitigkeit der Realität ist es darum die Aufgabe der Religion, die sittliche Anschauung in einem vermittelten oder „ideellen“ Bewußtsein für diejenigen Individuen herzustellen, deren „reelles“ Bewußtsein ihnen die Zugehörigkeit zu diesem Allgemeinen lediglich im Wissen von Abhängigkeiten vermittelt („Furcht“, „Vertrauen“, „Gehorsam“). Nur durch dieses *vermittelte Bewußtsein der Religion* ist aber das Prinzip der Sittlichkeit einlösbar, daß „das Allgemeine, der Geist, ... in jedem und für jedes, selbst insofern es Einzelnes ist“ gegenwärtig sein soll. (SdS 54) Neben dem Regenten muß darum immer eine Religion stehen. Ihr Inhalt ist das „absolute Verbrechen, der Tod“. (SdS 91) Denn in ihr

soll der Tod oder die vernünftige sittliche Bewegung der absoluten Negativität, in der sich die Einzelheit mit der Allgemeinheit zur absoluten Selbstanschauung und Identität des Sittlichen vermittelt, in einer Weise anschaulich werden, in der die elitäre Praxis und Realität der freien Sittlichkeit überwunden und wahre Allgemeinheit hergestellt ist. — Denn „das Wesen der Religion ist, daß der Geist sich keines seiner Individuen schäme, keinem zu erscheinen sich weigere und jedes die Macht über ihm sei, ihn zu beschwören.“ (NV 133) Nur insofern diese religiöse, vermittelte Anschauung des Allgemeinen existiert, hat aber auch die Anschauung der freien Sittlichkeit den Charakter des Absoluten, gerade weil ihre ständisch-elitäre Beschränktheit im religiösen Bewußtsein ihre Aufhebung hat.

b) Neben diesem systematischen Motiv für die Einführung der Religionsphilosophie zur Vollendung der Philosophie der Sittlichkeit findet sich ein zweites, das im *System der Sittlichkeit* auf Grund seiner fragmentarischen Gestalt nicht mehr ausgeführt ist. Dieses zweite Motiv zeigt sich in der Doppeldeutigkeit dessen, was Hegel im *Naturrechtsaufsatz* die „anorganische Natur des Sittlichen“ nennt, deren Vermittlung mit der sittlichen Indifferenz erst das Göttliche in der doppelten Natur seiner Erscheinung zur Darstellung bringt. Diese anorganische Natur ist:

1) die Sphäre, in der die Sittlichkeit in der Form der Allgemeinheit des Rechtes erscheint, oder die Bourgeoisie und der dritte Stand. Die Begründung der Religionsphilosophie in der Vermittlung dieser „Natur“ mit der sittlichen Indifferenz ist, wie gezeigt, im *Naturrechtsaufsatz* mit den Thesen des *Systems der Sittlichkeit* identisch. Abweichend im Sinne einer Erweiterung ist lediglich die Darstellung dieser Vermittlung als „Opfer“.

2) Die zweite Bedeutung der anorganischen Natur des Sittlichen betrifft die *sittliche Organisation als Ganzes*, insofern im geschichtlichen Fortgang des sich in seiner Erscheinung ausbreitenden Absoluten nur ein Glied in der allgemeinen Bildung des Geschlechts auf die Gegenwart fällt. Dadurch ist aber die sittliche Totalität in ihrer *klimatischen* und *geschichtlichen* Fixierung, welche die Bedingung dafür ist, überhaupt eine reale Gestalt sein zu können, zugleich eine endliche und in der „Notwendigkeit“ oder dem „Schicksal“ bestimmt (NR 479). Um sich als sittliche Totalität vollkommen zu realisieren, muß darum in einer für das einzelne Bewußtsein anschaulichen Weise diese Einseitigkeit in der Besonderung der Gegenwart mit der ganzen „Bildung des Geschlechts“ in ein vermitteltes Verhältnis gesetzt werden, weil das „Absolute“ nur als das Ganze des geschicht-

lichen Fortgangs, als das Durchgehen und sich hemmen und sich bilden der Totalität in jeder ihrer Potenzen verstanden werden kann. (NR 479 f.)²¹ Wenn darum die Sittlichkeit einerseits das Verbundensein des Geistes mit dem Besondern als ihrem Leibe ist, „so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sey, eine formale Lebendigkeit ist; denn die Beschränktheit dessen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Theil der Nothwendigkeit selbst also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt ...“ — Die Philosophie der Sittlichkeit muß darum „für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen; und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freyste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, ... und eben dadurch absoluter Geist, und vollkommene Sittlichkeit ist; welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwicklung mit dem Negativen ... abwehrt, es sich als objectiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer selbst mit Bewußtseyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.“ (NR 484 f.)

Bisher ließ sich die Aufgabe der Religion dahingehend bestimmen, daß in ihr die Einseitigkeit und Begrenztheit des sittlichen Bewußtseins aufzuheben sei, die dieses Bewußtsein durch die Bedingungen der Realisation des Geistes in der Wirklichkeit sittlicher Totalität als Volk erfährt — einmal durch die Begrenzung des sittlichen Bewußtseins auf nur *einen Stand* und dessen Praxis und zum anderen auf die mit ihrer Realität zugleich gegebenen Beschränkung der sittlichen Totalität des Volkes im ganzen auf nur *ein Glied* der Geschichte des Geschlechts. Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß Hegel die Religionsphilosophie in Jena, wie sie ROSENKRANZ als Abschluß der damaligen Naturrechtskonzeption Hegels referiert, in einer Weise konzipiert, daß sie diese beiden Formen der Begrenzung sittlichen Bewußtseins zu überwinden gestattet, um dadurch die wirkliche Allgemeinheit des Anschauens sittlicher Totalität für *jedes*

²¹ Vgl. den verwandten Gedanken in der *Differenzschrift*, wo sich der Gedanke einer Geschichtlichkeit des Absoluten bereits ausgesprochen findet: „Das Absolute in der Linie seiner Entwicklung die es bis zur Vollendung seiner selbst producirt, muß zugleich auf jedem Punkt sich hemmen und sich in eine Gestalt organisiren, und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.“ Auf der Grundlage dieses Gedankens versucht Hegel die scheinbare Entgegengesetztheit philosophischer Systeme als die sich festsetzenden Momente der einen Philosophie zu begreifen.

empirische Bewußtsein und so erst dessen wirkliche Identität mit diesem Allgemeinen zu garantieren. Denn der Erweis solcher Identität ermöglicht erst den Abschluß der Philosophie im Ganzen in der Weise, daß ihr Resultat, das Bestehen des empirisch wirklichen Subjekts des Menschen und dessen Bewußtsein, mit ihrem Anfang, d. h. der rein spekulativen „Ansicht der Philosophie“ sich als das Selbe einsehen läßt. (SdS 53)²²

Die Aufgabe der Religion ist es also näher, ihr „Wesen“ geltend zu machen, „daß der Geist sich keines seiner Individuen schäme, keinem zu erscheinen sich weigere und jedes die Macht über ihm sei, ihn zu beschwören.“ (NV 133) In dieser Aufgabe der Religion liegt zugleich, die empirische Wirklichkeit der Geschichte in die Idealität zu erheben, um das zunächst zeitliche Außereinander des objektiv-zufälligen in der Einheit des Hier und Jetzt für die Anschauung des empirischen Bewußtseins als dessen höchsten Gegenstand zu vergegenwärtigen. Die Notwendigkeit dieser Seite religiöser Praxis ergibt sich aber aus der Eigenart der religiösen Anschauung des Geistes selbst, die Hegel in ihrer doppelten Bewegung so bestimmt, daß in ihr „die ideelle Gestalt des Geistes reell, seine reelle Seite aber ideell ist.“ Denn nur durch dieses Reellsein des Geistes ist es möglich, daß „der Geist für das Individuum erscheint“; zugleich hat er aber dadurch „für dasselbe [das Individuum] zunächst die Gestalt eines Objectiven, das im Volk als sein Geist webt und lebt und in allen lebendig ist.“ (NV 133) Das „Wesen“ der Religion stellt darum den Geist „dem Anschauen und Denken objectiv dar, daß er seiner selbst und seiner eigenen Anschauung genieße und in diesem Genusse zugleich reell sei, d. h. daß er sich in dem Individuum und das Individuum sich in ihm erkenne. Als Totalität des empirischen Daseins *objectiv* sich darstellend, hat das Wesen Gottes für den Geist“ darum „eine *Geschichte*. Sein Lebendigsein sind Begebenheiten und Thaten. Der lebendigste Gott eines Volkes ist sein *Nationalgott*, als in welchem dem Volke sein reiner Geist nicht nur, sondern zugleich sein empirisches Dasein ... *verklärt* erscheint.“ (NV 134) Dies Wesen religiöser Anschauung des Geistes, daß

²² In dieser systematischen Zuordnung wird die Auflösung einer Frage möglich, die sich bereits R. Haym im Zusammenhang des *Systems der Sittlichkeit* stellte und in der in der Tat das wichtigste Problem der Jenaer Naturrechtskonzeption besteht: Ob nämlich die vollendete Realisation des Geistes in der Wirklichkeit des Staates oder aber im Kontext von Kunst, Religion und Spekulation zu suchen sei. (R. Haym: *Hegel und seine Zeit*, 160 ff.) Wenn Haym diese Frage einseitig zu Gunsten der Wirklichkeit des Staates entscheidet, so liegt dem andererseits die richtige Beobachtung zu Grunde, daß das *System der Sittlichkeit* „wesentlich“ die „Geistesphilosophie selbst ist“, die er aber fälschlich in den systematischen Kontext der von ihm auf das Ende der Frankfurter Periode datierten *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* stellt.

er in ihr „in Beziehung auf die Realität ist“ und dadurch „nothwendig selbst eine *umgrenzte* Gestalt“ hat, „welche für sich fixiert, in jeder Religion die *positive* Seite derselben ausmacht,“ ist es aber, was die Religion in ihrer *Form*, nicht „*der Materie nach*“ von der „Wissenschaft“ u. d. h. von der spekulativen Ansicht der Philosophie unterscheidet, insofern in der Philosophie als solcher der Geist „in der Idealität der Wissenschaft“, bzw. in solcher Form „*objectiver Gestalt*“ oder „in Gestalt des Seins“ existiert, die nicht von sich aus schon ihre Identität mit der Subjektivität empirischen Bewußtseins darzustellen vermag (NV 134). Der Erweis solcher Identität ist vielmehr Gegenstand der „Philosophie der Sittlichkeit“ und der Darstellung und Konstruktion sittlicher Anschauung in ihrer höchsten Erscheinung und Realität als Religion, insofern in ihr die sittliche Totalität einerseits durch die Realität des Ideellen für jedes Bewußtsein und zugleich durch das Aufgenommensein solcher Realität in die Idealität durch den „*Cultus*“ in der bewußten Praktikierbarkeit einer über alle empirisch-geschichtliche Zufälligkeit erhabenen „Geschichte Gottes“ existiert. Solche wechselseitige Identität des Ideellen und Reellen ist aber nicht nur von der „Wissenschaft“, sondern zugleich auch von der „Kunst“ spezifisch unterschieden, weil in ihr diese Identität in der Form eines Gegebenen, d. h. wie für die „Wissenschaft“ in der „Gestalt des Seins“ erscheint und zwar in der Weise natürlicher gegebener Objektivität, in der ein Werk der Kunst allein besteht — im Unterschied zu dem als Ansich einzusehenden Bestehen der Momente des Geistes in der „Idealität der Wissenschaft“. Was Hegel dagegen an der Religion im Unterschied zu „Wissenschaft“ und „Kunst“ hervorhebt, ist das Moment bewußter und freier *Praxis als „Cultus“*. „Weil also die Religion Wissenschaft und Kunst von sich ausschließt, insofern sie Religion ist, so ist sie ein *Thun* als Ergänzung der Kunst und Wissenschaft, der *Cultus*, der die Subjectivität und Freiheit zu ihrem höchsten Genuß erhebt.“ (NV 134) Dies aber, daß in der Religion die Identität des Ideellen und Reellen wesentlich eine *praktizierte* ist, hat die Bedeutung, daß sie nicht nur in der Gestalt des Seins, als ein für die Kontemplation Gegebenes besteht — wie noch in der „Naturreligion“ — sondern daß in der Praxis der in ihrem Wesen voll entwickelten Religiosität, dem „Cultus“, die sonst nur empirisch-geschichtlich auftretende Realität als eine immanent, und d. h. als Moment dieser Praxis selbst *gesetzte und praktikierbare Realität* existiert, so wie, daß die aus solcher gesetzten Realität und Entzweiung hergestellte „Versöhnung“ eine *produzierte* ist. Die auf die „Versöhnung“ zielende Praxis des Kultus ist das „Opfer“ in dem bereits dargestellten Sinne, daß in ihm ein Teil als solcher der Vergänglichkeit hingegeben

wird, um „durch diese Hingabe das übrige Eigenthum frei“ zu machen (NV 134). Das Geopferte ist die Objektivität als solche, wodurch diese in ihrem aller Praxis widerstehenden und unveränderlichen Charakter als „*Schicksal*“ einerseits anerkannt und bestätigt wird, zugleich aber in eben diesem Charakter zu dem einen — unorganischen — Moment dieser Praxis selbst erhoben ist. Die bloße Antithetik von Objektivität und Subjektivität der Praxis ist in diesem Schritt, in dem Hegel die Grundstruktur sittlicher Praxis überhaupt versteht, als überwunden und versöhnt gedacht. Die empirische Seite der Subjektivität ist durch diese Versöhnung sittlicher Praxis mit der Objektivität im Opfer zugleich aufgehoben, so daß sich die Subjektivität zu ihrer Reinheit und ihrem „höchsten Genuß erhebt“. In der kultischen Praxis wird aber das sittliche Bewußtsein der Freiheit der Subjektivität zu einer jedem Bewußtsein zugänglichen Wirklichkeit, wohingegen die unmittelbare und historische Realität des Staates die Praxis der Tapferkeit und des Opfers und die in ihr gegründete Wirklichkeit sittlichen Bewußtseins lediglich in exklusiver Gestalt für den ersten Stand garantierte. In der autonomen Geschlossenheit der mit der Objektivität versöhnten kultischen Praxis ist prinzipiell für jedes Subjekt (unangesehen seiner ständischen Bestimmtheit im Staat) realisierbar, was zunächst nur die elitäre Sittlichkeit der Praxis des ersten Standes bestimmte — die „*Sittlichkeit des Kampfes*“, die sich mit dem „Schicksal“, es anerkennend und als eine für sich seiende Realität von sich abgetrennt setzend, versöhnt: „Nur das Wesen der Energie des Kampfes mit ihm als die Möglichkeit, in diesem den ganzen Umfang des empirischen Daseins auf das Spiel zu setzen, ist auch die Möglichkeit der Versöhnung mit dem Schicksal, weil der Geist sich durch die Sittlichkeit des Kampfes selbst dem Schicksal entrissen hat.“ (NV 135) Es ist gerade der Sinn kultischer Praxis, daß in ihr die in der Realität des Staates zunächst nur in ihrer historischen Beschränktheit auf nur ein Glied der Geschichte des Geschlechts auftretende freie Sittlichkeit des ersten Standes in einer über diese empirische Begrenzung erhobenen Anschauung, als „Geschichte Gottes“ selbst praktikierbar wird. So kann Hegel durch die Religion die Philosophie der Sittlichkeit vollenden, indem im Kultus die Begrenzung realer sittlicher Anschauung durch die „Versöhnung“ der „anorganischen Natur“ des Sittlichen in ihrem doppelten Sinne überwunden ist.²³

²³ Vgl. die X. Habilitationsthese, in der Hegel bereits 1801 das „Principium scientiae moralis“ in der Anerkennung und Ehrfurcht vor dem Schicksal („*fatum*“) sieht. (Rosenkranz: *Hegels Leben*, 159.) Dieses Prinzip der praktischen Philosophie liegt nun aber keineswegs in der Anerkennung des Schicksals im Sinne „der Anerkennung einer über die Subjekt-Objekt-Entzweiung hinausliegenden Instanz,“ (Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, 206 f.) sondern in der

Jedoch ist die Bestimmung der Religion für Hegel nicht identisch mit Religion überhaupt; vielmehr hat die Religion eine ihr eigene *Geschichte*, an deren Ende sie als eine die Versöhnung „rekonstruierende“ Religion erscheint und als solche erst ihr Wesen und ihre Bestimmung ganz erreicht, sich als *bewußte Praxis* zu konstituieren, deren Momente diese Geschichte selber reproduziert, jedoch abgelöst von ihrer empirisch-historischen Erscheinung und aufgenommen in die Autonomie der ihr eigenen geistig-sittlichen Praxis. Diese *weltgeschichtliche* Entwicklung der Religion in ihren Momenten konstruiert Hegel „nach den allgemeinen drei Dimensionen der Vernunft.“ (NV 135) ²⁴

Vermittlung der Freiheit mit einer als unaufhebbar gesetzten Realität und Objektivität. Die in diesem Sinne anerkannte Objektivität und „Natur“ ist jedoch mit der Identität der Freiheit nur dann zu vermitteln, wenn sie im Akt der Aufhebung zugleich als die unaufhebbare, eigene und anerkannte Natur des Geistes selbst erscheint. Darin, diese Vermittlung in Anerkennung des „Schicksals“ zu leisten, liegt deshalb die spezifische „Sittlichkeit des Kampfes“ und des „Opfers“, welches die „Tapferkeit“ und in der höchsten Form der Praxis der „Cultus“ vollzieht. Hegels Begriff der „Arbeit“, der sich in der „Tapferkeit“ und im „Cultus“ vollendet, ist also bereits innerhalb des Naturrechts im Hinblick auf die Möglichkeit der Konstitution sittlichen Bewußtseins konzipiert. Die Vermittlung des Geistes mit seiner Natur ist dabei zugleich die Vermittlung von absolutem und empirischem Bewußtsein. Vgl. H. Kimmerle (*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. 219 ff u. 246–266). der diese Bedeutung des Begriffs der „Arbeit“ zur Konstitution auch des absoluten sittlichen Bewußtseins übersieht und die These vertritt, daß Hegel bis 1803 die Arbeit nur im Horizont der Auseinandersetzung mit der Unmittelbarkeit der physischen Natur analysiert und daß die Bewußtseinproblematik erst mit der Geistesphilosophie von 1803/04 zum Mittelpunkt des Hegelschen Philosophierens wird.

²⁴ H. Kimmerle macht den Versuch, den bei Rosenkranz referierten Text in zeitlich verschiedene Schichten zu zerlegen, so daß einerseits das Ende der Philosophie der „Intelligenz“ von 1802 unter dem Thema Staat und Religion, andererseits die Konzeption der Philosophie des Geistes von 1803/04, bzw. 1805/06 ihren Niederschlag darin gefunden haben sollen. (*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, 243 ff u. 265) Dieser „Anschein kann aber nur dann entstehen, wenn man den Gedanken des „absoluten Bewußtseins“ als „Geist des natürlichen und sittlichen Universums“ auf das Ende der von Rosenkranz referierten historischen Rekonstruktion der Religion bezieht, die – von Kimmerle als solche gar nicht erkannt – im Ganzen auf die sittliche Problematik bezogen bleibt. Dieser Gedanke, den „Geist des natürlichen und sittlichen Universums“ als „absolutes Bewußtsein“ über die Realität des Staates hinaus in der „Philosophie“ zu konstruieren, findet sich jedoch in einem Textstück am Anfang des Rosenkranzschen Referates, das dort als eine selbständige Fassung gegenüber den folgenden Ausführungen über Religion unterschieden wird. Als solche ist sie – entgegen Rosenkranz – sicherlich als eine spätere Fassung zu betrachten, die der *Realphilosophie II* von 1805/06 nahesteht; sie hat aber keinerlei Bezug auf das Ende der historischen Rekonstruktion der Religion, auf die sie Kimmerle durch die Verbindung der von ihm angezogenen Zitate bezieht. Vgl. auch: H. Kimmerle: *Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwertes*. In: Hegelstudien 5. (1969), 83–94. bes. 90 f. und: *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit*. (1801–1807): Hrsg. v. H. Kimmerle. In: Hegel-Studien 4. (1967), 21–100, bes. 78 mit Anm. 13. – Kimmerle unter-

„In der ersten Dimension, als ursprüngliche Versöhnung, ist die Religion *Naturreligion*. Der Phantasie ihres Pantheismus ist die Natur an und für sich selbst ein Geist und heilig. Aus keinem Element ist sein Gott gewichen.“ Es ist das Zeitalter der „schönen Mythologie“, deren Göttergestalten als Ausdruck und Erscheinung einer unmittelbaren, in der Form des Natürlichen selbst gegebenen und vorfindlichen Identität erscheinen, die „weder in Wirklichkeiten, noch in geschichtliche Ansicht, noch in Gedanken aufgelöst zu werden“ vermögen. „Die *Ewigkeit der Ideale einer schönen Mythologie* beruht weder auf ihrer vollkommenen Kunstschönheit, noch der Erhabenheit der Ideen, die sie ausdrücken, noch auf der Wirklichkeit der sie angehören, sondern gerade in der Identität von diesem Allem und der *Untrennbarkeit* desselben.“ (NV 135 f.)

Aber gerade dieses Erscheinen der Identität in der *Unmittelbarkeit des Natürlichen* kann dem Geist, der seinem Wesen nach nicht nur seiende Identität, sondern zugleich bewußtes Erkennen und sich Genießen in derselben ist, nicht genügen. In der *zweiten Dimension* seiner Entfaltung muß darum der Geist „seine Wohnung in der lebendigen Natur verlassen und sich als Potenz gegen sie erheben,“ wodurch allein die Voraussetzung dafür entsteht, sich als solchen und zugleich in der Identität mit seiner als Fürsichsein gesetzten Erscheinung zu bestimmen (NV 136). Die unmittelbare und natürlich seiende „Einheit des Geistes mit seiner Realität muß sich zerreißen. Das ideelle Prinzip muß sich in der Form der Allgemeinheit konstituieren, das reelle sich als Einzelheit festsetzen und die Natur zwischen beiden als ein *entweihter Leichnam* liegen bleiben.“ Das Zeitalter solcher *Zerrissenheit* und des *sittlichen Schmerzes* ist für Hegel historisch durch die *pax Romana* repräsentiert, der „*Langeweile der Welt*, als allenthalben auf dem gebildeten Erdboden Frieden herrschte,“ da „die Römer die lebendige Individualität der Völker zerschlagen ... ihre Sittlichkeit zerstört und über die Vereinzelung die Allgemeinheit ihrer Herrschaft ausgebreitet hatten.“ (NV 136)

scheidet dort den einleitenden Abschnitt (NV 132–135) – wobei er die Selbständigkeit der von Rosenkranz selbst bezeichneten Fassung (132 f.) nicht erkennt – als „frühere Stufe“ gegenüber der historischen Rekonstruktion der Religion ab S. 135, die er auf S. 140 enden läßt und so um ihre dritte Stufe, die *absolut* und nicht nur *relativ* rekonstruierte Religion, verkürzt. Demgegenüber unterscheidet Kimmerle den Abschnitt 140 f, der in Wirklichkeit die dritte Stufe der Religion zur Ausführung bringt, wiederum als spätere Fassung, in der angeblich „über die Religion hinaus zur Einheit ihrer Gegensätze in der Philosophie“ fortgeschritten wird. Inwiefern sich diese angeblich späteren Fassungen in ihrer Methode von dem Schellingschen Schematisieren der „früheren Stufe“ unterscheiden, ist mir nicht ersichtlich, zumal die „dritte Form“ der Religion (140 f) in der absoluten Rekonstruktion erst das dreistufige Schema der historischen Rekonstruktion der Religion (135) erfüllt.

Die „zwei notwendigen Elemente“ der sich aus dieser Entzweiung rekonstruierenden neuen Religion sind in der Person und dem Schicksal Christi repräsentiert, der einerseits „das Leiden seiner Zeit aus innerster Tiefe aussprach“ „in der absoluten Verachtung der zur Welt gewordenen Natur“ und zugleich „die absolute Zuversicht der Versöhnung in der Gewißheit, daß er Eins sei mit Gott“ darüber erhob (NV 136). Christus ist jedoch nur der „Stifter“ dieser Religion und ihr „Anfang“, insofern das Prinzip der neuen Religion noch an die empirische Historizität seiner Person zurückgebunden bleibt. Denn „dadurch . . . , daß die Gewißheit des Menschen, ungöttlich zu sein, in ihm allein die Göttlichkeit erblickte, und an seine Persönlichkeit das Einswerden der Individualität mit dem absoluten Geist knüpfen mußte, ist sein Dasein der Anfang dieser Religion selbst geworden.“ (NV 137) Der Religion selbst ist jedoch nicht „nur die Natur dieses Menschen göttlich“, sondern in ihr wird „vom wiedergeheilten Menschen aus . . . die ganze Natur wieder geheiligt,“ wodurch sie ihre anfängliche, „auffallendere Richtung . . . die Verachtung der Welt und des Allgemeinen, das als Staat existierte“ überwindet und durch „die vaterländisch geheiligte Natur“ die untergegangene Sittlichkeit des Gemeinwesens der Völker aufs neue erweckt: „Allem wird die neue Weihe gegeben. Die Herrschergewalt des Monarchen wird von der Religion aus geweiht: sein Scepter enthält ein Stück des heiligen Kreuzes.“ (NV 137–139)

Dieser Gedanke der Verächtlichkeit des Staates im Sinne eines bloß Allgemeinen, das über die abstrakte Vereinzelung der Individuen seine Macht beansprucht, ist für den Gedankengang des Systemprogramms zentral, wie auch die Vorstellung der Überwindung solcher Staatsrealität durch die in einer neuen Religion restituierte Sittlichkeit des Volkes. — Aber nicht nur dies sondern auch die Struktur und die Funktion dieser neuen Religion ist — wie wir sehen werden — in dieser frühen Jenaer Konzeption der Religionsphilosophie in direkter Übereinstimmung mit den Postulaten des Systemprogramms.

Die erneute sittliche Versöhnung der ganzen Natur und die dadurch ermöglichte Wiederherstellung der Sittlichkeit des Gemeinwesens der Völker durch die christliche Religion ist aber allein deshalb möglich, weil die Religion in dieser „Potenz“ die Indifferenz der Versöhnung des Geistes mit der Natur rekonstruiert. Das aber meint, daß die Wirklichkeit und ihre Entzweiung durch die Praxis dieser Religion über ihre natürliche, historische Vorgegebenheit erhoben wird, in der sie in der Person des Stifters dieser Religion zunächst noch existiert. — Daß also „diese Potenz der Religion sei, muß sie ewig diesen Schmerz produciren, um ewig

versöhnen zu können. Der empirische Zustand der Welt, aus dem die Religion angefangen hat, muß durch den Kampf dieser versöhnenden Religion selbst aufgehoben, damit reell die Welt glücklicher und versöhnter werden . . . Sie muß also zugleich selbst das Prinzip in sich tragen, das unendliche Leiden zu erregen, um unendlich zu versöhnen.“ (NV 137 f) Das Prinzip der rekonstruierten Versöhnung hat diese Religion an dem Schicksal und der Geschichte ihres Stifters selbst. Denn „der am Kreuz gestorben, ist zugleich der Gott dieser Religion . . . Das Göttliche war in die Gemeinheit des Lebens gestoßen, das Göttliche war selbst gestorben.“ (NV 138) In dem „Gedanken“, daß in der zunächst empirisch-historischen Person Christi „Gott selbst tot war auf Erden“ und „daß er aus dem Grabe auferstanden ist,“ wird seine Geschichte und zugleich mit ihr die Entgötterung der Natur im ganzen als die Geschichte Gottes selbst offenbar (NV 137 f). Die Geschichte hört dadurch auf, eine nur empirische zu sein; ihr Anspruch und d. h. der in ihr auftretende „Gedanke“ ist vielmehr, daß die empirisch wirkliche Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen zugleich die Erscheinung des sich in sich entzweien und aus dieser Entzweiung in seiner bewußten Identität setzenden Gottes ist. Die Natur wird im Ganzen in der Geschichte des gekreuzigten Gottes als die Natur oder das Andere des Geistes selbst offenbar.

Diesen Gedanken, daß die Natur und die über sie ausgebreitete Entzweiung die Erscheinung des Gottes, bzw. des Geistes selber ist, erhebt die rekonstruierte Religion durch den „Cultus“ zur bewußten Praxis, in der die Erscheinung des Göttlichen nicht mehr wie in der „Naturreligion“ der Zufälligkeit überlassen bleibt. „Jener unendliche Schmerz und diese ewige Versöhnung kann diese Religion nicht von dem zufälligen, empirischen Dasein der Einzelnen abhängen lassen. Sie muß sich als einen Cultus constituiren, durch welchen jener Schmerz erregt und diese Versöhnung erteilt wird.“ Denn: „die Religion, die auf die Reconstruction der indifferenten Harmonie ausgeht, muß, gegen die Natur gewaltsam, jene unendliche Differenz produciren, um, daß ihre Versöhnung die rekonstruierte sei, möglich zu machen.“ (NV 138)

In der rekonstruierten Immanenz kultischer Praxis ist daher zweierlei erreicht: Einmal ist die rekonstruierte Religion von der empirischen Gebundenheit an die Person ihres Stifters und überhaupt von jeder objektiven Zufälligkeit frei und erst dadurch ganz über die Potenz der „Naturreligion“ erhoben. Die Bewegung der Indifferenzierung des Geistes mit seiner Natur ist vollständig in die Unabhängigkeit einer von der Natur und den empirisch-historischen Ereignissen abgelösten Praxis aufgenommen. Zum

Anderen ist durch den Kultus als einer Reihe von „veranstalteten Zuständen“ (NV 138) die „Geschichte Gottes“, d. h. die sittliche Indifferenzierung von Geist und Natur *jederzeit und für jedes Bewußtsein* praktikierbar und gleichzeitig die durch die Realisation des Geistes in einem bestimmten „Volk“ bedingte historische Begrenzung der sittlichen Anschauung überwunden und sie in ihrer wahren Allgemeinheit hergestellt. „Die Geschichte Gottes ist die Geschichte des ganzen Geschlechts und jeder Einzelne geht durch die ganze Geschichte des Geschlechts hindurch.“ (NV 138) Durch die erneute Heiligung des Wirklichen wird „*allem einzelnen Thun und allen Dingen des höchsten und niedrigsten Thuns . . . von Neuem die Weihe gegeben.*“ (NV 138)

Die sittliche Anschauung ist darum in der Vermittlung durch den Kultus für jeden Stand existent und zugleich für die „freie Sittlichkeit“ des ersten Standes in der geistigen Universalität ihres Sinnes gerechtfertigt und präsent. Denn mit dem Gedanken, daß in der Geschichte Gottes alle unmittelbare Geschichte aufgehoben sei, ist die These aufgestellt, daß sich in der empirischen Geschichte nichts mehr ereignen kann, was nicht seinen sinngemäßen Ort in der ideellen Geschichte Gottes hätte. — In ihr ist alle Natur und Objektivität aufgehoben und „versöhnt“.

Durch die Rekonstruktion der sittlichen Indifferenz in der christlichen Religion ist darum das sittliche „Wesen der Religion . . . daß der Geist sich keines seiner Individuen schäme, keinem zu erscheinen sich weigere und jedes die Macht über ihm sei, ihn zu beschwören“, (NV 133) vollkommen ausgesprochen; sie ist „*Volksreligion*“, in welcher *die das absolute sittliche Bewußtsein konstituierende Praxis des „Kampfes“ und des „Opfers“ durch den Kultus von allen empirischen Beschränkungen der staatlichen Wirklichkeit befreit und verfügbar wird.* Denn im Kultus existiert die Erscheinung des Göttlichen *nicht nur in der unmittelbaren an die Natur zurückgebundenen schönen und mythischen Gestaltung, sondern zugleich in der gegen die Natur gewaltsamen Verfügbarkeit des ausgesprochenen Gedankens.* Erst in dieser ihrer rekonstruierten Gestalt tritt das *Wesen der Religion* in seiner spezifischen Unterschiedenheit von „*Kunst*“ und „*Wissenschaft*“ eindeutig hervor, das in der „*Naturreligion*“ noch unter seiner einseitig schönen mythologischen Erscheinung und Naturgebundenheit verborgen lag. „Durch diese rekonstruierte Religion ist zu der Form der Idealität des Geistes, die in der Naturreligion allein existieren kann, nämlich der *Kunst*, nothwendig die andere Seite, die Idealität des Geistes unter der *Form des Denkens* hinzugekommen und die Volksreligion muß die höchsten Ideen der Speculation nicht bloß als eine *Mythologie*, sondern in der *Form von Ideen* ausgesprochen enthalten.“ (NV

139)²⁵. Durch den in der Aussprechbarkeit des Gedankens bestimmten Zusammenhang von Gott und Natur in der Trinität der göttlichen Personen (zusammen mit Maria als der Verkörperung der göttlichen Liebe) ist zu dem Moment der „*Poesie*“ und Schönheit, d. h. der Individualisation der göttlichen Erscheinung, die ideelle Seite der freien Verfügbarkeit des Gedachten hinzugetreten und ausdrücklich geworden, wodurch erst der Kultus den Charakter einer universalen sittlichen Praxis gewinnt, *jederzeit und für jedes Bewußtsein* praktikierbar zu sein.

Freilich hat diese *zweite Potenz* der Religion, in der sie als *Katholizismus* zur schönen Religion geworden ist, für Hegel den Charakter einer historischen Vergangenheit, die an der „*nördlichen Subjectivität*“ des *Protestantismus* ihre Auflösung gefunden hat, welcher der wieder geweihten Realität ihre „*fremde Weihe* ausgezogen“ und über die individualisierte Identität des Besonderen und Allgemeinen, wie sie als „*vaterländisch* geheiligte Natur“ bestand, erneut die „*Farbe der Allgemeinheit*“ ausgegossen hat. Denn die in der „*schönen Religion*“ des Katholizismus rekonstruierte Indifferenz ist bisher nur eine *relative* und deshalb auflösbare, was sich vornehmlich daran zeigt, daß die „*Weihe*“ — d. h. die metaphysisch-sittliche Bestimmtheit des Wirklichen oder der „*Natur*“ — nicht aus ihr selber, sondern „*von einem Äußeren*“, ihr Fremden kommt. Im Protestantismus ist so das Moment des Wissens in seiner subjektiven Abstraktion erneut gegen die nur „*empirische Existenz*“ bloßer Objektivität aufgetreten und dadurch deren Vermittlung mit der Subjektivität, wie sie in der kultischen Indifferenz von Mythologie und Idee ihre Wirklichkeit hat, zerstört. Denn der Protestantismus hat „*überhaupt den ganzen Cyklus des Schmerzes und seiner Versöhnung in die Sehnsucht, die Sehnsucht aber in das Denken und Wissen von der Versöhnung*“ verwandelt, wodurch die gegen bloße Objektivität und Natur gerichtete „*Ge-*

²⁵ Vgl. H.-O. Rebstock: *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*, München 1971. — Im Rahmen einer breit angelegten Untersuchung des Mythosbegriffes in den frühen Schriften Hegels bis 1802 gibt Rebstock nur eine kurze Darstellung der sog. *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit*, in der die systematischen Fundamente dieses Textes keine Erörterung finden. (181 ff) Die Tragweite der dort vorgetragenen Mythologiekonzeption kommt deshalb nicht in den Blick. Allerdings gibt Rebstock das treffende Argument dafür, daß Hegel in diesem Text eine *Identität von Idee und Mythologie* intendierte: „*Daß es im Text allerdings heißt: ‚nicht bloß . . . , sondern‘ statt wie zu erwarten: ‚nicht bloß . . . , sondern auch‘ vermag den Wert des Zeitworts ‚hinzugekommen‘ nicht zu entkräften. Sodann nennt Hegel unmittelbar danach ‚das Absolute in der Form der Dreiheit‘ [also ‚die höchsten Ideen‘!] mit den ‚Namen‘ Vater, Sohn und Heiliger Geist. Es ist daher als sicher anzunehmen, daß Hegel hier ein Beispiel bringen will für das neue Ineins von Idee und beizubehaltender Mythologie.*“ (184)

waltsamkeit und Nothwendigkeit, womit der Schmerz erregt wurde, wegfiel." (NV 139–141)

Hegel stellt darum das Postulat einer neuen Religion auf, in der sie mit Hilfe der Philosophie in der dritten „Dimension“ oder „Potenz“ die Rekonstruktion der sittlichen Indifferenz in einer Weise garantiert, in der die Heiligung der Natur aus ihrem eigenen Wesen erkannt und entwickelt ist; — ein Gedanke, der die systematische und sachliche Intention der Naturphilosophie Hegels in Jena deutlich sichtbar werden läßt, welche die Objektivität in dem, was sie als Physis von sich aus ist, in ihrer Relevanz für die Realisation des Absoluten als Sittlichkeit ansichtig machen will. Der Anspruch dieser neuen Religion ist aber nach wie vor der, sich als „Volksreligion“ zu bestimmen, die sich im Horizont der Philosophie der Sittlichkeit definiert und das Bestehen sittlicher Totalität als „Volk“ voraussetzt: „— Nachdem nun der Protestantismus die fremde Weihe ausgezogen, kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer *neuen Religion* herzustellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst, wenn es nämlich ein *freies Volk* geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, *auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen.*“ (NV 140 f.)

IV.

Abschließend sollen nun die Punkte zusammengefaßt werden, die den Zusammenhang der *Jenaer Philosophie der Sittlichkeit* und insbesondere der *Religionsphilosophie* mit dem *Systemprogramm* bezeichnen.

(1) Der im *Systemprogramm* dokumentierte philosophische Entwurf, der sich als ein „vollständiges System aller Ideen“ versteht, gipfelt im Postulat einer neuen Religion, deren Funktion es ist, die Verwirklichung der Freiheit in einem sittlichen Gemeinwesen als eine allgemeine Realität zu garantieren. In gleicher Weise steht auch die Hegelsche Religionsphilosophie der ersten Jenaer Jahre im Ganzen im Dienst der Philosophie der Sittlichkeit. Denn deren systematische Intention, den Abschluß der Philosophie zu leisten, wird allererst durch die Religion verwirklicht, insofern in ihr die absolute Anschauung der Sittlichkeit in derjenigen Allgemeinheit hergestellt ist, in welcher das empirische Bewußtsein im Ganzen die

Identität seines Inhalts mit der anfänglichen spekulativen Ansicht der Philosophie erfährt. Wie im Systemprogramm das Postulat aufgestellt ist, über die bloß mechanische Realität des „Staates“ hinauszugehen zu Gunsten einer in der neuen Religion befestigten lebendigen Gemeinschaft so ist auch in der Jenaer Konzeption die Religion in ihrer sittlichen Aktualität bezogen auf die Wiederherstellung des sittlichen Gemeinwesens als Volk über eine Staatsrealität hinaus, in der lediglich die abstrakte Allgemeinheit bürgerlicher Legalität über die in der Praxis des Erwerbs und Besitzes von Eigentum vereinzelter Individuen als das Herrschende beansprucht wird.

(2) Im *Systemprogramm* soll zusammen mit dem „Staat“ auch das Prinzip der „Geschichte der Menschheit“ überwunden werden. An die Stelle der „Geschichte“ soll die „Poesie“ oder „Dichtkunst“ treten. Sie ist die Basis der „Philosophie des Geistes“, die eine „ästhetische Philosophie“ sein soll, wobei der „Poesie“ diese Funktion dadurch zufällt, daß sie das Fundament der geforderten „sinnlichen Religion“ darstellt. Wie wir sahen, ist es auch in Jena die entscheidende Aufgabe der Religion, die Zufälligkeit des nur empirisch Geschichtlichen zu überwinden. Denn das Aufgenommensein aller Realität oder Natur in die sittliche Praxis ist im religiösen Bewußtsein als „Geschichte Gottes“ existent, in der jede nur empirische Geschichte den vollendeten Ausdruck ihres möglichen Sinnes und dadurch ihr Ende findet. Die sittliche Anschauung ist in solchem Bewußtsein von der Endlichkeit ihres Auftretens in der historischen Begrenztheit eines bestimmten Volkes befreit. Die in der Religion realisierte sittliche Anschauung ist darum „absolut“ in dem Sinne, daß die durch sie zu begründende Sittlichkeit eines erneuten Gemeinwesens oder „Volkes“ über alle historisch bedingte und darin einseitige Realität erhoben erscheint.

(3) Die Anschauung der wiederhergestellten Sittlichkeit des Gemeinwesens ist dabei durch die religiöse Praxis des Kultus in derjenigen Allgemeinheit eines ideellen Bewußtseins konstituiert, in der die Differenzen der Praxis und des realen Bewußtseins der Stände ihre Aufhebung finden, die durch die unmittelbare staatliche Realität des Sittlichen ihre Bedingung und metaphysische Begründung haben. Der spezifische Charakter dieses kultisch konstituierten Bewußtseins der „Volksreligion“, das sie in ihrer Differenz von „Wissenschaft“ und „Kunst“ begreifbar macht, ist — wie im *Systemprogramm* — durch die Identität und Ununterscheidbarkeit von „Mythologie“ und „Idee“ bezeichnet, wodurch die Versöhnung für das allgemeine Bewußtsein als eine „rekon-

struierte" existiert — und d. h. in der Überhobenheit sittlicher Immanenz über alle nur physische Realität und Natur. Die sittliche Anschauung wird daher in der religiösen Praxis des Kultus zu derjenigen allgemeinen Verfügbarkeit erhoben, in welcher der höchste Gegenstand des sittlichen Bewußtseins jederzeit und für jedes Individuum eines Volkes unangesehen der ständisch bedingten Beschränkung seines Horizontes reproduzierbar werden soll. Wie im *Systemprogramm* die Religion die Aufgabe hat, die Differenzen zwischen Volk und Priestern zu vermitteln, so wird auch in der Jenaer Konzeption die Kluft zwischen dem Bewußtsein der Mitglieder des ersten Standes und dem der Angehörigen der beiden übrigen „unfreien" Stände im religiösen Bewußtsein geschlossen.

(4) In der frühen Jenaer Konzeption der Philosophie der Sittlichkeit hat daher — wie im *Systemprogramm* — die „Volksreligion" die Stellung des Abschlusses einer sowohl die Natur, wie die Menschenwelt umfassenden philosophischen Konzeption. Dabei muß es als ein Spezifikum beider Entwürfe angesehen werden, daß sie die Betrachtung der physischen Natur unter die Prävalenz des Geistes stellen, dessen höchste Manifestation in einem erneut zu konstituierenden Gemeinwesen erwartet wird. Die KANTIANISIERENDE Fragestellung des *Systemprogramms*: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn", durch welche „die Physik im Großen" eingeleitet werden soll, stellt die Natur im Ganzen in eine Perspektive, die auch in der Jenaer Naturrechtskonzeption noch der Sache nach enthalten ist. Denn die Rekonstruktion sittlicher Realität als *Naturrecht* stellt die philosophisch-systematische Bestimmung physischer *Natur* unter einen Gesichtspunkt, in dem sie von vornherein ihre metaphysische Definition im Hinblick auf die Möglichkeit ihrer Aufhebung in der Natur des Sittlichen erhält. Freilich kann nicht übersehen werden, daß dieser Gedanke, durch den Hegel die Beziehung der Natur auf die sittliche Dimension des Geistes konstruiert, mit der teleologischen Form, in der diese Beziehung im *Systemprogramm* hergestellt wird, nicht ohne weiteres zur Deckung gebracht werden kann.

Exkurs

R. HAYM macht die zutreffende Bemerkung, das *System der Sittlichkeit* habe „seinen eigenen Anfang", es sei „nach einem eigenen Plane gebaut" und es vollende sich „nach einer eigenen Methode."²⁶ HAYM, der das

²⁶ R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. 171.

System der Sittlichkeit dem Systementwurf der *Jenenser Logik Metaphysik und Naturphilosophie*, den er selbst noch auf Ende Frankfurt datiert, als dessen Geistesphilosophie zuordnet, sieht sich dabei vor das Problem der offensichtlichen Inkonsistenz in der zu Grunde gelegten Methode beider Werke gestellt. Die beanspruchte Zugehörigkeit dieser Manuskripte zeigt sich deshalb nach HAYM lediglich in der sachlichen Intention dieser Philosophie der Sittlichkeit, die aber in ihrer methodischen Konzeption hinter die „dialektische" Methode des Systems zurückzufallen scheint: „Das Metall war Hegel's, der Stempel war Schelling's."²⁷ Wenn auch dieser Zuordnungsversuch von HAYM durch die Ergebnisse der neuen Datierung der Jenaer Schriften überholt worden ist, nach der die *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* auf das Jahr 1804/05 anzusetzen ist,²⁸ so bleibt die Beobachtung der methodischen Eigenständigkeit des *Systems der Sittlichkeit* dennoch richtig und bedarf einer entwicklungsgeschichtlichen Interpretation, deren Probleme durch den Hinweis auf die Einflüsse der SCHELLINGSCHEN Philosophie nicht zureichend zu beantworten sind. Vielmehr steht diese methodische Eigenständigkeit offenbar im Zusammenhang mit einer ersten Konzeption der *Logik und Metaphysik*, deren Aufbau und Methode mit der uns bekannten Fassung von 1804/05 nicht identisch ist. So läßt sich das konstruktive Verfahren des *Systems der Sittlichkeit* aus einer *Logik und Metaphysik* erklären, wie sie Hegel seit 1801 entwickelt und die sowohl in ihrer Gestalt als auch in ihren systematischen und sachlichen Motiven gerade den eigenständigen Ansatz des Hegelschen Philosophierens bestimmt. Setzt man einen solchen Zusammenhang einmal hypothetisch voraus, so legt sich der Versuch nahe, vermittelt eines Vergleiches mit dem *System der Sittlichkeit* den Aufbau und das methodische Verfahren dieser ersten *Logik und Metaphysik* zu rekonstruieren, von der uns bei ROSENKRANZ lediglich eine Gliederung überliefert ist, nach der Hegel die Logik in drei Teilen vorzutragen beabsichtigte.²⁹ Oben (S. 170) wurde bereits darauf hingewiesen, daß Hegel bis 1803 lediglich über Logik und Metaphysik und über Naturrecht gelesen hat. Der nicht vorhandene Anschluß des *Systems der Sittlichkeit* an eine vorausgehende Naturphilosophie erklärt sich von daher sehr leicht daraus, daß Hegel über eine ausgeführte eigene Naturphilosophie überhaupt noch nicht verfügte. Dagegen legt sich die Annahme nahe, daß er sich bei der Darstellung seiner Philosophie der Sittlichkeit in der

²⁷ A.a.O. 179.

²⁸ H. Kimmerle: *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*. — In: Hegel-Studien. 4. (1967), 144 und 164 ff.

²⁹ K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, 189–193.

Gliederung und deren methodischer Intention an seiner *Logik und Metaphysik* orientierte. Danach würden die beiden ersten Teile des *Systems der Sittlichkeit*, die wegen der Unterteilung des ersten Teils – „Die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis“ – im Grunde als drei Teile zu betrachten sind, im Ganzen der Logik und ihrer methodischen Intention, „Einleitung“ in die Philosophie zu sein, entsprechen. Das Kapitel „Sittlichkeit“, in dem erst das eigentliche sittliche „System“ zur Darstellung kommt, wäre dagegen mit der „*Metaphysik*“ oder „*eigentlichen Philosophie*“ analog. Aber auch im Einzelnen liegt bei näherem Zusehen die methodische Parallelität auf der Hand: Die Darstellung der „absoluten Sittlichkeit nach dem Verhältnis“ vollzieht sich, wie oben (S. 179 ff) ausgeführt, in zwei Stufen a) im Durchgang durch die Potenzen der reinen Endlichkeit als solcher, als Resultat der Subsumtion der „Anschauung“ unter die Einzelheit oder den „Begriff“ und b) in den Gestaltungen der „Unendlichkeit“ in selbst noch endlicher Form, in der das Einzelne des „Begriffs“ unter die Allgemeinheit der „Anschauung“ subsumiert erscheint.³⁰ Dem entsprechen die beiden ersten Teile der von ROSENKRANZ zitierten Logikgliederung, deren erster Teil die Aufgabe hat, „die *Formen der Endlichkeit* aufzustellen ... wie sie aus der Vernunft hervortreten, aber durch den Verstand der Vernunft beraubt, nur in ihrer Endlichkeit erscheinen.“ In einem zweiten Teil sollen sodann „die Bestrebungen des Verstandes dargestellt werden, wie er die Vernunft in Production einer Identität *nachahmt*, aber nur eine *formelle Identität* hervorbringen kann.“ Das Kapitel „Das Negative, oder die Freiheit oder das Verbrechen“ hat im *System der Sittlichkeit*, wie oben (S. 185 ff) gezeigt worden ist, die Funktion, von den endlichen Formen der Sittlichkeit „nach dem Verhältnis“ zur „Sittlichkeit“ als „System“ überzuleiten, indem durch die „dialektische“ Negativität ihre endlich-abstrakte Einseitigkeit aufgehoben und diejenige totale Wirklichkeit in den Blick gebracht wird, in der sie als endliche Bestimmungen zugleich ihr Bestehen haben. Diese „dialektische“ Negativität ist dabei noch nicht als die vollständige Struktur der absoluten Negativität verstanden, durch deren Bewegung sich die absolute Sittlichkeit in einem „System“ organisiert, sondern lediglich als deren eine, selbst nur negative Seite. Diese Überleitung von der Endlichkeit des „Ver-

³⁰ Da Hegel die „Anschauung“ als das, „was wahrhaft das Allgemeine ist“ definiert, den „Begriff“ aber als „das wahrhaft Besondere,“ (SdS 7) ist anzunehmen, daß er in der Angabe der Subsumtionsverhältnisse in den beiden Potenzen die Stellung von Anschauung und Begriff versehentlich vertauschte. Für die erste Potenz ist darum zu lesen: „Subsumiertsein der Anschauung unter den Begriff“ und für die zweite Potenz: „Sie ist die Subsumtion des Begriffs unter die Anschauung.“ (SdS 9 und 24)

hältnisses“ zum Absoluten als „System“ entspricht vollkommen dem systematischen Stellenwert des „dritten Theils“ von Hegels erster Logikkonzeption. Denn in ihm soll „das *Aufheben* dieses endlichen Erkennens durch die *Vernunft* aufgezeigt werden;“ es soll sich zeigen, „welche Bedeutung und welchen Gehalt diese endlichen Formen des Erkennens für die Vernunft haben“. – Insofern aber in solchem Erkennen die immanente Systematik der „Vernunft“, als des Erkennens ihrer selbst, noch nicht das Erkannte ist, wird „die Erkenntnis der Vernunft, insofern sie der Logik angehört, ... nur ein *negatives* Erkennen derselben sein.“ Darum wird „von diesem dritten Theil der Logik, nämlich der negativen oder vernichtenden Seite der Vernunft, ... der Uebergang zur eigentlichen Philosophie oder zur *Metaphysik*, gemacht werden.“ Offenbar entspricht dieser letzte Teil der Logik im Ganzen dem systematischen Stellenwert dessen, was Hegel in den ersten Jenaer Jahren unter „*Dialektik*“ verstand, deren Aufgabe der *Naturrechtsaufsatz* dahingehend bestimmt, zu „erweisen“, daß die Verhältnisse „nichts für sich“ sind. (NR 446)

Hier ergibt sich nun eine These, die in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden kann und deren nähere Begründung und die Darstellung ihrer sachlichen Relevanz für die Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Philosophie in einer weiteren Studie des Verfassers vorgelegt werden soll. Nach dieser These ist die „*Dialektik*“ in der ersten Jenaer Systemkonzeption Hegels nicht nur zunächst auf die Logik beschränkt, von wo sie erst später „als allgemeine Methode“ „in andere Systemteile vordrang.“³¹ Diese Beobachtung ist sicher richtig; der sachliche Grund dafür ist aber darin zu suchen, daß Hegel die „*Dialektik*“ noch keineswegs im Sinne einer „Methode der systematischen Entwicklung und Selbstaufhebung der Formen der endlichen Reflexion“ verstand,³² sondern als die „negative oder vernichtende Seite der Vernunft“, durch welche die Aufhebung der Verstandesbestimmungen, bzw. der „Verhältnisse“ im Nachhinein durch eine applikative Dialektik geleistet wird, die im Verhältnis zu diesen Bestimmungen selbst ein äußerliches Verfahren und nicht deren Selbstaufhebung ist. Das Prinzip der systematischen und vollständigen Entwicklung der endlichen Bestimmungen in den beiden ersten Teilen dieser frühen Logik ist dagegen das analytische der „Subsumtion“, indem das in einem vorausgesetzten Absoluten aufzuhebende Endliche dieser seiner Aufhebung vorgängig entwickelt wird. Aus dieser Konzeption ergibt sich ein Sinn von „*Dialektik*“, der sie nicht nur nicht

³¹ K. Düsing: *Reflexion und Spekulation. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena.* In: Hegel-Studien 5. (1969), 128.

³² Ebenda.

zur allgemeinen Methode der ganzen Philosophie qualifiziert, sondern darüber hinaus auch innerhalb der Logik auf deren letzten Teil methodisch begrenzt.

Ein solcher systematischer Ansatz der Logik, als einer die endliche Reflexion destrukturierenden „Einleitung“ in die „Philosophie“, entspricht einem Verfahren der Erhebung der Reflexion zur Spekulation, das Hegel in der *Differenzschrift* aus der historischen Notwendigkeit des Auftretens der Philosophie als Kritik begründet, aber zugleich vor dem Anspruch der Idee der Philosophie, die erst das Prinzip philosophischer Kritik als einer philosophischen zu begründen vermag, problematisiert. Solches auftretende Philosophieren verwickelt sich in die ihm eigene Aporie, nämlich als philosophische Kritik gegen das die Kritik ermöglichende Prinzip der Idee einer sich in sich selbst begründenden Philosophie zu verfahren, indem es vor der Philosophie philosophiert.³³ Vorausgesetzt, daß die erste Konzeption der Hegelschen Logik aus dieser sachlichen Problematik entstand und in dieser Form an sie gebunden bleibt, und daß Hegel diese Logik zugleich als die theoretische Basis der Entwicklung realer philosophischer Fragestellungen zu Grunde legte, so zeigt sich ein Interpretationsansatz, wie ihn HORSTMANN zur Analyse des Problems des Bewußtseins in Hegels vorphänomenologischen Schriften entwickelt hat, geeignet, die Entwicklungsgeschichte dieser Periode des Hegelschen Denkens im Sinne der Auflösung einer philosophischen Aporie zu bestimmen.³⁴ Denn die philosophische Aporie der Jenaer Systemkonzeption Hegels und damit zugleich der immanente Motor ihrer Entwicklung liegt darin, in der Weise, in der sie sich kritisch exponiert, vor den systematischen Prämissen der eigenen Kritik zu bestehen.

³³ G. W. F. Hegel: *Geammelte Werke*. Bd 4, 29 f.

³⁴ R. P. Horstmann: *Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität*. (a.a.O.)

OTTO PÜGGELER (BOCHUM)

HÖLDERLIN, HEGEL UND DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM

Wenn ich Stellung nehmen soll zu den Arbeiten, die 1969 im Haus Villigst auf einer Tagung des Hegel-Archivs und der Internationalen Hegelvereinigung vorgetragen wurden oder aus dieser Tagung hervorgingen (zu Arbeiten, die in einem engeren oder weiteren Bezug zu dem neu entbrannten Streit über das sog. „älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ stehen), dann möchte ich eine bestimmte Thematik in den Vordergrund rücken: das Verhältnis HÖLDERLIN-Hegel. Wird man überhaupt nach dem Ort fragen können, den das „älteste Systemprogramm“ in der Entwicklung des Deutschen Idealismus einnimmt, wenn man nicht dieses Verhältnis neu überdenkt? Welche Ergebnisse die genannte Tagung auch immer erbracht haben mag — für mich hat sie die Aufgabe sichtbar gemacht, die Frage nach dem Verhältnis HÖLDERLIN-Hegel neu aufzunehmen. Wenn es nicht gelungen war, für die Tagung selbst Vertreter der HÖLDERLIN-Forschung für eine Stellungnahme zu der behandelten Thematik zu gewinnen, dann zeigt sich daran gerade die Dringlichkeit der genannten Aufgabe.

Es sind nun bald zwanzig Jahre her, daß ich mit JOHANNES HOFFMEISTER, dem dann so früh verstorbenen Hegel- und HÖLDERLIN-Forscher, im Bonn der Nachkriegsjahre ein Gespräch über das Thema „Hölderlin und Hegel“ hatte. Ich hatte in einer Dissertation über „Hegels Kritik an HÖLDERLIN“ arbeiten sollen, war dann kurz in Tübingen gewesen und hatte unter dem Eindruck der unmittelbaren Gegenwart jener Gassen, Gebäude und Flußwindungen, die einmal auch in das Leben HÖLDERLINS und Hegels gehört hatten, den Entschluß gefaßt, das angebotene Thema nicht zu übernehmen. Über die Zeit, die HÖLDERLIN und Hegel gemeinsam in Tübingen verbracht hatten, ließe sich, so argumentierte ich HOFFMEISTER gegenüber, sicherlich noch manches Verbindliche sagen, wenn vielleicht auch Entscheidendes im Dunkeln bliebe. Doch wüßten wir überhaupt etwas von dem, was in HÖLDERLIN und in Hegel in Frankfurt vorgegangen sei, was sich dort zwischen den beiden abgespielt habe? Hat die Wissenschaft ein Recht, mit ihren ehrfurchtslosen Händen an vergangene Dinge zu rühren, zu denen

keinerlei gesicherte Dokumente den Zugang bahnen? HOFFMEISTER meinte, er habe dieses Thema – „HÖLDERLIN und Hegel“ – seit seiner Heidelberger Studienzeit als seine Lebensaufgabe betrachtet; nun, da er sehe, daß er selbst zu einer Bearbeitung nicht komme, wünsche er, daß die Thematik wenigstens von einem seiner Schüler aufgenommen werde. Das freilich gebe er zu: „Dieses Verhältnis (das Verhältnis zwischen HÖLDERLIN und Hegel) muß immer ein Mythos bleiben.“

„Ein Mythos bleiben“: dieses Wort meinte im Munde des späten Schülers von FRIEDRICH GUNDOLF, man könne sicherlich vieles wissenschaftlich über die Freundschaft zwischen HÖLDERLIN und Hegel sagen; was aber diese Freundschaft letztlich bewegt habe, worüber in ihr entschieden worden sei – der weitere Weg des Dichtens und Denkens der GOETHEZEIT, eine neue Konstellation zwischen dichterischem und philosophischem Sprechen –, das lasse sich nicht mehr wissenschaftlich feststellen und sicherstellen. Die philologisch-historische Arbeit – so entschied HOFFMEISTER für sich den Streit zwischen MAX WEBER und den Gelehrten des GEORGE-KREISES über Wertfreiheit und Wertbezogenheit der Wissenschaft – bleibe einer „Dichtungskunde“ oder einem Umgang mit den überlieferten Texten unterstellt, welcher rein „wissenschaftlich“ nicht mehr ausweisbar sei. Es ist also nicht nur das Fehlen einzelner Quellen, das uns nicht zu letzten Ergebnissen gesicherter wissenschaftlicher Arbeit über das Verhältnis HÖLDERLIN-Hegel kommen läßt, sondern vor allem dieses, daß in dieses Verhältnis Entscheidungen über die Aufgaben von Dichtung und Philosophie, Entscheidungen über das Lebens- und Weltverständnis überhaupt eingeschlossen sind, die an das rühren, was man immer wieder mit einem unbestimmten, vieldeutigen, emotional aufgeladenen und nicht ungefährlichen Ausdruck „Mythos“ genannt hat.

Die Frage, die mir heute in aller Dringlichkeit gestellt zu sein scheint, ist diese: können wir auch noch die Perspektiven, aus denen heraus wir das Verhältnis HÖLDERLIN-Hegel und alles das sehen, worüber in diesem Verhältnis entschieden wurde, der kritischen Frage nach der Rechtmäßigkeit unterwerfen oder nicht? Wieweit können wir es und wieweit nicht? Es ist kein Zweifel, daß man dieses Verhältnis aus sehr unterschiedlichen Perspektiven gesehen hat. So schreibt z. B. JOHANNES HOFFMEISTER in einer Anmerkung zu seiner Edition *Dokumente zu Hegels Entwicklung* über Hegels „Verhältnisse“ in Frankfurt: „Das größte Gewicht muß nach wie vor auf den persönlichen Umgang mit HÖLDERLIN gelegt werden; aus diesem allein ist der existentielle Grund des Hegelschen Philosophierens zu begreifen.“ Dagegen meint HERMANN GLOCKNER in seiner Hegel-Monographie, HÖLDERLIN mit seinem „tragischen Binnenschicksal“, seiner „emp-

findlichen Zartheit und pathologischen Tiefe“ habe so gut wie keine Bedeutung für Hegel gehabt. Hegel habe in HÖLDERLIN einen krankhaften Werthercharakter sehen müssen. Von den „sachlich-gemessenen“ Aussagen über den antiken „Wundermann und Zauberer“ EMPEDOKLES, die Hegel in seiner Philosophiegeschichte gibt, sagt GLOCKNER: „Keine einzige Zeile in Hegels Darstellung erinnert daran, daß ihm EMPEDOKLES einmal von HÖLDERLIN als eine tragische Gestalt nahegebracht worden sein muß, die neben der tragischen Gestalt seines SOKRATES bestehen konnte!“¹ – Bilden diese gegensätzlichen Positionen HOFFMEISTERS und GLOCKNERS eine echte Alternative, sind sie überhaupt Positionen, die die Deutung des Verhältnisses HÖLDERLIN-Hegel wirklich beziehen kann? Wenn HOFFMEISTER vom „persönlichen“ Umgang Hegels mit HÖLDERLIN spricht und in ihm den „existentiellen“ Grund von Hegels Philosophieren finden will, dann muß man fragen, was hier „persönlich“ und was „existentiell“ heißen soll, ob nicht in jedem Fall das Persönliche und Existentielle durch eine übergreifende und verbindliche geistige Konstellation getragen war und nur von dieser her faßbar wird. HERMANN GLOCKNERS Vergleich zwischen HÖLDERLIN und Hegel scheint schon falsch angesetzt zu sein. Vergleicht man nicht HÖLDERLINS EMPEDOKLES-Drama und die EMPEDOKLES-Darstellung aus Hegels späteren philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, vergleicht man vielmehr, wie HÖLDERLIN sich in Frankfurt und Homburg eine weltgeschichtliche Wende in der Gestalt des EMPEDOKLES, Hegel sich diese Wende zur gleichen Zeit in der Gestalt CHRISTI zu vergegenwärtigen suchte, dann kommt man auf eine ganz andere Spur.

Heute – bald zwei Jahrzehnte nach dem angeführten Gespräch mit HOFFMEISTER – neige ich zu der Auffassung, daß es durchaus möglich ist, viele Einzelheiten aus dem Verhältnis HÖLDERLIN-Hegel auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung aufzuklären und dadurch den Umkreis der Perspektiven, aus denen heraus dieses Verhältnis gesehen werden kann, erheblich einzuschränken. Für einen solchen Versuch ist die HÖLDERLIN-Forschung der letzten Jahrzehnte ein großes Vorbild: sie hat die einzelnen Texte HÖLDERLINS sorgfältig ediert, geordnet und diskutiert; sie hat die

¹ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 455 f.; Hermann Glockner: *Hegel*, Bd. 1, 3. Aufl. Stuttgart 1954, 278, 381 f., 282 f. – Wenn Glockner Hölderlin als eine Werther-Natur abtut, darf man dann nicht daran erinnern, daß Nietzsche im ersten Stück seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* als „zynische Philisterbekenntnisse“ der Zeit um 1870 das Bekenntnisbuch von D. F. Strauß *Der alte und der neue Glaube* (diese „galante“ Religionsstifterei) und ein Wort über Hölderlin von Fr. Th. Vischer, dem „namhaften Ästhetiker aus der Hegelschen Vernünftigkeitsschule“, anführt: „Er war der Werther Griechenlands, ein hoffnungslos Verliebter ...“?

Dokumente, die über HÖLDERLINS Leben und Wirken berichten, gesammelt und nach ihrem geschichtlichen Hintergrund aufgeheilt; die Versuche von LUDWIG STRAUSS und WERNER KIRCHNER, bestimmten Personen und Geschehnissen aus dem Umkreis von HÖLDERLINS Leben nachzuspüren, sind in extensiver Weise weitergeführt worden. So konnte sich an die Arbeit der HÖLDERLIN-Herausgeber BEISSNER und BECK eine Forschungsrichtung anschließen, deren Ergebnisse ein neues HÖLDERLIN-Bild verlangen. Die Hegel-Forschung hat dieser Arbeit der HÖLDERLIN-Forschung bisher noch nichts Gleichwertiges zur Seite zu setzen; eine SCHELLING-Forschung in diesem Sinn muß erst noch aufgebaut werden.

Es fällt freilich auf, daß die neue HÖLDERLIN-Forschung so gut wie gar nicht dem Verhältnis nachgeht, das HÖLDERLIN zu Hegel gehabt hat. War Hegel denn nicht eine der Personen, denen HÖLDERLIN nahe stand? Wo einmal eine interessante Einzelheit über die Frankfurter Umwelt Hegels und damit auch HÖLDERLINS mitgeteilt wird, erweist diese Mitteilung sich bei näherem Zusehen als falsch: es wird darauf hingewiesen, daß das Frankfurter Haus GOGEL, in dem Hegel Hofmeister war, eine bedeutende Bibliothek und Gemäldesammlung besessen habe; diese Gemäldesammlung war jedoch lange vor Hegels Ankunft, 1783, verkauft worden.² Offenbar glaubte man grundsätzlich, die näheren Aufhellungen der Hegel-Forschung überlassen zu können (die sich um solche Dinge jedoch nicht kümmerte). Manchmal freilich fragt man sich erschreckt, ob bedeutende HÖLDERLIN-Forscher überhaupt einen Zugang zu Hegel und zur idealistischen Philosophie, ein wirkliches Interesse für sie gehabt haben. Liest man etwa von LUDWIG STRAUSS den unentbehrlichen Bericht über den (heute verschollenen) Nachlaß von SINCLAIRS und HÖLDERLINS Freund JACOB ZWILLING oder den Beitrag zum Streit um das „Systemprogramm“, dann sieht man, daß schon Hegels sog. „theologische Jugendschriften“ für STRAUSS im Grunde ein Buch mit sieben Siegeln geblieben sind, obwohl die bedeutendsten Teile dieser Schrift in der unmittelbaren Nähe zu HÖLDERLIN geschrieben worden sind. WERNER KIRCHNER hat zwar SINCLAIRS frühe „philosophische Raisonsnements“ abgeschrieben und uns dadurch überliefert, aber die Bedeutung dieser Texte für die Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus offenbar nicht erkannt. Was die HÖLDERLIN-Herausgeber zum „Systemprogramm“ zu sagen haben³, das ist

² *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*. Bd. 6, 813 f; *Hölderlin*. Eine Chronik in Text und Bild. Hrsg. v. A. Beck und P. Raabe. Frankfurt a.M. 1970. 380. — Zum Verkauf der Gemäldegalerie vgl. *Rudolf Jung: Die Frankfurter Familie Gogel 1576–1918*. Frankfurt a. M. 1920. 30.

³ Vgl. noch die Angaben in: *Hölderlin*. Eine Chronik in Text und Bild. 44.

ein Referat früherer Auffassungen, die in ihrer alten Form für eine ernsthafte Forschung längst unhaltbar geworden sind.

Es wird berichtet, daß HÖLDERLIN, SINCLAIR, Hegel, ZWILLING und vielleicht noch andere in Frankfurt oder in Homburg oder in Bonames halbwegs zwischen Frankfurt und Homburg oder auch bei Wanderungen auf den Taunusbergen als Mitglieder eines „Bundes der Geister“ Gespräche miteinander geführt haben — Gespräche, in denen nach SINCLAIRS Erinnerung ein „flammendes Schwert“ Hegel zu Gebote stand. Über diese Gespräche wissen wir an Einzelheiten nur wenig. Aber kann man nicht doch verbindliche Überlegungen über das anstellen, was in diesen Gesprächen diskutiert wurde? Sicherlich werden solche Überlegungen nur möglich sein, wenn — anders als bisher — die HÖLDERLIN-Forschung, die Hegel-Forschung, die Erforschung der Wirkungsgeschichte FICHTES und SCHELLINGS, aber auch die Erforschung der damaligen politischen Strömungen zusammenarbeiten. Auch wird man ohne das Streitgespräch nicht auskommen. Z. B. hat die frühere HÖLDERLIN-Deutung sicherlich die Wirkung unterschätzt, die FICHTE auf HÖLDERLIN ausgeübt hat. Wenn diese Wirkung heute in so eindringlicher Weise in den Blick gerückt wird, dann bleibt immer noch die Frage, was diese Wirkung letztlich bedeutet hat. Wurde HÖLDERLIN durch sie bleibend geprägt, oder hat er seine Auseinandersetzung mit FICHTE zwar in der intensivsten Weise geführt, sich aber dann, als er in dieser Auseinandersetzung für sich zu einer Entscheidung gekommen war, wieder anderen geistigen Strömungen überlassen, die ihm gemäßer waren? Ohne These und Gegenthese wird man beim Versuch einer Klärung so schwieriger Fragen nicht auskommen können.

Sicherlich hat FICHTE im Zentrum der Diskussionen gestanden, die im Frankfurt-Homburger „Bund der Geister“ geführt wurden. Doch suchten die Freunde — unter der Führung HÖLDERLINS, der ja vor den „metaphysischen Luftgeistern“ aus Jena geflohen war — der „Reflexions-Philosophie“ FICHTES im Sinne der SPINOZA-Rezeption das eine „Sein“ entgegenzustellen — jenes Sein, das „ästhetisch“, in der Schönheitserfahrung oder aber in der „schönen Religion“, zugänglich werde. Vor mehr als vierzig Jahren hat LUDWIG STRAUSS über JACOB ZWILLING berichtet, den Sohn eines Homburger Predigers, der im Jena FICHTES studierte, dann den Soldatenberuf ergriff. STRAUSS hat einzelnes aus ZWILLINGS Nachlaß mitgeteilt — etwa jene Ausführung, in der ZWILLING der Reflexion die Einbildungskraft entgegenstellt und die Reflexion mit SINCLAIR als den PROMETHEUS deutet, „der uns vom Olympus losgerissen“, oder Sätze wie die folgenden: „Und so liegt in der immerwährenden Trennung aus der Vereinigung die Wiedervereinigung aus der Trennung...“; „...so daß die Betrachtung

der Beziehung auf ihrer höchsten Stufe Beziehung mit der Nichtbeziehung ist und daher die allgemeinste Beziehung oder Kategorie der Beziehung überhaupt, genau betrachtet, die Unendlichkeit selbst ist".⁴ Bei Sätzen wie diesen sind die Parallelen zu Hegels Frankfurter Niederschriften mit Händen zu greifen; ähnliche Parallelen aber lassen sich von HÖLDERLINS und SINCLAIRS Aufzeichnungen her aufzeigen.

Es kann kein Zweifel sein, daß die Diskussionen im Freundeskreis das Denken Hegels zu neuen Ansätzen wie zu einer neuen Begrifflichkeit geführt haben. Dabei ist es sicher nicht so gewesen, daß die Auseinandersetzung mit FICHTE alsbald durch ein Hinausgehen über FICHTE abgeschlossen worden wäre; vielmehr ist sie offenbar auf immer neuen Stufen geführt worden. Wenn Hegel noch im *Geist des Christentums* die religiöse Erhebung zu Gott als dem unendlich-einigen Leben von der Aufgabe her faßt, „reines Selbstbewußtsein“ zu denken, dann aber „reines Selbstbewußtsein“ korrigiert zu „reines Leben“ und dieses Leben als „Sein“ versteht, dann zeigt sich in dieser Änderung erneut der Schritt von FICHTE, der durch Abstrahieren und Wegdenken zum reinen Ich zu gelangen sucht, zu HÖLDERLIN, für den Selbstbewußtsein und Ichheit nicht Charaktere der Sphäre des Absoluten sein können. Aber Hegel wird nicht nur mit den genannten Freunden, diesen direkten FICHTESchülern, über FICHTE diskutiert haben, sondern auch auf anderen Wegen an der zeitgenössischen Auseinandersetzung um FICHTE teilgenommen haben. EHLMANN, ein Frankfurter Arzt, bekannt geworden als wissenschaftlicher Gegner des Anatomen SÖMMERING (dann auch dadurch, daß er den skurrilen „Orden der verrückten Hofräte“ stiftete), schrieb im März 1799 an FICHTE: „Ihre Appellation gegen die Anklage des Atheismus habe ich tätig zu verbreiten gesucht...“. Hegel verkehrte in Frankfurt im Hause EHLMANNNS, der auch mit SINCLAIR befreundet war.⁵ Wenn Hegel gegen Ende seiner Frankfurter Zeit, im sog. Systemfragment von 1800, das Leben als Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung bestimmte und dabei die erstgenannte Verbindung als ein „Sein außer der Reflexion“ faßte, dann charakterisierte er mit Worten der FICHTESchen Appellation die FICHTESche Weise, „sich als reines Ich“ über den „Trümmern“ des Leibes, den „leuchtenden Sonnen“, „tausendmaltausend Weltkörpern“ und „neuen Sonnensystemen“ zu setzen. Dieses Sichsetzen des reinen Ich — so faßte

⁴ Ludwig Strauß: *Jacob Zwilling und sein Nachlaß*. — In: Euphorion, 29 (1928), 368–396, vor allem 388, 390, 392.

⁵ Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907. 302 f.; J. G. Fichte: *Briefwechsel*. Hrsg. v. Hans Schulz. 2. Aufl. Leipzig 1930. Bd. 2. 20; *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. J. Hoffmeister u. R. Flehsig. Hamburg 1952 ff. Bd. 1. 309, 315. — Zum folgenden vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 351.

Hegel seine Kritik nun zusammen — sei „gleichbedeutend“ mit dem Versuch der jüdischen Religion, Gott als ein „absolut fremdes Wesen“ zu fassen, das „nicht Mensch werden“ könne, gleichbedeutend auch mit jenem positiven Glauben christlicher Orthodoxie, für den der Mensch gewordene Gott „ein absolut Besonderes, nur ein absolutes Eins“ bleibe. Statt zu fragen, wie Hegel die FICHTERezeption und FICHTEkritik seiner Frankfurter Freunde aufnahm und weiterentwickelte, hat man noch 1965 in einem Buch über Hegels FICHTEkritik behauptet, Hegel habe seine FICHTEkritik im wesentlichen in Jena von REINHOLD übernommen und dann zur Vertuschung dieser Übernahme gegen REINHOLD polemisiert.⁶ Was HÖLDERLIN und dessen Freunde für Hegel bedeuteten, wie HÖLDERLIN die Entwicklung des Deutschen Idealismus mitbestimmte, kann für Interpretationen dieser Art nicht mehr sichtbar werden.

Die Weise, wie Hegel sich einige Monate nach der Ankunft in Frankfurt über die Vereinigung von Subjekt und Objekt oder Freiheit und Natur und damit über das Göttliche äußert, ist ein direktes Echo HÖLDERLINScher Formulierungen.⁷ Kurz nach der Hegelschen Ankunft erschien, zur Ostermesse 1797, der erste Band von HÖLDERLINS *Hyperion*, und so wird dieser Romanteil und das hinter ihm stehende Dichten und Denken HÖLDERLINS in der Mitte der Diskussion der Freunde gestanden haben. Fast zehn Jahre später (1806, als HÖLDERLIN schon im Wahnsinn versunken war) veröffentlichte SINCLAIR in dem Band *Glaube und Poesie* als Beilage zu eigenen Gedichten eine Studie *Über dichterische Composition überhaupt, und über lyrische insbesondere*. Die Studie verwertet Gedanken HÖLDERLINS; gleich der erste Satz entnimmt den gedanklichen Ansatz wie auch die einzelnen Formulierungen der sog. Frankfurter oder vorletzten Vorrede zum *Hyperion*: „Die Übereinstimmung mit sich selbst und mit der Welt, der Frieden, welcher höher ist als alle Vernunft, der dem Menschen als die unendliche Aufgabe seines Lebens erscheint, realisiert sich ihm, wenn er das Ideal der Schönheit empfindet.“ Die nächsten Sätze sprechen dann von dem in sich selbst einigen Leben, dem „Lebens-Sein“. Mußte SINCLAIR nicht fürchten, als Plagiator entlarvt zu werden? Ein solcher Gedanke aber scheint ihm gar nicht gekommen zu sein; er verwies vielmehr Hegel auf diese Studie und erbat sich Hegels Kritik. Offenbar ging er davon aus, das Denken des Freundeskreises habe eine

⁶ Helmut Girndt: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift“*. Bonn 1965.

⁷ Man vergleiche die Formulierung der Vereinigung von Subjekt und Objekt, wie sie sich in *Hegels theologischen Jugendschriften*. 376 findet, mit dem entsprechenden Satz aus Hölderlins Fragment *Urteil und Sein*.

solche Einheit gehabt, daß der Nachweis von Abhängigkeiten selbst einem Eingeweihten wie Hegel nicht in den Sinn kommen könne.⁸

Nach Hegels Tode wurde aus seiner Bibliothek nur der *erste* Band des *Hyperion* versteigert. Ist damit schon gesagt, daß Hegel den zweiten Band von 1799 gar nicht gelesen hat? Dieser Schluß wäre sicherlich vor-eilig. Auch als HÖLDERLIN nach Homburg übersiedelt war — Ende September 1798 — blieb er offenbar im Kontakt mit Hegel. Können wir jedoch sicher sagen, daß die Freunde auch über ihre neuen Arbeiten — das EMPEDOKLES-Drama, die Niederschriften über den Geist des Christentums — gesprochen haben? Wenn HÖLDERLIN noch 1804 eines der zwölf Fre-exemplare seiner SOPHOKLES-Übersetzung an Hegel gesandt haben wollte, dann scheint er Grund gehabt zu haben für die Annahme, er teile die Orientierung an der griechischen Tragödie mit dem Freund. SINCLAIR schrieb 1806 an Hegel: „Ich erinnere mich, daß die Stelle aus PINDAR *martyres sophotatoi* Dir einmal besonders gefiel ...“ Eben diese Worte und die vorangehenden Verse aus der 1. Olympischen Ode schrieb HÖLDERLIN auf eine sonst leere Rückseite zwischen dem 1. und 2. Akt der ersten Fassung des *Empedokles*.⁹

Immer wieder meinen wir, aus den spärlich überlieferten Dokumenten den Kommunikationszusammenhang zwischen HÖLDERLIN, Hegel und den anderen Freunden an diesem oder jenem Zipfel fassen zu können. Die Kommunikation betraf aber nicht nur die Philosophie und die Liebe zur griechischen Dichtung. Als HÖLDERLIN das Haus GONTARD verlassen hatte und nach Homburg gegangen war, schloß sein Zögling HENRI GONTARD einen Brief an ihn: „Hier schicke ich Dir noch Tabak und Herr Hegel schickt Dir hier das sechste Stück von POSSELT'S Annalen.“ In diesem Stück der *Annalen* (der berühmten politisch-historischen Zeitschrift) stand der Schluß eines Berichts über den Umsturz in der Schweiz, eines Berichts über ein Geschehen, auf das Hegel sich im Vorwort zu der damals von ihm publizierten politischen Streitschrift, der Übersetzung der CARTSchen Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Waadtland und der Stadt Bern, bezog. Die Begeisterung für die alte Schweizer Freiheit, die Aufmerksamkeit für das Übergreifen der Revolution auf die Schweiz war den Freunden gemeinsam. Am 12. 2. 98 gestand HÖLDERLIN seinem Bruder: „Die Landtagsschriften hab' ich noch nicht wiederfinden können. Ich hab' sie jemand geliehn und weiß nicht mehr, wem.“ In dieser Zeit arbeitete

⁸ Sinclairs Aufsatz ist abgedruckt in *Hölderlin: Sämtliche Werke*, Bd. 3. Besorgt durch L. v. Pigenot. 3. Aufl. Berlin 1943, 569 ff.

⁹ Vgl. *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1. 110; *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, Bd. 5. 367.

Hegel an einer Flugschrift zu dem Streit, der in Württemberg zwischen dem Herzog und den Landständen ausgebrochen war; im Sommer 98 schickte er sein Manuskript an Stuttgarter Freunde. HÖLDERLIN, Hegel und SINCLAIR teilten offenbar die Hoffnung, an die helvetische Republik werde sich eine schwäbische Republik anschließen. Auf dem Rastatter Kongreß (Dezember 97 bis April 99) hat SINCLAIR als Vertreter des Homburger Landgrafen verhandelt; aber er hat, zeitweilig von HÖLDERLIN begleitet, auch mit den Exponenten jener Bewegung gesprochen, die damals republikanische Zustände in Württemberg anstrebte. Ob die Gesprächspartner SINCLAIRS identisch waren oder doch in Verbindung standen mit jenen, an die Hegel das Manuskript seiner Flugschrift zum Landtagsstreit schickte? Seit ERWIN HÖLZLE 1931 unter dem Titel *Das alte Recht und die Revolution* über die Geschichte Württembergs in der Revolutionszeit 1789–1805 gehandelt hat, ist die Frage kaum weiter verfolgt worden. Sicherlich hat der Rastatter Kongreß, hat wohl auch der Erfahrungsaustausch mit Freunden wie HÖLDERLIN und SINCLAIR Hegel den Anstoß gegeben für seine Schrift über die Verfassung Deutschlands.

Es waren aber nicht nur die Schweiz und die württembergische Heimat, die das Interesse der Frankfurter Freunde erregten. Als Mainz im Dezember 97 französisch wurde, stellte sich einer der sog. Homburger Revolutionschwärmer, der Hofrat JUNG, SINCLAIRS Mentor und Freund, den Franzosen zur Verfügung. Auch HÖLDERLIN knüpfte die Beziehungen nach Mainz und konnte sich von dieser Stadt das Vorbild einer republikanischen Verfassung erhoffen. Hegel besuchte schon im Frühjahr 98 (dann sicherlich wieder im Herbst 1800) die Stadt. Sollen wir annehmen, der Besuch sei ein bloßer Ausflug gewesen, oder unterstellen, Hegel habe sich auch für die politischen Vorgänge und für die Mainzer Bekannten von SINCLAIR und HÖLDERLIN interessiert? In den Jahren 1798/99 suchte man FICHTE nach Mainz zu ziehen und so in der Wirklichkeit zusammenzubringen, was die Zeit bewegte: die Französische Revolution und die deutsche Philosophie. Auf Vermittlung FICHTES hin war 1796 eine Übersetzung der politischen Schriften von SIEYÈS erschienen. Die Übersetzung stammte von JOHANN GOTTFRIED EBEL; der Publizist C. E. OELSNER steuerte — unter Mitarbeit des Revolutionspolitikers selbst — zwei Vorreden bei und schrieb den bezeichnenden Satz: „Mit Vergnügen aber werden die Freunde der Wahrheit bemerkt haben, wie sehr sich die beiden neuen philosophischen Schulen einander die Hand bieten. Der Bürger von Fréjus und der Lehrer von Königsberg bilden eine unübersehbare Gedankenkette, von den Küsten des Mittelländischen Meeres bis an die Ostsee. KALVIN und LUTHER, SIEYÈS

und KANT, ein Franzos und ein Deutscher, reformieren die Welt.“¹⁰ EBEL hatte HÖLDERLIN nach Frankfurt in das Haus GONTARD geholt, war dann 1796 seinem einstigen Studienfreund OELSNER nach Paris gefolgt (OELSNER war dort als Gesandter der Stadt Frankfurt). Eben diesen OELSNER hatte Hegel in Bern persönlich kennengelernt; OELSNER war Augenzeuge der revolutionären Geschehnisse des Jahres 1792 gewesen und hatte darüber berichtet in seinen *Briefen aus Paris*; von diesen Briefen hatte Hegel SCHELLING gegenüber wie von etwas selbstverständlich Bekanntem gesprochen; in der Tat finden wir in diesen Briefen ausgeführt, was bei HÖLDERLIN und bei Hegel nur gelegentlich anklingt: daß der Republikanismus und die Hoffnung auf einen Erfolg der Revolution verknüpft sein kann mit dem Haß jener, die im Namen der Revolution die Revolution nur verderben, mit dem Haß der „schändlichen“ Robbespierreiten...

Nehmen wir alle diese Einzelheiten zusammen, dann kann kein Zweifel bestehen: die alte Tübinger Gemeinsamkeit der Bestrebungen und der Austausch der Erfahrungen hat sich den Freunden HÖLDERLIN und Hegel während der gemeinsamen Jahre in Frankfurt erneuert. Wie hochgespannt die Erwartungen gewesen waren, das zeigt ja das Gedicht *Eleusis*, das Hegel noch von Bern aus an HÖLDERLIN richtete. Können wir auch noch etwas ausmachen über den Verlauf der Gespräche in Frankfurt und Homburg? Vieles deutet darauf hin, daß die Gespräche im „Bund der Geister“ ihre hohe Zeit gleich nach Hegels Ankunft, also in den ersten Monaten des Jahres 1797 hatten. Im Frühjahr kam HÖLDERLINS Halbbruder KARL GÖCK zu Besuch nach Frankfurt; er wurde von HÖLDERLIN sofort zu Hegel geführt. „Dieser empfing den Bruder seines Freundes mit großer Herzlichkeit“, so weiß CHRISTOPH TH. SCHWAB¹¹ zu berichten, „aber bald war der neue Ankömmling vergessen, als die beiden Kollegen über einer philosophischen Frage in heftige Diskussion gerieten.“ Im Frühjahr 97 kehrte auch ein anderer Teilnehmer an diesen Gesprächen, JACOB ZWILLING – inzwischen Kadett in einem österreichischen Regiment unter Führung des Homburger Erbprinzen – nach Homburg zurück, um Ende des Jahres wieder in Militärdienste zu treten. Anfang Mai scheint HÖLDERLIN mit der Familie GONTARD in ein Landhaus vor der Stadt gezogen zu sein; sein Verhältnis zu Frau GONTARD zeigte sich bald jedoch in seiner Unhaltbarkeit. Hatte er am 16. Februar dem Freunde NEUFFER gegenüber von

¹⁰ Zu der Sieyès-Ausgabe vgl. L. Strauß: *Aus dem Nachlaß Johann Gottfried Ebel*. – In: Euphorion. 32 (1931), 353 ff, vor allem 364 ff. – Zum folgenden vgl. meinen Vortrag auf dem Hegel-Kongreß 1970 in Rom: *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel* (publiziert in den Kongreßakten von der Enciclopedia Italiana).

¹¹ *Friedrich Hölderlin's sämtliche Werke*. Hrsg. v. Christoph Th. Schwab. Bd. 2. Stuttgart und Tübingen 1846. 289.

dem „wohlthätigen“ Umgang mit Hegel gesprochen, so schrieb er am 10. Juli: „Philosophieren, Politisieren, usw. läßt es sich mit Manchem. Aber die Zahl der Menschen, denen man sein Schwächstes, und sein Stärkstes offenbart, die mag man nicht so leicht verdoppeln. Ich hab' es auch fast ganz verlernt, so ganz vertrauend einem Freunde mich zu öffnen ...“ Der Bruch mit dem Hause GONTARD, die Versuche der Liebenden, selbst in beschämenden Formen einen spärlichen Rest äußerer Gemeinsamkeit zu retten – das alles spielte sich unmittelbar unter Hegels Augen ab. Was sollte Hegel zu diesen Dingen sagen? Das Politisieren und Philosophieren wird nicht einfach aufgehört haben. Aber wir wissen nicht einmal, ob die beiden Freunde sich über ihre Arbeiten am *Empedokles* und am *Geist des Christentums* ausgetauscht haben, ob HÖLDERLIN mit Hegel über jene Aufsätze gesprochen hat, die im Zusammenhang mit dem Homburger Zeitschriftenplan entstanden und die man oft geradezu „philosophische“ Aufsätze oder Fragmente nennt. HÖLDERLIN gewann in Rastatt und Homburg neue Freunde, aber in der Reihe der Namen jener, die laut den überlieferten Dokumenten nun näher mit HÖLDERLIN verkehrten, taucht Hegels Name nicht auf. Zwar hat JOHANNES BOBROWSKI seine Erzählung *Boehlendorff* – die Geschichte vom einsamen Tod dieses HÖLDERLIN-Freundes im baltischen Land – um einen Satz des *Systemprogramms* ranken lassen: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“ Aber noch hat man nicht zeigen können, daß der, der uns diesen Satz überliefert hat, daß also Hegel mit BOEHLENDORFF oder anderen Freunden HÖLDERLINS zusammengetroffen ist.¹² Man sollte sich vor einem argumentum e silentio hüten; manches deutet darauf hin, daß wir bestimmte Lebensumstände, in die Hegel geriet, überhaupt nicht kennen. So stammt wohl aus Hegels letztem Frankfurter Jahr ein Festgedicht, das von einer kirchlichen Feier für Prinzessinnen spricht. Man wird anerkennen müssen, daß das Gedicht, das freilich sehr unordentlich geschrieben worden ist, von Hegels Hand stammt. Aber wie kommt

¹² Hegel erzählte 1830 der Prinzessin Marianne von Preußen von seinen Wanderungen in der Homburger Gegend. Kann man annehmen, die Wanderungen seien unterblieben oder hätten nicht mehr zu Begegnungen mit Hölderlin und dessen Freunden geführt, als Hölderlin nach Homburg übergesiedelt war? (Hölderlin habe Hegel dann nur noch – wie die Briefe der Susette Gontard zeigen – in Frankfurt besucht?) Boehlendorff und Hegel mußten das größte Interesse füreinander haben: Boehlendorff hatte den Umsturz in der Schweiz miterlebt und hat später darüber geschrieben; mußte er sich nicht für Hegel, den ehemaligen Berner Hofmeister, den Übersetzer und Kommentator der Carteschen Schrift über das Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern, interessieren?

Hegel zu einem solchen Text? Ist er selbst sein Verfasser, und wenn ja, aus welchem Anlaß hat er so etwas geschrieben?¹³

Wir wissen zwar vieles einzelne über HÖLDERLINS und Hegels gemeinsame Frankfurter Zeit, aber doch nicht so viel, daß nicht eine Unsicherheit bliebe, wenn wir das Ganze des Verhältnisses zwischen HÖLDERLIN und Hegel von einer leitenden Perspektive her in den Blick zu bringen suchen. Sollen wir mit KARL ROSENKRANZ annehmen, Hegel habe in Frankfurt eine sorgenfreiere Hauslehrerstelle gehabt als in Bern, dazu „einen reicheren literarischen Apparat, größere Muße und begeisternden Verkehr mit gleichgesinnten Freunden“? Oder sollen wir mit DILTHEY, ROSENZWEIG und LUKÁCS annehmen, daß Frankfurt nicht nur für HÖLDERLIN zum „unglückseligen Frankfurt“ geworden sei, daß vielmehr auch Hegel dort immer tiefer in eine Lebenskrise geraten, immer mehr in Schwermut und religiöse Grübeleien versunken sei? Oder dürfen wir davon ausgehen, daß Hegel in Frankfurt in lebhafter Weise mit Freunden philosophierte und politisierte, mit seinen Freunden zusammen eine neue philosophische Konstellation heraufführte, aber auch in konkrete politische Aktionszusammenhänge verwickelt war?¹⁴ Wir werden so fragen müssen, wenn wir uns an dem Streit um jenen Text beteiligen wollen, der zu den am meisten kommentierten und diskutierten kürzeren Textstücken der idealistischen Philosophie gehört — am Streit um das „älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“. Wie immer das „Systemprogramm“ entstanden sein mag —: es ist ein Text, von dem her wir die Gespräche aufzuschlüsseln vermögen, die in den ersten Monaten des Jahres 1797 zwischen HÖLDERLIN, SINCLAIR, ZWILLING und Hegel geführt worden sind. Hat Hegel selber (was ich für das Wahrscheinlichste halte) den Text Anfang 1797 in Frankfurt geschrieben, dann unter dem Einfluß und in der Verarbeitung HÖLDERLINScher Gedanken. Sollte Hegel den Text aber doch schon nach Frankfurt mitgebracht haben, so muß die Parallelität zwischen einzelnen Gedanken des Programms und dem Denken HÖLDERLINS Anlaß zur Diskussion gegeben haben. Auch wenn Hegel gar nicht der Verfasser des von seiner Hand überlieferten Textes gewesen wäre, hätte er den Text

¹³ Vgl. den Abdruck des Gedichts: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. 385 ff. — Wegen seines prekären Charakters wurde das Gedicht in der Übersicht über Hegels sog. Jugendschriften, die Gisela Schüler im Band 2 der Hegel-Studien (1963) veröffentlichte, nicht aufgeführt. Doch läßt sich die Existenz der Handschrift nicht leugnen.

¹⁴ Für diese letzte Position hatte ich mich entschieden, als ich — Ergebnisse einer noch unveröffentlichten Heidelberger Habilitationsschrift zusammenfassend — den Vortrag *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* hielt (vgl. Hegel-Tage Urbino 1965. Hegel-Studien. Beiheft 4 (1969), 17–32).

sicher nicht als uninteressierter Abschreiber festgehalten, sondern sich für die Gedanken interessiert, diese dann auch in die Frankfurter Diskussion eingebracht.

Wie unterschiedlich hat man das Systemprogramm interpretiert, und wie unterschiedlich glaubt man es noch interpretieren zu müssen! Ein Entwurf, der nur von dem genialen jungen SCHELLING stammen könne? Ein Programm HÖLDERLINS, der sich damit als eigenständiger Philosoph erweise? Ein Dokument der Gemeinsamkeit zwischen HÖLDERLIN und SCHELLING, von der Hegel ausgeschlossen bleibe? Oder doch ein Text Hegels? Vielleicht nicht nur ein Systemprogramm, sondern ebenso der Versuch, die Philosophie einzusetzen für das, was damals auf politischem Felde in Frankreich zu scheitern schien: die Revolution? Vielleicht sogar ein Schlüssel, der uns Zugang zu jenen Gesprächen verschafft, wie Hegel sie in Frankfurt mit HÖLDERLIN, SINCLAIR und ZWILLING führte? — Wenn man einen einzelnen fragmentarischen Text in so verschiedener Weise interpretiert, dann zeigt sich, daß die Deutung der Entwicklung des Deutschen Idealismus noch von allzu hypothetischen, unabgeklärten Vorgriffen lebt, die sich untereinander gegenseitig ausschließen. So müssen diese Vorgriffe sich auf der einen Seite durch Einzelinterpretationen der überlieferten Dokumente bewähren. Auf der anderen Seite sollten diese Vorgriffe oder die leitenden Perspektiven der Interpretation aufeinander bezogen werden; es sollte ein Gespräch darüber in Gang gebracht werden, was an den einzelnen Deutungsansätzen haltbar ist und wieweit sie uns aufzuschließen vermögen, was uns von HÖLDERLIN, Hegel und SCHELLING überliefert ist.

I.

Wenn wir nach dem Inhalt jener Gespräche fragen möchten, die HÖLDERLIN, SINCLAIR, ZWILLING und Hegel in der Zeit ihres gemeinsamen Aufenthaltes in Frankfurt-Homburg — vor allem wohl 1797 — geführt haben, dann gibt der Beitrag von HANNELORE HEGEL uns entscheidende Hinweise. HANNELORE HEGEL berichtet über ihre Heidelberger Dissertation.¹⁵ In dieser Arbeit wird nachgeholt, was seit dem Hinweis von LUDWIG STRAUSS auf ZWILLING und vollends seit WERNER KIRCHNERS Beschäftigung mit SINCLAIR eigentlich zu leisten gewesen wäre: SINCLAIRS „philosophische Raisonne-

¹⁵ Diese Dissertation ist inzwischen unter dem Titel *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie* als Buch erschienen (Frankfurt 1971).

ments", die wohl aus den Jahren 1795/96 stammen, werden ediert (nach den Abschriften KIRCHNERS, deren Bedeutung DIETER HENRICH erkannt hatte); die Edition wird jedoch eingebettet in den Versuch, deutlich zu machen, wie SINCLAIRS Gedanken maßgeblich durch HÖLDERLIN angeregt sind und Parallelen zu ZWILLINGS philosophischen Versuchen zeigen, wie schließlich die Gedanken der Freunde für den neu in den Kreis tretenden Hegel von Bedeutung gewesen sein mögen.

HANNELORE HEGEL sagt im Bericht über ihre Arbeit freilich gleich im ersten Satz, es sei nicht das Ziel ihrer Ausführungen, der Philosophie SINCLAIRS einen „aktuellen“ Aspekt abzugewinnen. SINCLAIRS Raisonsnements sind in der Tat ganz entwurfhaft; was SINCLAIR dann aus seinen früheren Ansätzen gemacht und vor allem in dem Buch *Wahrheit und Gewißheit* dargelegt hat, ist ohne jede Wirkung geblieben; nichts spricht dafür, daß SINCLAIRS philosophisches (oder auch sein dichterisches) Werk in Zukunft jemand wirklich ansprechen wird. Die Bedeutung des Beamten und Politikers SINCLAIR (wie auch des philosophisch vielleicht originelleren ZWILLING) liegt darin, daß SINCLAIR andere — vor allem HÖLDERLIN und Hegel — auf deren Weg eine Strecke weit begleitete, daß seine Entwürfe die philosophische Konstellation aufhellen helfen, in der HÖLDERLIN und Hegel während ihrer Frankfurter Zeit standen. Durch SINCLAIRS Raisonsnements wird um ein gutes Stück klarer, daß die Gespräche des Frankfurt-Homburger Freundeskreises durch die Rezeption FICHTES und die Kritik an FICHTE bestimmt sind — durch den Versuch, FICHTE mit SPINOZA zu vereinigen und dem „Subjektivismus“ FICHTES zu entgehen, in der „Ästhetik“ die höchste Höhe der Philosophie und die Vereinigung der Theorie und der Praxis zu finden.

Wenn man scherzhaft gefragt hat, ob Arbeiten dieser Art zeigen sollten, daß der Weltgeist nicht nur in Jena, sondern auch in Frankfurt Station gemacht habe, so ist zu antworten, daß dieser Aufweis in der Tat erstrebt werde und erstrebt werden müsse; HÖLDERLIN (offenbar der führende Kopf) und Hegel sind nicht zuletzt in den Frankfurt-Homburger Gesprächen das geworden, was sie heute für uns sind; dieser Frankfurter Weg zum Deutschen Idealismus hat seine Eigenständigkeit und ist nicht weniger bedeutsam als der Jenaer Weg und andere Wege. Die Auswertung von SINCLAIRS Raisonsnements zeigt diesen Weg freilich nur in einer bestimmten Perspektive: sie akzentuiert den FICHTEbezug des Kreises, der für HÖLDERLINS Weg im ganzen nicht die gleiche Bedeutung gehabt haben könnte wie für seine Jenaer und Frankfurter Jahre; sie weist auf die Ausbildung eines „ästhetischen“ Idealismus hin, dessen Position von

HÖLDERLIN und Hegel bald überholt wurde; sie handelt in einseitiger Weise vom Philosophieren, nicht auch vom Politisieren der Freunde.¹⁶

Was nun die Aufschlüsselung der Gespräche betrifft, die HÖLDERLIN, SINCLAIR und Hegel geführt haben, so scheint HANNELORE HEGEL ein entscheidendes neues Dokument beibringen zu können: das Gedicht *Die Bekanntschaft*, das SINCLAIR 1813 veröffentlichte. In diesem Gedicht soll SINCLAIR geradezu — so drückte DIETER HENRICH sich in seinem Vortrag auf dem Stuttgarter Hegel-Kongreß 1970 aus^{16a} — eine „Reportage“ darüber geben, wie HÖLDERLIN den neu angekommenen Hegel zu SINCLAIR bringt und wie dann diskutiert wird. Dieses Gedicht soll nach HANNELORE HEGEL auch Beweiswert für die These haben, daß Hegel nicht der Verfasser des Systemprogramms sein könne (obgleich ersichtlich sei, daß das Programm in seinem zweiten Teil mit den Gedanken des Frankfurter Kreises übereinstimme). HANNELORE HEGEL sagt in ihrem Referat abschließend: „Billigt man der von SINCLAIR in dem Gedicht Hegel zugeschriebenen Position einige Wahrscheinlichkeit zu — und die Berner und Frankfurter Schriften erweisen sich als Bestätigung —, dann scheint es unwahrscheinlich, daß die im System-Programm wiedergegebenen Ansichten von Hegel vertreten worden sein sollen.“ Nun aber ist nirgendwo überliefert, daß der „Unbekannte“, der im Gedicht *Die Bekanntschaft* auftritt, Hegel sei. Es bleibt also zu prüfen, ob Hegel dieser Unbekannte sein könne, ob die philosophische Position, die dieser Unbekannte vertritt, überhaupt etwas zu tun habe mit der Position, wie Hegel sie nach dem Zeugnis seiner Niederschriften beim Übergang von Bern nach Frankfurt vertrat. Es muß vermieden werden, daß — wie wohl schon einmal im Falle des Systemprogramms — die ungesicherte Beziehung eines Textes auf eine Person eine Mystifikation inauguriert, die eine angemessene Darstellung der Entstehungsgeschichte des Deutschen Idealismus verhindert. So möchte ich mich mit dem Gebrauch, den HANNELORE HEGEL und DIETER HENRICH von dem Gedicht *Die Bekanntschaft* machen, näher beschäftigen.

In dem Gedicht erzählt der Verfasser, also SINCLAIR, wie er auf seiner Stube den „lieben Freund“ nebst einem „Unbekannten“ empfängt, den der Freund mitbringt.

¹⁶ Vgl. für diese Art der Fragestellung schon Dieter Henrich: *Hölderlin über Urteil und Sein*. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. — In: *Hölderlin-Jahrbuch*. 14 (1967), 73–96.

^{16a} Vgl. Dieter Henrich: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971. 9–40.

„Unbekannt hab' ich gesaget,
 Daß der andre mir gewesen,
 Weil ich ihn noch nie gesehen,
 Doch sein Ruhm war wohl bekannt mir.
 Denn er hatte mir gefallen,
 Wie die Zeugniß' er gegeben
 Eignen Geists und eigner Stärke,
 Und von vieler Dinge Wahrheit,
 Daß ich hatte recht Verlangen,
 Selbst die Rede zu vernehmen . . .“

Konnte SINCLAIR Hegels Ankunft in Frankfurt so beschreiben? HANNELORE HEGEL sagt: „SINCLAIR studierte vom Oktober 1792 bis Anfang 1794 in Tübingen, begegnete aber in dieser Zeit den etwa fünf Jahre älteren HÖLDERLIN und Hegel noch nicht.“¹⁷ Was HÖLDERLIN betrifft, so hat SINCLAIR im Oktober 1793 von Tübingen aus (als HÖLDERLIN Tübingen schon verlassen hatte) HÖLDERLIN anstelle des wohl nicht mehr freien RENZ für eine Hofmeisterstelle empfohlen. Die Weise der Empfehlung läßt darauf schließen, daß HÖLDERLIN und SINCLAIR sich in Tübingen „noch nicht nähergekommen waren“ (wie A. BECK richtig formuliert). Daß sie sich wohl nicht nähergekommen waren, bedeutet aber nicht, daß sie sich während der gemeinsamen Studienzeit in der kleinen Universitätsstadt überhaupt noch nicht begegnet waren! Die Empfehlung, die SINCLAIR gibt, setzt eine gewisse Bekanntschaft mit HÖLDERLIN jedenfalls voraus. HÖLDERLINS früher Biograph SCHWAB glaubt denn auch berichten zu können, HÖLDERLIN sei in den letzten Jahren seines Tübinger Aufenthalts in freundschaftliche Verbindung mit SINCLAIR getreten.¹⁸ Was Hegel betrifft, so schreibt HÖLDERLIN, nachdem er in Jena in nähere freundschaftliche Beziehung zu SINCLAIR getreten war, im November 95 an Hegel, SINCLAIR sei jetzt (nach seinem Jenaer Aufenthalt) wieder in Homburg: „Er läßt Dich herzlich grüßen; er ehrt Dein Andenken, wie immer.“ Läßt dieser Satz sich anders auslegen als so, daß man annimmt, Hegel und SINCLAIR seien sich schon während der gemeinsamen Tübinger Studienzeit begegnet? „Herzlich grüßen“ lassen konnte SINCLAIR Hegel gewiß allein auf Grund der Berichte HÖLDERLINS; aber konnte er das Andenken Hegels „wie immer“ ehren, wenn er ihm noch nie begegnet war? Im Gedicht heißt es:

¹⁷ Vgl. diesen Band 91 f.

¹⁸ *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*. Bd 7. 471, 399. — Zum folgenden vgl. *Briefe von und an Hegel*. Bd 1. 34.

„Und sie grüßten mich eintretend,
 Und als hätte schon sein Antlitz
 Ich einmal gesehen, war mir,
 Als ob mir's schon werth gewesen.“

Hier ist offenbar von dem bekannten *déjà vu* die Rede, das eine konkrete Begegnung gerade ausschließt. Von einem Menschen, dessen Andenken man ehrt, kann man kaum sagen, es „sei“ einem, „als ob“ einem sein Antlitz schon einmal wert gewesen sei. Und wie steht es mit dem „Ruhm“ des Ankömmlings, der SINCLAIR wohl bekannt war? Kann man dieses Wort so herunterspielen, daß mit ihm nur noch HÖLDERLINS rühmender Bericht über den Freund gemeint ist? Zielt die Erwähnung von Zeugnissen „eignen Geists und eigner Stärke und von vieler Dinge Wahrheit“ nicht auf Publikationen oder schriftliche Ausarbeitungen? Genügt dieser Erwähnung gegenüber schon der Hinweis, daß HÖLDERLIN SINCLAIR von Hegels Tübinger „Arbeiten“ und vage auch von seinen späteren Plänen habe berichten können?

Auch HANNELORE HEGEL glaubt, einige detektivische Künste einsetzen zu müssen, um in dem Unbekannten des Gedichts Hegel entdecken zu können. Sie geht davon aus, daß das 1813 publizierte Gedicht erst mehrere Jahre nach der Frankfurt-Homburger Begegnung mit Hegel verfaßt worden sei und daß bestimmte Interessen SINCLAIRS eine „Verzerrung der Perspektiven“ bewirkt hätten. SINCLAIR, bekümmert über den Mangel des Erfolges bei seinem Werk *Wahrheit und Gewißheit*, habe „am Ruhm Hegels“ teilhaben wollen. „Am besten konnte er das, wenn er der Öffentlichkeit demonstrierte, daß er selbst entscheidenden Einfluß auf Hegels Entwicklung gehabt habe.“¹⁹ Hatte Hegel jedoch vor 1813 „Ruhm“? Durch das *Kritische Journal* war Hegel allenfalls als Anhänger SCHELLINGS bekannt; die *Phänomenologie* erregte — trotz der Rezensionen BACHMANNS und WINDISCHMANNs — kein Aufsehen; der erste Band der *Wissenschaft der Logik* erschien erst 1812. Hegel hatte seine Jenaer Dozentur aufgeben müssen; wie wenig ihn die Nürnberger Gymnasialtätigkeit befriedigte, teilte er SINCLAIR mit. Doch abgesehen davon, daß es hier noch keinen Ruhm gab, an dem SINCLAIR hätte partizipieren können — wenn SINCLAIR eine solche Partizipation gewollt hätte, dann hätte er öffentlich sagen müssen, daß der Unbekannte des Gedichts Hegel sei! Nimmt man nun an, SINCLAIR habe in privaten Äußerungen (die uns unbekannt geblieben sind) Hegel als den Unbekannten bezeichnet — konnte er dann mit diesem Gedicht zeigen wollen, daß er entscheidenden Einfluß auf Hegel

¹⁹ Vgl. diesen Band 103.

ausgeübt habe? Er hält im Gedicht dem unbekannten Ankömmling Leben, Liebe, Geist als das zu Bedenkende und zu Lernende entgegen, und hier haben wir es in der Tat mit Grundworten von Hegels Frankfurter Aufzeichnungen zu tun. Doch über diese Aufzeichnungen und damit über Hegels „Entwicklung“ hat erst ROSENKRANZ in seiner Hegelbiographie von 1844 erste spärliche, verzerrende Mitteilungen gemacht. Diejenigen, denen SINCLAIR einen Einfluß seiner Gedanken auf Hegel hätte deutlich machen wollen, hätten diesen Einfluß nicht zu sehen vermocht, da ihnen Hegels Frankfurter Arbeiten unbekannt waren. Gegenüber Hegel selbst aber hätte SINCLAIR sich in eine mißliche Lage gebracht. HANNELORE HEGEL macht selbst darauf aufmerksam, daß Leben, Liebe und Geist in SINCLAIRS frühen Raisonsnements noch keine Rolle spielen. So bezweifelt auch sie, daß SINCLAIR (und nicht HÖLDERLIN) dem Frankfurter Hegel die Bedeutung von Leben, Liebe, Geist entgegengehalten und neu in den Blick gerückt habe. Hätte SINCLAIR mit seinem Gedicht also tatsächlich die Absicht verfolgt, die HANNELORE HEGEL ihm unterstellt, dann hätte er sich vor Hegel durch ein unredliches Spiel verächtlich gemacht. Er hätte Skrupel haben müssen, das Gedicht Hegel zu übersenden. Sollten diese Skrupel wie auch die genannte Absicht nicht bestanden haben, dann hätte es nahe gelegen, daß er Hegel auf dessen Auftreten in einem der Gedichte aufmerksam gemacht hätte. Als SINCLAIR jedoch Hegel die Übersendung des betreffenden Bandes ankündigte, erwähnte er unser Gedicht überhaupt nicht.²⁰

Die Frage bleibt, ob der „Unbekannte“ des Gedichts Auffassungen vertritt, in denen wir Hegels Gedanken wiedererkennen müssen oder können. Das Gedicht berichtet, man habe von fremden Ländern und von der Geschichte gesprochen. Dann heißt es von dem Unbekannten, dem Besucher:

„Viel auch sprach er von dem Glauben,
Der gewesen bei den Vätern.
Viel schien dessen er zu wissen,
Waltend in ihm wie Geheimniß . . .“

SINCLAIR stellt die Liebe höher als den Glauben und bestreitet entschieden die Position seines Besuchers. Er weist hin auf des „Geistes Einfalt“, die am Anfang war und einmal wieder in ihrer Vollendung sein soll.

„Schwindet sie nicht da die Schranke,
Die von Gott den Menschen scheidet?“

²⁰ Vgl. *Briefe von und an Hegel*, Bd 1. 430.

Lebt da Liebe nicht in Wahrheit,
Wo die Wesen eint *ein* Leben?
Darf man Glauben es noch nennen,
Wo das hellste Wissen strahlet?
Kann man noch am Geist verzagen,
Wo er waltet eins in allem?“

Der Besucher leugnet „diese Wahrheit“ nicht; er weist aber darauf hin, daß die „Entwicklung“ eine Abweichung vom Ursprung brachte, daß so aus Gutem Böses entsprossen sei. Das „Werk des Höchsten“ sei verderbt worden; Heil gebe es nur in der „Rückkehr“ zu der Stelle,

„Die der irre Wahn verlassen,
Suchend erst, was schon geworden.“

SINCLAIR fragte seinerseits, was Mängel und Fehler seien, wenn „*ein* Licht sie alle“ reinige; die Vorzeit lebe in der Zukunft, was von Anfang her sei und bleibe, werde in seiner Vollendung da sein. Der Besucher dagegen mahnt in weiser Zurückhaltung, die Zukunft werde schon bald zeigen, welche Bahn dem Geschlecht der Menschen angemessener sei — ob dem Geiste das gebühre, was SINCLAIR kühn verlange, oder ob ihm nicht die „Beschränkung“ besser bekomme, „die zu höherem ihn weiht“.

Ist in diesem Gedicht, das SINCLAIR offenbar relativ spät in seinem Leben verfaßte und erst 1813 publizierte, der Gesprächspartner nicht einer jener Philosophen, Schriftsteller oder Gelehrten, die den Geist der Zeit bewußt zurück an den christlichen Glauben, eben den Glauben der Väter, verwiesen?²¹ Ich muß gestehen, daß es mir schwerfällt, überhaupt zu verstehen, daß man in dem unbekannten Besucher SINCLAIRS den Hegel sehen will, der von Bern nach Frankfurt gekommen ist und Homburg besuchte. Was hat dieser Hegel zu tun mit jemandem, der sich auf den „Glauben“ beruft, „der gewesen bei den Vätern“? Dieser Hegel setzt das idealisierte Bild der Griechen und die Hoffnungen der Französischen Revolution sowie der deutschen Revolution des Geistes der christlichen Orthodoxie entgegen; doch kann man in den Griechen die angesprochenen Glaubens-Väter sehen wollen? Für den Glaubensbegriff selbst könnte

²¹ Sinclair hat ja nicht nur mit Hölderlin, Zwilling und Hegel in Frankfurt-Homburg philosophische Gespräche geführt! Z. B. berichtet er selbst im Oktober 1812 an Hegel von Aschaffenburg aus vom Besuch Windischmanns und Schelvers in der folgenden Weise: „ . . . wir verbrachten einige vergnügte Tage hier zu, die mich sehr lebhaft an die unsrigen mit Hölderlin und Zwilling erinnerten, die mir immer unvergeßlich sein werden. Sie haben mir die Begierde, Dich zu sehen, mehr noch belebt . . .“ (*Briefe von und an Hegel*, Bd. 1. 416 f.). — Interessant in diesem Zusammenhang ist auch eine Begegnung zwischen Sinclair und F. Schlegel.

man allenfalls eine Stelle aus *Eleusis* heranziehen wollen; dort heißt es, die heilige Gottheit, die aus der Welt entschwunden sei, bleibe im „hohen Sinn“ und „treuen Glauben“. Doch auch hier ist der „treue Glaube“ nicht der Glaube der Väter, sondern der Glaube jener, die – vereinzelt und einsam in ihrer götterlosen Zeit – an das Göttliche glauben, weil sie es selber sind.

Sicherlich ist für Hegel die abendländische Geschichte eine Geschichte des Verfalls: die Verwirklichung gemeinsamer Freiheit, wie die Griechen sie geleistet hatten, ist nicht bewahrt worden und muß nun neu gesucht werden. Der verlorene „Ursprung“, von dem der Besucher spricht, ist aber offenbar der (paradiesische) Ursprung des Menschengeschlechts, nicht der griechische Anfang der abendländischen Geschichte. Hätte der junge Hegel, der die Geschichte als Entfremdung von der schon einmal verwirklichten Freiheit erfuhr, sagen können, „Böses“ sei aus „Gutem“ entsprossen? Eine Abweichung hätte das „Werk des Höchsten“ verderbt? Das „Heil“ liege in der Rückkehr zu der Stelle, die der „irre Wahn“ verlassen? Jener Wahn nämlich, der erst noch sucht und aus eigener Kraft finden will, was (in der gläubig bewahrten Offenbarung) „schon geworden“ ist?

Wie aber steht es mit der „Beschränkung“, die den Geist „zu höherem“ weiht? Hegel hat schon am Ende seiner Berner Zeit das Ewige, das Absolute, das „wahre“ Göttliche, das Moralische, das Selbständige, das Praktische nebeneinander genannt und so zusammen gesehen; diese Position findet sich – als Ausgangsposition, die dann in Frage gestellt wird – auch noch in frühen Frankfurter Niederschriften. HANNELORE HEGEL²² kann deshalb dem Hegel der ersten Frankfurter Monate einen „in kantische Terminologie gekleideten Fichteanismus“ zusprechen; doch sagt sie von der angeführten Gedichtstelle, in ihr gebe der Besucher Hegel „noch einmal das Recht der kantischen ‚Beschränkung‘ auf das Bewußtsein des endlichen Subjekts zu bedenken“. Die „kantische Beschränkung“ oder „kritische Schranke“ soll darin liegen, daß der junge Hegel zu jener Zeit „im Namen der Autonomie der Vernunft“ die „Idee einer Vereinigung des Subjekts mit der Natur oder mit der absoluten Vernunft Gottes“ zu den Abenteuern der Vernunft rechnet, jedenfalls der theoretischen Vernunft abspricht, ihr allenfalls als einem Postulat der praktischen Vernunft Glauben schenkt. Doch verwirft der Besucher im Gedicht nicht gerade den Autonomieanspruch? Relativiert er nicht jegliche menschliche Kraft gegenüber der höheren Weihe, die durch das Werk des Höchsten,

²² Zum folgenden vgl. diesen Band 103 ff.

durch dessen Offenbarungen, uns zukommt? HANNELORE HEGEL entstellt das Gedicht, wenn sie in dem Besucher Hegel sieht und deshalb den Dialog zwischen dem Besucher und Sinclair so interpretiert: „Die kritische ‚Schranke‘ zwischen Gott und den Menschen, an der Hegel noch festhält, sieht SINCLAIR da wegfallen, wo wir nicht mehr allein – wie Hegel es tut – auf der Selbstbehauptung des Ich beharren, sondern in die Einigkeit von Subjekt und Objekt in ihrem ‚Ursprung‘ (‚Quelle‘) zurückgehen.“ – Aus dem frommen Antiidealist, Antipantheisten und offenbarungsgläubigen Theisten des Gedichts läßt sich nun einmal nicht jener Hegel machen, der in einem tragischen Heroismus die Autonomie gegen Natur, Schicksal, „Gott“ stellt.

Man wird, scheint mir, auf das Gedicht *Die Bekanntschaft* verzichten müssen, wenn man nach dem Inhalt der Gespräche fragt, die HÖLDERLIN, Hegel, SINCLAIR und ZWILLING in Frankfurt und Homburg geführt haben. Vor allem kann man in diesem Gedicht keine Stütze finden für die Auffassung, Hegel könne nicht der Verfasser des Systemprogramms sein. Daß Hegels Angriff auf die Postulatenlehre KANTS oder der theologischen Kantianer – anders als HANNELORE HEGEL behauptet – nicht nur vereinbar ist mit der Postulatenmetaphysik des Systemprogramms, sondern dessen Voraussetzung, hat KLAUS DÜSING in seinem Beitrag gezeigt; daß „unter allen Begriffen, mit denen Hegel Vereinigung zu begreifen versuchte“, gerade der Begriff der Schönheit „niemals ausdrücklich in Erwägung gezogen worden“ sei, ist einfach unrichtig. Wenn Hegel die Vereinigung als Liebe faßt, dann ist Liebe schon auf Schönheit bezogen, und zwar genau wie bei HÖLDERLIN unter Hinweis auf den Platonischen *Phaidros*. So kann denn auch die Vereinigung, die ein Sein und nicht ein Sollen ist, als Schönheit gedacht, die Wahrheit in ihrem negativen Charakter als Freiheit, in ihrem erfüllten Sinn als Schönheit bestimmt werden.²³

Wenn man wie WILHELM BÖHM im zweiten Teil des Programms dessen „Kern“ sieht, dann kann man die Frage nach einer möglichen Verfasserschaft HÖLDERLINS aufwerfen und durch den Aufweis von Parallelen entfalten wollen; man hat dann – scheint mir – nicht weniger, freilich auch nicht mehr recht, als wenn man das Programm SCHELLING zusprechen will. Die HÖLDERLINforschung ist jedoch entwicklungsgeschichtlich zu sehr ausgebaut, als daß sie solche Eskapaden noch gestatten würde.^{23a} Sollte also

²² Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*. 374, 332, 351, 378, 254, u. ö.

^{23a} An dieser Prognose möchte ich auch festhalten angesichts des Aufsatzes von F. Strack, der das Systemprogramm Hölderlin zuschreiben will. (Dieser Aufsatz – wie auch der Beitrag von Dieter Henrich – lag mir bei der Ausarbeitung meiner Stellungnahme noch nicht vor.) F. Strack behauptet, an der Fotografie des Systemprogramms, die sich erhalten habe, ließen sich keine Resultate gewinnen, die Rosen-

jemand — aus welchen Gründen auch immer — weder in Hegel noch in SCHELLING den Verfasser des Systemprogramms sehen wollen, dann müßte er sich angesichts der Parallelen zwischen dem zweiten Teil des Programms und den Gesprächsthemen des Frankfurter Kreises um HÖLDERLIN fragen, ob der Verfasser oder Anreger des Programms nicht in diesem Kreis oder doch in der Nähe dieses Kreises gesucht werden müsse. Als WILHELM BÖHM die These von der Verfasserschaft SCHELLINGS zum ersten Male entschieden bestritten hatte, wurde vielleicht auch FRANZ ROSENZWEIG etwas unsicher in der Überzeugung, daß sein jugendlicher Husarenritt ins Imaginäre, von dem er die Nachricht von SCHELLING als dem Verfasser des „ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“ mitgebracht hatte, eine philologisch-historisch abgesicherte und haltbare Leistung sei. Als LUDWIG STRAUSS dann die Frage ins Spiel brachte, ob nicht ein Unbekannter, ein „Vierter“ der Verfasser des Programms sein könne — also weder Hegel noch SCHELLING noch HÖLDERLIN —, wollte ROSENZWEIG diese Möglichkeit jedoch nur gelten lassen in bezug auf die „synthetische Stellung des Schönen“, die damals „auf der Straße“ gelegen habe, nicht aber von dem Programm im ganzen.²⁴ Die Frage bleibt, ob dieser „Vierte“ nicht allzu sehr die Züge Hegels annähme: er müßte sich offenbar mit KANT und dem Gebrauch und Mißbrauch der Kantischen Postulatenlehre auseinander gesetzt haben; er müßte die Schriften des jungen SCHELLING gelesen, aber wenig Interesse für die Fichtisch-Schellingsche Begründungsproblematik gezeigt haben; als Kenner SCHILLERS und HERDERS müßte er in die Nähe HÖLDERLINS gekommen sein und seinen ethischen Ansatz auf die Ästhetik bezogen haben, die Ästhetik aber durch die „schöne Religion“ überbieten, sich überhaupt der idealistischen Philosophie als eines Mittels für eine Revolution des Geistes bedienen ...

zweigs textphilologische Ergebnisse, vor allem auch seine Datierung der Hegelschen Niederschrift mittels der Buchstabenstatistik, umstoßen könnten. Dieser „trockenen Versicherung“ möchte ich an *dieser* Stelle wenigstens die Versicherung entgegenstellen, jeder, der ein paar Buchstabenformen unterscheiden und etwa bis 100 zählen könne, sei auch imstande, Rosenzweigs Datierung umzustoßen und dementsprechend eine Entstehung des Systemprogramms in Hegels ersten Frankfurter Monaten für möglich zu halten.

²⁴ „So unökonomisch verfährt der liebe Gott nun doch nicht“, so beruhigte sich Rosenzweig auf seine Art gegenüber der Frage, ob nicht neben dem einzigartig genialen Schelling und neben Hölderlin und Hegel noch ein Vierter als Verfasser des Programms möglich sei. Vgl. *Franz Rosenzweig: Briefe*. Hrsg. v. E. Rosenzweig. Berlin 1935. 564. — Strauß legte sich dann auf Schelling als Verfasser des Programms fest. Die Kontroverse zwischen Böhm und Strauß über Hölderlin oder Schelling als Verfasser erschien 1926/27 in der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*.

II.

FRANZ ROSENZWEIG hat im Höhenflug seiner Begeisterung das Systemprogramm SCHELLING zugesprochen. Er sei zu dieser Tat „bestimmt“ gewesen, so meinte er in einem Brief an seine Mutter: „Ich bin ja Anti-hegelianer (und Antifichteaneer); *meine* Schutzheiligen unter den Vier sind KANT und — vor allem — SCHELLING. Daß grade ich das Schellingianum gefunden habe, ist ein ganz merkwürdiger Zufall (der sich aber in der Geschichte solcher Entdeckungen öfter gezeigt hat — daß der Fund grade dann und grade von dem gemacht wird, der dazu bestimmt ist).“²⁵ ERNST CASSIRER hat dann — von den Motiven des Deutschen Idealismus und der GOETHEzeit bewegt, im einzelnen aber wenig vertraut mit SCHELLING und Hegel — das Systemprogramm auf eine Linie plazierte, die von HÖLDERLIN zu SCHELLING geführt haben soll. Bedenken, das Systemprogramm passe nicht in die Entwicklung von SCHELLINGS Denken, wurden zwar schon früh vorgebracht, doch auf Grund tief sitzender Motive der Idealismusdeutung aus der Diskussion gedrängt. Die Ansätze zu einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der Philosophie SCHELLINGS traten überhaupt wieder zurück, als man SCHELLINGS mittlere und späte Philosophie neu entdeckte und in ihr philosophische Anliegen der eigenen Zeit vorformuliert fand. Es wird erzählt, in den dreißiger Jahren sei im philosophischen Seminar der Universität Freiburg das Bild KANTS fortgenommen und SCHELLINGS Bild aufgehängt worden. Mag diese Erzählung nun Dichtung oder Wahrheit sein — sie zeigt ein neues Verhältnis zu SCHELLING an, das sich freilich erst nach dem Zweiten Weltkrieg in der breiten Öffentlichkeit durchsetzte. Neben SCHELLING stand HÖLDERLIN. „Die geschichtliche Bestimmung der Philosophie“, so schrieb MARTIN HEIDEGGER in seinem Hauptwerk aus den dreißiger Jahren, den *Beiträgen zur Philosophie*, „gipfelt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, HÖLDERLINS Wort das Gehör zu schaffen.“ KURT HILDEBRANDT gab der Zusammenstellung von HÖLDERLIN und SCHELLING in seinem HÖLDERLINbuch in der Zeit STALINS und HITLERS eine weitere Wendung. HÖLDERLIN: der Dichter, der die Dichtung wieder auf die Höhe der „mythischen Feier“ erhebt und unserer Zeit einen neuen Zugang zum Mythischen eröffnet; SCHELLING: der Philosoph, der den Weg HÖLDERLINS in der Dimension des Denkens mitzugehen vermag; Hegel: der Aufklärung verhaftet, ohnmächtig gegen die Kantische und Fichtesche Moralistik und Begriffsmechanik, des Marxismus verdächtig, ein allzu zeitgemäßer Verstand, der von dem wirklichen oder imaginären

²⁵ Franz Rosenzweig: *Briefe*. 299.

Gespräch zwischen HÖLDERLIN und SCHELLING ausgeschlossen blieb, allenfalls — wie im Systemprogramm — als Protokollant die Freunde begleitete, sie aber schließlich „verriet“.

In jedem Fall näherte man sich SCHELLING mit dem Bewußtsein: *nostras agitur*. So suchte man ihn denn auch gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, er habe Position auf Position ausgebildet und wieder aufgegeben und selber keine verbindliche Philosophie wirklich ausgestaltet; er sei der „Proteus“ des Deutschen Idealismus. Hier zog man das Systemprogramm „als Kronzeuge für die Kontinuität im Denken SCHELLINGS“ heran.²⁶ KARL JASPERS sprach in seinem SCHELLINGbuch nur aus, was sich als allgemein herrschender Topos in der SCHELLINGforschung ausgebildet hatte. Daß es im Philosophieren SCHELLINGS kein bloßes Nacheinander gebe, „sondern ein Bleibendes, das wie mit einem Schlage da ist, nun weiter sich entfaltet, aufschließt“, dafür soll das Systemprogramm bürgen: „Ein kostbarer Beweis für die frühe umfassende, fast alles im Ansatz vorwegnehmende Denkungsart SCHELLINGS ist das von ROSENZWEIG entdeckte Systemprogramm des 21jährigen Jünglings von 1796. Diese wenigen Seiten zu lesen, ist unerlässlich für die Anschauung SCHELLINGScher Philosophie. Hier hat SCHELLING seine kommende Philosophie entworfen ... Man kann nicht leugnen, hier nimmt der Jüngling vorweg, was er ein Leben lang festhält, verwirklichen will, ohne es zu erreichen ... SCHELLINGS Jugendschriften zeigen dasselbe, nur nicht in dieser enthusiastischen Zusammenfassung.“

Die bestimmte Art, mit der KARL JASPERS hier spricht, kann nicht verdecken, daß sein Blick auf das Systemprogramm und auf SCHELLINGS Denken zu einer Vision wird, die so ins Weite und Vage geht, daß die Details gar nicht mehr sichtbar werden. In den Details mußten sich jedoch die Schwierigkeiten zeigen, und so mußte die Anstrengung, die Deutungs- und Einordnungsschwierigkeiten zu überwinden, gewaltsamer werden. Läßt sich wirklich die Position von HORST FUHRMANS empfehlen, der auf dem von CASSIRER eingeschlagenen Weg ohne Anhalt an die vorliegenden Dokumente darüber spekuliert, was HÖLDERLIN und SCHELLING miteinander gesprochen haben könnten, der in diesem Zusammenhang das Systemprogramm als maßgebliches Dokument heranzieht, dabei aber zugeben muß, daß dieses Programm sich nicht in die Reihe der damaligen Pub-

²⁶ So beschreibt und rechtfertigt Christoph Wild die zweite Grundtendenz der Schellingforschung nach 1945, die neben die Tendenz getreten sei, die Spätphilosophie zu bevorzugen (*Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*. Freiburg/München 1968, 148). — Zum folgenden vgl. Karl Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955, 56 f.

likationen SCHELLINGS einfügt, jedoch vorschlägt, den jungen SCHELLING eben vom Systemprogramm her zu verstehen, wenn schon das Systemprogramm sich nicht von den sonst bekannten frühen Arbeiten SCHELLINGS her verstehen läßt? Es ist doch wohl symptomatisch, daß WALTER SCHULZ es sich nicht versagt hat, am Schluß seiner Darstellung von SCHELLINGS Spätphilosophie das Systemprogramm als Bürge für die Einheit von SCHELLINGS Philosophieren zu bemühen, daß er aber dort, wo er — im Vorwort zur Ausgabe von SCHELLINGS *System des transzendentalen Idealismus* — im einzelnen der Entwicklung des frühen SCHELLINGSchen Denkens nachgeht, sich auf das Programm gar nicht bezieht. HARALD HOLZ will das Systemprogramm „entgegen der landläufigen Meinung“ nicht mehr SCHELLING zuschreiben: „Immerhin liegt das vergleichsweise eher kantianisierende Niveau des sog. Systemprogramms erheblich unter dem der gleichzeitigen Schriften SCHELLINGS.“²⁷

Die Frage stellt sich, unter welchen Bedingungen man überhaupt darüber diskutieren kann, ob das Systemprogramm von SCHELLING sei. Natürlich kann es vorkommen, daß im Nachlaß eines Autors ein Manuskript ist, das man zu Unrecht für eine Ausarbeitung dieses Autors hält, das in Wahrheit die Abschrift einer fremden Vorlage, die Nachschrift eines Vortrags, die Fixierung der Gedanken eines anderen, ein bloßes Exzerpt, vielleicht gar eine Mystifikation ist. Editoren können solche Dinge nicht bemerken und mit ihren Editionen den Leser irreführen. Z. B. ist in den Abdruck von DILTHEYS Materialien zur Hermeneutik ein SCHLEIERMACHERtext hineingekommen. So etwas kann man „entdecken“, und damit ist die Sache dann auch abgetan. Im Falle des Systemprogramms liegen die Dinge aber anders: niemand hat bis heute nachweisen können, daß der von Hegel geschriebene Text von einem anderen Autor verfaßt sei. Man kann gegenüber diesem Text auch nicht unmittelbar fragen: ist SCHELLING oder HÖLDERLIN oder Hegel sein Verfasser? Wenn der Text sich nicht schon durch äußere Indizien als bloße Abschrift oder Nachschrift qualifiziert, dann muß — will man überhaupt die Verfasserfrage aufwerfen — die erste Frage lauten: Gibt es Gründe dafür, Hegel die Verfasserschaft für diesen Text abzusprechen? Wenn man solche Gründe zu haben glaubt, dann kann man weiterfragen: Welche Personen gibt es, die als Verfasser in Betracht kommen? Man muß zum mindesten zeigen können, daß auf irgendeine Weise ein Text von diesen Personen auf mündlichem oder

²⁷ Vgl. F. W. J. Schelling: *Briefe und Dokumente*. Bd 1. Hrsg. v. H. Fuhrmans. Bonn 1962. 56 f. — Harald Holz: *Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling*. — In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 52 (1970), 78.

schriftlichem Wege an Hegel gekommen sein kann. Solange kein Konsens darüber erzielt werden kann, daß nur dieser bestimmte Autor aus zwingenden Gründen als Verfasser anzusehen ist, kann man für eine Interpretation dieses Autors den umstrittenen Text nur in vorsichtiger, hypothetischer Weise heranziehen. Dabei muß man auch dem Leser die Unsicherheit des hypothetischen Vorgehens vor Augen stellen. Verfährt man aber nach diesen simplen Regeln, dann bricht man grundsätzlich mit der Weise, in der bisher die SCHELLINGforschung bis auf wenige Ausnahmen in ebenso unreflektierter wie illegitimer Weise vom Systemprogramm Gebrauch gemacht hat.

Diesen Bruch hat XAVIER TILLIETTE vollzogen. Er berichtet in seinem Beitrag, daß er ein Kapitel über das Systemprogramm aus dem Manuskript seines SCHELLINGbuches entfernt habe. Es gäbe ja kein zwingendes Indiz dafür, daß ein Papier von SCHELLING mit dem Inhalt des Systemprogramms existiert habe und dann an Hegel gekommen sei. TILLIETTE wehrt sich jedoch gegen die — von mir nahegelegte — These, SCHELLING habe nie so gedacht, wie im Systemprogramm gedacht werde. Vielmehr ist er der Auffassung, daß der Ton und einige Formulierungen eher gegen Hegel und für SCHELLING als Verfasser sprächen. Das ist eine Auffassung, die zu prüfen ist, die jedenfalls die üblichen Regeln der Diskussion einhält, wie sie gerade in einer Situation gelten müssen, in der man sich nicht mehr auf gewohnt gewordene Ansichten und Selbstverständlichkeiten der Interpretation berufen kann.

Was LUDWIG STRAUSS vor mehr als vierzig Jahren versuchte, will TILLIETTE in verbesserter Form, jedoch mit den gleichen Mitteln, neu durchführen: die Frage, ob HÖLDERLIN oder SCHELLING bzw. SCHELLING oder Hegel der mutmaßliche Autor des Programms sei, soll dadurch entschieden werden, daß in einer statistischen Untersuchung festgestellt wird, wie häufig die einzelnen Formulierungen des Programms bei dem einen und dem anderen Autor vorkommen. Zwar findet TILLIETTE auch wörtliche Übereinstimmung zwischen dem Systemprogramm und Hegel sowie Formulierungen, die man nur schwer SCHELLING zusprechen kann; er glaubt jedoch, daß die zahllosen Parallelen zu SCHELLINGS Schriften unübersehbar seien und eine Autorschaft SCHELLINGS zum mindesten nicht unwahrscheinlich sein ließen. Hier muß jedoch die kritische Frage ansetzen: die angeführten Parallelen können Gemeingut sein („Schöpfung aus Nichts“) oder durch die Lektüre von SCHELLINGS Schriften und Briefen in das Programm gekommen sein („eine Ethik“, „absolut freies Wesen“). Daran wird man ja nicht zweifeln wollen, daß ein Einfluß SCHELLINGS auf den ersten Teil des Programms anzunehmen ist. Zu fragen bleibt

aber, ob nicht auch der erste Teil SCHELLINGSche Formulierungen nur in modifizierter Form übernimmt, vielleicht sogar in einer Weise, die zeigt, daß die genaue Bedeutung der SCHELLINGSchen Begriffe nicht festgehalten ist.

Diese Frage kann ich hier nur an einem Beispiel entfalten: in der Villigster Diskussion hatte ich bemerkt, der Ausdruck „Vorstellung von mir selbst als einem absolut freien Wesen“ befremde im Falle einer Autorschaft SCHELLINGS; wenn XAVIER TILLIETTE diese Bemerkung durch den Hinweis zurückweisen will, die angeführten Ausdrücke seien bei SCHELLING gut belegt, trifft er meines Erachtens den Streitpunkt nicht. Worum muß nämlich der Streit gehen? Nicht um die Frage, ob sich bei SCHELLING Formulierungen wie „Vorstellung von mir selbst“ und „absolut freies Wesen“ finden. Das wird man ja einräumen, daß im Systemprogramm die Formulierung „absolut freies Wesen“ von SCHELLING übernommen ist und daß das Programm, das die Philosophie für die Revolution einsetzen will, ganz im Sinne SCHELLINGS vom Menschen zuerst einmal ein Bewußtsein seines Wesens fordert. „Vergebens würde man“, so hatte SCHELLING in der Vorrede zu seiner Schrift *Vom Ich* geschrieben, „vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit erhoffen, denn um besser zu werden, müßte sie schon vorher gut sein; ebendeswegen aber muß die Revolution im Menschen vom theoretischen Bewußtsein seines Wesens ausgehen ...“²⁸ Darf man SCHELLING jedoch die Formulierung zutrauen, die vom Systemprogramm gebracht wird? SCHELLING hat klar herausgestellt, daß nicht das empirische Ich, sondern das absolute Ich absolut frei sei. Freilich kann auch er seinen Lesern zurufen, die absolute Freiheit sei in ihnen: die Freiheit des empirischen Ichs ist ja nicht qualitativ, sondern quantitativ von der Freiheit des absoluten Ichs verschieden. Übergeht das Systemprogramm nicht die Unterscheidung zwischen empirischem und absolutem Ich? Nach seiner Formulierung soll ich nicht der absoluten Freiheit als meines Wesens bewußt sein, sondern mich selbst als absolut freies Wesen vorstellen! Mit einiger Mühe kann man die SCHELLINGSche Unterscheidung freilich auch noch in das Systemprogramm hineininterpretieren; man kann das „absolut freie Wesen“

²⁸ *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Tübingen 1795. XXVIII f. — Bezeichnenderweise wurde das Wort „theoretisch“ im zitierten Satz (wenn auch nicht im Kontext) später gestrichen. Vgl. *Schellings sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. Bd 1. 157. — An dieser Stelle fällt auch das Wort von „den Schrecken der objektiven Welt“, das Hegel dann übernahm (*Hegels theologische Jugendschriften*. 231; *Karl Rosenkranz: Hegels Leben*. Berlin 1844. 189). — Vgl. ferner Schellings Antikritik zur Kritik an der Schrift *Vom Ich*, *Schellings sämtliche Werke*. Bd 1. 234 ff.

unterscheiden wollen von dem „freien, selbstbewußten Wesen“, mit dem zugleich eine Welt hervortritt, das also zuerst einmal endliches Wesen ist. Es fällt jedoch auf, daß diese Unterscheidung jedenfalls nicht eigens ausgesprochen wird (wenn sie überhaupt beabsichtigt ist).

Entscheidend scheint mir jedoch die Frage zu sein, ob SCHELLING in bezug auf die Freiheit von einer „Vorstellung“ gesprochen haben würde. Im § 8 der Schrift *Vom Ich* entwickelt er sehr klar: Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben sein, denn Begriffe sind nur vom Objektiven, in der Sphäre des Bedingten möglich; das Ich ist gegeben in der Anschauung, jedoch nicht in der sinnlichen, sondern allein in der intellektuellen. Weil das Ich nur in intellektueller Anschauung gewiß ist, kann es nicht dem Bewußtsein gegeben werden, das auf Objekte geht, und nicht einmal dem Selbstbewußtsein, das dem Bewußtsein als identisches Ich „abgedrungen“ wird und „im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt“. Mit Bezug auf KANTS transzendente Apperzeption sagt SCHELLING, im empirischen Ich müsse „die Vorstellung des identischen Ichs alle anderen Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können“. Aber dieses (identische oder logische) Ich bleibt empirisches Ich, eingespannt in den Bezug auf Objekte; es sagt nicht zu sich (in der Selbstsetzung, die nur dem absoluten Ich zukommt): Ich bin, sondern nur: Ich denke; das aber heißt: Ich denke Objekte. Das sich in seinen Vorstellungen als identisch vorstellende Ich ist also nicht das absolute Ich; aber die Freiheit des absoluten Ich ist „als Bedingung der Vorstellung ebenso notwendig wie als Bedingung der Handlung“. So kann SCHELLING gegen REINHOLD sagen: die Vorstellung, die selbst nur „Erscheinung“ ist (als bedingt durch Objekte in der Sphäre des Bedingten auftritt), kann nicht Prinzip aller Philosophie sein. Diese Argumentation wird dann in den *Abhandlungen* gegen BECK wiederholt: „Das ursprüngliche Vorstellen ist überhaupt kein Postulat . . .“, denn ein Postulat, das an die Spitze der Philosophie gestellt würde, müßte zugleich eine praktische Seite haben, also mehr als Vorstellung sein.²⁹

Da SCHELLING die „Vorstellung von mir selbst“ auf mich als vorstellendes Wesen, also auf das Gebiet der Theorie beschränkt, muß er eine „Vorstellung von mir selbst als einem absolut freien Wesen“ ausdrücklich zurückweisen. Es ist allerdings interessant, daß SCHELLING in seiner ersten philosophischen Schrift, der Arbeit *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), den Begriff der Vorstellung noch der „ge-

²⁹ Vgl. Schellings *sämtliche Werke*. Bd 1. 180 ff; 172, 208; ferner 415 ff.

samen Philosophie“ zugrundelegen, also auch eine Vorstellung in praktischer Bedeutung annehmen wollte. „Vorstellung in praktischer Bedeutung ist nichts anders, als unmittelbare Bestimmung des in der Vorstellung enthaltenen Ichs durchs absolute Ich, und Aufhebung des in der Vorstellung enthaltenen Nichtichs, insofern es in der Form des Bestimmens vorhanden ist.“ Eben diese SCHELLINGSche Bestimmung hat Hegel sich in einer Berner Aufzeichnung exzerpiert.³⁰ Offenbar war er, dem es um Fragen der Praxis, der Politik und der Religion ging, gerade an einer „Vorstellung in praktischer Bedeutung“ interessiert. Wird diese Erweiterung des Begriffs der Vorstellung festgehalten, dann ist auch die Rede des Systemprogramms von einer „Vorstellung von mir selbst als einem freien Wesen“ möglich.

Man wird also nicht nur fragen müssen, ob das Systemprogramm Formulierungen verwendet, die sich ähnlich auch bei SCHELLING finden. Die Frage kann nur lauten: Gebraucht das Programm die SCHELLINGSchen Formulierungen streng im Sinne SCHELLINGS? Hat SCHELLING seinerseits die Themata, die im Systemprogramm angeschlagen werden, in der Weise gedacht, die das Systemprogramm nahelegt? Und hat er zur Zeit der Entstehung des Programms alle diese Themata auf einmal in sein Philosophieren aufgenommen? KLAUS DÜSING hat in seinem Beitrag meines Erachtens überzeugend gezeigt, daß die Konzeption einer Ethik à la SPINOZA, wie der junge SCHELLING sie entwarf, bisher auch deshalb nicht angemessen rekonstruiert worden ist, weil man diese Konzeption gleich mit dem Systemprogramm verband, obgleich das Programm diese Konzeption nur in modifizierter Weise aufgenommen hat. Er hat ferner im einzelnen gezeigt, daß die „Physik im Großen“, wie das Systemprogramm sie fordert, auf einer teleologischen Naturbetrachtung beruht, die der SCHELLINGSchen Zuwendung zur Naturphilosophie fremd geblieben ist.

HERMANN BRAUN dagegen will noch einmal für SCHELLING als möglichen Verfasser des Programms dadurch plädieren, daß er auf den Philosophie-Begriff des Programms achtet und nicht nur Parallelen zwischen dem Programm und anderen SCHELLINGSchen Arbeiten aufzeigt oder die einzelnen Themata des Programms im Detail diskutiert. Zu Recht sagt er³¹, dieses sog. „Systemprogramm“ biete „gemessen an dem um 1796/7 durch FICHTE und SCHELLING erreichten Niveau der Prinzipienforschung fast nichts“; es zeige „höchstens eine Systemgesinnung“ an. Es verwerfe

³⁰ Vgl. Schellings *sämtliche Werke*. Bd 1. 100 (Anm.); Hegels *theologische Jugendschriften*. 361.

³¹ Zum folgenden vgl. diesen Band 18, 24, 30 f.; Hegels *theologische Jugendschriften*. 387, 376 ff.

gerade „die spekulativ-begriffliche Vollendung zum System als falsche Antizipation“ und konzipiere eine Philosophie, die sich in Zukunft selber aufhebe. BRAUN schließt aus dieser richtigen Beobachtung, daß der Text überhaupt kein „Systemprogramm“ sei. Für SCHELLING retten wollen kann man den Text dann nur noch durch die These, SCHELLING habe ihn geschrieben, als er der idealistischen Prinzipien Diskussion überdrüssig gewesen sei und sich aus Resignation an der Spekulation in die „praktische Arbeit in den Wissenschaften“ gestürzt habe. Das Programm gehöre also in ein „kritisches Stadium“ von SCHELLINGS Entwicklung: „Es entspringt nicht einer Aufbruchsstimmung zum programmatischen System, sondern ist das Dokument einer skeptischen Resignation in den Prinzipienfragen.“ Damit verliert der Text auch die Bedeutung, die man ihm seit ROSENZWEIG zuzusprechen geneigt war: „ältestes“ Systemprogramm des Deutschen Idealismus zu sein.

Was HERMANN BRAUN als den Philosophie-Begriff des Systemprogramms beschreibt, scheint mir nun genau der Philosophiebegriff des jungen Hegel zu sein. Hegels Briefe an SCHELLING zeigen klar, daß er die Philosophie einsetzen möchte für eine politisch-religiöse Revolution — zur Fortsetzung jenes Ansatzes, der in Frankreich scheiterte. Als eigentliches Motiv für die Arbeiten zum Geist des Christentums gibt das „Grundkonzept“ an versteckter Stelle die Frage an: „— eine schöne Religion zu stiften, das Ideal davon? findet man es?“ Die schöne Religion aber ist die Religion, die das Ewige im Endlichen aufscheinen läßt (in Riten, Mythen, Institutionen) und nicht mehr (wie die überlieferte christliche Religion) apolitisch ist. Auf das Ideal dieser Religion zielt Hegels Denken, mögen die von Hegel überlieferten Niederschriften auch zu stark an den historischen Vorfragen hängenbleiben. Das sog. *Systemfragment von 1800* fordert dann auch im systematischen Sinn die Selbstaufhebung der Philosophie in Religion.

Sicherlich fordert das Programm nicht Philosophie als Wissenschaft und System im Sinne der Programmschriften von FICHTE und SCHELLING. Es sieht vielmehr die Frage einer möglichen „Vollständigkeit“ und Vollendung der idealistischen Systematik aus einem anderen Blickwinkel — nämlich von jener Fragestellung HÖLDERLINS her, die Hegel in seinen ersten Frankfurter Niederschriften aufnahm: in der Theorie bestimmt das Objekt das Subjekt, in der Praxis das Subjekt das Objekt; eine Philosophie, die sich bloß in eine theoretische und praktische Philosophie teilt, kommt nur zu Herrschaftsbegriffen, mag sie die Herrschaft nun den Dingen und der Welt geben oder aber dem Ich und so alles Begegnende zum bloßen Material der Pflicht erklären. In der Liebe dagegen (die, wie Hegel und

HÖLDERLIN mit PLATONS *Phaidros* sagen, Ausrichtung auf Schönheit ist), „ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht, und wird nicht beherrscht“. Die Philosophie findet Vollendung und Abschluß deshalb in der Schönheitserfahrung oder der religiösen Erhebung der „schönen Religion“. Wenn das Programm Philosophie auf eine solche Vollendung bezieht, ist es auf seine Weise eben doch „System-Programm“, nur nicht Systemprogramm im Sinne FICHTES und des frühen SCHELLING.

Für SCHELLING wäre das Systemprogramm nicht nur wegen einzelner Formulierungen, z. B. der Verwendung des Vorstellungsbegriffs, sondern gerade als System-Programm diskreditierend, nämlich unter dem Niveau des von SCHELLING entwickelten Fragens nach der Möglichkeit von Philosophie überhaupt. Den für SCHELLING diskreditierenden Charakter des Programms kann man kaum dadurch wegräumen, daß man das Programm als Produkt einer Krise, einer Resignation interpretiert. Auf der einen Seite scheint mir im Programm nichts auf eine Resignation gegenüber der Spekulation zu deuten; auf der anderen Seite bleibt fraglich, ob man dem SCHELLING jener Jahre eine Resignation gegenüber der Prinzipien Diskussion zusprechen darf.³² SCHELLING spricht am Schluß des zehnten Briefes über Dogmatismus und Kritizismus von der Rückkehr „aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur“. HERMANN BRAUN deutet (wie z. B. schon L. STRAUSS) die Rückkehr als Zuwendung zur praktischen Arbeit in den Wissenschaften, zur Naturforschung also. Demgegenüber hat KLAUS DÜSING darauf hingewiesen, daß eine solche Auffassung der Mehrdeutigkeit des Wortes „Natur“ erlegen ist: Natur ist hier unsere menschliche „Natur“, von der man sich nicht durch verstandesmäßiges Argumentieren und Spekulieren entfernen soll. K. DÜSING hat auch auf die Motive hingewiesen, durch die SCHELLING zur Naturphilosophie geführt wurde, die aber mit der teleologischen Naturauffassung des Systemprogramms nichts zu tun haben (wie auch X. TILLIETTE bestätigt).

Seltsam erscheint es mir, daß man das Systemprogramm gerade auf Grund seiner „Idee“ einer neuen Mythologie für SCHELLING beanspruchen will; das scheint mir überhaupt nur möglich, solange man völlig undifferenziert SCHELLINGS frühe Arbeiten über den Mythos, seine Kunstphilosophie und seine Spätphilosophie zusammenwirft und gar nicht richtig liest, wie das Systemprogramm von der Mythologie spricht. Wer von der Mythologieauffassung des Programms her für SCHELLING als Verfasser des Programms plädiert, scheint mir so gut wie keine Argumente in der Hand zu haben; wer von daher für Hegel plädiert, alle Argumente. Man

³² Zum folgenden vgl. diesen Band 85, 44.

muß freilich sehen, daß der Gebrauch der Worte „Mythos“, „Mythen“ bei Hegel nicht so stabil ist, daß er konsequent durchgehalten würde; Worte wie „Phantasievorstellungen“, „schöne Religion“ können durchaus dieselbe Sache bezeichnen. Von „Mythologie“ als dem Gebilde einer politischen wie religiösen Nationalphantasie spricht Hegel am Ende der Berner Zeit im sog. Zusatz 1 zur Positivitätsschrift, dann wieder in den Jenaer Vorlesungen.

Beachtet man, daß Hegel statt der damals noch sehr belasteten Worte „Mythos“ und „Mythologie“ auch andere Worte verwendet, dann kann man mit REBSTOCKS verdienstvoller Arbeit³³ für Hegels Tübinger Zeit eine „anthropologisch-völkische“ und „anthropologisch-soziologische“ Mythosauuffassung feststellen: Phantasie gehört zum Menschen; der Mythos ist das Ganze der Phantasievorstellungen eines Volkes; er ist bezogen auf die verschiedenen Bildungsschichten, sollte aber eigentlich die Funktion haben, die einzelnen Klassen eines Volkes zu einigen. Da Hegel der Auffassung ist, die „Ideen der Vernunft“ müßten das „Gewebe“ der Empfindungen und der unaufhebbaren „Sinnlichkeit“ des Menschen beleben, die Vernunftreligion müsse zugleich Phantasiereligion und Volksreligion sein, fordert Hegel schon in Tübingen der Sache nach eine „Mythologie der Vernunft“. In Bern gerät Hegel dann unter den Einfluß KANTS; die Phantasiereligion wird zugunsten der Vernunftreligion oder moralischen Religion zurückgedrängt. Da Hegel sich jedoch bewußt wird, daß er im *Leben Jesu* und in der Positivitätsschrift das „Recht der Phantasie in der Religion“ und das Wesen der „Volksreligion“ nicht genügend berücksichtigt hat, schreibt er den sog. Zusatz 1 zur Positivitätsschrift: das Fragment über Phantasiereligion sowie über griechische Phantasiereligion und christliche positive Religion. Er kann dabei zurückgreifen auf seinen Tübinger Ansatz und diesen differenzieren: die Deutschen – so nimmt Hegel die damalige Diskussion der Dichter und Gelehrten über die Möglichkeit einer Wiederbelebung der germanischen Mythologie auf – können an die Reste der eigenen Nationalphantasie nicht mehr anknüpfen; das *Alte Testament* und auch das *Neue Testament* (aus denen man Katechismuswahrheiten gemacht hat) läßt sich nicht wieder zum Gegenstand lebendiger Phantasie machen (wie KLOPSTOCKS verunglückter Versuch im *Messias* gezeigt hat); auch die griechische Mythologie ist mit der griechischen Freiheit untergegangen und nur als Bildungsgut von wenigen rezipiert worden; die Trennung der Nation in Bildungsschichten

³³ Hans-Otto Rebstock: *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*. Freiburg/München 1971. – Vgl. auch meine Besprechung und Kritik des Buches: *Hegel-Studien* 7 (1972). 327–334.

wirkt sich dahin aus, daß das, was für die eine Schicht lebendig ist, der anderen fremd bleibt. An diesem Punkt, scheint mir, konnte Hegel (im Systemprogramm) auf sein früheres Credo zurückgreifen: eine Mythologie, wie sie von vielen Seiten für uns gefordert worden ist, können wir nur haben als „neue“ Mythologie, nämlich als eine Mythologie der Vernunft, in der die Ideen ästhetisch, sinnlich gemacht worden sind!

Wenn HERMANN BRAUN am Schluß seines Beitrags sagt, Hegels Berner Texte zeigten, daß Hegel HERDERS Mythologieverständnis „im Grunde für unbrauchbar hielt“, dann übersieht er, daß HERDER selber 1796 in den *Horen* in seinem Iduna-Aufsatz sich kritisch zur Wiederbelebung der germanischen wie der griechischen Mythologie geäußert und den Streit um den Vorzug der einen oder der anderen Mythologie zu schlichten versucht hatte. BRAUN meint weiter: wenn Hegel (worauf ich hingewiesen hatte) sogar bereit gewesen sei, an den Aberglauben anzuknüpfen, um die mythologische Kraft wieder zu wecken, dann zeige das gerade, wie „ferne Hegel der Gedanke einer neuen Mythologie der Vernunft“ gewesen sei! Nun ist die Beziehung, die Hegel zwischen den Resten der Phantasie im Aberglauben und der mythologischen Kraft knüpft, äußerlich gesehen wohl nur eine Reprise aus dem HERDERSchen Iduna-Aufsatz.³⁴ Dann liegt in diesem Herderisch-Hegelschen Gedankengang, wenn man ihn nur recht versteht, für Hegel gerade die Forderung einer Mythologie der Vernunft: da sich trotz des Fortbestehens bestimmter Legenden und Gespenstergeschichten „unter dem gemeinen Volke“ und trotz der Aufnahme dieser Geschichten in bestimmte Balladen und Gedichte von diesen Resten der Phantasie oder Mythologie her eine lebendige und umfassende Mythologie nicht aufbauen läßt, da sich an die früheren Mythologien überhaupt nicht mehr anknüpfen läßt, kann es Mythologie nur wieder geben als Mythologie der Vernunft! HERMANN BRAUN meint schließlich, es sei eine für das Systemprogramm spezifische, seinem Autor eigene Forderung, auch die kleine Elite der Philosophen brauche sinnliche Vermittlungsweisen für ihr Denken.³⁵ Doch könnte gerade diese Forderung aus den *Horen*

³⁴ Herder sagt, daß Spenser und Shakespeare sich unter der Mythologie der Alten winden, aber leicht und glücklich dichten, wenn sie „aus Sagen, aus dem Aberglauben“ des eigenen Volkes schaffen. Freilich sei aus unserer Morgenröte keine Aurora und Eos geworden, aus unserem Abendstern kein Hesperus; was sich von Hexen, Zwergen, Nixen und dem wütenden Heer „in Pöbelsagen erhalten hat, ist zu so grobem, rohem Aberglauben ausgeartet, daß es nicht ernst genug hat hinweggeschafft werden mögen“. Sicherlich wäre eine Arbeit erhellend, die die Parallelen zwischen Herders und Hegels Gedanken diskutieren würde. – Vgl. *Die Horen*. Eine Monatsschrift. Hrsg. v. Schiller. 5 (1796). Erstes Stück. 5, 8.

³⁵ Vgl. diesen Band 23. – um folgenden vgl. *Die Horen*. 5 (1796). Zweites Stück. 23.

(deren Abonnent Hegel ja war) übernommen sein: in dem Jahrgang, in dem HERDERS Iduna-Aufsatz erschien, steht auch ein *Versuch über die Dichtungen* von Madame DE STAËL (von GOETHE übersetzt und „versetzt“); dieser Versuch betont die Bedeutung der Einbildungskraft und sagt z. B., die Menschen müßten wieder Kinder werden, um die wunderbaren Dichtungen wieder schätzen zu lernen. Dann heißt es in dem Versuch, der die Mythologie der Alten als eine Folge von Allegorien betrachtet: „Die Philosophen müssen erst wieder Volk werden, um nützliche Gedanken unter dem Schleier der Allegorie zu lieben.“

Man darf schließlich nicht übersehen, daß das Systemprogramm nicht einfachhin eine „neue Mythologie“ fordert, sondern die geforderte Sache auch mit anderen Worten bezeichnet. So spricht das Programm von einer „sinnlichen Religion“ — im Sinne eines alten Anliegens der Pastoraltheologie, das damals von HERDER in neuer Weise betont und schon in Hegels ersten Arbeiten aufgenommen worden war. Das Programm spricht aber auch vom Ästhetisch-Machen der Ideen. Durch diese Wendung wurde HEINZ OTTO BURGER zu der Vermutung veranlaßt, „einen letzten Anstoß“ könne dem Verfasser des Programms „das Maiheft der Berliner Monatschrift mit KANTS Beitrag *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* gegeben haben.“³⁶ Gedacht ist an den Schluß der Kantischen Abhandlungen; dieser Schluß läßt eine „ästhetische“, nämlich „sinnliche, obzwar nur analogische“ Darstellung der Ideen (der Postulate der praktischen Vernunft) durchaus zu, wenn auch nur „hinten nach“ der philosophischen Explikation in der Ethiktheologie. Freilich entwickelt der § 49 der *Kritik der Urteilskraft* diese Dinge schon deutlicher (und aus diesem Paragraphen hat das Programm ja wohl den „Geist“ in „ästhetischer Bedeutung“, nämlich als „belebendes Prinzip im Gemüte“). Hegel mußte an der Diskussion dieser Dinge interessiert sein, denn er hatte ja gefragt, ob man den Wundergeschichten (mit HERDERS Deutung des *Alten Testaments*) nicht dadurch beikommen könne, daß man ihnen nur eine „subjektive“ Wahrheit für die Phantasie oder die „ästhetische Urteilskraft“ zuspreche.³⁷ In Frankfurt begegnete ihm dann das Ästhetische in jener gesteigerten Bedeutung, die ihm HÖLDERLIN und dessen Freunde (im Anschluß an SCHILLER) gegeben hatten. So geht denn auch im Systemprogramm die Schönheitserfahrung der Forderung

³⁶ Heinz Otto Burger: *Eine Idee, die noch in keines Menschen Sinn gekommen ist. Ästhetische Religion in deutscher Klassik und Romantik.* — In: Stoffe, Formen, Strukturen. Studien zur deutschen Literatur. Hans Heinrich Borchardt zum 75. Geburtstag. Hrsg. v. Albert Fuchs und Helmut Motekat. München 1962. 1–20, vor allem 15.

³⁷ Vgl. Hegels *theologische Jugendschriften*. 231, 218 f.

der sinnlichen Religion oder Mythologie der Vernunft voraus, und nur durch die Mythologie der Vernunft (diese „Idee“, die „noch in keines Menschen Sinn gekommen“ zu sein scheint) kann der Verfasser des Programms den „ästhetischen Akt“ noch übertrumpfen. Wenn das Systemprogramm die Mythologie der Vernunft auch als „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst“ anspricht, dann ist damit Hegels alter Versuch aufgenommen, Vernunftreligion und Phantasiereligion zu verbinden. Dieser Versuch führte in Frankfurt, wie REBSTOCK zeigen will, zu einem doppelten „Mythos-“, d. h. Religionsbegriff: zu einem monotheistisch-mystischen Nennen des *Hen kai pan* auf der einen Seite und einem polytheistisch-mythologischen Beleben und Vergöttlichen von „Beziehungen zu Teilen der Natur“ auf der anderen Seite. Doch war es Hegels Anliegen, in dieser Doppelung die Einheit zu suchen.

SCHELLING ist von einem ganz anderen Mythosverständnis ausgegangen als Hegel, wie REBSTOCK (S. 66) richtig heraushebt: „Hegel beginnt seine wissenschaftliche Arbeit mit dem Ziel, eine neue Volksreligion zu schaffen, sein Blick ist also eigentlich in die Zukunft gerichtet. SCHELLING dagegen untersucht Mythen der Vergangenheit ...“ Wenn SCHELLING im *System des transzendentalen Idealismus* den Mythos als Mittelglied zwischen Poesie und Wissenschaft einführt, dann knüpft er nach der einen Seite hin an seinen früheren „historischen“ Mythosbegriff an (aus Mythologemen von Dichtern wie HESIOD entstanden die ersten Philosopheme). Nach der anderen Seite hin konzipiert er nun in romantischer Weise eine neue Mythologie als Mittelglied der Wissenschaft zur Poesie. Aus anderen Zeugnissen wissen wir, daß diese neue Mythologie einmal „ästhetisch“ gedacht ist (als Hintergrund der Kunst), dann von der Naturphilosophie ausgehen soll. Diese Dinge (die schon in älteren Arbeiten klargestellt wurden)³⁸, hält TILLIETTE zu Recht fest; so muß er denn auch zugeben, daß SCHELLINGS neue Mythologie nicht die Mythologie der Vernunft sei, wie das Systemprogramm sie konzipiere. Auch sei die Lehre von der Schönheit (als der dritten Idee) kein ursprünglich SCHELLINGSCHE Gedankengut. Noch das *System des transzendentalen Idealismus* führt ja nicht primär die Schönheit, sondern die Kunst als das Dritte zu Theorie und Praxis ein. Vor allem geht es nicht von der Schönheit weiter zur „schönen Religion“ (sondern behandelt Religion noch im Anschluß an die praktische Philosophie). Als SCHELLING — wie TILLIETTE heraushebt — die Religion noch als

³⁸ Vgl. vor allem Adolf Allwoh: *Der Mythos bei Schelling*. Charlottenburg 1927. — Zum folgenden vgl. diesen Band 41 ff.

„System der Vorsehung“ faßte, konnte er schlecht mit dem Systemprogramm eine neue mythologische Religion fordern.

Obgleich TILLIETTE die aufgezählten Einwände bringt, glaubt er, SCHELLING könne eher noch als Hegel der Verfasser des Systemprogramms sein. Er meint schließlich sogar, die mythologische Religion, wie das Systemprogramm sie fordere, stimmte doch überein mit der „neuen Religion“ als deren „PAULUS“ NOVALIS F. SCHLEGEL ansprach, und mit der neuen Mythologie des Jenaer Romantikerkreises. In seinem SCHELLINGbuch schreibt TILLIETTE: „C'est un des problèmes à résoudre pour OTTO PÖGGELER et ceux qui veulent restituer à Hegel ce texte controversé, que l'intervention de SCHLEGEL — et de NOVALIS — dans la discussion, outre la nécessité de réviser l'image du jeune Hegel de Francfort, et d'expliquer pourquoi l'ambitieux manifeste a laissé finalement peu de traces dans la production hégélienne, alors qu'il a fécondé les projets de SCHELLING et de SCHLEGEL. Car il n'y a pour ainsi dire pas de contacts personnels entre SCHLEGEL et Hegel, tandis que SCHLEGEL et SCHELLING ont vécu des semaines durant dans une active communication intellectuelle. On ne peut supposer que ces deux usuriers se soient enrichis avec un simple dépôt, sous les yeux oublieux du propriétaire.“³⁹ Doch meine ich, daß es hier kein Problem zu lösen gibt, weil das gestellte Problem ein bloßes Scheinproblem ist: die neue Mythologie des Systemprogramms ist Mythologie der Vernunft und entscheidend durch ihre politische Funktion bestimmt; mit ihr hat die ästhetisch-naturphilosophisch bestimmte Mythologie des Jenaer Kreises nichts zu tun. Die Romantiker haben mit der Mythologie-Idee des Systemprogramms also keineswegs, wie TILLIETTE sagt, geschaltet und gewaltet. Die Meinung gar, diese Idee habe im Denken Hegels keine Spuren hinterlassen, ist schlichtweg unrichtig und undiskutabel; sie scheint mir durch den Beitrag von J. H. TREDE gründlich widerlegt.

Entscheidend für die Diskussion, ob der Mythologie-Begriff des Systemprogramms SCHELLINGisch sei, ist aber wohl TILLIETTES Satz: „Der Umgang mit HÖLDERLIN — dessen Einfluß sowieso unverkennbar ist — ersetzt größtenteils die fehlenden Belege im echt SCHELLINGschen Werk.“ Während es nun aber ganz unwahrscheinlich ist, daß Hegel und HÖLDERLIN nicht über die Gedanken des Systemprogramms, ja über das Programm selbst diskutiert haben (auf welche Weise auch immer das Programm entstanden sein mag), spricht nichts dafür, daß auch SCHELLING mit HÖLDERLIN über die Gedanken des Programms diskutiert habe. Die Gespräche, die HÖLDERLIN und SCHELLING 1795/96 geführt haben, sind wohl nur dann richtig zu

³⁹ Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris 1970. I, 444.

erschließen, wenn man das Systemprogramm außer Betracht läßt. Die Berichte über diese Gespräche zeigen, worum es in ihnen ging. Du bist gerade so weit als FICHTE, so soll HÖLDERLIN den ehrgeizigen jüngeren Freund getröstet haben. HÖLDERLIN sah also SCHELLING von dessen Veröffentlichungen her auf dem Wege FICHTES. Die Freunde waren sich darüber einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden könnten — wie SCHELLING das damals in seinen *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* versuchte. An NIETHAMMER, der diese Briefe herausgab, schrieb HÖLDERLIN, SCHELLING sei ein wenig abtrünnig geworden von seinen ersten Überzeugungen; er gehe mit seinen neuen Überzeugungen einen besseren Weg, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen sei. Offenbar bezieht HÖLDERLIN sich in diesen Sätzen auf den Unterschied zwischen der Schrift *Vom Ich* und den *Briefen*. Die Schrift *Vom Ich* mußte für HÖLDERLIN auf der einen Seite etwas Anziehendes haben — insofern das Absolute dort spinozistisch als Sein und als Macht gedacht war. Auf der anderen Seite mußte diese Schrift der gleichen Kritik verfallen, die HÖLDERLIN sich gegenüber FICHTE erarbeitet hatte und dann mit seinen Frankfurt-Homburger Freunden teilte: das Absolute kann nicht als Ich bezeichnet werden, denn zur Ichheit gehört Selbstbewußtsein, Unterscheidung von Subjekt und Objekt; wenn sich im Selbstbewußtsein das Subjekt selbst als Objekt erfaßt, dann wird zwar Unterschiedenes identisch gesetzt, aber das Absolute läßt sich von solcher Identität aus nicht erfassen. Wenn die *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* jenen sublimierten „Dogmatismus“, wie ihn SPINOZA lehrte, als gleichgewichtig mit dem Kritizismus faßten, so war das für HÖLDERLIN ein besserer Weg. Aber eben diese Briefe lehnten den Weg HÖLDERLINS, die ästhetische Versöhnung, als ein bloßes Ruhen im Arm der Welt ab. So mußte es nicht nur über die Ichmetaphysik, sondern auch über die Bedeutung des Ästhetischen zum Streit zwischen den Freunden kommen. In der Tat berichtet HÖLDERLIN, SCHELLING und er hätten nicht akkordierend miteinander gesprochen. Noch einige Jahre später rühmt er der Mutter gegenüber SCHELLING, sagt aber zugleich, er selbst habe sich mit SCHELLING manchmal gestritten.

Die Zeugnisse über die Gespräche zwischen HÖLDERLIN und SCHELLING sind eindeutig; sie fügen sich ohne Schwierigkeiten ein in die Dokumente, die uns von den Wegen HÖLDERLINS und SCHELLINGS berichten. Sehr wahrscheinlich vermitteln sie auch einen vollständigen Eindruck vom Inhalt dieser Gespräche. Alles andere, was man in diese Gespräche hineingetragen und dann in Hegel-, HÖLDERLIN- und SCHELLINGeditionen dogmatisiert hat, beruht auf bloßem Spekulieren, das keinen Anhalt in den

Dokumenten hat. Natürlich kann man nicht schlechthin ausschließen, daß HÖLDERLIN und SCHELLING noch alles mögliche miteinander gesprochen haben — sich etwa darüber unterhalten haben, was man im 20. Jahrhundert alles in ihre Gespräche hineingeheimnissen werde. Daß sie sich so unterhalten haben, ist freilich sehr unwahrscheinlich, meines Erachtens jedoch nicht viel unwahrscheinlicher als das, was man seit CASSIRER von diesen Gesprächen behauptet: daß SCHELLING durch sie mit HÖLDERLIN in einer theia mania zusammengekettet wurde, in der er (im Systemprogramm) quasi bewußtlos Thesen aussprach, auf die er erst später zurückkam und denen er in seinen gleichzeitigen Schriften noch ausdrücklich widersprach. Da die historische Darstellung sich auf das Wahrscheinliche zu beschränken hat und nicht alles, was zwar unwahrscheinlich, aber nicht schlechthin unmöglich ist, in Betracht ziehen kann, besteht keinerlei Anlaß, das Systemprogramm mit den Gesprächen zwischen HÖLDERLIN und SCHELLING zu verbinden. Und sollte man nicht endlich die Äußerungen, die SCHELLING im *System des transzendentalen Idealismus* über Kunst und Mythologie machte, von dem Naheliegendsten, den Diskussionen des Jenaer romantischen Kreises her verstehen? Es zeigt sich dann neben dem Weg zum „ästhetischen“ Idealismus, den HÖLDERLIN mit seinen Frankfurter Freunden bahnte, ein anderer Weg, der manche Parallelen, aber auch charakteristische Unterschiede aufweist.

III.

Der eine oder andere Teilnehmer an dem Kolloquium über das Systemprogramm mag sich während eines Gangs durch den stillen Park von Haus Villigst über dem Ruhrtal gefragt haben, was denn eigentlich die Teilnehmer aus den westeuropäischen Universitäten dazu bewegen könne, in dieser heftigen Weise zu diskutieren und zu streiten über ein einzelnes Blatt aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert — über ein Blatt, das auf eine unbekannte Weise überliefert wurde, vor 60 Jahren unvermittelt auf dem Antiquariatsmarkt erschien, so von der Geschichte in unsere Bibliotheken gespült, aber durch den Zweiten Weltkrieg auf eine neue Irrfahrt gebracht wurde. Nur wer zugesteht, daß Dichten und Denken der GOETHEZEIT eine Tradition sind, von der her auch wir noch ein Verständnis unserer selbst und der Welt aufbauen können, daß aber das Systemprogramm für die Entstehungsgeschichte dieses Dichtens und Denkens eine maßgebliche Bedeutung hat, wird das große Interesse an diesem einzelnen Blatt akzeptieren können. XAVIER TILLIETTE will in seinem schönen Vortrag trotz aller

Bedenken am liebsten SCHELLING als den Verfasser des von Hegels Hand überlieferten Blattes sehen, und so schließt er den Vortrag mit der Bitte um Verzeihung dafür, daß er „die Hand ESAUS“ gefühlt, aber die „Stimme JACOBS“ gehört habe. In diese Rolle ist das Systemprogramm nun einmal hineingeraten: daß man in ihm die Stimme dessen hört, der den Segen des sterbenden ISAAK, in dem alle zukünftigen Geschlechter gesegnet sein sollen, bekommen hat . . .

Kein Zweifel, daß FRANZ ROSENZWEIG, KURT HILDEBRANDT, KARL JASPERS im Systemprogramm — freilich in ganz verschiedener Weise — so etwas wie eine Stiftungsurkunde des Deutschen Idealismus gesehen haben. Könnte das Systemprogramm heute nicht dazu helfen, ein neues Verständnis von Hegels und HÖLDERLINS Dichten und Denken zu entfalten? Gemäß den leitenden Vorurteilen gegenüber der Dichtung, die die Germanistik in ihrer Entwicklung bestimmt haben und die dann auch „denkend“ vermittelt werden sollten, hat man Hölderlins Dichtung als „Ursprache“ eines „Volkes“ aufnehmen wollen. Dieser Aufnahme ist heute der Boden entzogen, da wir zu fragen haben, welchen Sinn HÖLDERLINS Werk in der sich abzeichnenden Weltzivilisation haben kann und wie sein dichterisches Wort neben den anderen menschlichen Sprechweisen zu bestehen vermag. Im politischen Bereich lag das Bemühen der Frankfurter Freunde so wenig auf der Linie, die man ihnen allzu lange unterstellt hat, daß einige von ihnen später direkt des Hochverrats angeklagt wurden. HÖLDERLINS Dichten stand dem Denken so wenig fern, daß es Hegels Fragen maßgeblich prägen konnte. Ist es deshalb nicht sinnvoll, vom Systemprogramm her zu fragen, wie HÖLDERLIN zusammen mit Hegel eine Strecke seines Weges gemeinsam gegangen ist und welchen Sinn der Philosoph dem Bemühen des Freundes gegeben hat?

Unter den Arbeiten, die PIERRE BERTAUX HÖLDERLIN gewidmet hat, findet sich auch eine Studie *Die neue Religion*, die maßgeblich vom Systemprogramm ausgeht. BERTAUX gibt interessante Schilderungen jener „Mythologie der Vernunft“, die im revolutionären Frankreich als „culte de la raison“ veranstaltet und zelebriert wurde; so zeigt er, daß HÖLDERLIN und Hegel nicht allein die Feste der Griechen im Blick hatten, als sie eine neue „Volksreligion“ forderten. Für BERTAUX ist HÖLDERLIN nicht nur der CHE GUEVARA seiner Zeit, sondern zugleich „Religionsstifter“; das Systemprogramm ist die philosophische Entfaltung der Forderung einer neuen Religionsstiftung. Hegel bekommt die Funktion zugesprochen, HÖLDERLINS Anliegen unserer Zeit zu vermitteln. In diesem Sinne macht BERTAUX darauf aufmerksam, „daß die Neue Religion (in ihrer philosophischen, nicht in ihrer poetischen Form) sich doch weiter entwickelt hat: daß sie von

Hegel überliefert, von MARX interpretiert, heute nicht mehr als poetische, nicht mehr als philosophische, sondern als politische Religion die Religion eines beträchtlichen Teils der Menschheit ist und viel mehr Anhänger hat, als alle christlichen Sekten zusammen". Freilich sagt BERTAUX nicht genauer, wo er die „Neue Religion“ in unserer Zeit als politische verwirklicht sieht — ob mehr im Personenkult um STALIN oder in den Veranstaltungen MAOS oder bei jenen Vertretern westlicher Protestbewegung, die da glauben an den Großen Gott der Gesellschaft und an seine eingeborene Tochter, die Sexualität. Es ist zu bezweifeln, daß BERTAUX historisch richtig zeichnet, wie HÖLDERLIN und Hegel Stellung nahmen zu Religion und Politik; man vermißt, daß er in einem philosophisch zulänglichen Sinn überhaupt nur fragt, was Politik und Religion heute sein können.⁴⁰

Kann das sog. Systemprogramm, dieses abgelöste und vereinzelte Blatt mit eindreiviertel Seite Text, überhaupt tragen, was ihm an Deutungen aufgebürdet wird? In der Villigster Diskussion wirkte es sehr ernüchternd, als gefragt wurde, ob das Systemprogramm nicht eine Persiflage sein könne — ob in ihm sich nicht irgendjemand (Hegel oder wer auch immer) dadurch lustigmake über die idealistischen Systemkonstruktionen, daß er das Proklamieren von Ideen-Systemen ins Überheblich-Groteske verzerre. Meines Erachtens spricht jedoch nichts dafür, daß das Programm einen solchen Charakter haben könnte. Weniger schnell abzutun ist aber schon die Frage, ob das Ganze nicht eine Sammlung von Gemeinplätzen sei (woraus sich denn auch erklären würde, daß man das Programm verschiedenen Autoren zusprechen konnte, daß man jedenfalls nachweisen

⁴⁰ Vgl. Pierre Bertaux: *Hölderlin und die Französische Revolution*. Frankfurt a. M. 1969. 73 f. Von politisch entgegengesetzter Seite ist der junge Hegel freilich längst gegen den alten Hegel ausgespielt worden, weil bei ihm noch im Politischen der „Quell seiner Begriffsbildung“ gelegen habe, weil er noch von der „überdauernden Wirklichkeit des Volkes“ gewußt und die Bourgeois-Religion abgelehnt habe. Am 27. 8. 1935 schrieb Arnold Gehlen im *Völkischen Beobachter* über Hegel — der Irrweg eines großen Denkers: „So stellt der alte Hegel selbst das dar, was der junge so tief sinnig am Christentum erkannt hatte: die politisch resignierte Religiosität. So wurde er, gegen die Logik seiner eigenen Geschichte gerade der Parteigänger der Restauration, die den nichtbürokratischen Teil der Bevölkerung gerne religiös beschäftigt sah. Und es ergibt sich wieder für uns ein neuer Zugang zu dieser Philosophie: nicht der spätere Hegel, der die Kompromisse der Weltgeschichte mitmachen mußte, sondern der revolutionäre junge Hegel ist uns ein großes Beispiel echt politischen Philosophierens.“ (Zitiert nach Rebstock: *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*. 20.) Sehr hell-sichtig gegenüber den Gefahren der Zeit hat Paul Tillich 1932 in seiner Rede *Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands* gezeigt, daß ein bloßes Ausspielen der Konzeption des jungen Hegel gegen die Entzweigungen und Entfremdungen der modernen Welt ein Mißbrauch Hegels ist. Vgl. *Hegel und Goethe*. Tübingen 1932. 1 ff.

kann, daß so gut wie alle seine Formulierungen sich bei anderen Autoren finden). Jedoch wird man das Programm nicht deuten müssen als ein Sammeln bloßer Gemeinplätze, sondern als Einsammeln von Denkmotiven, die in der damaligen Philosophie schon geltend gemacht worden waren und nun zusammengefaßt werden zum Zwecke der Artikulation einer Revolution der Denkungsart. Wenn sich bei dieser Zusammenfassung noch eine unausgeglichene Spannung ergibt zwischen dem ethischen Ansatz und der Aufgipfelung in der Ästhetik, dann scheint sich das Programm überdies als Dokument eines Übergangs und Wandels im Denken zu erweisen. Dabei erreicht das Programm sein philosophisches Niveau nicht durch eine Aufnahme jener Diskussion über die Möglichkeit von Philosophie, wie REINHOLD, FICHTE und SCHELLING sie in Gang gebracht hatten, sondern durch den immer wieder neu hergestellten Bezug auf die Philosophie KANTS, die von der praktischen Philosophie her und als praktische Philosophie aufgefaßt wird. Von KANTS Postulatentheorie geht das Programm aus; dann wird Bezug genommen auf die Erörterung der Physikotheologie; mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird an die Spitze der „praktischen“ Philosophie im engeren Sinn die „Idee der Menschheit“ gestellt (in jeder Person die Menschheit als Zweck, niemals bloß als Mittel, zu brauchen); die Idee des „ewigen Friedens“ wird als „untergeordnete Idee“ zur Geltung gebracht. Schließlich wird die Bedeutung des Ästhetischen herausgestellt, wahrscheinlich auf den Geistbegriff des § 49 der *Kritik der Urteilskraft* Bezug genommen, die Religion auch von der ästhetischen Darstellung der Ideen her verstanden und abschließend an die Auseinandersetzung zwischen KANT und SCHILLER über den Antagonismus in der Ausbildung der menschlichen Kräfte erinnert. Freilich: alle diese Kantischen Denkmotive werden in einer sehr unkantischen Weise, eben von SCHELLING, SCHILLER, HÖLDERLIN, HERDER her aufgenommen und so für die Revolution eingesetzt, die zuerst einmal Revolution der Denkungsart sein soll — von „Freiheit“ und „Gleichheit“, den Parolen der Französischen Revolution, macht das Programm am Schluß auf seine Weise Gebrauch. Es umreißt so die Hoffnung, die Hegel einige Zeit vor Abfassung des Programms und in einem noch etwas anderen Kontext brieflich gegenüber SCHELLING in der folgenden programmatischen Weise formuliert hatte: „Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden.“⁴¹

⁴¹ *Briefe von und an Hegel*. Bd 1. 23 f.

Fünfzig Jahre lang hat völlig unbestritten die Überzeugung geherrscht, Hegel könne der Verfasser des Systemprogramms nicht sein, weil er nie so gedacht habe, wie in diesem Programm gedacht wird. Als ich Hegel als den Verfasser des Programms zur Diskussion stellte, hatte sich in mir die Überzeugung gebildet, Hegel denke genau so, wie im Systemprogramm gedacht werde, und käme entgegen der scheinbar feststehenden textphilologischen Befunde als Verfasser des Programms in Betracht. Erst nachträglich wandte ich mich den textphilologischen Fragen zu, wobei sich dann sofort die ganze Brüchigkeit der herrschenden Theorie zeigte. Da sich die Motive, die im Systemprogramm nur eben angeschlagen werden, beim jungen Hegel auch sonst finden — nur nicht in der gedrängten Zusammenfassung —, braucht das Systemprogramm für die Deutung von Hegels früherem Denken keineswegs die Rolle zu spielen, die die SCHELLINGforschung ihm einmal für SCHELLINGS Philosophie zugesprochen hat: dieses Denken in nuce zu vermitteln und einziges Zeugnis für eine wirkliche Begegnung mit HÖLDERLIN zu sein. Die Hegelforschung sollte schließlich Hegels Grundüberzeugung nicht vergessen, daß es in der Philosophie nicht um Programme geht, sondern um deren Ausführung. Vielleicht ist es ein *glückliches* Spiel des Zufalls, daß dieser Text von Hegels Hand uns überliefert ist, ohne daß wir von seiner Entstehung, seinem Gebrauch und seiner Überlieferung wissen. So können wir den Text nicht für ein allzu simples „Er selbst hat es gesagt“ benutzen und werden immer neu daran erinnert, wie wenig wir wirklich von Hegel und seinen Freunden wissen, wie sehr HÖLDERLIN und Hegel sich allem Forschen und Deuten abschiedlich in das Geheimnis ihres Lebens entzogen haben.

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen den Nachweis zu versuchen, daß Hegel so gedacht hat, wie im Systemprogramm gedacht wird. KLAUS DÜSING hat in seinem Beitrag jedoch meines Erachtens überzeugend gezeigt, daß Hegel KANTS Postulatenlehre und die teleologische Naturbetrachtung so aufgenommen hat, wie sie auch im Systemprogramm aufgenommen werden. Wenn das Systemprogramm „über den Staat hinaus“ will, dann ist das nicht nur ein Gedanke des jungen Hegel, sondern ein Gemeinplatz seiner Zeit. HANS MAIER weist in seinem Vortrag (dessen Ansatz hier nicht diskutiert werden kann) zu Recht darauf hin, daß der mehrdeutige Staatsbegriff des jungen Hegel (Staat als Maschine — Staat als Produkt der Tätigkeit seiner Bürger) nur den damals noch nicht festgelegten Gebrauch des Wortes „Staat“ widerspiegelt. Wenn GEORG LUKÁCS gerade den dürrtigen Formulierungen über den Staat, wie das (SCHELLING zugeschriebene) Systemprogramm sie gibt, „tiefgehende Gegensätze zwischen

SCHELLING und Hegel“ entnehmen will, dann liest er das Programm schon von einem Kontext her, der ihm wohl gar nicht zugehört. LUKÁCS will sich vom Systemprogramm zeigen lassen, daß sein angeblicher Verfasser SCHELLING „die konkret revolutionäre Utopie des jungen Hegel in eine anarchistische Utopie von einer staatenlosen Befreiung der Menschheit“ verwandle.⁴² Das Systemprogramm kennt jedoch die Idee vom ewigen Frieden als „untergeordnete“ Idee (untergeordnet ist sie deshalb, weil nach KANT ja schon ein Volk von Teufeln, wenn diese nur Verstand haben, zu der Idee, Frieden halten zu müssen, finden und den Mechanismus der Verwirklichung dieser Idee sich auswirken lassen wird); wer jedoch die Idee des ewigen Friedens, also das Völkerrecht, gelten lassen will, muß in irgendeinem — nämlich untergeordneten — Sinn auch Staatsrecht und Privatrecht gelten lassen.

Den Gedanken der Schönheit als der „dritten“ Idee, den HÖLDERLIN maßgeblich entfaltet hat, sucht das Systemprogramm zu überbieten durch die Idee einer Mythologie der Vernunft. JOHANN HEINRICH TREDE zeigt in seinem Beitrag, wie Hegel — in den Vorlesungen der ersten Jenaer Jahre — diese Idee differenziert, dabei den Ansatz des Systemprogramms übernimmt und selbst einzelne Formulierungen festhält. Hegel konzipiert in diesen Vorlesungen (denen die Frankfurter Ausarbeitungen als erste Weiterentwicklung der Gedanken des Systemprogramms vorausgingen) eine Geschichte der Religion, ja eine Geschichte Gottes. Auch mit dieser Konzeption kann er zurückgreifen auf jene ersten Frankfurter Niederschriften, in deren Gruppe wohl auch das Systemprogramm gehört. „In alten Zeiten wandelten die Götter unter den Menschen“, so beginnt ein Fragmentstück⁴³ wie ein Echo auf Gespräche mit HÖLDERLIN (dessen Gedicht „Götter wandelten einst bei Menschen“ wohl später als Hegels Aufzeichnungen geschrieben wurde). In den Jenaer Vorlesungen beschreibt Hegel diese Zeit des Wandels der Götter unter den Menschen als die Zeit der „Naturreligion“. In der „Phantasie ihres Pantheismus“ erfaßt diese Religion die Natur mit allen ihren Momenten als göttlich, das Leben als ein Gespräch mit den Göttern. Die Naturreligion ist Kunstreligion, nämlich eine ästhetische Darstellung der Ideen, damit freilich auch eine Vermittlung der Wahrheit der Ideen. Als Mythologie der Ideen ist diese Religion zugleich kultisch gebunden und so hineingestellt in die Wirklichkeit des Lebens der Völker. „Die Ewigkeit der Ideale einer schönen Mythologie beruht weder auf ihrer vollkommenen Kunst-

⁴² Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Zürich/Wien 1948. 56.

⁴³ Hegels theologische Jugendschriften. 376 f. Zum folgenden vgl. Karl Rosenkranz: *Hegels Leben*. Berlin 1844. 132 ff. vor allem 135 ff.

schönheit, noch der Wahrheit der Ideen, die sie ausdrücken, noch auf der Wirklichkeit, der sie angehören, sondern gerade in der Identität von diesem Allem und der *Untrennbarkeit* desselben."

In dem zitierten frühen Frankfurter Fragmentstück wird die Entfremdung zwischen den Göttern und den Menschen noch ganz negativ gefaßt (ebenso in den Aufzeichnungen zum Geist des Judentums und des Christentums, in denen das Begriffsfeld der Entfremdung entfaltet wird). In den Jenaer Vorlesungen tut Hegel dann das, was ihm in seiner Frankfurter Zeit und was HÖLDERLIN in seiner ganzen Schaffenszeit nicht eingefallen ist: er erschließt sich die christliche Religion von der *theologia crucis* her und sieht in der Religion, die von der Erfahrung des Todes Gottes ausgeht, nicht nur negativ die Phase einer Entfremdung, sondern positiv eine zweite, weiterführende Epoche der Geschichte Gottes. Die „alten Zeiten“, in denen Götter unter den Menschen wandelten, endeten mit der völligen Entgötterung der Welt, als deren krasser Ausdruck die Gottverlassenheit und der Tod CHRISTI am Schandpfahl des Kreuzes in Geltung kam; aber in dieser universalen Entgötterung „rekonstruierte“ sich im Christentum die Religion, indem zuerst einmal in JESUS dem CHRISTUS eine neue Einheit mit dem Göttlichen gefunden und von da aus dann schließlich wieder die ganze Welt geheiligt wurde. Der Kultus, der Tod und Auferstehung CHRISTI vergegenwärtigt, ist zentral für die christliche Religion; diese ist wesentlich eine Religion des Gedächtnisses — während das „Gedächtnis“ für die griechischen Götter gerade der Galgen ist, an dem sie erwürgt hängen, da dieses Gedächtnis die ursprüngliche Poesie, die diese Götter geschaffen hat, getötet hat⁴⁴). Zwar gehört der Kultus auch zur Naturreligion — auch in ihr gibt es den heiligen Hain, den Tempel der ARTEMIS oder APHRODITE; doch kann der Grieche in jedem Baum einer Dryade begegnen, in jedem griechischen Mädchen eine göttliche Gestalt aufleuchten sehen. Es bleibt hier dem „Zufall“ überlassen, „in wie weit die ursprüngliche Versöhnung in dem Einzelnen lebendig ist“. Die christliche Religion ist dagegen überhaupt nur da in der immer neuen kultischen Vergegenwärtigung Christi. „Durch diese rekonstruierte Religion ist zu der Form der Idealität des Geistes, die in der Naturreligion allein existieren kann, nämlich der *Kunst*, notwendig die andere Seite, die Idealität des Geistes unter der *Form des Denkens* hinzugekommen und die Volksreligion muß die höchsten Ideen der Spekulation nicht bloß als eine *Mythologie*, sondern in der *Form von Ideen* ausgesprochen erhalten.“ TREDE interpretiert: die christ-

⁴⁴ Rosenkranz: *Hegels Leben*. 518 f. Zum folgenden 138, 139.

liche Religion sei nicht nur Mythologie, ästhetische Darstellung der Ideen, sondern *auch* und *zugleich* Darstellung der Ideen in der Form des Denkens, somit in neuer Weise eine Mythologie der Ideen. REBSTOCK spricht im gleichen Sinn von einem „neuen Ineins von Idee und *beizubehaltender Mythologie*“⁴⁵. Aber könnte der Hegelsche Satz nicht sagen sollen, die christliche Religion sei nicht nur Mythologie, sondern eben etwas anderes? Mit der Begrifflichkeit von Hegels späterer Systematik ließe diese Interpretation sich so formulieren: die Form der christlichen Religiosität ist nicht nur Anschauung, sondern zugleich Begriff, damit überhaupt nicht mehr Anschauung, sondern das, was Anschauung und Begriff zusammen ergeben: Vorstellung, die die Unmittelbarkeit der Anschauung durch die Aufhebung ins Gedächtnis tötet und schon eine spekulativ-begriffliche Durcharbeitung enthält. Als Beispiel für diese Religiosität bringt Hegel auch gleich die dogmatische Lehre vom dreifaltigen Gott.

Mag Hegel nun die christliche Dogmatik auch noch mit dem Wort „Mythologie“ bezeichnen oder solches gerade nicht tun wollen — der Sache nach hebt er die christliche Religion zum mindesten von der „schönen“ Mythologie klar ab. Endgültig entschieden wird über das Verhältnis von Mythologie und Idee, Vernunft und Phantasie oder „Poesie“ jedoch erst in der neuen, der dritten Religion: Nachdem der Protestantismus der Welt die „fremde Weihe“, die sie von dem CHRISTUS empfing, wieder ausgezogen hat, sollen Natur und Geist in einem freien Volke aus sich selbst die Versöhnung finden; der Volksgeist soll sich gerade dadurch zum absoluten Geist erheben, daß er die erste Natur und die zweite Natur (die geschichtlich gewordenen Institutionen) aus jener Freiheit heraus, die den Tod auf sich nimmt, negiert und sie so frei als „Schicksal“ übernimmt (da das Absolute Natur wie Geist, Notwendigkeit wie Freiheit ist). Wenn Hegel am Schluß des Naturrechts-Aufsatzes für die „hohe Idee der absoluten Sittlichkeit“ die „schönste Gestalt“ verlangt — den Volksgeist, der das Schicksal der Individualisierung übernimmt —, muß er dann nicht auch so etwas wie eine neue „Mythologie der Vernunft“ fordern, in der explizit das Schicksal „geehrt“ und die naturhaften Momente im Volksgeist mit Geist und Freiheit versöhnt werden? Leider hat Hegel in den überlieferten Vorlesungstexten diese Dinge nicht näher entfaltet; J. H. TREDE hat jedoch von anderen Hegelschen Arbeiten her deutlich gemacht, daß Hegel nun die Forderung des Systemprogramms, die neue Religion solle unter den Bildungsschichten oder Ständen Einigkeit herstellen, dahingehend differenziert, daß er für den eigentlich „politischen“

⁴⁵ Vgl. diesen Band 191 ff und Rebstock: *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*. 184.

Stand und für den Bourgeois-Stand jeweils eine andere Weise von Religion vorsieht.⁴⁶

Hegel wird die Konzeption des Systemprogramms in Jena nicht ohne Auseinandersetzung mit anderen Autoren differenziert haben. Im *Kritischen Journal* publizierte damals SCHELLING einen Aufsatz *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, an dem Hegel nicht ganz unbeteiligt gewesen sein dürfte. Die vorwiegend mythische Religiosität der Antike wird von der mystizistischen des Christentums unterschieden; nach diesem Aufsatz soll eine neue dritte Religion entstehen können, wenn die Menschen Gott nicht mehr außer sich suchen und so die Natur zum „Symbol der ewigen Einheit“ werden kann. — Zu Anfang seiner Jenaer Zeit hat Hegel das anonym erschienene Buch *Über Offenbarung und Mythologie. Als Nachtrag zur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (Berlin 1799) rezensieren wollen. Auch der Verfasser dieses Buches — JOH. CHR. AUG. GROHMANN — ist der Auffassung, der Mensch dürfe Gott und Unsterblichkeit nicht außer sich suchen, sondern müsse sie in sich finden; so ist FICHTE für ihn der Vollender KANTS. Religionsgeschichtlich unterscheidet GROHMANN die mythologische Periode, in der der Mensch seine Welt dichtet, von einer zweiten Periode, in der das Gedichtete als Objekt und so als Offenbarung genommen wird. Die zweite Periode soll zu einer dritten führen, „in der sich der Mensch weiter bildet und erziehet, deren Gesetz ist, daß der Mensch von der Objekten Vorstellung zu sich, zu seinem denkenden Wesen zurückkehrt, auf sich, da er vorher bloß auf Objekte haftete, reflektiert und nun mit Freiheit und durch Freiheit sein eigenes freies ursprüngliches Handeln, — sein eigenes absolutes Ich anerkennt.“⁴⁷ — Ist die Annahme unberechtigt, daß Hegel nicht nur durch seine Zuwendung zur konkreten Geschichte, sondern auch durch die Begegnung mit HÖLDERLIN vor den allzu schnell zugreifenden Spekulationen SCHELLINGS wie vor dem starren Fichteanismus GROHMANNS bewahrt wurde?

⁴⁶ Nietzsche nennt im 8. Abschnitt seiner zweiten unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* noch die Geschichtsmetaphysik des Berliner Hegel eine Ideen-Mythologie: „Was, es gäbe keine herrschenden Mythologien mehr? Was, die Religionen wären im Aussterben? Seht euch nur die Religion der historischen Macht an, gebt acht auf die Priester der Ideen-Mythologie und ihre zerschundenen Knie!“ — Was Hegel noch einmal als Mythologie der Vernunft suchte, ist freilich im 19. Jahrhundert auseinandergetreten in die materialistische und historistische Geschichtsauffassung einerseits und jene neue „Mythologie“ andererseits, die von enttäuschten Revolutionären wie Richard Wagner als das neue Opium des Volkes in Szene gesetzt wurde.

⁴⁷ A.a.O. — Über Hegels Rezensionsabsicht vgl. Hegel. *Gesammelte Werke*, Bd 4: Jenaer Kritische Schriften. Hrsg. v. H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 528.

In seiner Tübinger Zeit hat Hegel dem „kalten Verstand“, der „kalten Vernunft“ (und wie die Ausdrücke nicht alle heißen) die Wärme des Herzens und der Empfindung entgegengestellt; in Frankfurt hat er die entfremdenden Entzweigungen und tötenden Fixierungen, wie die Moderne sie bringt, bis in die wirtschaftliche Sphäre verfolgt und durch die „schöne Religion“ überwinden wollen (etwa den Bourgeoisgeist durch das religiöse Opfer aufheben wollen). In Jena will Hegel die Entfremdung, wie der kalte Verstand und die modernen Gesellschaftsformen sie bringen, nicht mehr von anderswoher aufheben, sondern zuerst einmal als Bedingung der Moderne festhalten. Wenn er nun plötzlich Gedanken der theologia crucis aufnimmt, dann offenbar nicht, weil er durch irgendwen und durch irgendwas auf diese Theologie gestoßen wäre, sondern deshalb, weil sein neues Verhältnis zur Entfremdung und Entgötterung in seinem Denken nunmehr eine Stelle offenhält, an der die alten religiösen Vorstellungen als Ausdruck einer philosophischen Haltung stehen können. In den Jenaer Vorlesungen ist es nicht mehr so sehr (wie im Systemprogramm) die neue Religion, die eine neue Gemeinschaft bringen soll; vielmehr soll eine neue politische und philosophische Einstellung eine neue „dritte“ Religion möglich machen. Würde nicht in einer Zeit, in der das Trennen und Fixieren so mächtig geworden ist, auch die Religion gleich nur als Überlieferungs- und Bildungsgut und so als bloßes Komplementär- oder Kompensationsphänomen neben die herrschenden Tendenzen der Zeit gestellt und so jeden wirklichen Einfluß auf diese Tendenzen verlieren? Das fixierende und trennende Denken, die „Reflexion“, muß selber über eine Reflexion der Reflexion zur Spekulation geführt werden, damit dann spekulativ-philosophisch der Sinn von Religion für die eigene Zeit neu vergegenwärtigt werden kann. Diese Philosophie, die die Kraft zum töten- den Fixieren und Trennen in sich aufgenommen hat, steht dem Nihilismus der Moderne nicht mehr gegenüber, sondern hat ihn in sich; gilt schon von der christlichen Religion, daß sie auf das „Gefühl“ des Todes Gottes gebaut ist, so gilt von dieser Philosophie, daß in ihr „allerdings die Aufgabe des Nihilismus“ liegt.⁴⁸

Wie weit Hegel sich mit diesen Gedanken von seinem Freund HÖLDERLIN entfernt hat, zeigt sich, wenn man Hegels Texte mit der Patmoshymne vergleicht, die etwa gleichzeitig entstand und dem Landgrafen von Homburg gewidmet wurde: sieht Hegel den bleibenden Ursprung der christlichen Rekonstruktion der Religion im Schandpfahl des Kreuzes, der ohne Schönheit ist, so zeichnet HÖLDERLIN CHRISTUS als die Gestalt, an der „am

⁴⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Hegel und die Anfänge der Nihilismuskritik*. — In: *Man and World*, 3 (1970), 163–199.

meisten die Schönheit hing", die sich trotz des „Zürnens der Welt" mit dem Wissen „Alles ist gut" siegreich und freudig — gleichsam ohne Kreuz und Schmach — von den Jüngern verabschiedet. Ist es also überhaupt angemessen, immer *nur davon* zu reden, daß Hegel die Tiefe des Dichtens von HÖLDERLIN nicht erreicht habe? Wenn Hegel später in einem weiteren Schritt Mythologie und Theologie erst durch die spekulative Interpretation zur letztgültigen Wahrheitsform führen will, dann zeigt sich freilich endgültig, daß Hegel hinter den Durchbruch von Freunden wie HÖLDERLIN oder auch nur CREUZER zurückgefallen ist und die Philosophie einem ebenso hybriden wie illusionären spekulativen Anspruch ausgeliefert hat. Doch auch hier wird man vorsichtig fragen müssen, ob der immer weiter gesteigerten Auslieferung von Mythologie und Religion an den Bannkreis des Gottes „Logos" (um mit FREUD zu reden) nicht wenigstens eine begrenzte geschichtliche Notwendigkeit zukommt: zwar haben die Religionsphänomenologie, die neue Mythendeutung, die biblische Theologie und die Besinnung auf HÖLDERLINS Werk gezeigt, wie in Mythos, Religion und Dichtung immer noch ein Wahrheitsanspruch den Menschen trifft; aber die Frage ist doch, ob wir nicht — wie PAUL RICOEUR gezeigt hat — in einem neuen „Konflikt der Interpretation" die genannten Interpretationsweisen konfrontieren müssen mit jener interpretierenden Philosophie von MARX, NIETZSCHE und FREUD, die in jedem Symbol ein Idol zu entschleiern sucht.

Das Systemprogramm hat einen ganz bestimmten Ort in der Entwicklung von Hegels Denken und stellt von diesem Ort her auch noch unser Denken vor entscheidende Fragen — was für den Gedanken einer „Mythologie der Vernunft" andeutend gezeigt wurde, wäre für jeden Gedanken des Programms und für das Programm im ganzen aufzuweisen. Der geschichtliche Ort des Programms läßt sich am ehesten fassen als das Gespräch und die Auseinandersetzung zwischen HÖLDERLIN und Hegel. Wie immer das Programm entstanden sein mag — in ihm steht ein Echo, eine Antwort von Hegel auf HÖLDERLINS philosophierendes und politisierendes Dichten. Als die Prinzessin MARIANNE VON PREUSSEN, eine geborene Prinzessin von Hessen-Homburg, im März 1830 den Rektor der Universität Berlin, den „weltberühmten Professor Hegel", zum Essen bei sich gehabt hatte, schrieb sie in ihr Tagebuch⁴⁹, auf das Stichwort

⁴⁹ Vgl. Werner Kirchner: *Hölderlin. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit*. Göttingen 1967. 120 f. Ein älteres Buch, in dem die Prinzessin dem deutschen Volk als Vorbild hingestellt wird, leitet die (redigiert wiedergegebenen) Tagebuchnotiz in folgender Weise ein: „Hegel, der berühmte philosophische Professor, war Rektor der Universität in Berlin geworden, und das prinzipale Paar lud ihn pflichtschuldigst zum Mittagmahl. Mit der Frau des Philosophen hatte die Prinzessin im Goßnerschen Krankenhaus,

„SINCLAIR" hin habe Hegel von diesem und von den Wanderungen mit ihm auf den Bergen ihrer Homburger Heimat, dann aber von HÖLDERLIN gesprochen — von HÖLDERLIN, dessen Dichtung Epoche im Leben ihrer Schwester AUGUSTE gemacht hatte. „— und da empfand ich auf einmal beim Klang dieser Namen eine wahre Freude — eine ganze Vergangenheit ging auf durch sie, und der Mann als Schall war mir in dem Moment wahrhaft lieb. Es war eine Art Erinnerung erweckt wie sonst als durch einen Geruch oder Melodie oder Ton. Ich sah auf einmal das Buch *Hyperion*, wie es grün eingebunden lag auf dem Fenster der Schwester AUGUSTE, und die schönen Weinranken am Fenster, den Sonnenschein hindurch, den kühlen Schatten in den dunklen Kastanienalleen vor dem Fenster, hörte die Vögel — kurz die ganze Vergangenheit ging in mir auf in dem befreundeten Namen."

welchem sie beide ihre Pflege schenkten, bereits warme Fühlung gewonnen. Aber vor dem großen und berühmten Denker fürchtet sich die einfache und warmherzige Fürstin ..." (Wilhelm Baur: *Prinzeß Wilhelm von Preußen, geborene Prinzessin Marianne von Hessen-Homburg*. Hamburg 1886. 44.) — Um das Werk Hölderlins bemühte sich Hegel in Berlin, als der Leutnant v. Diest eine Hölderlin-Ausgabe plante. Vgl. dazu meinen Aufsatz *Sinclair — Hölderlin — Hegel*, in: *Hegel-Studien* 8 (1973). Im gleichen Band der *Hegel-Studien* zeigt J. M. Ripalda, daß die zentralen Gedanken des Systemprogramms über die Poesie Hegel nicht nur nicht fremd sind, sondern von Hegel schon auf dem Gymnasium aus Garves und Herders Schriften übernommen und dann weiterentwickelt wurden (*Poesie und Politik beim frühen Hegel*).

ANHANG

DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

Die folgende Edition sucht das Systemprogramm möglichst manuskriptgetreu wiederzugeben. Zeilenenden, Streichungen und Varianten sollten im Abdruck unmittelbar sichtbar werden. Die Zeilenzählung entspricht den Zeileneinheiten des Manuskripts.

Im nachstehenden Text bedeutet:

< > gestrichen

<< >> zuerst statt des folgenden Wortes (und Satzzeichens).

Im Apparat verweisen die Siglen R, F, B auf die Editionen:

Franz Rosenzweig: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.
Ein handschriftlicher Fund. Heidelberg 1917.

F. W. J. Schelling: Briefe und Dokumente. Hrsg. v. Horst Fuhrmans.
Band I. 1775–1809. Bonn 1962. 69–71.

Hölderlin: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Friedrich Beißner. Band 4. Stuttgart
1961. 297–299 und 801–802.

Eine völlig genaue Transkription war freilich nicht zu erreichen.

Für das große „D“ gebraucht Hegel — wie damals auch sonst — einmal die Form des großen „D“, dann eine Form, bei der nicht zu entscheiden ist, ob es sich um ein großes oder kleines „d“ handelt (recto 5 „Die“, recto 16 „Die“, recto 29 „<Die>“, verso 1 „Die“, verso 10 „Dichtkunst“, verso 25 „Dañ“, verso 27 „Dañ“). Ferner sind — wie auch sonst bei Hegel — großes und kleines „v“ oft nicht eindeutig zu unterscheiden. Die folgenden Wörter könnten auch als Wörter mit einem großen „V“ gelesen werden: recto 3 „vollständiges“, recto 13 „von“, recto 32 „vereinigt“, verso 16 „viel“, verso 26 „verachtende“.

Aus unserer Redaktion des Textes geht nicht hervor, daß Hegel des öfteren für „lich“ und „lich“ ein Abkürzungszeichen verwendet, das

unserem „I“ ähnelt und in unserer Redaktion durch ein „I“ wiedergegeben worden ist. Diese Stellen sind: recto 5 „natürl.“, recto 9 „moral s“, recto 13 „endl.“, recto 26 „Endl.“, verso 5 „eigentl.“, verso 22 „endl.“, verso 25 „sintl.“. In recto 26 ist „moral.“ mit normalem „I“ geschrieben. — Das Abkürzungszeichen ist bei Hegel üblich.

Die Edition wurde vom Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum 1969 als Diskussionsgrundlage für die Villigster Tagung über das Systemprogramm hergestellt. Maßgeblich an der Redaktion beteiligt waren Gisela von Einem und Klaus Düsing.

O. P.

[Das älteste Systemprogramm]

recto

eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in d. Moral fällt — wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts erschöpft (<hat,>) hat) so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System

aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate (enthalten —)

- 5 seyn. Die erste Idee ist natürl. d. Vorst. von mir selbst, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts — Hier werde ich auf die Felder der Physik herab-

- steigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moral s Wesen beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden — Physik, einmal wieder Flügel geben.

So — weiß die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endl. die Physik im Großen (<bekömen.>) bekömen, die ich von spätern

- Zeitaltern erwarte. Es scheint nt daß die jezige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist, od. seyn soll, befriedigen könne.

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.

- 20 Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heist Idee. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! — Den jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er aufhören. Ihr seht von selbst, daß hier (<als>) alle die Ideen, vom ewigen Frieden

u.s.w. nur untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will ich hier d.

Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen, u. das ganze elende

- 25 Menschenwerk von Staat, Verfaßung, Regierung, Gesetzgebung — bis

3 anders] anders vielleicht auch zu lesen: andres B F R: andres 11 schreitenden —] Gedankenstrich sehr kurz B F: schreitenden (B merkt an: sehr kurzer waagrechtlicher Strich, wohl nicht als Gedankenstrich gemeint)

auf die Haut entblößen. Endl. können d. Ideen von einer moral. Welt, Gottheit, Unsterblichkeit — Umsturz alles (<Aberglaubens>) Afterglaubens, Verfolgung des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch d. Vernunft selbst. — (Die) absolute Freiheit aller Geister, die d. intellektuelle Welt in sich tragen, u. weder Gott noch Unsterblichkeit *ausser sich* suchen dürfen.

Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfast, ein ästhetischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* verschwistert sind — Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen,

verso

als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos. (M) Man kann in nichts geistreich, seyn (,) selbst über Geschichte kann man nicht geistreich *raisonniren* — ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentl. den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, — und treuherzig gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen u. Register hinausgeht.

Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — *Lehrerin der (Geschichte) Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften u. Künste überleben.

Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen müsse eine *sinnliche Religion* haben. Nicht nur der große Hauffen, auch der Phil. bedarf ihrer. Monotheismus der Vern. u. des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft u. der Kunst, das ist, was wir bedürfen!

Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die so viel ich weiß, noch

27 Umsturz] Umsturz (vielleicht auch: Umstürz) 36 sind —] Gedankenstrich sehr kurz B sind *verso* 8 bekommt] FR: bekommt

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.

- 20 Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse u. umgek. ehe d. Mythol. vernünftig ist, muß sich der Philos. ihrer schämen. So müssen endl. aufgeklärte u. Unaufgeklärte sich d. Hand reichen, die Myth. muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig, u. d. Phil. muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnl. zu machen. Daß herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen u. Priestern. Daß erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen (,). Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, daß 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 seyn.

24 und] Konjekturevorschlag von L. Strauß: um