

Mythologie der Vernunft

Hegels »ältestes Systemprogramm
des deutschen Idealismus«

Herausgegeben von Christoph Jamme
und Helmut Schneider

Franz Rosenzweig edierte im Jahre 1917 ein philosophisches Manuskript, das zwar in Hegels Handschrift überliefert, aber von Schelling verfaßt worden sei. Die Argumente für diese Zuschreibung blieben umstritten, so daß zehn Jahre später eine intensive Diskussion einsetzen konnte, die vor allem Hölderlin als Autor ins Gespräch brachte. Bereits in dieser Phase der Diskussion stand die zentrale Bedeutung des kurzen, nur zwei handschriftliche Seiten umfassenden Textes für die Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus fest. 1965 setzte Otto Pöggeler einen neuen Anfang, indem er den Text mit überzeugenden Argumenten Hegel zuschrieb. Bis heute müht sich die Diskussion vergeblich, diesen Stand zu überschreiten. 1978 gelang es Dieter Henrich, die Herkunft des Manuskripts zu klären.

Der vorliegende Band bringt den Text des sogenannten *ältesten Systemprogramms* in einer historisch-kritischen Ansprüchen genügenden Form, die am Original erarbeitet wurde, sowie eine Datierung, die sich auf eine exakte Buchstabenstatistik stützen kann. Eine umfangreiche Einleitung der Herausgeber diskutiert die Themen der Forschungsgeschichte sowohl im Hinblick auf die philologischen Probleme als auch inhaltlich unter dem Gesichtspunkt der Einordnung in Hegels Jugendentwicklung in der Zeit des Übergangs von Bern nach Frankfurt. Die bisherige Forschung erfährt dabei wesentliche Korrekturen. In einem dokumentarischen Teil werden die erwähnten Arbeiten von Rosenzweig, Pöggeler und Henrich neu vorgelegt. Zwei bisher unveröffentlichte Aufsätze stellen das *Systemprogramm* in einen weiteren theoretischen Rahmen. Eine vollständige Bibliographie schließt den Band ab.

Helmut Schneider, geboren 1938, und Christoph Jamme, geboren 1953, sind Wissenschaftliche Mitarbeiter am Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum.

Suhrkamp

I Das »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«.

Kritische Edition 7
Editorischer Bericht 15

II Einleitung der Herausgeber

1. Das Manuskript und seine Überlieferung 21
2. Der philosophische Ort des Programms 45
3. Der Streit um die Verfasserschaft 63

III Dokumentation

Franz Rosenzweig
Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.
Ein handschriftlicher Fund 79

Otto Pöggeler
Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms
des deutschen Idealismus 126

Dieter Henrich
Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes
»Das älteste Systemprogramm des deutschen
Idealismus« 144

Nachweis der in Teil III bibliographisch unvollständig
zitierten Schriften 170

IV Neue Perspektiven der Forschung

Otto Pöggeler
Das Menschenwerk des Staates 175

Annemarie Gethmann-Siefert
Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der
Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der
»Ästhetik« 226

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Mythologie der Vernunft : Hegels »ältestes Systemprogramm
des deutschen Idealismus« / hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider.

– 1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984.

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 413)

ISBN 3-518-28013-9

NE: Jamme, Christoph [Hrsg.]; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 413

Erste Auflage 1984

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile

Satz: Buch- und Offsetdruckerei Wagner GmbH, Nördlingen

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 89 88 87 86 85 84

Anhang

Bibliographie 263

Personenregister 267

I

Das »älteste Systemprogramm des
deutschen Idealismus« –
Kritische Edition

(recto)

1 eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in d[ie] Mo-
ral fällt – wovon
2 Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Bei-
spiel gegeben,
3 nichts erschöpft hat) so wird diese Ethik nichts anders als
ein vollständiges System
4 aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postu-
late <enthalten>
5 seyn. die erste Idee ist natürlich d[ie] Vorst[ellung] von
mir selbst, als einem absolut
6 freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt
zugleich
7 eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig
wahre und gedenk-
8 bare Schöpfung aus Nichts – Hier werde ich auf die Felder
der Physik herab-
9 steigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein
moralisches Wesen
10 beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experi-
menten mäh-
11 sam schreitenden – Physik, einmal wieder Flügel geben.
12 So – weiß die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die
Data angibt,
13 können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich
von spätern
14 Zeitaltern erwarte. Es scheint n[ich]t daß die jezige Physik
einen schöpferi-
15 schen Geist, wie der unsrige ist, od[er] seyn soll, befriedi-
gen könne.
16 Von der Natur komme ich aufs Menschenwerk. die Idee
der Menschheit
17 voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt,
weil der
18 Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von
einer Maschine gibt.
19 Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heist Idee. Wir
müssen also auch
20 über den Staat hinaus! – Den jeder Staat muß freie Men-
schen als mechani-

21 sches Räderwerk behandeln; u[nd] das soll er nicht; also
soll er aufhören.
22 Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen
Frieden u.s.w. nur
23 untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will
ich hier d[ie] Princi-
24 pien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen, u[nd]
das ganze elende
25 Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesezge-
bung – bis
26 auf die Haut entblößen. Endlich kömen d[ie] Ideen von einer
moral[ischen] Welt,
27 Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles <Aberglaub-
bens> Afterglaubens, Verfolgung
28 des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt,
durch d[ie] Vernunft
29 selbst. – <die> absolute Freiheit aller Geister, die d[ie] in-
tellectuelle Welt
30 in sich tragen, u[nd] weder Gott noch Unsterblichkeit aus-
ser sich suchen
31 dürfen.
32 Zulezt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schön-
heit, das Wort in
33 höherem platonischem Sinne genömen. Ich bin nun über-
zeugt, daß
34 der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen
umfasst, ein ästhe-
35 <sti> tischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte, nur in
der Schönheit ver-
36 schwibert sind – Der Philosoph muß eben so viel ästhe-
tische Kraft besitzen,

(verso)

1 als der Dichter, die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind
unsre Buchstaben Philo-
2 sophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische
Philos[ophie] [.] <M> Man kan

3 in nichts geistreich seyn <, > selbst über Geschichte kan
man nicht geistreich
4 raisonniren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar wer-
den, woran es
5 eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, –
und treuherzig genug
6 gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabel-
len u[nd] Regi-
7 ster hinaus geht.
8 Die Poësie bekömt dadurch [ein]e höhere Würde, sie
wird am Ende wie-
9 der, was sie am Anfang war – Lehrerin der <Geschichte>
Menschheit;
10 deñ es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die
dichtkunst allein
11 wird alle übrigen Wissenschaften u[nd] Künste überleben.
12 Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen
müße eine sinnliche Re-
13 ligion haben. Nicht nur d[e]r große Hauffen, auch der
Phil[osoph] bedarf ihrer.
14 Monotheismus der Vern[unft] u[nd] des Herzens, Poly-
theismus d[e]r Einbildungs-
15 kraft u[nd] der Kunst, dis ists, was wir bedürfen!
16 Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die so
viel ich weiß, noch
17 in keines Menschen Sinn gekömen ist – wir müssen eine
neue Mythologie
18 haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen
stehen, sie mus
19 [ein]e Mythologie der Vernunft werden.
20 Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen,
haben sie für
21 das Volk kein Interesse u[nd] umgek[ehrt] ehe d[ie] My-
thol[ogie] vernünftig ist, muß
22 sich d[e]r Philos[oph] ihrer schämen. So müssen endlich
aufgeklärte u[nd] Unauf-
23 geklärte sich d[ie] Hand reichen, die Myth[ologie] muß
philosophisch werden, und
24 das Volk vernünftig, u[nd] d[ie] Phil[osophie] muß mytho-
logisch werden, um die Philo-

25 sophen sinlich zu machen. dan herrscht ewige Einheit un-
 26 ter uns. Nīmer der verachtende Blik, nīmer das blinde Zittern des Volks
 27 Weisen u[nd] Priestern. dan erst erwartet uns gleiche Aus-
 28 aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen<, >.
 29 wird mehr unterdrückt werden, dan herrscht allgemeine
 30 Freiheit und Gleich-
 31 heit der Geister! – Ein höherer Geist vom Himmel gesandt,
 32 diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte,
 33 der Menschheit seyn.

Apparat

recto

4 <enthalten>]	<i>Vielleicht: <enthalten-></i>
5 Vorst[ellung] von mir selbst]	<i>Abkürzungspunkt hinter -st bereits mit unterstrichen</i>
7 hervor -]	<i>Gedankenstrich vielleicht aus: .</i>
9 -steigen;]	<i>Zuerst wohl nur: -steigen, Der Punkt über dem Komma vielleicht nachträglich</i>
10 Experimenten]	<i>Zuerst: Exp.</i>
12 So -]	<i>Gedankenstrich unterbrochen</i>
13 bekommen,]	<i>Zuerst: bekōmen.</i>
22 alle]	<i>Verschrieben aus: als</i>
Frieden]	<i>Punkt über r</i>
28 Priesterthums]	<i>Zuerst: Priesterthums; -s vielleicht nachträglich oder aus anderem Buchstaben</i>
35 Schönheit ver-]	<i>ve- versehentlich noch mit unterstrichen</i>

verso

3 geistreich,]	<i>ei verkleckst</i>
8 bekömt]	<i>Nur ein Umlautpunkt über dem o</i>
13 Hauffen]	<i>-n vielleicht nachträglich gestrichen</i>
17 Mythologie]	<i>Vielleicht aus: Mytholog.</i>
19 werden]	<i>w verschrieben</i>
29 unterdrückt]	<i>Unter k kleiner waagrecht Strich</i>

Editorischer Bericht

Die vorstehende Edition versucht, den Text möglichst diplomatisch, zeilen- und seitengetreu abzudrucken. Kürzel wurden stillschweigend aufgelöst. Es handelt sich um die folgenden:

ℓ ^s	-lich	recto 5, 13, 26/verso 5, 22, 25
ℓ ^s	-(l)isches	recto 9
ž	-ung	recto 27

Die Verwendung des Kürzels -lich für lisch ist ungewöhnlich und vielleicht ein Schreibversehen (vgl. recto 26: moral[ischen]). Abkürzungen wurden in [] ergänzt, wobei der Abkürzungspunkt wegfällt (soweit vorhanden). Es handelt sich um folgende Fälle:

nt	n[ich]t	recto 14
od.	od[er]	recto 15
u.	u[nd]	recto 21, 24, 30/verso 6, 11, 14, 15, 21, 22, 24, 27
u. s. w.		recto 22
d.	d[ie]	recto 1, 5, 23, 26, 28, 29/verso 21, 23, 24
moral.	moral[ischen]	recto 26
Philos.	Philos[ophie]	verso 2
e	[ein]e	verso 8, 19
Phil.	Phil[osoph]	verso 13
Vern.	Vern[unft]	verso 14
d. h.		verso 20
umgek.	umgek[ehrt]	verso 21
Mythol.	Mythol[ogie]	verso 21
dr	d[er]	verso 13, 14, 22
Philos.	Philos[oph]	verso 22
Myth.	Myth[ologie]	verso 23
Phil.	Phil[osophie]	verso 24

Die unterschiedlich langen Gedankenstriche wurden für den Druck vereinheitlicht.

Tintenkleckse wurden nur genannt, wenn dadurch mißverständliche Lesungen vergetäuscht werden könnten; gelegentliches Aussetzen der Feder wurde nicht eigens notiert.

Streichungen erscheinen in < >.

Die Verdoppelungsstriche über den Konsonanten m, n wurden nicht aufgelöst.

Einige V-Formen am Wortanfang haben die Gestalt von Großbuchstaben, obwohl wahrscheinlich kleine Buchstaben gemeint sind (vgl. recto 3: vollständig; recto 32: vereinigt; recto 36: viel; verso 16: viel; verso 26: verachtende).

Ausgaben

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund von Franz Rosenzweig, Heidelberg 1917. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1917, 5. Abh.), S. 5-7. Neudrucke: F. R., *Zweistromland*. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin 1926, S. 126-128. F. R., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 231-234.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, hg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 219-221. 2. Aufl. 1974.

Hermann Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954 (Frommanns Klassiker der Philosophie 33), S. 65-67.

Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, hg. von Friedrich Beißner, Bd. 4.1, Stuttgart 1961, S. 297-299; Bd. 4.2, Stuttgart 1961, S. 801-802.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962, S. 69-71.

Hegel-Tage Villigst 1969: Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hg. von Rüdiger Bubner, Bonn 1973 (*Hegel-Studien*, Beiheft 9), S. 261-265.

Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, hg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt a. M. 1975, S. 110-112.

Franz Schupp, *Mythos und Religion*, Düsseldorf 1976 (Texte zur Religionswissenschaft und Theologie, Wissenschaftstheoretische Sektion. I, 1), S. 153-156.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Der Geist des Christentums*. Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichten Texten, hg. und eingeleitet von Werner Hamacher, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1978, S. 341-343.

Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Frankfurter Ausgabe, Bd. 14: Entwürfe zur Poetik, hg. von Wolfram Groddeck und Dietrich Eberhard Sattler, Frankfurt a. M. 1979, S. 12-17. Wiederabdruck: D. E. Sattler, *Friedrich Hölderlin - 144 fliegende Briefe*, Darmstadt, Neuwied 1981, S. 565-570.

Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller und Norbert Rath, *Diskurs*.

Kunst und Schönes, Paderborn, München, Wien, Zürich 1982 (Philosophische Arbeitsbücher 5), S. 209-211.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*. Ausgewählt und eingeleitet von Werner Beierwaltes, Stuttgart 1982, S. 96-98.

Teilausgabe

F. W. J. Schelling, *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*. Ausgewählt von Manfred Schröter, Jena 1926 (Die Herdflamme 12), S. 832.

Übersetzungen

Arturo Massolo, »Il cosiddetto ›Erstes Systemprogramm‹ (Frühsummer 1796): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco«, in: ders., *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze 1967, S. 247-254.

Henry Siltou Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, Oxford 1972, S. 510-512.

I Programmi filosofici. A cura di L. Marino, Milano 1972, S. 53-55.

Первая программа системы немецкого идеализма, in: G. W. F. Hegel, *Raportni Rasnich Let w Duch Tomach*, tom 1, hg. von A. Gulyga, Moskva 1972, S. 211-213.

G. W. F. Hegel, *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda, Mexico, Madrid, Buenos Aires 1978 (Sección de obras de filosofía. Colección de textos clásicos), S. 219-220.

Pierwszy Polski Przekład Tekstu, »Eine Ethik«, in: Barbara Markiewicz, »Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu - Dyskusje i kontrowersje«, in: *Studia Filozoficzne*, Warszawa 1983, Nr. 209, S. 66-67.

Einleitung der Herausgeber

Die Herausgeber dieses Bandes sind die beiden Autoren der ersten Ausgabe, die im Jahre 1964 erschienen ist. Die zweite Ausgabe ist im Jahre 1978 erschienen. Die dritte Ausgabe ist im Jahre 1992 erschienen. Die vierte Ausgabe ist im Jahre 2000 erschienen. Die fünfte Ausgabe ist im Jahre 2008 erschienen. Die sechste Ausgabe ist im Jahre 2016 erschienen. Die siebte Ausgabe ist im Jahre 2024 erschienen.

Die Herausgeber dieses Bandes sind die beiden Autoren der ersten Ausgabe, die im Jahre 1964 erschienen ist. Die zweite Ausgabe ist im Jahre 1978 erschienen. Die dritte Ausgabe ist im Jahre 1992 erschienen. Die vierte Ausgabe ist im Jahre 2000 erschienen. Die fünfte Ausgabe ist im Jahre 2008 erschienen. Die sechste Ausgabe ist im Jahre 2016 erschienen. Die siebte Ausgabe ist im Jahre 2024 erschienen.

Die Herausgeber dieses Bandes sind die beiden Autoren der ersten Ausgabe, die im Jahre 1964 erschienen ist. Die zweite Ausgabe ist im Jahre 1978 erschienen. Die dritte Ausgabe ist im Jahre 1992 erschienen. Die vierte Ausgabe ist im Jahre 2000 erschienen. Die fünfte Ausgabe ist im Jahre 2008 erschienen. Die sechste Ausgabe ist im Jahre 2016 erschienen. Die siebte Ausgabe ist im Jahre 2024 erschienen.

Die Herausgeber dieses Bandes sind die beiden Autoren der ersten Ausgabe, die im Jahre 1964 erschienen ist. Die zweite Ausgabe ist im Jahre 1978 erschienen. Die dritte Ausgabe ist im Jahre 1992 erschienen. Die vierte Ausgabe ist im Jahre 2000 erschienen. Die fünfte Ausgabe ist im Jahre 2008 erschienen. Die sechste Ausgabe ist im Jahre 2016 erschienen. Die siebte Ausgabe ist im Jahre 2024 erschienen.

Die Herausgeber dieses Bandes sind die beiden Autoren der ersten Ausgabe, die im Jahre 1964 erschienen ist. Die zweite Ausgabe ist im Jahre 1978 erschienen. Die dritte Ausgabe ist im Jahre 1992 erschienen. Die vierte Ausgabe ist im Jahre 2000 erschienen. Die fünfte Ausgabe ist im Jahre 2008 erschienen. Die sechste Ausgabe ist im Jahre 2016 erschienen. Die siebte Ausgabe ist im Jahre 2024 erschienen.

1. Das Manuskript und seine Überlieferung

Im März 1913 wurde in Berlin bei der Firma Liepmannssohn ein (anonymes) Blatt mit Hegels Handschrift versteigert, das aus dem Nachlaß des Hegel-Schülers und -Herausgebers Friedrich Förster stammte. Die Preußische Staatsbibliothek erwarb das Blatt, und Franz Rosenzweig hat es 1917 unter dem Titel *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*² erstmals veröffentlicht und kommentiert.

Die äußere Gestalt des Systemprogramms

Franz Rosenzweig hat das Manuskript des *Systemprogramms* nur sehr ungenau beschrieben¹, so daß die Forschung seit 1945, als das Original nicht mehr zugänglich war, manche Fragen nicht klären konnte und sich teils in Spekulationen erging, teils sich auf die ideengeschichtliche Interpretation und Forschung verlegte, ohne zur Klarheit zu kommen. Die Fotografie, die Martin Buber als Geschenk von Ludwig Strauss besaß und auf Veranlassung des Hegel-Archivs der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz übergab², zeigt wichtige Details nur unklar oder überhaupt nicht. Durch die genaue Untersuchung des nun wieder zugänglichen Manuskripts³ sind viele der bisher strittigen philologischen Fragen um dieses Dokument geklärt. Auch die damit verflochtenen interpretatorischen Probleme werden dadurch einer Lösung nähergebracht.

Das Blatt und die Beschriftung

Der Text des *Systemprogramms* ist von Hegels Hand mit schwarzer Tinte auf die Vorder- und Rückseite eines einzeln überlieferten Folioblatts von bräunlichem Farbton geschrieben. Das Papier ist relativ rauh und derb. Die Zeilen laufen über die ganze Breite des randlosen Blatts. Die Vorderseite ist bis zum unteren Rand vollgeschrieben, die Rückseite zum größten Teil, so

daß nur ein Raum von ca. fünf Zeilen frei blieb. Der rechte sowie obere und untere Rand sind glatt und beschnitten. Das Blatt muß jedoch am linken Rand abgetrennt worden sein, da das Schreibpapier früher nur als Bogen verkauft wurde und nicht als Einzelblatt. Wenn man ein Einzelblatt haben wollte, mußte man es vom gefalteten Bogen abtrennen. Der optische Befund bestätigt diese zu erwartende Tatsache. Der linke Rand macht einen weniger glatten und deutlich abgetrennten Eindruck, ist jedoch auch keineswegs mit ausgeprägten Zacken und Einbuchtungen versehen. Nur die oberen 5 cm des linken Rands zeigen Zacken und Einbuchtungen, die sich wohl so erklären lassen, daß hier begonnen wurde, das Blatt mit der Hand abzureißen. Trotz der Abtrennung erscheint der linke Rand relativ glatt, so daß man an ein Instrument denken muß (Schere, Federmesser), mit dem der Rand nach der Abtrennung zur Beseitigung von Abrißspuren geglättet wurde. Mit bloßem Auge sieht man jedoch, daß bei diesem Vorgang nicht ganz gerade geschnitten wurde. Vielmehr weist der Rand eine leichte Einbuchtung auf, als ob jemand mit der Schere nicht ganz gerade hätte schneiden können. Eine kleine Einkerbung 1,5 cm oberhalb der Quermittelfalte blieb von der Glättung unberührt, da sie zu weit in das Papier reicht. Dieser Befund wird durch eine genaue Messung des Blatts bestätigt. Das Blatt mißt, 5 mm unter dem oberen Rand gemessen, da die Ecke am linken oberen Rand etwas abgestumpft ist, 21,4 cm in der Breite, am unteren Rand und an der Mittelfalte nur 20,9 cm, an einer Stelle zwischen Mittelfalte und unterem Rand nur 20,8 cm. Bei einer ursprünglichen Breite von 21,4 cm wurden beim Beschneiden also bis zu 6 mm entfernt. Die Höhe des Blatts beträgt am rechten Rand 33,5 cm, am linken Rand 33,3 cm.

Die Anordnung der Buchstaben am linken Rand ergibt Anhaltspunkte für eine Abtrennung des Blatts nach der Beschriftung. Die Abtrennung kann theoretisch von einem noch leeren nachfolgenden Blatt oder von einem vorhergehenden bereits beschriebenen Blatt erfolgt sein, jedoch kaum von einem vorhergehenden leeren Blatt, da Hegel nie auf der dritten Seite eines Bogens zu schreiben begonnen hat. Das Blatt ist ungewöhnlich dicht und teilweise bis auf wenige Millimeter an den Rand herangehend mit Langzeilen, die über die ganze Breite laufen, beschriftet.⁴ Die Anfangsbuchstaben einiger Zeilen beginnen noch näher am linken Rand, so daß Buchstabenteile mit dem Papierrand verschmelzen oder vielleicht

sogar fehlen. Eine solche extreme Beschriftung des Rands geht nicht auf Hegels Schreibweise zurück, sondern muß von der Abtrennung bzw. nachträglichen Glättung des linken Rands stammen, die jedoch jeden Buchstabenverlust sorgfältig vermied. Zwei Fälle für das direkte Ansetzen der Feder am Rand finden sich auf der Vorderseite in Zeile 10 von oben, die mit »beschaffen« beginnt, und in Zeile 23 von oben, die mit »untergeordnet« beginnt. In letzterem Falle ist es sogar noch möglich, daß der Anstrich zum u, den Hegel allerdings nicht immer macht, abgetrennt wurde. Eine Abtrennung des Blatts nach der Beschriftung sowie eine nachträgliche Glättung des Rands erklären diese Schreibweise.

Nicht zu klären ist auf Grund des Befunds, ob Hegel selbst das Blatt abgetrennt hat oder ob es erst nach seinem Tode abgetrennt wurde. Wenn Hegel das Blatt abgetrennt hat, könnten Motive dafür rein äußerlicher, banaler Art gewesen sein; vielleicht wollte Hegel nur dieses Blatt aufbewahren und sichern, weil dieser zusammenfassende Text besonders wichtig war. Die Abtrennung nach Hegels Tod kann einerseits erfolgt sein, weil das erste Blatt des Bogens abgetrennt und einem Sammler als Handschriftenprobe geschenkt wurde, wie es ja tatsächlich häufig vorkam, während man das zweite Blatt wegen der störenden Flecken, von denen noch zu sprechen ist, zurückbehielt. Umgekehrt kann auch andererseits das erste Blatt des Bogens noch stärker durch Flecken verunstaltet gewesen sein, so daß man es abtrennte und vernichtete. Da Förster bzw. Boumann das Blatt nicht in ihre Ausgabe der vermischten Schriften Hegels aufnahmen, könnte man vermuten, daß sie es bereits als Fragment vorfanden und nicht zuordnen konnten. Die nachträgliche Glättung des Rands dürfte jedoch weniger auf Hegel als vielmehr auf spätere Besitzer zurückgehen, die vermutlich aus ästhetischen Gründen den Rand geglättet haben.

Für die Interpretation bedeutsam ist die Frage, ob das Blatt von Anfang an als einzelnes Blatt beschriftet wurde, da in diesem Fall die Anfangsworte »eine Ethik« eine Art von Überschrift bildeten, während im Falle der nachträglichen Abtrennung ein Fragment vorläge, so daß die Anfangsworte als Rest eines vorhergehenden Satzes zu verstehen wären.⁵ Die nachträgliche Abtrennung schließt eine Überschrift in den Anfangsworten aus. Gegen eine Überschrift spricht ferner, daß es in Hegels Manuskripten kein weiteres Beispiel dafür gibt, daß eine Überschrift mit einem kleinen Buchstaben anfängt. Auch in Hegels Exzerpten beginnen die

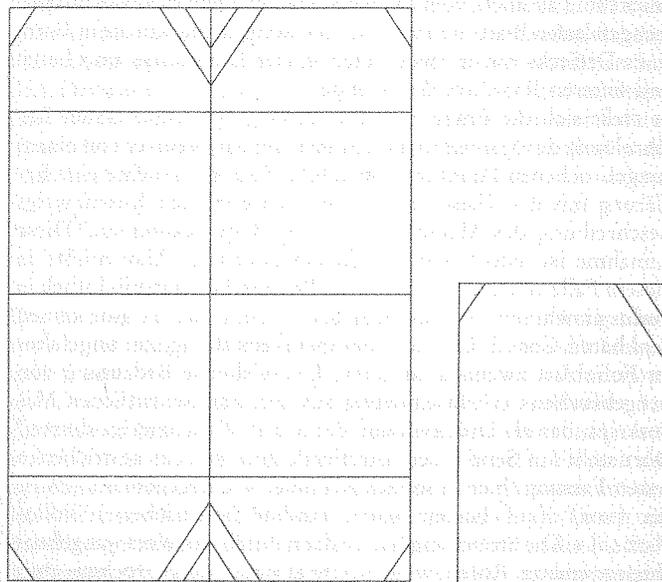
Überschriften immer mit Großbuchstaben und meist mit bibliographischen Angaben. Auch der Hinweis auf eine Variante in Hegels Schreibverhalten beim Abschreiben eines nicht gedruckten Textes ist durch kein weiteres Beispiel belegbar und kann nicht überzeugen. Das Argument, es handle sich um einen in höchstem Grade unwahrscheinlichen Zufall, daß die Seite gerade mit dem Wort beginne, das auch als Überschrift für den ganzen Text geeignet sei, hält ebenfalls nicht stand. Man kann sich leicht vorstellen, daß die Worte »eine Ethik« im vorhergehenden Text sehr häufig vorkamen, so daß der »Zufall« längst nicht mehr so einmalig erscheint. Zahlreiche andere Fragmente Hegels beginnen mit Satzresten.⁶

Die Zeilenführung am rechten Rand der Rückseite gibt ferner darüber Aufschluß, daß es sich um das zweite Blatt eines Bogens handelt. Die Zeilenenden laufen oft nicht gerade aus, sondern sind nach unten gebogen, wenn Hegel am rechten Rand angelangt war und keinen Trennungsstrich setzen mochte, weil der Rest des Wortes oder der Silbe noch Platz hatte, wenn er die Zeile nach unten bog. Würde es sich um das erste Blatt eines Bogens handeln, hätte Hegel auf der zweiten Seite des Bogens die Zeile nicht nach unten geführt, sondern das Wortende über die Mittellinie des aufgeschlagenen Bogens auf die dritte Seite als Gegenblatt hinüberschrieben, wie wir es von anderen seiner Manuskripte kennen. Dem *Systemprogramm* ging also mindestens ein Blatt mit Text voraus.

Faltung

Das nach Rosenzweig »ungebrochene« Folioblat hat vier Falten: eine Längs- und Querfalte jeweils durch die Mitte des Blatts, beide tiefausgeprägt und weniger tiefe Querfalten jeweils in der oberen und unteren Hälfte des Blatts. Die Längs- und Querfalten durch die Mitte wurden damals häufig schon vor der Beschriftung mit dem Falzbein gezogen, um das Zusammenlegen und Abtrennen der Blätter zum Herstellen kleinerer Papierformate zu erleichtern. Hier scheidet dieser Grund für die Faltung aus. Das Blatt läßt sich an der Längs- und Querfalte mühevoll und ohne jeden Papierwiderstand zusammenklappen, was bei den anderen beiden Falten durch die obere und untere Hälfte keineswegs der

Fall ist. Die Faltungsrichtung war nach innen, d. h. die obere Hälfte der Vorderseite ist auf die untere Hälfte geklappt, worauf das entstandene Halbblatt wieder nach innen gefaltet wurde, d. h. das halbe Blatt wurde zu zwei Viertelblättern zusammengelegt. Die starke Ausprägung der Faltung auf der Rückseite des Blatts, die man auf der Fotografie bisher nicht deuten konnte, erklärt sich durch die Lage auf der Außenseite, wo die Falte wegen der innenliegenden anderen Teile besonders ausgeprägt ist. Die Faltung wurde nicht sehr sorgfältig vorgenommen. Weder die Längsfalte noch die Querfalte teilen das Blatt genau in der Mitte. Beide Falten sind um ca. zwei bis drei Millimeter nach einer Seite verschoben, so daß im gefalteten Zustand die Blatteile nicht genau aufeinander liegen. Bei der Faltung auf ein Viertel des Blatts kam es entlang der Längsfalte durch das relativ derbe Papier und die inkongruente Faltung zu einer Stauung im Papier, die zur Bildung einer kleinen Nebenfalte führte. Die Tiefe der Längs- und Querfalte verweist auf eine längere Zeit der Aufbewahrung im gefalte-



Foliobogen offen

Foliobogen zusammengefaltet

ten Zustand. Die abgescheuerte obere Hälfte der Rückseite, die im gefalteten Zustand als Außenseite zu liegen kam, deutet auf einen wenig geschützten Aufbewahrungsort hin, z. B. in einer Tasche der Kleidung oder im Ärmelaufschlag. Eine geschützte Aufbewahrung in einer Dokumentenmappe, einem Umschlag oder in den Schieb Futteralen, von denen Rosenkranz berichtet, daß Hegel in ihnen seine Lektüreexzerpte aufbewahrte, war wohl erst sekundär, nachdem das Blatt für den Besitzer seine Aktualität verloren hatte. Über den Zeitpunkt läßt sich nichts sagen. Zum Vergleich sei auf die Faltung des Foliobogens verwiesen, auf den Hegel den Entwurf des Gedichts *Eleusis* schrieb. Die Faltung erfolgte hier nicht nach innen, sondern nach außen. Der Bogen zeigt auch keine Abnutzungsspuren. Wenigstens diese Fassung des Gedichts wurde nicht an Hölderlin geschickt.

Weitere Spuren von Einwirkungen zeigen sich an den Ecken des Blatts. Zwei Ecken wurden im zusammengefalteten Zustand umgeknickt, eine Ecke sogar zweimal. Das wirkte sich auf das ganze Blatt so aus, daß sowohl die vier Ecken des Blatts leicht angeknickt sind als auch, vom Doppelknick der einen Ecke des zusammengefalteten Blatts herrührend, sich kongruente Knicke in Form eines Dreiecks mit je zwei Falten an der Längsachse am oberen und unteren Rand des Blatts finden.

Es stellt sich die Frage, was Rosenzweig bei seiner ersten Beschreibung des *Systemprogramms* gemeint hat, wenn er von einem »ungebrochenen Folioblatt« sprach. F. Strack versuchte eine Erklärung mit der These, die Falten seien erst nach Rosenzweigs Beschreibung des Manuskripts in das Blatt gekommen.⁷ Diese Annahme ist jedoch von vornherein unhaltbar. Man müßte in diesem Falle eine Faltung durch die Preussische Staatsbibliothek in Berlin annehmen, wo das Blatt bis ca. 1945 lag. Es gibt keinen denkbaren Grund für eine Bibliotheksverwaltung, ein ungefaltetes Folioblatt zweifach zu falten. Die wirkliche Bedeutung von »ungebrochen« erhellt eindeutig aus dem handschriftlichen Manuskript, das als Druckvorlage der Schrift Rosenzweigs diente.⁸ Dort steht auf Seite 1 der betreffende Satz mit der gestrichenen ersten Fassung (hier in spitzer Klammer wiedergegeben): »Es ist ein (vor) (auf beiden Seiten randlos beschriebene) Folioblatt, ...«. Die Streichung wurde dann durch das Wort »ungebrochenes« ersetzt. Rosenzweig meinte also mit »ungebrochen« nur, daß das Folioblatt randlos beschrieben ist, also nicht wie viele

andere Hegel-Manuskripte durch einen Längsknick in zwei Hälften geteilt und in zwei Spalten beschrieben wurde, wobei eine Spalte immer die Funktion des Randes für Nachträge und Korrekturen hatte. Diesen Vorgang kann man, positiv gewendet, auch als den Bogen »umbrechen« bezeichnen (Perfekt: umbrochen).⁹

Erhaltungszustand

Für künftige Generationen scheint eine Beschreibung des Erhaltungszustands, in dem sich 1979 dieser »Fetisch« der Idealismusforschung bei seiner Wiederauffindung befand, nicht überflüssig zu sein. Die Schrift ist mit Ausnahme einzelner Buchstaben deutlich und gut ausgeprägt, keineswegs verblaßt oder vergilbt. Nur die obere Hälfte der Rückseite, die als Außenseite des zusammengefalteten Blatts, wie bereits geschildert, zu liegen kam, zeigt durch das deutlich abgescheuerte Papier eine weniger deutliche Schrift. Die bräunliche Papierfarbe war wohl weitgehend die natürliche Farbe des Papiers und beruht nur unwesentlich auf Vergilbung oder Alterung. Erhebliche Schäden entstanden an den Faltstellen, an denen sich zahlreiche kleine Löcher und Risse finden. Dazu kommen noch Einrisse von je ca. 1,5 cm auf der Längsfalte am oberen und unteren Rand sowie kleinere Einrisse auf der Querfalte am rechten und linken Rand und ein Einriß von ca. 1 cm Länge in der linken Hälfte des unteren Rands.

Die Flecken

Das Blatt ist in der oberen und unteren Hälfte mit je zwei großen rotbraunen unregelmäßigen Flecken versehen, die um die Längs- und Querfalte symmetrisch angeordnet sind und sich entsprechen. Es ist jedoch schwer zu entscheiden, ob sich die Flecken der rechten und linken Hälfte oder die Flecken der oberen und unteren Hälfte des Blatts entsprechen. Liegt zwischen den Flecken ein Abklatschverhältnis vor? Die Flecken sind am stärksten auf der Rückseite des Blatts ausgeprägt und müssen daher von hinten auf das Blatt gekommen sein. Auf der Vorderseite bilden die Flecken nur einen schwachen Durchschlag. Die Flecken in der unteren Hälfte des Blatts sind ausdehnungsmäßig größer und auch stärker

rotbraun gefärbt, während die kleineren Flecken in der oberen Hälfte des Blatts weniger Farbe zeigen, sondern vielmehr eine ins Graubraune gehende Tönung von wachsig-fettigem Charakter, ohne daß jedoch eine Schicht von Wachs oder einem anderen ähnlichen Stoff auf dem Papier aufgelagert und somit abkratzen wäre. Der die Flecken verursachende Stoff ist vollständig in das Papier eingedrungen. Da die Flecken der unteren Hälfte größer und gefärbter sind, liegt die Vermutung nahe, daß an dieser Stelle der fremde Stoff in das Papier eindrang und durch Abklatsch die Flecken der oberen Hälfte erzeugte. Dabei kann man deutlich feststellen, daß nur die Kernzone der unteren Flecken einen Abklatsch hervorbringen konnte, während die schwächer ausgeprägten Randzonen der Flecken keinen Abklatsch mehr in der oberen Hälfte hervorriefen. Die oberen Flecken entsprechen also der Kernzone der unteren Flecken. Man hat die Flecken auf verschüttete Flüssigkeiten wie Bier, Wein, Kaffee oder dergleichen zurückgeführt. Wegen der rotbraunen Farbe könnte man auch an rotes Wachs oder Siegellack denken, der entsprechende Stoffe enthält.¹⁰ Alle diese Erklärungsversuche haben jedoch ihre Schwierigkeiten. Unerklärbar ist vor allem, daß sich die größeren Flecken auf der unteren Hälfte der Rückseite des Blatts befinden, da gerade dieser Teil der Rückseite durch die zweimalige Faltung des Blatts nach innen am besten vor Einwirkungen von außen geschützt war. Wurde das Blatt im halb gefalteten Zustand mit den Flecken versehen? Im Augenblick lassen sich Art und Herkunft der Flecken nicht mit Sicherheit bestimmen.^{10a}

Versendung als Brief?

Die Faltungen und Knicke im *Systemprogramm* lassen sich zusammen am ehesten als Spuren einer Versendung des Blatts durch die Post oder vielleicht auch durch Boten verstehen. Ein Brief liegt nicht vor. Weder entspricht das *Systemprogramm* als Text einem Brief noch ist es auf Briefpapier geschrieben. Es kann jedoch als Briefbeilage oder als Billetbeilage zusammen mit einem Brief oder Billet verschickt worden sein. Auf jeden Fall muß zum Transport der Briefbeilage ein Umschlag verwendet worden sein, zumal das *Systemprogramm* selbst keine Reste des Siegels oder Papierverlust durch Erbrechen des Siegels enthält, was der Fall

wäre, wenn das Siegel direkt auf das *Systemprogramm* gedrückt worden wäre. Unauflösbar bleibt, ob nur das erhaltene Blatt des *Systemprogramms* oder der ganze Bogen noch vor der Abtrennung des Blatts verschickt wurde. Sollte die Abtrennung des wesentlichen letzten Blatts die Versendung erleichtern? Für die Rekonstruktion der Faltung und Versiegelung spielt das jedoch keine Rolle, da das erhaltene Blatt durch die Faltung nach innen, auch wenn der ganze Bogen verschickt worden wäre, die Außenseite gebildet hätte. Einige Möglichkeiten der Faltung und Versiegelung zur Deutung des Befunds seien hier aufgezeigt. Eine völlig eindeutige Rekonstruktion ist nicht möglich. Es muß auch mit einer Mehrfachversendung gerechnet werden, deren Spuren sich nicht mehr eindeutig sondern lassen.

Da es sich bei unserem Blatt nicht um einen Brief, sondern nur um eine Briefbeilage im Umschlag gehandelt haben kann, kommt die gebräuchliche Faltung der Briefe mit der Beschriftung nur auf der ersten Seite oder auf drei Seiten und der Adresse auf der freien Seite nicht in Frage. Die Faltung deutet auch nicht auf diese Möglichkeit. Der zweite gebräuchliche Brieftyp, auf zwei oder vier Seiten beschriftet, wurde mit einem Umschlag versehen, auf den man die Adresse schrieb und den man versiegelte. Es gab verschiedene Arten von Umschlägen, die für einen oder mehrere Briefe zusammen aus einem Blatt Papier gefaltet wurden. Vorgeformte Briefumschläge kamen erst um ca. 1830 in Gebrauch.

Die Falten und Knicke im *Systemprogramm* finden eine mögliche Erklärung durch eine Faltung des Blatts zu einem Billet, das ein *Leipziger Briefsteller* so definiert:

»Billets, sind eine kleinere Art Briefe, welche nur zu kleinen und geringfügigen Bestellungen gebraucht werden; worinne man einer Person, einem Bekannten oder Freunde in wenig Worten irgend etwas zu wissen thut oder ihn von etwas benachrichtigt, oder ihn um etwas befragt. Diese Art Briefe brauchen die Umstände nicht wie die gewöhnlichen Briefe, da man sie nur in dem gesellschaftlichen Leben gegen Personen gebrauchen kann, mit denen man in genauer Bekanntschaft steht und die entweder mit uns an einem und demselben Orte oder doch nicht weit davon entfernt wohnen, so, daß sie von Boten können überschickt werden.«¹¹

Die Billets wurden anders als die Briefe gefaltet.

»Das Quartblatt Papier oder die Hälfte eines halben Bogens, worauf man gewöhnlich ein Billet schreibt, wird von oben herab einmal zusam-

mengeschlagen, so, daß die beyden obern und untern Randseiten des Blattes Papier gerade über einander zu liegen kommen. Nur schlägt man die vier Spitzen des Blattes, die ebenfalls über einander liegen, etwas um; die drey obersten dieser Spitzen biegt man in das Billet inwendig ein, die unterste Spitze aber schlägt über das Billet um und drückt das Siegel darauf, welches dasselbe verschließt. Auf die Vorderseite schreibt man wie bey den Briefen, gerade herunter die gewöhnliche Adresse . . .¹²

Genau diese Faltung an der Längs- und Querachse, zweimal nach innen, findet sich beim *Systemprogramm*, ebenso die Einknickung der vier übereinanderliegenden freien Ecken des zusammengefalteten Blatts rechts oben. Das Billet ist normalerweise einseitig beschriftetes Blatt und läßt die Rückseite für die Adresse frei. Nach einem *Berliner Briefsteller* von 1791¹³ gab es aber auch für Billets Umschläge. Man konnte also auch ein auf der Vorder- und Rückseite beschriftetes Blatt als Billet falten und sicher auch ein Blatt als Beilage hinzufügen. Der Umschlag wurde in die Billetfaltung einbezogen, d. h. genauso gefaltet wie das Billet und mit der Adresse versehen. Die Versiegelung auf dem Umschlagblatt schonte den Inhalt des Umschlags vor direkten Spuren beim Aufdrücken des Siegels. Die Flecken auf dem *Systemprogramm* können nicht von dieser Versiegelung eines Billetumschlags stammen. Die Knicke am oberen und unteren Ende der Längsfalte können bei einer Billetfaltung entstanden sein, wenn zusätzlich zu der Versiegelung der Ecke mit den vier freien Papierecken die gegenüberliegende Ecke umgeknickt und versiegelt wurde. In diesem Falle muß man annehmen, daß das Billet mit dem *Systemprogramm* nicht auf das Format Sedez, wie oft üblich, sondern nur auf Oktav gefaltet wurde. Die Querfalten durch die Mitte der oberen und unteren Hälfte des Blatts können aus der Zeit nach dem Versand stammen, wenn z. B. Hegel oder ein anderer das Blatt im Ärmelumschlag der Jacke aufbewahrte, wie es bei Briefen üblich war. Diese Form der Aufbewahrung würde auch die abgewetzte Außenseite des gefalteten Blatts erklären.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß sich die Faltungen und Knicke zwar nicht einheitlich und völlig stimmig von einem Modell des Versands her verstehen lassen, die einzelnen Spuren jedoch so viele Hinweise auf eine Versendung des Blatts liefern, daß man trotz des Fehlens letzter Klarheit eine Versendung sinnvollerweise annehmen kann.

Herkunft und Überlieferung des Manuskripts

Für die Klärung der umstrittenen Verfasserschaft und damit für die Interpretation des *Systemprogramms* hat die Herkunfts- und Überlieferungsgeschichte des Manuskripts einige Bedeutung. Dieter Henrich ist als erster dieser Frage nachgegangen und kam zu dem Ergebnis, daß das Manuskript ursprünglich zum Nachlaß Hegels gehörte.¹⁴ An diesem Ergebnis kann man sicher festhalten. Hier sei nochmals kurz dieser Problembereich, gestützt auf den Aufsatz von Henrich, mit einigen Ergänzungen und neuen Überlegungen skizziert. Die Preussische Staatsbibliothek in Berlin erwarb das Manuskript bei einer Versteigerung der Autographenfirma Leo Liepmannssohn im März 1913. Im Versteigerungskatalog¹⁵ wurde das Blatt unter Nr. 1302 (nicht 1301, wie Henrich angibt) mit folgenden Angaben angeboten:

Hegel (G. W. Fr.), der grosse Philosoph (1770-1831). Ms. aut. (augenscheinlich Fragment). O. O. u. D. 2 Seiten. Fol. Eng beschrieben. Sehr interessante Abhandlung über »eine Ethik«. Etwas fleckig.

Das Blatt war also, obwohl nicht signiert, als Hegel-Text bekannt. Im Handexemplar des Versteigerungskatalogs der Firma Liepmannssohn findet sich der handschriftliche Eintrag dazu: »Aus Friedrich Försters Nachlaß«. Dieser einzige Eintrag seiner Art zu dem einzigen Hegel-Manuskript im Katalog erklärt sich wohl am plausibelsten dadurch, daß die Herkunft hier ausnahmsweise notiert wurde, weil es sich um das letzte verkaufte Hegel-Manuskript aus Försters Nachlaß handelte, das in einem Katalog angeboten wurde, der sonst nur Stücke aus anderen Nachlässen enthielt. In einem gewissen Gegensatz dazu steht jedoch die Mitteilung von Rosenzweig, das Auktionshaus habe ihm keine Auskunft über die Herkunft des Blatts geben können.¹⁶ Dabei muß man allerdings bedenken, daß solche Auskünfte normalerweise überhaupt nicht oder nur mit Einwilligung des Einlieferers gegeben werden, so daß es naheliegt, hier eine Ausrede der Auktionsfirma zu vermuten.

Um den durchaus glaubwürdigen Hinweis auf die Herkunft des *Systemprogramms* aus Försters Nachlaß in seiner Bedeutung voll auszuschöpfen, muß man sich kurz die Biographie Försters¹⁷ und die Geschichte seines Nachlasses vergegenwärtigen. Friedrich Christoph Förster, geb. am 24. September 1791 in Münchengos-

serstädt im Herzogtum Sachsen-Altenburg, kam 1805 in das Gymnasium in Altenburg, 1809 als Student unter anderem der Theologie an die Universität Jena. Nach begeisterter Beteiligung an den Freiheitskriegen und einer kurzen Zeit als Privatdozent in Berlin im Sommersemester 1819 wurde er trotz politischer Schwierigkeiten 1829 zum Kustos an der Königlichen Kunstammer ernannt. Zahlreiche literarische und historische Arbeiten erschienen aus seiner Feder. Schon bald nach Hegels Auftreten in Berlin 1818 gehörte er zum engeren Schüler- und Freundeskreis Hegels. Besonders bei Festen und Feiern zu Ehren Hegels trat er als Organisator in den Vordergrund. So hielt er auch im Namen der Schüler und Freunde die Ansprache an Hegels Grab.

Im Hinblick auf Försters Bedeutung für die Überlieferung des *Systemprogramms* stellen sich drei Fragen: Wo hat Förster das *Systemprogramm* vorgefunden? Warum hat er es nicht veröffentlicht? Wie wurde es bis 1913 überliefert? Vielleicht wegen seiner herausragenden Stellung im Freundeskreis Hegels und als einer der ältesten Hegel-Schüler bekam Förster als erster den Nachlaß Hegels in seine Hand. »Der ganze schriftliche Nachlaß war zuerst in Händen von Fr. Förster, dann bei Rosenkranz.«¹⁸ Selbstverständlich schloß die Deponierung des Hegel-Nachlasses bei Förster nicht aus, daß auch die anderen Mitarbeiter an der »Freundesvereins-Ausgabe« Zugang zum Hegel-Nachlaß hatten. Es sieht auch so aus, als ob die Mitarbeiter die Manuskripte Hegels, die sie für die Edition brauchten, dem Hegel-Nachlaß entnahmen und mindestens teilweise behielten. Förster hat eine Reihe von Hegel-Manuskripten, die er edierte, nicht mehr in den Nachlaß Hegels zurückgegeben, wie sich später herausstellte. Das entsprach durchaus den damaligen Gepflogenheiten und der Großzügigkeit der Familie Hegel. Genauere Angaben über den Verbleib des Hegel-Nachlasses bei Förster gibt es nicht, aber es wurde mit Recht vermutet, daß Förster den Hegel-Nachlaß bis zur Übersendung an Karl Rosenkranz in Königsberg 1840 verwahrt haben muß.¹⁹ Da sich das *Systemprogramm* in Försters Nachlaß und unter den sonstigen Manuskripten Försters aus Hegels Nachlaß befand, muß Förster das *Systemprogramm* sicher mindestens gesehen und für sich weggelegt haben, bevor der Nachlaß Hegels an Rosenkranz geschickt wurde, da dieser es sonst höchstwahrscheinlich erwähnt, wenn nicht herausgegeben hätte. Warum hat Förster das *Systemprogramm* nicht veröffent-

licht? Schließlich finden wir Förster wieder unter den Herausgebern der »Freundesvereins-Ausgabe« der gesammelten Werke Hegels, die sofort nach Hegels Tod geplant und in Angriff genommen wurde. Nach einem ersten Bericht von Marie Hegel an Christiane Hegel²⁰ vom 17. 11. 1831 sollte Leopold v. Henning zuerst Hegels »verstreute Schriften« herausgeben, nach einem zweiten Bericht Marie Hegels an ihre Mutter²¹ vom 22. 11. 1831 wurde Förster mit dieser Aufgabe betraut, nach einem dritten Bericht an Daub²² vom 12. 12. 1831 Förster zusammen mit Johannes Schulze. Als die beiden Bände der *Vermischten Schriften* 1834 und 1835 erschienen, zeichneten Förster und Ludwig Boumann als Herausgeber. Es scheint also Schwierigkeiten gegeben zu haben bei der Suche nach geeigneten Herausgebern, die diese Arbeit wohl als nicht sehr reputierlich einschätzten. Die Beiziehung von Boumann scheint eine reine Verlegenheitslösung gewesen zu sein.²³ Eine bisher unbekannte, nur handschriftlich erhaltene Vorrede Försters zu Band 1 der *Vermischten Schriften*, die in das gedruckte Buch nicht aufgenommen wurde, gibt näheren Einblick in diese Vorgänge. Förster mußte wegen einer wissenschaftlichen Reise mehrere Monate von Berlin abwesend sein und bekam vom Herausgeberkreis Boumann als Stellvertreter zugeteilt. Dieser redigierte und verbesserte stilistisch Hegels Texte in beiden Bänden der *Vermischten Schriften*. Man kann vermuten, daß bei dieser Freiheit der Redaktion Boumann auch bei der Auswahl der Texte beteiligt war. Die von Förster zum Druck vorgesehenen Auszüge aus Hegels Tagebüchern, hingeworfene Gedanken, poetische Versuche sowie eine biographische Skizze fehlen nämlich in den *Vermischten Schriften*. Boumann scheint, vermutlich unter Zeitdruck, die Konzeption vereinfacht zu haben. Die Hegel-Schüler als Hegel-Herausgeber gingen oft sehr selbstherrlich mit Hegels Texten um, indem sie entschieden, was zum gültigen Bestand der Philosophie Hegels gehören sollte. So kann es nicht verwundern, daß Boumann auch das *Systemprogramm* nicht aufnahm, weil er es wahrscheinlich nicht einordnen und würdigen konnte. Daraus wieder kann man schließen, wenn auch nicht zwingend, daß es wohl bereits als Fragment vorlag.

Försters Vorrede²⁴ In die vermischten Schriften Hegels wurden theils diejenigen wissenschaftlichen Abhandlungen, Reden, Critiken und andre Aufsätze aufge-

nommen, welche ihrem Inhalt und Umfange nach nicht zu den eigentlichen *Werken* gehören, theils die Briefe, Auszüge aus Tagebüchern, hingeworfene Gedanken, poetische Versuche u.s.w., welche vornehmlich geeignet sind, uns mit der Persönlichkeit Hegels und mit dem Gange seiner Ausbildung bekannt zu machen.

Dieses zerstreute Material zu sammeln, zu sichten u[nd] zu ordnen und am Schluß eine biographische Skizze hinzuzufügen, war die von dem Unterzeichneten übernommene Arbeit. Als der Druck des vorliegenden ersten Bands beginnen sollte, war der Herausgeber genöthigt Berlin wegen einer wissenschaftlichen Reise auf mehrere Monate zu verlassen u[nd] er sah sich genöthiget, den Verein der Herausgeber zu ersuchen, ihm während seiner Abwesenheit einen Stellvertreter zu bestellen.

Herr Dr. Boumann, ein älterer Schüler u[nd] Freund Hegels hatte die Gefälligkeit, die Redaction dieses ersten Theils zu übernehmen, wobei ihm das schwierige Geschäft oblag, die in den Journalen und Zeitschriften, wegen Andranges der Zeit und der Berufsarbeit von Hegel nicht immer mit gleicher Sorgfalt niedergeschriebenen, u[nd] eben so flüchtig gedruckten, Aufsätze einer genauen Revision zu unterwerfen, hie u[nd] wieder Nachlässigkeiten u[nd] Unverständlichkeit des Ausdrucks mit völliger Schonung zu verbessern u[nd] für eine genaue Correctur möglichst zu sorgen.

Eine gleiche gefällige Theilnahme hat uns Hr. Dr. Boumann für den zweiten Band zugesagt, weshalb derselbe auf dem Titelblatte der vermischten Schriften als Mitherausgeber genannt worden ist. Der zweite Band wird unverzüglich diesem ersten folgen.

Berlin, d[en] 17[.] Sept[em]b[er].

Dr. Fr. Förster

1834

Försters Lebensumstände bestimmten den weiteren Weg des *Systemprogramms*. Er hatte 1818 Laura, geb. Gedike geheiratet, die vor ihm 1863 starb. Förster selbst starb 1868. Die Ehe war kinderlos, so daß der Nachlaß Försters an die adoptierte Nichte Lotte, Tochter seiner Schwester Emilie, kam. Emilie Karoline Förster, geb. am 16. 3. 1790, hatte am 1. 5. 1815 den Steuerkontrolleur Georg Wilhelm Krause aus Westfalen geheiratet. Die Familie wohnte zeitweise in Rheine in Westfalen, wo am 30. 5. 1817 die Tochter Charlotte Frederike (»Lotte«) geboren wurde. 1826 wurde das Ehepaar Krause geschieden und aus diesem Grunde die Tochter Lotte von Friedrich Förster adoptiert. Das Todesjahr von Emilie Förster ist unbekannt. Lotte heiratete später einen Max Müller (nicht der berühmte Sprachwissenschaftler!) und bekam zwischen Mai und August 1844 einen Sohn, von dem nichts weiter bekannt ist. Durch Heirat erbt (nach dem Tod Lottes?) Dr.

Richard Schillbach, 1873 Konrektor am Potsdamer Gymnasium, den Nachlaß. Es gibt zwei voneinander unabhängige Belege für diesen Erbgang. In einem Brief an Fritz Jonas (Nachlaß Jonas in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin) erwähnte 1873 Schillbach, er habe den Förster-Nachlaß von dessen Adoptivtochter, seiner Schwägerin, erhalten (freundliche Mitteilung von Frau Ziesche). In einem Brief vom 18. 12. 1893 schrieb die Tochter Richard Schillbachs, Käthe Schillbach, an Johannes Brahms, dem sie fünf Briefe Hölderlins geschenkt hatte, sie habe die Briefe aus dem Nachlaß von Friedrich Förster, dem Adoptivvater ihrer verstorbenen Tante (Brahms-Archiv in der Universitätsbibliothek Hamburg). Die beiden Quellen lassen sich harmonisieren, wenn man annimmt, daß die Frau von Max Schillbach eine Schwester des mit Lotte verheirateten Max Müller war. Später erbt Käthe Schillbach, die am Konservatorium in Berlin Musik studierte, den Förster-Nachlaß und heiratete (wahrscheinlich) Max Schwarz. Dieser gab zuerst die Hegel-Autographen und andere Teile des Nachlasses an verschiedene Stellen ab, 1915 den Rest an die Preussische Staatsbibliothek Berlin. Max Schwarz starb 1948, geschieden, in Berlin. Weder über ihn noch über Käthe Schillbach war mehr zu ermitteln.

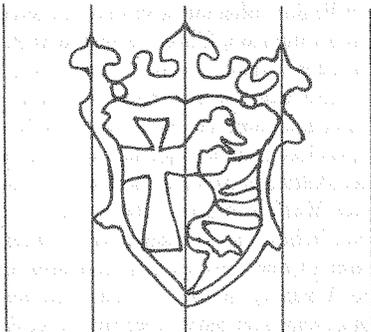
1904 wurden die meisten Hegel-Autographen aus dem Förster-Nachlaß über die Firma Liepmannsohn (ohne Katalog) an die Preussische Staatsbibliothek verkauft (Gutachten für Raumer über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten; Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien; Maximen des Journals der deutschen Literatur; Über die englische Reformbill). Der Lagerkatalog 158 der Firma Liepmannsohn von 1905 nennt auf dem Titelblatt ausdrücklich Försters Nachlaß als Herkunftsquelle, enthält aber kein einziges Stück von Hegel. Erst 1912 wieder tauchen als Nachzügler im Lagerkatalog 180 von Liepmannsohn zwei Hegel-Autographen aus Försters Nachlaß auf: Hegels Aufsätzchen über Wallenstein und das *Systemprogramm*. Damit wurde immer deutlicher, daß Förster von fast allen Schriften Hegels, die er in Bd. 17 der *Vermischten Schriften* ediert hatte, die handschriftliche Vorlage, soweit vorhanden, aus dem Hegel-Nachlaß an sich genommen hatte. Der sich über längere Zeit hinziehende Verkauf der Hegel-Autographen geht, nach freundlicher Mitteilung durch Herrn Albi Rosenthal (London), den jetzigen Besitzer der früheren Firma Liepmannsohn, auf die verkaufende

Firma zurück, die aus geschäftlichen Erwägungen die Hegel-Autographen nur nach und nach anbot, um dem Publikum den Kauf zu erleichtern. Auch das *Systemprogramm* muß demnach schon 1904 der Firma Liepmannssohn verkauft worden sein. Es gelangte als letztes Hegel-Autograph aus Försters Nachlaß in öffentlichen Besitz und zur Edition, da vor Rosenzweig niemand die Bedeutung dieses Blatts erkannte.

Datierung mit Hilfe des Wasserzeichens (Wz)

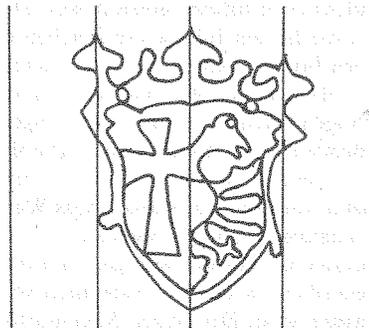
Um zu einer gesicherten Datierung des *Systemprogramms* zu kommen, kann man neben der Schriftstatistik und inhaltlichen Kriterien auch das Wz im Papier als Hilfsmittel heranziehen. Das Wz liegt in der Mitte des Blatts zwischen dem 3. und 7. Bindedraht. Das ganze Blatt ist von neun Bindedrähten durchzogen, deren Abstände zwischen 2,3 cm und 2,5 cm variieren. Die für eine Charakteristik des Wz wichtige Siebseite ist nicht eindeutig feststellbar.

Das Wz im *Systemprogramm* konnte als Wz aus der Memminger Papiermühle identifiziert werden.²⁵ Es zeigt als Motiv das Memminger Stadtwappen mit Halbadler und Kreuz auf einem Wappenschild mit Verzierungen. Wenn man auf die erste Seite des Blatts mit dem Beginn des Textes blickt, sieht man den Halbadler links und das Kreuz rechts.



Um eine genauere Datierung zu erreichen, wurden die jährlichen Ratsprotokollbücher der Stadt Memmingen im Stadtarchiv Memmingen durchgesehen, wodurch ein Überblick über den kontinu-

ierlichen Wechsel der Wz in den Papieren der Memminger Papiermühle möglich war. Das Motiv des Stadtwappens hält sich durch viele Jahre hindurch, wird aber ein bis zweimal im Jahr abgewandelt. Eine Papiersorte mit einem bestimmten Wz wurde also nur eine relativ kurze Zeit hergestellt und sehr schnell verbraucht. Man kann davon ausgehen, daß ein Wz kaum länger als ein Jahr in Herstellung und Verbrauch überdauert hat. Das Wz im *Systemprogramm* erwies sich als identisch mit einem Wz im Ratsprotokollbuch von 1797 (1. Seite).



Kleine Nichtübereinstimmungen zwischen den beiden hier als identisch behaupteten Wz gehen auf das Konto der Deutlichkeit des Wz im *Systemprogramm*, das in manchen Linien eine nur noch schwache und schwer erkennbare Ausprägung zeigt. Zudem ist das Wz durch die beidseitige Beschriftung des Blatts teilweise verdeckt. Fotos vom Wz lassen die Umrisse und Linien noch viel undeutlicher erkennen als die Abzeichnung.

Da in jedem Jahrgangsband der Ratsprotokolle hinten zahlreiche Seiten unbeschriftet blieben, muß man annehmen, daß der Band am Beginn des Jahres bereits gebunden wurde. Wenn der Band erst am Jahresende gebunden worden wäre, hätte man nicht die leeren Bögen mit eingebunden. Das Papier für den Jahrgangsband 1797 muß also aus dem Jahr 1796 stammen und Anfang des Jahres 1797 noch zum Gebrauch zur Verfügung gestanden haben. Im Jahrgangsband 1798 der Ratsprotokolle findet sich kein Memminger Papier mehr. Vielleicht kam es 1797 zu einem Produktionsausfall in der Memminger Papiermühle, vielleicht durch Brand oder Kriegseinwirkung. Die Geschichte der Memminger Papiermühle und der Wz in ihren Papieren ist bisher nur ansatzweise

erforscht worden. Als Ergebnis kann man festhalten, daß durch das Wz zwar keine auf den Monat genaue Datierung möglich ist, aber durchaus der Zeitraum 1796/97 als Zeit der Abfassung des *Systemprogramms* gesichert wird.

Unter Hegels Manuskripten sind Papiere aus der Memminger Papiermühle sehr selten. Es gibt nur noch zwei andere Manuskripte mit Memminger Wz. Das Fragment *Man lehrt unsre Kinder* . . .²⁶, dessen erste Zeilen noch aus Hegels Tübinger Zeit stammen, hat als Wz das Gegenzeichen, das in vielen Varianten zum Memminger Stadtwappen auftritt, einen Anker. Die naheliegende Vermutung, daß die beiden Blätter mit Zeichen und Gegenzeichen zum gleichen Bogen gehören, ließ sich jedoch nicht bestätigen. Ein weiteres Memminger Wz (Stadtwappen) ohne Gegenzeichen im Quartbogen findet sich auf einem Bogen mit Notizen Hegels aus der Berliner Zeit.²⁷ Es kann im Augenblick nicht genau datiert werden; vielleicht hat Hegel ein schon früh erworbenes Stück Papier später mit Notizen bedeckt. Das Wz im *Systemprogramm* ist also singular im Hegel-Nachlaß.

Das Verbreitungsgebiet des Memminger Papiers läßt sich nicht mehr genau feststellen, da die Geschäftsunterlagen der Papiermühle nicht erhalten sind. Der Bogen Memminger Papier unter Hegels Jugendschriften zeigt aber, daß der schwäbische Raum von diesem Papier erreicht wurde. Ein Export des Memminger Papiers in die Schweiz, wo sich Hegel bis Ende 1796 aufhielt, ist äußerst unwahrscheinlich. Man kann daher berechtigt vermuten, daß Hegel den Bogen, auf den er das *Systemprogramm* schrieb, erst auf der Rückreise aus der Schweiz oder in Frankfurt erwarb. Durch diesen Umstand läßt sich der Zeitraum für die Abfassung des *Systemprogramms* also allein durch das Wz vor allem gegen die Berner Zeit noch genauer abgrenzen. Hegel kehrte erst gegen Ende des Jahres 1796 von Bern nach Stuttgart zurück. Das genaue Datum ist nicht bekannt. Er schrieb im November 1796 an Hölderlin: »So leid es mir tut, nicht sogleich mich auf den Weg machen zu können, so ist es mir doch unmöglich, eher als gegen das Ende des Jahrs das Haus, in dem ich mich befinde, zu verlassen, und vor der Mitte des Januars in Frankfurt einzutreffen.«²⁸ Die Mitteilung von Rosenkranz, Hegel sei im Herbst 1796 bereits nach Stuttgart gegangen, um die Seinigen wiederzusehen²⁹, ist demnach ungenau bzw. falsch, da Hegel kaum vor Mitte Dezember, vermutlich erst an Weihnachten 1796, zurückgekehrt ist. Die

Neujahrsnacht 1796/97 verbrachte er nach einem späten Zeugnis seiner Freundin Nanette Endel, die mit Hegels Schwester Christiane befreundet war, in Stuttgart.³⁰ Hölderlin schrieb in einem Brief, der nicht in einem Zug abgefaßt wurde, an Ebel: »Hegel ist, seit ich den Brief anfang, hiehergekommen.«³¹ Der Brief ist im Briefkopf mit dem 10. 1. 1797 datiert, d. h. als Hölderlin am 10. 1. den Brief zu schreiben anfang, war Hegel noch nicht in Frankfurt angekommen. Hegel traf also erst einige Tage nach dem 10. 1. 1797 in Frankfurt ein. Sowohl in Stuttgart als auch Frankfurt warteten auf Hegel Freundeskreise, für die das *Systemprogramm* gedacht sein konnte. Die Datierung mit Hilfe der Schriftstatistik erlaubt eine weitere Eingrenzung für das Jahr 1797.

Datierung mit Hilfe der Schriftstatistik

Die von Nohl entwickelte und von Rosenzweig, Hoffmeister und G. Schüler³² weiter entfaltete und ausgebaut Methode zur Datierung von Hegels Jugendschriften wird hier in ihren Grundzügen vorausgesetzt. Man versucht dabei, vom Handschriftenbefund datierter Manuskripte auf die Abfassungszeit undatierte Stücke zu schließen. Für das *Systemprogramm* mußte die Analyse jedoch neu erstellt werden, da einerseits die schriftstatistische Bearbeitung dieser Texte bisher nicht ausführlich und richtig erfolgt war, andererseits neues Vergleichsmaterial jetzt erst wieder zur Verfügung steht (Brief vom 2. 7. 1797).

Untersucht wurden zum Vergleich mit dem *Systemprogramm* folgende datierte Texte Hegels:

• *Elensis* (August 1796)

• Brief an Nanette Endel vom 9. 2. 1797

• Brief an Nanette Endel vom 22. 3. 1797

• Brief an Nanette Endel vom 2. 7. 1797

Weitere handschriftliche, datierte Zeugnisse Hegels aus dem in Frage kommenden Zeitraum Mitte 1796 bis Mitte 1797 fehlen. Auch Hegels Brief an Hölderlin vom November 1796 ist nicht im Original überliefert. Einige weitere handschriftliche Texte Hegels, die aus inhaltlichen Gründen in diesen Zeitraum fallen könnten, z. B. die Fragmente *Die Geschichte der Juden lehrt* . . . und *Religion, eine Religion stiften* . . . sind undatiert und daher keine Hilfen. Bei der Neubearbeitung des Materials stellte sich heraus,

daß für unseren Zeitraum nur ein kleiner Teil der von G. Schüler benutzten Leitbuchstaben sich als brauchbar erwies. Von vornherein konnten die Buchstaben B, T, U, sch nicht herangezogen werden, weil diese nur zwei Ausprägungsformen entwickelt haben, deren zweite Endform bereits allein hier vorherrscht, so daß eine Entwicklung nicht mehr sichtbar wird. Der Buchstabe W hat zwar eine dritte Ausbildungsform entwickelt, aber diese Stufe bereits vor unserem Zeitraum erreicht und konstant beibehalten, so daß auch hier eine Datierung aus dem Buchstabenwandel nicht möglich ist. So verblieben als sinnvollerweise untersuchbare Buchstaben A, k, s, w, z, von denen s keine brauchbaren Ergebnisse erbrachte.

Beim Buchstaben s geht es um den Übergang von s_2 nach s_3 , der zwar in das Jahr 1797 fällt, aber in sehr langsamen Übergängen vor allem in die zweite Hälfte des Jahres. In *Eleusis* findet sich nur s_2 . Im *Systemprogramm* gibt es zwar vier s_3 , aber eigenartigerweise kommen drei davon im Wort »Philosophie« vor, das zweimal in abgekürzter Schreibweise auftritt (Philos.). Auch das einzige s_3 in einem anderen Wort (verso 14: Monotheismus) steht im Grunde an einem Wortende, da die Silbe -mus unverbunden angefügt ist. Es könnte sein, daß das s im Wortinnern, das als Wortende erscheint, sich vom Schreibduktus her besonders für die Form s_3 anbot. Einen analogen Fall gibt es im Fragment *Religion, eine Religion stiften . . .*, wo ein einzelnes s_3 vor dem Abkürzungspunkt erscheint (6 recto 26: Gegens.). Man kann diese Verwendung von s_3 nur als einen ersten eingeschränkten Gebrauch dieser Form auf dem Weg zum s_3 als Normalform gelten lassen. Ähnliche Verhältnisse traten bereits beim Wechsel von s_1 zu s_2 auf, wo s_2 zuerst am Wortanfang erscheint, während im Wortinnern noch lange s_1 vorherrscht. Eine s-Form, die im *Systemprogramm* nur einmal vorkommt (recto 22: u.s.w.), kann nicht mit Sicherheit als s_3 eingeordnet werden. Auch der Brief vom 9. 2. 1797 zeigt noch kein eindeutiges Aufkommen von s_3 . Nur zwei Fälle könnten unter s_3 subsumiert werden. Beide sind jedoch Korrekturen von S in s am Wortanfang, also auch Sonderfälle. Der Brief vom 22. 3. 1797 enthält zwei s_3 , der Brief vom 2. 7. 1797 ein s_3 wieder als Korrektur von S in s (Seite 2, Z. 8) sowie ein s_3 (Seite 6, Z. 21), beide s_3 als Strich-s ohne Abstrich. In der ersten Hälfte des Jahres 1797 konnte sich s_3 also nicht deutlich durchsetzen. Das Verhöltenzele oder durch die Umstände des Schreibens bedingte Vorkom-

men von s_3 in den Texten unseres Zeitraums erlaubt also keine Datierung. Rosenzweig hatte bei seiner Datierung irrtümlicherweise das s_3 als s_1 genommen und damit seine These gestützt, daß das *Systemprogramm* mit einigen s_1 als Übergang zu s_2 noch vor Eleusis anzusetzen sei, das nur s_2 aufweist.

Bei z zieht sich der Wandel vom runden z_1 zum eckigen z_2 über viele Zwischenformen lange hin. z_1 bleibt neben diesen Zwischenformen entsprechend lange erhalten; z_2 kommt in unserem Zeitraum noch nicht vor. Die Werte im Verhältnis von z_1 und Zwischenformen zeigen ein deutliches Absinken von z_1 im Brief vom 22. 3. 1797 und eine Zunahme der Zwischenformen auf dem Wege zu z_2 . In den drei Dokumenten davor (*Eleusis* – *Systemprogramm* – Brief vom 9. 2. 1797) blieben die Werte mit kleinen Schwankungen konstant. Bei der Beurteilung der geringen, scheinbar wieder gegenläufigen Zunahme von z_1 im Brief vom 2. 7. 1797 muß man beachten, was G. Schüler bereits beobachtete: »1. Es treten undeutliche Zwischenformen auf, die sich kaum der einen oder der anderen Stufe zuordnen lassen. 2. Der Prozeß der Umformung schwankt. Man kann z. B. feststellen, daß bei sorgfältiger geschriebenen Stücken das neue präzisere z häufiger ist, bei nachlässiger geschriebenen Skizzen dagegen das alte und später dann das mittlere z vorherrscht.«³³ Für die Datierung des *Systemprogramms* ergibt sich also, daß es vor dem Brief vom 22. 3. 1797 geschrieben worden sein muß.

Die Buchstaben k und w verlaufen in ihrer Entwicklung gleich schnell. Sie haben den Vorzug, daß die dritte Form nicht wie bei A und s mit der ersten Form übereinstimmt. k_2 geht erst mit einem einzelnen k, im Brief vom 22. 3. 1797 (in der Ortsangabe, Seite 1, Zeile 1: Frankfurt) zu seiner dritten Form über, während in *Eleusis*, im *Systemprogramm* und im Brief vom 9. 2. 1797 noch k_2 allein vorkommt. Im Brief vom 2. 7. 1797 ist der Übergang zu k_3 vollständig vollzogen. Ebenso findet sich in *Eleusis*, im *Systemprogramm* und im Brief vom 9. 2. 1797 nur w_2 , während 6 w_3 im Brief vom 22. 3. 1797 bereits den beginnenden Wandel anzeigen, der mit dem ausschließlichen Vorkommen von w_3 im Brief vom 2. 7. 1797 ebenfalls abgeschlossen ist. Auch k_2 und w_2 verweisen das *Systemprogramm* also in den Zeitraum vor dem 22. 3. 1797.

Der Buchstabe A ermöglicht eine weitere Eingrenzung für Hegels Aufenthalt in Frankfurt. Während im *Systemprogramm* nur die Form A_2 mit 5 Fällen vorkommt, findet sich im Brief vom 9. 2.

1797 bereits das erste A₃. A hat sich also schneller in der neuen Frankfurter Form durchgesetzt als die anderen Leitbuchstaben, so daß man das *Systemprogramm* noch vor dem 9. 2. 1797 ansetzen kann. Weiterhin ist A auch für die Abgrenzung gegen die Berner Zeit brauchbar. Wenn *Eleusis* sowohl die Form A₁ als auch A₂ enthält, das *Systemprogramm* aber nur A₂, muß man die in Frankfurt sich durchsetzende Form, obwohl formgleich mit A₁, vom Kontext der Gesamtentwicklung her als A₃ bezeichnen. Rosenzweig und in seinem Gefolge noch G. Schüler hielten den Rest von A₁ in *Eleusis* (21,43%) für den Anfang von A₃, so daß das *Systemprogramm* mit 100% A₂ vor *Eleusis* datiert wurde. Dabei ist jedoch der Brief vom 9. 2. 1797 nicht berücksichtigt, der noch einen hohen Prozentsatz A₂ bzw. einen geringeren Prozentsatz A₃ als *Eleusis* A₁ enthält, während in der Gesamtentwicklung doch A₃ ständig zunehmen muß, da es im Brief vom 22. 3. 1797 bereits 100% erreicht hat. Es handelt sich in *Eleusis* also nicht um A₃, sondern um A₁. Das *Systemprogramm* kann daher auch nicht vor *Eleusis* geschrieben worden sein, wie Rosenzweig »mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit« behauptet, sondern erst nach *Eleusis*. Die Formgleichheit von A₁ und A₃ war Rosenzweig noch nicht bekannt. Zudem hat sich Rosenzweig noch verzählt: *Eleusis* enthält nicht in 3 von 8 Fällen die Form A₁, sondern in 3 von 14 Fällen.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß Hegel im *Systemprogramm* zwar alle Buchstabenformen der Berner Manuskripte verwandte, mit Ausnahme von A₂ sogar fast mit den gleichen Werten. Trotzdem ließ sich zeigen, daß das *Systemprogramm* nach *Eleusis* und, wenn man das Ergebnis der Datierung mit Hilfe des Wasserzeichens heranzieht, überhaupt nicht in Bern geschrieben wurde. Man muß den Abfassungszeitraum auf die Zeit vom Eintreffen Hegels in Stuttgart zu Weihnachten 1796 bis zum Brief vom 9. 2. 1797 festlegen, wobei diese Grenze in Frankfurt nicht als absoluter Punkt, sondern als »Zone« mit unscharfen Rändern zu verstehen ist. Die zwar undatierten, nach Schrift und Inhalt aber eindeutig ebenfalls der Frankfurter Zeit zuzurechnenden Texte *Die Geschichte der Juden lehrt* . . . (Schüler Nr. 63) und *Religion, eine Religion stiften* . . . (Schüler Nr. 67) sind nach unserer Analyse ebenfalls später als das *Systemprogramm* niedergeschrieben worden.

Die weitgehende Übereinstimmung der Schrift im *Systempro-*

gramm mit der Schrift der Berner Zeit von 1796 ist durchaus plausibel, da sich Hegels Schrift nach der Abreise aus Bern sicher nicht von einem Tag auf den anderen veränderte, sondern im Verlauf einiger Wochen – ein trotzdem erstaunlicher Vorgang. Auch Rosenzweig hatte in einer gestrichenen Fassung seines handschriftlichen Manuskripts eine Abfassung bzw. Abschrift bis Ende 1796 für möglich gehalten³⁴, während er in der Druckfassung die Niederschrift von *Eleusis* als spätesten Zeitpunkt annahm. In einer vorhergehenden gestrichenen Passage (Seite 3) hatte Rosenzweig angenommen, Hegel habe Bern schon im September 1796 verlassen. Entweder hatte Rosenzweig darüber (falsche) Informationen, die uns heute nicht mehr bekannt sind, oder er hat die irrtümliche Angabe von Rosenkranz »im Herbst« selbst als September falsch interpretiert. Rosenzweig wäre mit der wieder verworfenen Datierung der hier gegebenen Datierung sehr nahe gekommen.

	Eleusis	System- programm	Brief v. 9. 2. 1797	Brief v. 22. 3. 1797	Brief v. 2. 7. 1797
z ₁	82,93	85,72	82,50	63,64	70,83
Zw.form	17,07	14,28	17,50	36,36	29,17
k ₂	100	100	100	92,86	
k ₃				7,14	100
w ₂	100	100	100	86,67	
w ₃				13,33	100
A ₁	21,43				
A ₂	78,57	100	94,74		
A ₃			5,26	100	100

Das *Systemprogramm*: eine Abschrift?

Die von Rosenzweig aus persönlicher Voreingenommenheit für Schelling und Abneigung gegen Hegel aufgestellte These, Schelling habe das *Systemprogramm* verfaßt und Hegel habe es nur abgeschrieben, läßt sich durch Argumente aus der Schrift nicht

aufrechterhalten. Die zum Beweis herangezogenen Korrekturen lassen sich im Gegenteil alle als Ausdruck eines Denkprozesses beim Schreiben verstehen, nicht als Bemühung um eine möglichst genaue Abschrift einer Vorlage. Hegel hat sich, wie viele Exzerpte zeigen, nie besonders um genaue Abschriften bemüht, sondern seine Abschreibefehler meist nicht korrigiert. Auch für eine Abschrift von einer eigenen Vorlage gibt es keine Hinweise. Da die vielen Streichungen, Ergänzungen und Umstellungen Hegelscher erster Entwürfe fehlen, wird man vorausgehende Notizen oder einen Entwurf annehmen können, die ausgearbeitet wurden. Die in der zweiten Hälfte zunehmenden Abkürzungen gehen vielleicht auf Eile beim Schreiben zurück. Der fehlende Rand und die Schreibweise in Zeilen über die ganze Blattbreite verweisen darauf, daß größere Korrekturen von vornherein nicht beabsichtigt waren. Aber auch eine solche »Reinschrift« schloß bei Hegel immer noch eine denkende Überarbeitung ein. Die lebendige Diktion mit den direkten Anreden und Appellen stellt das *Systemprogramm* in den Rahmen einer Diskussion. Sowohl in Stuttgart als auch in Frankfurt hatte Hegel Freunde, denen er seine Gedanken vortragen konnte.

2. Der philosophische Ort des Programms

Die Diskussion um die Verfasserschaft hat den Blick auf die Inhalte des Textes, ihren wahrhaft revolutionären Elan, bisher zu meist verstellt.³⁵ Die Mehrzahl der von den Zweiflern an einer Verfasserschaft Hegels vorgetragenen – vor allem philologischen – Argumente kann nach genauer Analyse des Originalmanuskriptes als widerlegt gelten. Es bleibt jedoch die gewichtigste Frage, ob man nämlich Hegel in der Übergangszeit von Bern nach Frankfurt eine feste philosophische Position schon zutrauen könne, wie man sie etwa in einer an Schelling orientierten Variante der Postulatenlehre Kants gesehen hat.³⁶ Allerdings haben auch die Kritiker an Pöggelers These zugeben müssen, daß aus der Analyse des Mythologiebegriffs des *Systemprogramms* starke Argumente für Hegel gewonnen werden können. Diese These gerät auch dann nicht ins Wanken, wenn man sich, wie es die schriftstatistische Untersuchung immerhin erlaubt, das Programm nicht erst zu Beginn der Frankfurter Zeit, also in unmittelbarer Nähe und Nachbarschaft zu Hölderlin, sondern schon im letzten Berner Monat, vielleicht um Weihnachten herum, entstanden denkt. Das Programm ist die Reaktion Hegels auf eine ganz bestimmte Herausforderung, und es liegt nichts näher, als diese Herausforderung in der Person und dem Programm Hölderlins zu suchen. Doch muß dazu Hegel seinem Freund nicht unbedingt schon in Frankfurt wiederbegegnet sein; es ist denkbar, daß Hölderlin nach Bern Abschriften, etwa der sogenannten Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*, gesandt hat; viele Briefe Hölderlins aus Jena sind ja verloren.³⁷ Außerdem hat Hegel bereits gegen Ende seines Aufenthaltes im Hause von Steiger, mit den Zusätzen zur Schrift über die *Positivität der christlichen Religion*³⁸, die Herders Mythologie-Konzept verarbeiten, und mit seinem im August 1796 an Hölderlin gerichteten Gedicht *Eleusis*, das Schönheit als die mit Gestalt vermählte Sinnlichkeit definiert, den ästhetischen Platonismus seiner frühen Frankfurter Zeit vorbereitet und sich so auf Hölderlin zubewegt.³⁹ Es ist eben nicht nur so, daß Hegel – wie in den letzten Jahren herausgearbeitet⁴⁰ – zu Beginn seiner Frankfurter Hauslehrerzeit in erstaunlicher Raschheit Hölderlins intellektuelle Entwicklung der letzten zwei

Jahre nachgeholt hat, sondern er war, noch ehe er Hölderlin Anfang 1797 wiedersah, auf das ästhetische Problem bereits aufmerksam geworden, vorbereitet durch die Beschäftigung mit Herders Konzeption einer Phantasiereligion. Daß Hölderlin allerdings den letzten und entscheidenden Anstoß zur Überwindung des Berner Kantianismus bei Hegel gegeben hat, steht außer Zweifel.

Mit dem ersten Band des *Hyperion* erscheint Ostern 1797 jenes Werk, das das Denksystem bestimmt, in welchem der junge Hegel bis 1798/99 die Welt zu begreifen suchen wird. Der Roman ist das Dokument der Vereinigungsphilosophie, die Hölderlin seit dem Frühjahr 1795 entwickelt hat. Das *Älteste Systemprogramm* und das Fragment *Religion, eine Religion stiften* sind ohne die Gedanken der Athener Rede Hyperions und die dort entwickelte Idee der »Eine[n] Schönheit«⁴¹ nicht denkbar. Was hier wie dort abgelehnt wird, ist das Prinzip der Herrschaft, der Herrschaft sowohl des Praktischen über die Theorie als auch des Theoretischen über die Praxis. Hegel übernimmt vor allem die negative Bewertung des Heraustretens aus der ursprünglichen Einigkeit, der exzentrischen Zerrissenheit. Doch auch der politische Kontext des Romans wird für Hegel wichtig, verherrlicht er doch den Befreiungskampf eines Volkes. Im antiken Gewand, getarnt als rein historisches Interesse, dokumentiert sich Hölderlins politischer Republikanismus. Der Roman ist, wie Lukács treffend gesagt hat, ein Citoyenroman, geschrieben freilich nach dem Scheitern der (jakobinischen) Revolution in Frankreich und angesichts der irreparablen Misere in Deutschland. Hegel hatte schon in Bern geklagt, daß uns »das Gefühl dessen, was ein Volk für seine Unabhängigkeit tun kann, zu fremde« geworden sei.⁴² Hölderlins Kritik am Okzident, an der Unterdrückung der Natur durch Gesetzesdespotie, sein rousseauistisch gefärbter Haß auf die Stadtkultur (Smyrna) entspricht Hegels Kritik an der »Positivität« des Christentums, die Moralität wie Legalität nehme. Hölderlin-Hyperions »Gott in mir« entspricht aufs genaueste Hegels Theomorphisierung des Menschen: der Mensch, so sagt er spinozistisch gegen Kant, ist nur als »Modifikation der Gottheit«.⁴³ Durch das Spinoza-Büchlein Jacobis wurde für Hegel wie für Hölderlin der Spinozismus zum Prototyp aller lebensimmanenten Deutungsversuche des Gottesproblems. Hier fanden beide den Grundsatz, daß Gott als das »lautere Prinzip von der Wirklichkeit in allem Wirklichen« verstanden werden müsse. Der Roman wie das Sy-

stemprogramm konvergieren sodann vor allem in der Idee der Volkserziehung. Susette Gontard, so wissen wir aus einem Briefentwurf des Dichters an Diotima, hat die Notwendigkeit des (Frei-)Todes der Diotima im Roman nicht eingesehen. Doch bedeutet der Verlust Alabandas und Diotimas die Befreiung zum Totalbewußtsein: Hyperion wird Dichter. Der Roman entfaltet auf diese Weise das Konzept der Volkserziehung qua Poesie, während Hegel das gleiche durch eine Resituierung des Christentums als Liebesreligion versucht. Wie Hegel den Roman, der damals nur von wenigen (Jung, Görres) verstanden wurde, wirklich gelesen hat, wissen wir nicht; jedenfalls hat er ihn noch 1830 hoch geschätzt.⁴⁴

Der Roman steht nicht von ungefähr unter dem Gedanken einer Philosophie der Schönheit. Die in den Jahren 1794-96/97 entstandenen Vorstufen zeigen, wie Hölderlin von der Kritik an Fichte zur Begründung der dichterischen Existenz überhaupt fortgeschritten ist. Mit der im Dezember 1795 entstandenen vorletzten Fassung (H³) und der von Mai 96 bis Dezember 96 oder Januar 97 geschriebenen Vorstufe der endgültigen Fassung (H⁴) ist Hölderlin die Sicherung der Möglichkeit der Kunst gelungen: in Denken und Handeln ist die Vereinigung von Subjekt und Objekt nur in einem unendlichen Progreß möglich, aber als Schönheit ist sie wirklich. Die intellektuelle Anschauung, so formuliert es der Brief an Schiller vom 9. 9. 1795, die mit dem Inhalt des Seins direkt zusammenhängt, ist ästhetisch; die Idee der Schönheit wird zur Idee schlechthin. Gleich zu Beginn der endgültigen Fassung des Romans⁴⁵ finden wir den in Jena gewonnenen neuen Grundsatz der Hölderlinschen Philosophie artikuliert: es gibt eine ursprüngliche Vereinigung, von der wir abgefallen sind und zu der wir zurückzukehren streben: »Kehre wieder dahin, wo du ausgingst, in die Arme der Natur, der wandellosen, stillen und schönen.« Moral und Wissen sind eigentlich Trennungen; ohne Schönheit sind »Denken und Thun« wie »ein Baum ohne Gipfel«.⁴⁶ In Alabanda kritisiert Hölderlin eine Subjektivitätsphilosophie Kantisch-Fichtescher Provenienz. Die Vereinigungsphilosophie führt den Dichter auch zu einer Reflexion über die Problematik revolutionären Handelns: es ist ein Trugschluß Hyperions, den Widerstreit zwischen Theorie und Praxis durch einen Sprung in die Praxis entscheiden zu wollen. Der politische Aktionismus beruht letztlich auf der Trennung, die Freiheitskämpfe verewigen diese

Trennung. Der zweite Band betont denn auch gegenüber der unmittelbaren revolutionären Aktion die erzieherische Komponente, unzweifelhaft ein liberales, antijakobinisches Element. Auch in der Struktur des Romans versinnbildlicht sich Hölderlins Auffassung der Schönheit als des vermittelnden Dritten zwischen Theorie und Praxis: Diotima ist die Synthese des zu subjektiven Adamas und des zu objektiv-verständigen Alabanda.⁴⁷

»Schönheit« bedeutet die Anwesenheit des Ewigen im Endlichen; ihr *Bewußtsein* setzt *Trennung* (zwischen Menschen und Göttern) voraus. Die Schönheit selbst jedoch ist wandel- und mangellos, steht jenseits der Sphäre von Entzweiung und Reflexion. Noch bewegt Hölderlin sich in den Bahnen von *Urtheil und Seyn*; er ist den Weg von einer ästhetischen zu einer metaphysisch-ontologischen Schönheitskonzeption gegangen: Schönheit, so hatte die Vorrede zur vorletzten Fassung proklamiert, sei das »Seyn im einzigen Sinne des Worts«.⁴⁸

Schönheit ist nichts anderes als das $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$: »O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, [. . .] wißt ihr seinen Nahmen? den Nahmen deß, das Eins ist und Alles? Sein Name ist Schönheit.«⁴⁹ Schönheit meint die Ganzheit; Hölderlin spricht von der »Harmonie der mangellosen Schönheit«.⁵⁰ So ist ein Kind »schön«, denn »es ist ganz, was es ist«.⁵¹ Für Winckelmann hatte »das Schöne in der Harmonie der Theile« schlechthin bestanden; für Hölderlin aber ist die Harmonie widersprüchlich in ihren Teilen. Das Wesen der Schönheit ist die Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit: »Das große Wort, das $\epsilon\nu\ \delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\upsilon\sigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omega$ (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie.« Schönheit ist das lebendige Wirken der Gegensätze in Einem, was Hölderlin auch »das Unendlicheinige« nennt.⁵² Der Dichter fand die vieldiskutierte Formel des Heraklit in der Rede des Eryximachos in Platos *Symposion* (187 a). Obwohl Eryximachos Heraklit verfälscht, legt Hölderlin, auch durch die Übernahme des platonischen $\epsilon\nu$, dem Heraklit nicht etwas ihm Fremdes bei.

Eingebettet ist die Philosophie des Einen Seins in eine geschichtliche Analyse: vor einem, außer Diotima anonym bleibenden Kreis entwickelt Hyperion bei den Trümmern des Olympeion eine umfassende Charakteristik des klassischen Athens. Der abstrakte Begriff der Schönheit gewinnt Leben durch die Erschei-

nung Diotimas und findet in dem Athen-Gespräch seine historische Einordnung. Die historische Betrachtung hat allerdings einen zeitkritischen Aspekt: Diotima bekennt später, ihr sei bei dieser Rede aufgegangen, daß Hyperion »so tief das ganze Schicksal seiner Zeit empfand, und daß es unaustilgbar in ihm haftet«.⁵³ Wie Schiller in den *Ästhetischen Briefen* die Krankheit der Moderne als die Spaltung in »Wilde« und »Barbaren« analysiert hatte, so projiziert Hölderlin dies in eine ferne Vergangenheit: Griechenland als der schönen Mitte der Extreme kontrastiert er – wie schon im zweiten Magisterspecimen – das schauerlich-erhabene Religionssystem des Orients, d. h. der Ägypter, und die krankhafte Introvertiertheit des Geistes im Okzident/Norden, beides Verkörperungen der modernen europäischen Kultur und des Kantischen Systems als der Herrschaft des bloßen Verstandes und der bloßen Vernunft. Hegel wird sich wenig später eines ähnlichen Verfahrens der Projektion von Mängeln der Gegenwartskultur in die orientalische Kultur des Judentums bedienen.

Hölderlins Hauptfrage, wie es denn kommt, daß ein fast ausschließlich dichterisch-religiöses Volk auch ein philosophisches Volk sei, kristallisiert sich zum Problem des grundsätzlichen Verhältnisses von Dichtung und Philosophie. Beginnt das *Systemprogramm* mit der Philosophie, die von der Dichtung abgeleitet wird und dann in diese zurückkehrt, so deduziert Hölderlin von der ewigen Schönheit, vom Theorem des schöngeborenen Menschen (platonische $\kappa\alpha\lambda\omicron\kappa\alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha$); die Kunst macht die Schönheit sinnlich anschaulich, die Religion verehrt die Geschöpfe der Schönheit und die Philosophie der Griechen zergliedert sie. Was Hölderlin auf diese Weise entwickelt, ist nichts anderes als die Bedeutung des »Mythos« für Kunst, Religion und Philosophie.

Mit der Struktur von Mythen beschäftigt sich jenes Fragment, das seit W. Böhm unter dem Titel *Über Religion* bekannt war und inzwischen als Fragment jener »philosophische[n] Briefe« gilt, die Hölderlin am 24. 2. 1796 Niethammer gegenüber ankündigt. Sehr eng gehört diese Arbeit, wie die Athener Rede, in den Umkreis des *Systemprogramms*; D. E. Sattler nimmt als Entstehungszeit die zweite Jahreshälfte 1796 an, hat dafür aber kein exakteres Indiz als den mit dem Bezug auf eine Stelle in Fichtes Rezension von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* gegebenen *terminus post quem* Juni 1796.⁵⁴ Dem Inhalt nach wirkt das Fragment aber eher »wie die schriftliche Fortsetzung von mit Hegel geführten unabge-

schlossenen Gesprächen»⁵⁵, wird also wohl nach Januar 1797 niedergeschrieben worden sein. Der Einfluß Hegels ist in der Tat sehr stark; er zeigt sich besonders an der Hölderlin fast fremd zu nennenden aufklärerisch-alexandrinischen Idee des »intellektuell-historischen« Mythos. Was die Athener Rede am Beispiel der Griechen historisch zu belegen suchte, das zeigt das Fragment philosophisch: daß wahrhaft menschliche Verhältnisse immer zugleich auch wahrhaft göttliche sind.⁵⁶ Als für den Menschen wesentlich sieht Hölderlin hier dessen Fähigkeit, bewußt in einer gesellschaftlichen Sphäre zu wirken, zu handeln.

Das erste überlieferte Fragment (A₁) des als Brief stilisierten Aufsatzes setzt mit der Problematik religiösen Sprechens ein, mit der Kritik des mechanischen Gedächtnisses: Reden von Gott müssen »von Herzen und nicht aus einem dienstbaren Gedächtnis oder aus Profession« kommen. Dies wirkt wie eine Antwort auf Hegels *Eleusis* und klingt überdies an jene Betonung des »Herzens« als des eigentlich religiösen Organs an, die wir aus Hegels sogenanntem *Tübinger Fragment* kennen. Der Aufsatz wirkt wie die Selbstverständigung der Freunde über den Stand, den ihr Nachdenken über die Religion seit ihrer Tübinger Zeit gewonnen hat; Hölderlin entwirft eine Art »Positionspapier« als Grundlage für weitere Diskussionen, wie Hegel es mit dem *Systemprogramm* versucht; daß beide Texte an ein größeres Publikum gerichtet sind, machen allein schon die formalen Mittel deutlich: ist es hier die fiktive Briefform, so sind es dort die unübersehbaren Elemente öffentlicher Rede.

In den unvollendeten oder unvollständig überlieferten *Winke[n]* zur Fortsetzung geht es um das Problem der Dichtung. Hatte Hölderlin gefordert, daß die moralischen Verhältnisse jeweils aus dem »Geist« betrachtet werden müßten, der in ihrer Sphäre herrsche, so hatte er damit schon implizit die Aufgabe der Dichtung umschrieben. Dichtung – nichts anderes als jene geforderte freie Gegenüberstellung einer Sphäre und Empfindung ihres höheren Zusammenhangs – ist für Hölderlin die Tätigkeit, in der der Mensch seine Bestimmung erreicht, wo er den höheren Zusammenhang der Sphäre ausspricht. Dies Aussprechen ist »mythisch« und umgekehrt die Religion »poetisch«. Um dies zu beweisen, unterscheidet Hölderlin, in Folgerung aus dem im zweiten Fragment (A₂) Gesagten, drei Arten von Verhältnissen: »intellectual[e] moralisch[e] rechtlich[e] Verhältniss[e]«; »physisch[e] mecha-

nisch[e] historisch[e] Verhältniss[e]«; die dritten sind »intellectuell historisch, d. h. *Mythisch*«, diese nennt Hölderlin die »religiösen Verhältnisse«. Auffällig ist die Nähe zur »Mythologie der Vernunft« im *Systemprogramm*. Es geht Hölderlin hierbei einzig um das transzendente Problem der »Vorstellung« religiöser Verhältnisse: weder »historisch« noch »intellectuell«, weder eine Wiederholung im »Gedächtnis«, d. h. Historie, noch eine Wiederholung im »Gedanken«, d. h. Philosophie, können religiöse Verhältnisse erfassen, sondern einzig die Wiederholung in einem poetischen Bild. Nun hieß das dichterische Nennen und Sagen von Gott bei den Griechen *μυθεῖν*, weshalb Hölderlin jene Vorstellung, die allein die (Kantische!) Doppelnatur der religiösen Verhältnisse als intellektuell-allgemeiner und als historisch-besonderer zu erfassen imstande ist, als »mythisch« bezeichnet. Die mythische Erinnerung ist also von einer paradoxalen Struktur: sie verbindet Intellekt und Historie, Gedanke und Gedächtnis, oder, wie Hölderlin auch sagt, »Persönlichkeit«, »Selbstständigkeit«, »gegenseitige Beschränkung«, »das negative gleiche Nebeneinandersein der intellectualen Verhältnisse« mit dem »innige[n] Zusammenhang«, dem »Gegebensein des einen zum andern«, kurz: der »Unzertrennbarkeit in ihren Teilen«.

1797 verbindet Hölderlin seine neugewonnene Bestimmung des Mythischen mit einer Theorie der Dichtarten. Die mythische »Vorstellung« bzw., wie es in einer am Fuße der Seite notierten Texterweiterung heißt, das Auffassen der religiösen Verhältnisse »in einem Bilde [. . .]«, dessen Charakter den Charakter eigentümlichen Lebens ausdrückt, den jeder in seiner Art unendlich leben kann und lebt«, – diese »Vorstellung« wird nun differenziert hinsichtlich »Stoff« und »Vortrag«. Der »Stoff« ist die Verbindung von Intellekt (»Ideen«, »Begriffe[n]«, »Charaktere[n]«) und Historie (»Begebenheiten, Thatsachen«), allerdings in je unterschiedlicher Abstufung: Hauptpartie (= innerer Gehalt) der epischen Mythe ist die Selbständigkeit, die »persönliche[n] Theile«, während die Nebenpartie bzw. Darstellung (= äußerer Gehalt) »geschichtlich« ist, womit Hölderlin einmal mehr seine Überzeugung vom Primat der Charaktere im (homerischen) Epos (Zorn des Achill) unterstreicht.⁵⁷ In der dramatischen Mythe dominiert die Begebenheit über den Intellekt (Hölderlin denkt an den *König Oidipus*). Beide, die »persönlichen Theile als die geschichtlichen«, sind ihrerseits wieder nur Nebenpartie »zur eigentlichen Hauptparthie, zu dem

Gott der Mythe«. Das »Lyrischmythische« bleibt unbestimmt. Der grundlegende Gegensatz zwischen den drei Dichtarten wird noch »statisch« gesehen, noch nicht als Funktion des Werdens, als »Metapher«; L. Ryan hat schon früh auf die Ungenauigkeiten der Definitionen hingewiesen, für die bezeichnend ist, daß für das Lyrisch-Mythische keine Möglichkeit der Verwechslung mehr hervorgeht, was die Frühdatierung Sattlers überzeugend stützt.

Nach einem Abschnitt über den »Vortrag« (Kunstcharakter) der Mythe zieht Hölderlin das Resümee aus allem: »So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.« Die religiöse Vorstellung, jene des »höheren Zusammenhangs«, wird vor allem in der Dichtung – oder wenigstens nach dichterischer Gesetzmäßigkeit – vollzogen. Dem Göttlichen, das vorübergehend-zufällig wie bleibend-notwendig ist, ist nur eine solche Art der Darstellung angemessen, welche das Allgemeine und das Besondere, das Notwendige und das Zufällige vereint. Dies vermag weder die Historie bzw. das Gedächtnis (es ist nur besonders) noch die Philosophie bzw. der Gedanke (er ist nur allgemein), sondern einzig die Poesie. Sie allein, so schreibt Hölderlin noch Mitte 1799 an Schelling, sei »lebendige Kunst«, weil sie »zugleich aus Genie und Erfahrung und Reflexion hervorgeht und idealisch und systematisch und individuell ist.«⁵⁸ Von hier aus erklärt sich auch der Nachdruck, den Hölderlin auf den Zusammenhang von philosophisch-theoretischer Arbeit und dichterischer Praxis legt und für den sein Plan eines »historisch und philosophisch belehrend[en]« Journals nur ein Beispiel ist. – Der Schlußsatz des Fragmentes nennt als weitere mögliche Themen, die noch diskutiert werden könnten, das Problem der religiösen Gemeinschaft als Verbindung des »eigenen Gottes« eines jeden mit der »gemeinschaftlichen Gottheit« aller und das historische Problem der Religionsstifter und Priester. Hieran schließen sich das *Empedokles*-Drama und Hegels *Geist des Christentums* folgerichtig und nahtlos an.

Wichtig ist der behandelte Text einmal, weil Hölderlin hier erstmals die Grundidee der Homburger Dialektik ergriffen (wenn auch noch nicht begriffen) hat: die Einheit von Selbständigkeit und Einheit der Teile eines Ganzen. Damit hat Hölderlin auch seine gültige Antwort auf Kants und Fichtes Subjektivitätsphilosophie formuliert. Die Aufgabe einer Vermittlung von Geist und Stoff, Allgemeinem und Besonderem wird scheinbar der Religion, in Wahrheit aber der Dichtung zugesprochen.

D. E. Sattler ist zuzustimmen, wenn er eine Übereinstimmung zwischen den Hölderlinschen Religions-Fragmenten und dem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* konstatiert, wenn auch das von ihm angenommene Grund-Folge-Verhältnis der beiden Texte problematisch bleiben muß, solange sich über die relative Chronologie nichts Endgültiges aussagen läßt; zweifelhaft ist auch, ob Hölderlins Fragment »den Grund zur Erfüllung der dort [sc. im *Systemprogramm*] erhobenen Forderung einer neuen Mythologie« legt⁵⁹, haben doch Hölderlins »Mythe« und Hegels »Mythologie der Vernunft« nicht unbedingt einen identischen Inhalt. Die Nähe beider Fragmente ist jedenfalls auffällig: im zweiten Teil des *Systemprogramms* übernimmt Hegel ohne Zweifel Hölderlins ästhetischen Platonismus, während der erste Teil seine Berner Arbeitsinteressen unter dem Kantischen Leitbegriff der Postulate der Vernunft zusammenfaßt. Es hat den Anschein, als habe nicht nur Hölderlin, sondern auch Hegel den seit Tübingen gewonnenen Erkenntnisstand in einer Art »Thesepapier« zusammenzufassen gesucht, als Grundlage für neue, die Tübinger Problematik vertiefende Diskussionen.

Dem erhaltenen Konzeptpapierblatt des *Systemprogramms* muß, wie die Beschaffenheit der Ränder ausweist, ursprünglich mindestens ein Blatt vorangegangen sein; »eine Ethik« ist keine Überschrift, sondern der Rest eines Satzes. Was auf diesem nachträglich abgetrennten Blatt gestanden haben mag, ist nur zu vermuten; wahrscheinlich ging es um die Frage, was Metaphysik nach Kant noch bedeuten könne. Dies würde den resultativ-zusammenfassenden ersten Satz des Fragmentes erklären: »Da die ganze Metaphysik künftig in d. Moral fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts erschöpft (hat) [...]«. Bereits dieser erste Satz ist bezeichnend für das gesamte Programm, das nicht-kantische Inhalte in Kantischer Diktion behandelt.⁶⁰ In den Denkkontext des jungen Hegel fügt es sich nicht nur ohne Schwierigkeiten ein, sondern hat sogar eine überaus zentrale Stellung, wenn hier auf der Grundlage der Kantischen Lehre von den Postulaten der reinen und praktischen Vernunft (Gott und Unsterblichkeit) ein »vollständiges System aller Ideen« (»Idee« verstanden als Gegenstand der Freiheit) zu entwickeln gesucht wird. Daß die Metaphysik *als solche* Ethik sei, ist mit Kant nicht zu vereinbaren, aber auch Schelling kommt als Urheber dieser Idee nicht in Frage, weil

die von ihm in jenen Jahren geplante Ethik⁶¹ andere Gegenstände als die von Hegel beschriebenen zum Inhalt haben sollte. Vielleicht kann man auf den Einfluß Spinozas schließen, treten doch bei ihm erstmals nach Plato Metaphysik und Ethik wieder als Einheit auf; von Bedeutung war wohl auch Fichtes Verwurzelung aller Philosophie in der praktischen Philosophie. Die Unvollständigkeit der Kantischen Prinzipien gründet nach Hegel darin, daß die Vernunft nach Kant dualistisch bleibt; theoretische und praktische Vernunft, Pflicht und Neigung bleiben getrennt. Zwei grundlegende Ideen bilden die Basis der zu entwerfenden Ethik: die Freiheit bzw. das Ich und die Natur bzw. die Welt. Die »erste Idee« ist das Prinzip der absoluten Freiheit des absoluten Ich (Schellings Selbstbewußtsein). »Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung* aus *Nichts*.« Die Welt wird nicht wie bei Fichte vom Ich gesetzt, sondern Ich und Welt sind gleichursprünglich, quellen gleichzeitig aus dem Absoluten hervor. Auffällig und einmalig ist, daß hier das Absolute »Nichts« heißt; gemeint ist das absolute Nichts der biblisch-christlichen Schöpfungsvorstellung. Die Betonung der legitimen Idee der *creatio ex nihilo* (»einzig wahre und gedenkbare«) zeigt, daß Kants Kritik an dem Gedanken der »Schöpfung aus Nichts« nicht unberücksichtigt geblieben ist.⁶² Gleichwohl wäre die Idee für Hölderlin oder Schelling undenkbar. Mystisch-pantheistisches Einheitsdenken (etwa Shaftesbury in seinen *Moralisten*⁶³) lehnt die *creatio ex nihilo* ab und beharrt auf dem Prinzip, das schon Xenophanes, Anaxagoras und Epikur formulierten: *ex nihilo nihil fit*. Jacobi sah in diesem Gedanken den »Geist des Spinozismus«⁶⁴, was Schelling im siebten seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* wiederaufnahm.⁶⁵ Hölderlin hatte sich bereits in der Tübinger *Hymne an die Göttin der Harmonie* gegen Leibniz (für den alle Monaden von Gott in einem einmaligen Schöpfungsakt aus dem Nichts geschaffen worden sind) gewandt: das Ursprüngliche sei das Chaos, ungeworden und ungeschaffen. Auch in den Frankfurter und Homburger Schriften lehnt Hölderlin den Gedanken einer *creatio ex nihilo* strikt ab.⁶⁶ Die Abneigung gilt zugleich dem orthodoxen und deistischen Gottesbegriff; so hatte etwa Sartorius in seinem *Compendium Theologiae dogmaticae* die Idee einer *creatio ex nihilo* keineswegs für absurd gehalten. Hegel selbst übt ebenfalls in Frankfurt Kritik an dieser

Idee; diese Haltung hält sich bei ihm bis zur *Wissenschaft der Logik* durch.

Das Programm behandelt sodann als ersten Systemteil die Sphäre der Natur, den Gegenstand der traditionellen theoretischen Philosophie also. Die leitende Frage ist ganz in der Tradition von Kants *Kritik der Urteilskraft* gefaßt: »Wie muß eine Welt für ein moral. Wesen beschaffen seyn?« Gefordert wird eine spekulative Naturphilosophie statt einer empirischen Naturwissenschaft; letztere könne nur weiterkommen, wenn sie die philosophische Idee der Natur zur Voraussetzung ihrer empirischen Forschung mache. In einer wörtlichen Anspielung auf den 13. der *Ästhetischen Briefe* Schillers heißt es: »Ich möchte unsrer langsam an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben.« Nach der Naturphilosophie, dem Entwurf einer neuen Physik, geht Hegel über zur praktischen Philosophie, zu der Idee von Freiheit und Geschichte, die hier mit Kant »Menschenwerk« heißt.⁶⁷ Aus der »Kritik der teleologischen Urteilskraft« nimmt Hegel die Kantische Opposition zwischen Mechanismus und Finalität auf⁶⁸, und zwar als Opposition von trennender Abstraktion des Staatsmechanismus und harmonischer Einheit der griechischen Schönheit. Aufgenommen wird die aufklärerische Kritik am Staat; die Maschinenmetapher ist ein Topos der Zeit⁶⁹, den Hegel bei Mendelssohn⁷⁰, Schiller⁷¹, Fichte⁷² oder auch Hemsterhuis⁷³ finden konnte und der auch heute noch nichts von seiner Aggressivität eingebüßt hat; so hören wir etwa von Ionesco: »Der Staat ist eine enorme Maschine geworden, die das Individuum zermalmt. Der Staat ist der Tod.«⁷⁴ Jeder Staat, so Hegel, »muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er *aufhören*.« Die Marxsche Idee vom Absterben des Staates scheint hier vorweggenommen; einzig eine utopische »Anarchie«, eine Abwesenheit von staatlicher Gewalt und rechtlichem Zwang, wird dem Anspruch des Menschen auf Freiheit gerecht. Diese These vom Ende des Staates, die auch Hyperion gegen Alabanda verteidigt und die nicht zuletzt die Erfahrungen mit dem jakobinischen Terror reflektiert, ist gleichfalls keine Erfindung des Autors des *Systemprogramms*; Herder hatte eine Utopie des absterbenden Staates entworfen⁷⁵, zudem war es ein Ziel der Illuminaten und Freimaurer, den Staat so weit wie möglich zu erübrigen.⁷⁶ Neben der Reform der Staatstheorie soll es Aufgabe der künftigen praktischen Philosophie sein, »Prin-

zipien für eine *Geschichte der Menschheit* nieder[zu]legen«, die anders als etwa jene von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* aussehen müßten. Schließlich gehe es um die »Ideen von einer moralischen [d. h. intelligiblen] Welt⁷⁷, Gottheit, Unsterblichkeit«. Mit der Kantischen Postulatenlehre erklärt Hegel die Freiheit zum Fundament jeder sittlichen Bildung, von der aus aller »Aberglaube« (wie Hegel mit Kants *Religions*-Schrift aus »Aberglauben« verbessert), vor allem die Tübinger Orthodoxie (Storr), aber auch die Neologie vernichtet werden mußte. Das Endziel der Geschichte ist die »absolute Freiheit aller Geister, die d. intellektuelle Welt in sich tragen, u. weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen«. Das ist das Programm des revolutionären Spinozismus, die Forderung des »Gott in uns« in nuce. Damit verbunden ist das Programm der Aufhebung alles Objektiven, das Hegel mit dem ersten Frankfurter Fragment *Positiv wird ein Glauben genannt* zu erfüllen sucht. So unabdingbar für einen mehr als bloß buchhalterisch-registrierenden Umgang mit der Natur der Ausgang von der Idee der Natur ist, so kann auf der anderen Seite auch die menschlich-geschichtliche Welt nur verstanden werden, wenn von der Idee der Menschheit ausgegangen wird. Die Idee des Menschen kann nicht mit den Prinzipien rein empirischer Naturerkenntnis und auch nicht mit den Äußerlichkeiten gesetzlicher Bestimmungen des Handelns vereinbart werden; die Prinzipien für Naturerkenntnis und Handeln müssen vielmehr im freien Wesen selbst aufgesucht werden. Die Ideen der Natur und der Menschheit aber müssen in einer dritten höchsten Idee als Einheit mitbegriffen werden. Diese Idee wird als die »Schönheit« erfaßt. Entwarf der erste Teil das Programm der Inhalte einer neuen, als Ethik gefaßten Metaphysik, so fungiert mit einem Mal die Idee der Schönheit als höchste Idee des philosophischen Systems. Dies markiert einen Paradigmenwechsel umfassenderer Art, den man mit Recht als einen Weg von der Ethik zur Ästhetik bezeichnet hat.⁷⁸ Die zweite Hälfte des Programms oder der dritte Systemteil kann nicht anders gelesen werden denn als Widerspiegelung von Hegels Begegnung mit Hölderlin, aufgrund derer er die Prinzipien seiner Philosophie entscheidend weiterentwickelte. Hegel beruft sich auffälligerweise auf die »Idee der Schönheit [...] in höherem platonischen Sinne«. Auf Plato berufen hatte sich besonders die Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*; Schönheit bzw. der platonische Eros ist das Band, das

das Getrennte zusammenhält. Platonisch faßt Hegel die Schönheit als Einheit des Wahren und Guten, von theoretischer und praktischer Philosophie, was exakt Hölderlins Position entspricht, wie er sie etwa im Brief vom 4. 9. 1795 Schiller gegenüber vorgetragen hatte. Wahrheit und Güte, so formuliert es Hegel, seien »Geschwister«, die von der Mutter bzw. – wie die Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion* sagt – der »Königin« (StA 3, 237) Schönheit gleichursprünglich abstammen; die Schönheit ist oberstes Prinzip, das theoretische und praktische Philosophie aus sich entläßt. Der Primat der Einheit vor der Trennung wird damit festgeschrieben. Spricht Hegel von der »Idee der Schönheit«, so ist zu berücksichtigen, daß der Begriff der »Idee« sich gegenüber dem ersten Teil des Programms gewandelt hat: war er dort identisch mit dem Kantischen Postulat der praktischen Vernunft, so meint »Idee« jetzt in einem mehr platonischen Sinn den subjektiven Akt der Vernunft. Spricht Hegel davon, »daß der höchste Akt der Vernunft [...] ein ästhetischer Akt ist«, so kontaminiert er Hölderlins ontologischen Schönheitsbegriff mit Schillers anthropologischer Metaphysik.⁷⁹ Mit Hölderlin fordert er »ästhetischen Sinn« (vgl. B 117/StA 6,1; 203), plädiert für eine Ästhetisierung der Philosophie, die jedes Banausentum der aufklärerischen »Buchstabenphilosophen« und der nicht über »Tabellen und Register« hinausgelangenden Natur- und Geschichtsforscher im Kern unmöglich machen soll.

Der ästhetische Akt in spekulativer Naturerkenntnis und moralischer Gemeinschaftsform, die Erfassung der Schönheit in Wahrheit und Güte ist es allein, was einem absolut freien Wesen gerecht wird. Mit dieser Vollendung der Philosophie in der Ästhetik ist zugleich die Aufhebung aller Philosophie gegeben. Mit Heineses *Ardinghella*⁸⁰ und wie die Frühromantiker (Novalis, Fr. Schlegel) verkündet das *Systemprogramm*: »die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften u. Künste überleben.« Die Kunst resp. die Poesie wird zur »*Lehrerin der Menschheit* [verbessert aus: *Geschichte*]«. Hinter solchen Dikta verbirgt sich nichts anderes als das von Hegel und Hölderlin bereits in Tübingen grundgelegte aufklärerische Volkserziehungskonzept.⁸¹ Wie das Tübinger Fragment, so entwirft auch der Verfasser unseres Textes das Programm einer Versinnlichung der Philosophie und Religion; die Poesie soll zur Stifterin einer »neuen Religion« werden. Ziel des Programms ist ein Chiasmus: die Intelligenz soll massenbewe-

gend, die Philosophie soll sinnlich und die Massen sollen intelligent werden. Der Eine Gott, so heißt es in Kantischer Terminologie, könne auch mittels »Einbildungskraft und Kunst« polytheistisch – wie in der griechischen Phantasiereligion – dargestellt werden. Als »Idee, die [. . .] noch in keines Menschen Sinn gekommen« sei⁸², verkündet Hegel das Paradox eines Sinnlichwerdens der Vernunft in einer »neuen Mythologie« bzw. einer »Mythologie der Vernunft«. Dieses Konzept einer »Mythologie [. . .] im Dienste der Ideen« stellt den Versuch dar, die (Hölderlinsche) Schönheitskonzeption noch zu überbieten; »Hölderlin hätte kaum so sprechen können.«⁸³ Mit der Forderung der »neuen Mythologie« nimmt Hegel ein Thema der Zeit auf⁸⁴ und interpretiert es im Sinne des Tübinger Ansatzes als Instrument zur Versinnlichung der reinen Vernunftideen, der revolutionären Ideen also für das Volk. Schon Herder hatte die Notwendigkeit einer neuen Mythologie erkannt, um die faktische Trennung zwischen Gelehrten und Volk aufzuheben.⁸⁵ Auch Schiller und Goethe beklagen in ihrem Briefwechsel, daß dem zersplitterten deutschen Volk ein lebendiger Mythos und eine verbindliche Kunstradition fehle, die fest in organischen Gesellschaftsformen und kultischen Ordnungen verankert ist. Hegel hatte bereits in Tübingen den Mangel an schönen, sinnlich konkreten Symbolen beklagt und gefordert, »schon mit der Religion selbst Mythen zu verbinden, um der Phantasie wenigstens einen schönen Weg zu zeigen, den sie sich dann mit Blumen bestreuen kann« (N 24).⁸⁶ In einem Zusatz zur *Positivitäts*-Schrift hatte er dann eine nationale Mythologie als Seele des Staates gefordert, und zwar als phantastische Einkleidung der Wahrheit für die Unterklassen (vgl. N 215-17); das Christentum habe den nationalen Mythos vergiftet (N 217). Das *Systemprogramm* nimmt diesen Anspruch auf: die Aufklärung soll endlich allgemein werden (»so müssen endl. aufgeklärte u. Unaufgeklärte sich d. Hand reichen [. . .]«); die neue Mythologie soll vor allem der Belehrung der Unterschichten dienen, denen sich die literarische Aufklärung bisher nur in Ausnahmefällen gewidmet hatte. Dann erst können die Ideale der Französischen Revolution, »Freiheit« und »Gleichheit der Geister«, politische Realität in Deutschland gewinnen, weil das Volk mit seinen »Priestern« wie »Weisen« eins geworden ist; Kunst, Religion und Politik stimmen zusammen. Es entsteht eine »neue Religion«, die alle Züge einer Volksreligion an sich hat. »Gleiche Ausbildung

aller Kräfte, des einzelnen sowohl als aller Individuen«⁸⁷ ist das große Ziel; mit Empedokles und Christus werden Hegel und Hölderlin wenig später Gestalten entwerfen, die diesem Ideal des ganzheitlichen Charakters, dessen Kräfte und Fertigkeiten von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nicht mehr zerstückelt sind, nahekommen. Dies wird das Ende aller Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse heraufführen, im Inneren des Menschen (zwischen Verstand und Sinnlichkeit) wie im Äußeren (zwischen Regenten/Priestern und Volk). Der letzte Satz unseres Programms, der spinozistisch-johanneisch einen »vom Himmel gesandt[en]« »höhere[n] Geist« beschwört, der die Geschichte durch Stiftung der neuen Religion beendet, weist das Programm insgesamt als apokalyptisches aus. Religiöse und politische Hoffnung sind auch hier noch untrennbar.

Zwar bildet die moralische Religion noch wie in Tübingen das Telos der Geschichte (jetzt allerdings mythologisch eingekleidet), doch wird sie jetzt von Hegel anders begründet. Die Liebe ist für ihn nicht länger mehr ein Analogon der Vernunft im empirischen Charakter des Menschen (wie noch bei Kant), sondern wie die Schönheit alle Ideen zusammenfaßt, so ist die Liebe das inhaltliche Prinzip der Einheit aller Tugenden. Mit Hölderlin sieht Hegel nunmehr das in der Liebe verwirklichte »Einssein im Andersein« als jenes Organon an, das die Bedingung der Möglichkeit schafft, ein selbstgegebenes Gesetz befolgen zu wollen, das deshalb vom Selbstzwang des kategorischen Imperativs befreit. Es läßt sich als eine nähere Ausführung dieser Grundidee verstehen, wenn Hegel in seinen Frankfurter Schriften, besonders im *Geist des Christentums*, eine doppelte Arbeitsrichtung verfolgt: es geht ihm um die systematische Entwicklung der Vervollständigung des Kantischen Systems wie um das Durchdenken der Anwendung und ihrer gesamten Auswirkungen. Das erste schafft die Voraussetzung, mit Hilfe derer Hegel sein eigenes System entwickeln wird; das zweite führt ihn auf die Probleme der konkreten staatlichen Verfassung in Deutschland und die Rolle der Religion bei der Wiedergewinnung der staatlichen Einheit.

Der Erörterung der philosophischen Grundlegungsproblematik dienen die Fragmente, die Nohl als Entwürfe über Religion und Liebe im Anhang abdruckt. Von besonderer Wichtigkeit ist das Fragment *Positiv wird ein Glaube genannt*⁸⁸; wie im *Systemprogramm*, so geht Hegel auch in diesem Fragment den Weg von

Kant zu Hölderlin, den Weg von einer Setzung des Subjekts der praktischen Vernunft als höchster Einheit zu einer Theorie der Liebe als Begründung einer Religion, in der Objektives und Subjektives einander nicht mehr getrennt gegenüberstehen. Deshalb hier noch ein Blick darauf.

Anhand des Schriftwechsels lassen sich in der Handschrift vier deutlich voneinander geschiedene Abschnitte unterscheiden. Der letzte Abschnitt, dem Hegel die Überschrift »Religion, eine Religion stiften« gegeben hat, ist der erste deutliche Niederschlag der Anregungen, die Hegel von Hölderlin und Sinclair in Frankfurt empfangen hat. Ganz im Banne Kants und Fichtes entwickelt der erste Teil des Fragments eine Theorie von der Aufhebung alles Entgegengesetzten in der praktischen Einheit und kritisiert die theoretische Einheit, die der positiven Moral zugrundeliegt; im zweiten Teil wird dann auch Moral als eine Form von Trennung abgetan.⁸⁹

Noch ganz in Berner Terminologie behandelt Hegel im ersten Abschnitt das Problem der Objektivität respektive »Positivität«. Hegel vertritt hier mit dem Festhalten am Primat der praktischen Vernunft, an Fichtes »Subordination der Theorie unter das Praktische« eine Position, die Hölderlin bereits mit der metrischen Fassung des *Hyperion* verlassen hatte. Wie der erste Teil des *Systemprogramms*, der die Ethik als System der Philosophie postulierte, spricht unser Fragment von der Tätigkeit der praktischen Vernunft als der »Einheit selbst«.

In dem »Religion, eine Religion stiften« überschriebenen Teil, den D. Henrich sich durch eine gewisse Zeitspanne vom vorhergehenden Text getrennt entstanden denkt, wird Fichtes Verabsolutierung des Ethischen als unzureichend verabschiedet und das Ideal einer auf Liebe und Schönheit beruhenden Religion entfaltet. Im Kantisch-Fichteschen Ansatz hatte das Schöne nichts mit Religion zu tun, war ihr sogar hinderlich. Wenn Hegel jetzt nach einer höheren, eben ästhetischen Einheit sucht, als sie die praktische Tätigkeit des Ich darstellt, so folgt er Hölderlins Gedanken, die ihn vielleicht auch in der Umsetzung Sinclairs erreicht haben mögen. Hatte Sinclair in den *Philosophischen Raisonnements* auch zuerst die Praxis als Einheit der Trennungen der Theorie gegenübergestellt und die Praxis »Athesis« und »Aesthesis« genannt⁹⁰, so beobachten wir bei ihm in der Folge dann eine entscheidende Neuorientierung; neben die Praxis als Einheit tritt der ästhetische

Gesichtspunkt; »Aesthesis« wird zu einer neuen Vermittlung von Thesis und Antithesis, die noch von der Praxis unterschieden werden muß.⁹¹

Auch Hegel übernimmt Hölderlins Programm aus *Urtheil und Seyn*, nur tritt an die Stelle des »Seyns« die Gottheit; erstmalig nennt er hier die Subjekt-Objekt-Einheit »Liebe«. Am Verhältnis des Menschen zu Gott wird Hegel das grundsätzliche Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität deutlich. Ersetzt Hegel im *Geist des Christentums* den Begriff des »Selbstbewußtseins« durch den des »Lebens«, so beruht dies auf derselben Kritik an der Struktur des moralischen Selbstbewußtseins, wie er sie in diesem Fragment vorträgt, das dieselbe Widersprüchlichkeit wie das *Systemprogramm* aufweist, jene nämlich zwischen Ethik/Praxis und Liebe/Schönheit. Schon der erste Satz macht deutlich, daß Hegel sich durch die Begegnung mit Hölderlin einer Fichte-Kritik konfrontiert gesehen haben muß, die seinen Glauben an die »Würde« der höchsten Subjektivität erschüttern mußte. Er unterscheidet zwei Arten des »bloß objektiven« Verhaltens zu Gott: rein passives Abhängen (Juden) oder die Flucht, »die Furcht vor Vereinigung die höchste Subjektivität«. »Höchste Subjektivität« meint Fichtes absolutes Ich, beschreibt aber auch ein Verhalten zur Welt, das der im *Geist des Christentums* beschriebenen Weltlosigkeit Jesu nahekommt. Hegel zählt drei Arten des Objektiven auf: die Außenwelt, das Moralische und die Religion. Im nächsten, durch Schriftwechsel deutlich abgrenzbaren Absatz kritisiert Hegel die Autonomie der Subjektivität in praktischer Hinsicht durch einen neuen Begriff von Religion als »freie[r] Verehrung der Gottheit«, die einer bloß subjektiven Moralitätsreligion gegenübergestellt wird, vor allem jedoch von jeder Form von Reflexion abgegrenzt wird. »Begreifen ist Beherrschen [...]« Die Gleichsetzung von Verstand und Beherrschung, die Wendung gegen jede Struktur von Subsumtion ist derjenige Punkt, an welchem Hölderlins Vereinigungsphilosophie am nachhaltigsten auf den jungen Hegel gewirkt hat. Wahre Göttlichkeit, wahre Freiheit gibt es nur dort, wo wir uns mit den Objekten vereinigen können: »Wo Subjekt und Objekt – oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subj. u. Obj. nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion.« Das ist Hölderlins Programm aus *Urtheil und Seyn*, nur daß Hegel nicht »Seyn schlechthin«, sondern »Gott-

heit« sagt: »eine Gottheit ist Subj. u. Obj. zugl. [...]« In der Moderne ist die Erfahrung des Göttlichen an die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Subjekt und Objekt gebunden. Hegel übernimmt auch die Terminologie der Fichte-Kritik Hölderlins, wenn er den Verstand (»die theoretischen Synthesen«) als Herrschaft des Objekts über das Subjekt und die Vernunft (»die prakt. Thätigk.«) als Vernichtung des Objekts durch das Subjekt verurteilt. Mit Schiller und im – allerdings modifizierten – Rückgriff auf das Tübinger Fragment heißt es: »nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es herrscht nicht, und wird nicht beherrscht – diese Liebe von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit [...]«. Unübersehbar ist die Parallele zur Position Hölderlins in der Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*, nur mit dem Unterschied, daß Hegel die Einheit nicht »Schönheit«, sondern (mit Schiller und der metrischen Fassung des Romans) »Liebe« nennt; Theoretisches und Praktisches sind jedenfalls auch bei ihm – in Bezug auf jenes Dritte – Formen der Trennung. Liebe ist die wahre Vereinigung von Subjekt und Objekt; von hier aus ergibt sich für Hegel auch die Notwendigkeit einer veränderten Deutung des Judentums: Abraham wird als der beschrieben, der nicht *lieben* wollte. Das Verhältnis von Liebe und Religion wird Hegel von nun an noch lange beschäftigen.

3. Der Streit um die Verfasserschaft

Die Auseinandersetzung um die Frage, wer eigentlich der wahre Autor des *Systemprogramms* sei, setzte bereits mit der ersten Edition des Fragments durch Franz Rosenzweig 1917 ein. Obschon das (ungezeichnete) Blatt eindeutig von Hegels Hand stammt und von Rosenzweig auch (allerdings, wie das handschriftliche Manuskript seines Aufsatzes ausweist, unter Schwierigkeiten und Bedenken) datiert werden konnte (auf das – heute nicht mehr überzeugende – Jahr 1796), konnte Rosenzweig es nicht in Hegels Jugendentwicklung (von der damals noch nicht viel bekannt war) einordnen. Er stellte die These auf, es müsse sich um eine Abschrift von einer fremden Vorlage handeln, und Autor der Vorlage könne niemand anderes sein als Schelling. Diese These eröffnete eine Diskussion, die bis heute noch zu keinem von allen Seiten anerkannten Ergebnis gekommen ist.

Wilhelm Böhm (1926), Adolf Allwohn (1927) und Kurt Schilling (1934) waren die ersten, die nachzuweisen suchten, daß Schelling 1796 anders gedacht habe, weshalb Böhm das Programm für Friedrich Hölderlin reklamierte. Böhm⁹² übernahm Rosenzweigs These, »daß der Inhalt [...] in seiner systematischen Vielseitigkeit mit der Geisteshaltung des damaligen, in theologisch-historischen Problemen vergrübelten [...] Jünglings [sc. Hegel] nicht vereinbar« sei (340). Gegen Rosenzweig versuchte er allerdings, »den Systemplan des Hegelmanuskripts in die Gedankengänge Hölderlins einzulagern« (341). Hierfür untersuchte er die Entwicklungsgeschichte Hölderlins, zunächst die Herausbildung seines systematischen Denkens bis zu der Auseinandersetzung mit Fichte (342–363). Bereits im Tübinger Stift habe sich bei dem Dichter unter dem Einfluß F. H. Jacobis eine antikantische Weltanschauung herausgebildet. In Waltershausen sei ein »neues Lebensgefühl« (343) hinzugekommen, das seinen Niederschlag in der Vorrede zum *Thalia*-Fragment von *Hyperion* gefunden habe. Rekonstruiert wird dann der Inhalt des geplanten *Phaidros*-Kommentars und der ästhetische Platonismus der metrischen Fassung des *Hyperion*. Ausgewertet wird ebenfalls Hölderlins Umgang mit Niethammer in Jena sowie die Briefwechsel Hegel-Schelling und He-

gel-Hölderlin. Insgesamt gelange Hölderlin in jenen Jahren zu der Auffassung vom Ästhetischen als einer absoluten Idee. »Nach allem ist die Haltung des Hyperionanfangs durchweg auch als Protest gegen Fichte anzusehen.« (362) In einem weiteren Kapitel untersucht Böhm die »Differenz des Hölderlinschen und Schellingschen Denkens« (363-393). Hier werden Schellings Frühchriften skizziert und von denen Hölderlins abgegrenzt, und zwar unter Heranziehung dreier bislang vernachlässigter Texte: *Über den Begriff der Strafe* (381 ff.), *Über das Gesetz der Freiheit* (383 ff.), *Hermocrates an Cephalus* (372 ff.). Böhm gelangt zu dem Ergebnis, Schelling sei zu sehr Fichteaner, praktische Vernunft und Ästhetik stünden bei ihm in keinerlei innerem Zusammenhang, als daß Hölderlin sich hätte gut mit ihm philosophisch verstehen können. Aus dem Brief vom 4. 9. 1795 an Schelling liest er »höchste Skepsis gegen den Schellingschen Standpunkt« (387). »Die grandiose Einseitigkeit des Kritizismus wird hier [...] von dem in den tragischen Dissonanzen des Lebens heimischen dichterischen Gefühl Hölderlins zur Totalität zurückgeführt [...]« (387). Die Neubestimmung des Begriffs der »intellektuellen Anschauung«, der Brief an Schiller vom 4. 9. und das Gedicht *An die Unerkante* zeigten als »philosophischen Gewinn« Hölderlins »das Ästhetische als Grund der Natur und Förderung des bewußten Sichorganisierens« (390). Im Kapitel über den »Schlußgedanken des Hölderlinschen Systems und das Kernstück des Hegelschen Manuskripts« (393-401) untersucht Böhm die Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*: »Schönheit [...] ist der Angelpunkt des Hölderlinschen systematischen Denkens.« (393) Das »Ideal der Schönheit als Sein im einzigsten Sinne« (394), als Synthese von Verstand und Vernunft bestätigte auch der Brief an den Bruder vom 2. 2. 1796. Diese Idee nun findet Böhm im *Systemprogramm* wieder, wo von der »Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen« die Rede ist (398). Niemand anders, weder Schelling noch Schiller, hätte zu jener Zeit so emphatisch von »Schönheit« sprechen können. Die »Einzelauslegung des übrigen Manuskripts« (401-416) beginnt mit einem Hinweis auf die neue Deutung der Kantischen Theoreme von Postulat und Idee. Was das Thema der Naturphilosophie angeht, so bemerkt Böhm: »Hölderlin [ist] der gegebene Naturphilosoph.« (403) Mit dem Weg von der Natur zum Menschenwerk folge Hölderlin dem Weg von Herders *Ideen zur Philosophie der Ge-*

schichte der Menschheit. Auch das Diktum von der Poesie als Lehrerin der Menschheit sei »das sattsam bekannte Herdersche Thema, das Schiller weiterspinn« (408). Ein Novum sei, »daß die Mythologie als Organon einer idealistischen Philosophie in einem System ihre Stelle findet« (409). Herausgearbeitet wird der Unterschied zu Schellings damals noch rationalistischer Mythos-Auffassung (412 ff.). Zum Schluß stellt sich Böhm noch drei Fragen: »Aus welcher Zeit stammt der Systementwurf? Wie kommt er in Hegels Hände? Warum hat Hegel sich ihn abgeschrieben?« (416) Der Anlaß sei wohl Schellings Besuch in Frankfurt im April 1796 gewesen. Böhm gelangt zu der These, »daß also Schelling den Text aus Hölderlin herausgeholt hat« (417), »daß Hölderlin die Textvorlage selber geschrieben hat« (418) und »daß Schelling das Manuskript schon von Frankfurt mitgenommen und es Hegel mit der Bitte um Rückgabe zur Abschrift gesandt hat« (419). Böhm beendet seinen Beweisgang mit einem Blick auf Hegels Gedicht *Eleusis* und schließt mit der Hoffnung, »Hölderlins bisher so stark verkannte Seite als eines systematisches Denkers dargetan zu haben« (423).

Methode und Detailergebnisse der Böhmischen Untersuchung wurden dann aber 1927 von Ludwig Strauß zu widerlegen gesucht.⁹³ Seine ganze Untersuchung läuft auf eine scharfsinnige Verteidigung Rosenzweigs hinaus. So bestätigt Strauß für die Abfassung Rosenzweigs terminus ad quem April 1796 sowie den von ihm behaupteten Abschriftcharakter der Handschrift.⁹⁴ Was »Hölderlins Verhältnis zur Philosophie« (681-691) angeht, so unterschläge Böhm den grundsätzlichen Konflikt des Dichters mit dem philosophischen Denken überhaupt. »Der wirklichen Situation wird aber [...] nicht gerecht, wer der ursprünglichen Gebrochenheit von Hölderlins Verhältnis zur Philosophie nicht achtet und ihn als Philosoph unter Philosophen sieht.« (682) Philosophie habe Hölderlin stets depressiv gemacht und ihm seine dichterische Kraft geraubt. Überdies leide »Böhms Versuch, die Entwicklung einer philosophischen Systematik bei Hölderlin festzustellen«, unter einem erheblichen »Mangel an Material« (684); seine zu freizügigen Spekulationen seien nicht überzeugend. Ein Schwerpunkt der Straußschen Darstellung beruht auf dem Kapitel über »Die philosophische Sprache Hölderlins, Schellings und des Systemprogramms« (691-703). Hölderlins philosophische Sprache sei eine andere als die des *Systemprogramms*. »[...] Das System-

programm im Kopf, Hölderlin lesen, heißt soviel wie Mozart spielen und Brahms dazu singen; wer es versucht, der kann über die begrifflich faßbaren Stildifferenzen hinaus die Wesensverschiedenheit am Mißklang solchen Nebeneinanders unmittelbar erfahren.« (695) Der Stil weise eindeutig auf Schelling. In einer umfangreichen Tabelle (696-701) stellt Strauß den Formulierungen aus dem *Systemprogramm* entsprechende aus Schellings frühen Schriften und Briefen gegenüber. »Schon nach dem bisher beigebrachten Material kann die These, daß Hölderlin der Autor des Systemprogramms sei, wohl kaum aufrecht erhalten werden.« (703) Strauß setzt dann seinen Beweisgang fort mit »Anmerkungen zu Hölderlins philosophischer Entwicklung« (704-734). »Wenn er [sc. Böhm] [...] für die Zeit der Entstehung unseres Textes als wesentlichen Bestand der Hölderlinschen Philosophie die Gleichberechtigung von theoretischer und praktischer Vernunft und ihre Verbindung in einem übergeordneten ästhetischen Ideal herausarbeitet, so kann ich ihm rückhaltlos zustimmen, ohne seine Folgerungen für die Frage der Autorschaft anzuerkennen.« (704) Strauß kritisiert, daß Böhm »den Bestand der Hölderlinschen Philosophie [...] in unhaltbarer Weise erweitert und das Systematische daran verfrüht festgelegt oder überhaupt in übertriebener Weise dargestellt« habe (704). Böhm verkleinere Hölderlins »schwere Erschütterung [...] durch Fichte« (705), außerdem ordne er die drei von ihm interpretierten philosophischen Fragmente chronologisch falsch an, mißverstehe gänzlich auch den Text *Über den Begriff der Strafe*. Vor allem übersehe er eines: Hölderlins philosophisches Denken »entwickelte sich weder so glatt und gradlinig, noch holte es eine solche Fülle von Resultaten ein, wie Böhm es darstellt« (709). Im Kapitel »Der philosophische Gehalt des Systemprogramms und die Philosophie Schellings und Hölderlins« (701-732) interpretiert Strauß Abschnitt für Abschnitt den umstrittenen Text. Gerade der Anfangsabschnitt zeige die Autorschaft Schellings. Weder fänden wir bei Hölderlin den Plan einer Ethik, noch auch die Hochschätzung von Fichtes Wissenschaftslehre mit ihrer »Moral im Kantischen Sinne als Auswirkung praktischer Vernunft« (713); erst recht nicht passe zu Hölderlin der Abschnitt über die Physik. Auch die Ausführungen über das »Menschenwerk« enthielten nichts, »was Hölderlins Autorschaft nahelegte« (716). Hier wüßten wir aber durch Schellings Brief an Niethammer vom 22. 1. 1796, daß dieser an einem Plan

zu einer »Philosophie der Geschichte der Menschheit« gearbeitet habe. Schwieriger fällt Strauß der Beweis bei den Sätzen über die Idee der Schönheit. »Darin, daß Böhm diese Sätze für Hölderlin beansprucht und den Anspruch mit reichem Material erhärtet, scheint mir, auch wenn der Anspruch nur für den Grundgehalt der Sätze anerkannt werden kann, das wichtigste Verdienst von Böhms Untersuchung zu liegen.« (718) Wie sei es aber möglich, daß Schelling gerade diese zentralen Gedanken Hölderlins aufnehmen konnte? Hier erinnert Strauß daran, »daß vor der Auffindung des Systemprogramms die Einwirkung der großen philosophisch-historischen Rede Hyperions am Schluß des ersten Bandes auf Schellings Kunstphilosophie im *System des transzendentalen Idealismus* eben im Sinn unserer Fragestellung als gesichert galt« (719). Zwischen den *Dogmatismus*-Briefen und dem *System des transzendentalen Idealismus* »muß eine Wandlung in Schelling sich vollzogen haben, die durch Nachwirkung Hölderlinschen Gesprächs von Sommer und Herbst 1795, vielleicht durch eine uns unbekannt Korrespondenz, endlich wohl entscheidend durch die Begegnung mit Hölderlin in Frankfurt befördert worden sein mag.« (720) Für die Darstellung der Ansätze zu einer ästhetischen Anschauung bei Schelling verweist Strauß auf Rosenzweig. Die Ästhetik »füllte die Lücke aus, die in Schellings Philosophie, seit er sich von der Schrift vom Ich fortentwickelt hatte, offen war« (722). Für die Idee von der Poesie als »Lehrerin der Menschheit« bezweifelt Strauß allerdings die von Rosenzweig behauptete Priorität des Autors des *Systemprogramms* und verweist auf Hölderlin als entscheidenden Anreger. Auch die Forderung nach der neuen Mythologie »rührt nun freilich an den zentralen religiösen Lebensbereich Hölderlins, aber sie selber und ihre Begründung in unserem Text sind Hölderlin grundfremd, ja sie sind mit der geistigen und vitalen Gesetzmäßigkeit seiner Religiosität durchaus unvereinbar.« (728) Zum Beweis der Autorschaft Schellings verweist Strauß auf den »Hinweis auf die künftige Mythologie im Schlußabschnitt der Kunstphilosophie von 1800« (729).

Zum Schluß setzt Strauß sich noch mit Böhms biographischer Konstruktion einer möglichen Entstehung des *Systemprogramms* in Hölderlins Frankfurter Zeit auseinander und schließt mit der Hoffnung, »Rosenzweigs philosophischen Nachweis von Schellings Autorschaft durch meinen philologischen solcherart bestä-

tigt zu haben, daß die Autorfrage wiederum, und nun wohl endgültig, als gelöst gelten darf« (734). In seiner Erwiderung auf Strauß räumt Böhm⁹⁵ ein, daß man »Schelling die *Befähigung*, den Begriffsbestand des Systemprogrammes zu umspannen, nicht mehr, wie ich es versuchte, absprechen« dürfe (735). Gleichwohl bleibe das Problem der Uneinheitlichkeit des Textes: »Im Programm sperrt sich der Begriff einer ›Ethik‹ am Anfang gegen den Begriff in der Mitte, daß die Philosophie des Geistes eine ästhetische Philosophie sei.« (735) Der zweite Teil, »die emphatische Behandlung des Ästhetischen im Programm [verträgt] sich besser mit Hölderlin als mit Schelling« (735). Auch Strauß sei ja »für Schellings Tasten um den Begriff des Ästhetischen der Ausweg willkommen, daß die Bestimmtheit des Gedankens ihm im Austausch mit Hölderlin erwachsen wäre« (736). Strauß' Hauptbeweismittel, die Stilanalyse, könne nicht überzeugen, »weil bei der gegebenen Lage ›Hölderlin oder Schelling‹ kein erweisliches Zeugnis Hölderlins zum Vergleich vorliegt« (737). Die von Strauß aufgeführten Einzelwendungen seien Allgemeingut der Zeit und bei Schiller, Heinse, Sulzer etc. ebenso anzutreffen wie bei Schelling. Was Hölderlins Verhältnis zur Philosophie angeht, so ordne der Dichter zwar, wie Strauß gezeigt habe, die spekulative Philosophie der Dichtung unter, gleichwohl habe er aber, im Anschluß an Schillers 18. und 19. der *Ästhetischen Briefe*, zu einem fundierten Begriff der Schönheit gefunden. »Man dürfte sich gefallen lassen, Hölderlin einen mythisch-religiösen Dichterphilosophen zu nennen, wobei man dann aber Hölderlin in größere Nähe zu den mythisch-religiösen Alleinphilosophen Schelling und Hegel rücken würde, als Strauß lieb wäre.« (742)

In seiner Replik⁹⁶ verteidigt Strauß vor allem seine Stiluntersuchung. »Weder in sachlicher Notwendigkeit noch in wissenschaftlichem Brauch begründet ist Böhm's Forderung, daß zum stilistischen Nachweis der Autorschaft nicht Einzelwendungen, sondern ›entsprechende Zusammenhänge‹ beizubringen seien.« (744) Seine Darstellung von Hölderlins Verhältnis zur Philosophie habe Böhm ebenfalls nicht widerlegen können. »Böhm's Einwände gegen meine Grundanschauung lassen [. . .] meine Einzelnachweise materieller Widersprüche zwischen Hölderlin und dem Systemprogrammatiker zum großen Teil unberührt.« (746) –

Schelling habe, so lautete die *communis opinio* zu Beginn der 30er Jahre, Hölderlinsche Gedanken nur an einigen Stellen über-

nommen und Hegel sich den Text dann abgeschrieben.

Über 30 Jahre lang geriet der faszinierende Text bei der Hegel-Forschung in Vergessenheit, bis Otto Pöggeler 1965 die bis heute im Kern unwiderlegte These aufstellte, Hegel sei nicht nur der Abschreiber, sondern auch der Verfasser des *Systemprogramms*; besonders der Mythos-Begriff lasse sich keinem anderen als dem jungen Hegel zuordnen. Dieser Vortrag hatte eine große Wirkung; so bemerkte Martin Heidegger noch im gleichen Jahr: »Ich konnte mich nie mit der Ansicht befreunden: Text von Schelling, Niederschrift von Hegel. Aber ich wußte keinen Rat.«⁹⁷ Auf einer im Juli 1969 eigens diesem Thema gewidmeten Tagung in Villigst wurde Pöggelers These vor allem von Klaus Düsing unterstützt, der auf eine für den jungen Hegel typische Umbildung der Kantischen Postulatenlehre im *Systemprogramm* verwies; H. S. Harris schloß sich in seiner fundamentalen Studie von 1972 dem an. Widerspruch regte sich von Seiten der Germanistik; so suchte Friedrich Strack (1969 und 1978/79) die Böhmsche These der Verfasserschaft Hölderlins wiederzubeleben, was Michael Franz aber mit guten Argumenten widerlegte. 1976 gelang Dieter Henrich die Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes; es müsse, so sein Ergebnis, mit der größten Wahrscheinlichkeit aus Hegels eigenem Nachlaß stammen. Doch ist die Diskussion damit noch nicht zum Abschluß gekommen.

Anmerkungen

* Nur mit Kurztiteln zitierte Schriften finden sich vollständig angegeben im allgemeinen Literaturverzeichnis.

1 *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund, mitgeteilt von Franz Rosenzweig, Heidelberg 1917, S. 3; in diesem Band, S. 79.

2 Vgl. dazu F. Nicolin, »Aus der Überlieferungs- und Diskussionsgeschichte des Ältesten Systemprogramms«, in: *Hegel-Studien* 12 (1977), S. 31 f.

3 Erstmals seit 1945 wurde das Blatt 1979 wieder zugänglich. D. Henrich (München) hat das Verdienst, den Standort des als verschollen gegoltenen Manuskriptes wieder ausfindig gemacht zu haben. Es liegt heute in der Biblioteka Jagiellońska in Kraków (Polen). Wir danken

- den zuständigen polnischen Behörden für die erteilten Genehmigungen zur Einsicht und Auswertung. Besonderer Dank gilt auch Frau Eva Ziesche (Berlin), die bei der philologischen Erforschung des Manuskripts immer wieder wichtige Hilfen und Anstöße gab.
- 4 Aus dem zeitlichen Umkreis von Hegels Frankfurter Zeit gibt es wenige Jahre später noch andere Manuskripte, die in Langzeilen geschrieben sind, so z. B. »Geometrische Studien« (1800) und das Fragment über Schillers Wallenstein (1800).
 - 5 Mit dieser Frage hat sich zuletzt besonders D. Henrich auseinandergesetzt, auf dessen Argumente hier Bezug genommen wird. Vgl. Dieter Henrich, »Aufklärung der Herkunft des Manuskripts ›Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‹«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), S. 510-528; in diesem Band, S. 144 ff.
 - 6 Es seien nur einige Beispiele genannt: aus Hegels Jugendschriften die beiden Teile des »Systemfragments«, »... absolute Entgegensetzung gilt.« und »... ein objektiven Mittelpunkt;«; das Jenaer Manuskript zur »Logik, Metaphysik und Naturphilosophie« mit dem Anfang »... seyende sind.«; aus der Nürnberger Zeit die Fragmente »... Prädikats darin, daß ...« und »... Daseyn hat.«
 - 7 F. Strack, »Nachtrag zum ›Systemprogramm‹ und zu Hölderlins Philosophie«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 21 (1978-1979), S. 69, Anm. 13.
 - 8 Wir danken dem Leo Baeck Institut in New York, in dessen Besitz sich das Manuskript befindet, für die freundliche Erlaubnis zur Einsichtnahme und Zitation, sowie den Herren Rafael Rosenzweig (Tel Aviv) und Bernhard Casper (Freiburg) für ihre Hinweise.
 - 9 M. Schröter, »Bericht über den Münchner Schelling-Nachlaß«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954), S. 441: »Die erste Seite war längsseitig umbrochen, auf der linken Hälfte standen untereinander, mit 1-9 numeriert, die ersten Dispositionsgedanken, rechts der Anfang des Ausführungsversuchs.«
 - 10 *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für gebildete Stände. Conversations-Lexikon*. Neunte Originalauflage, Bd. 13, Leipzig 1847, S. 305: »Siegelack besteht seinen Hauptbestandtheilen nach aus harzigen Stoffen und zwar das feinere aus Gummilack, Pech und Harz, unter Zusatz von Storax und Benzoe, wodurch es wohlriechend wird, und das geringere bloß aus Pech oder Harz, dem man etwas Terpentin, Benzoe oder Storax beimischt. Außerdem setzt man verschiedene Farbstoffe zu. Das gebräuchlichste ist das rote Siegelack, das in den feinsten Sorten durch Zinnober, in den geringern durch Mennige und Braunroth gefärbt wird.«
 - 10a Frau Barbara Markiewicz (Universität Warschau, Institut für Philosophie) wird in der Zeitschrift *Dialectics and Humanism* (Warschau) Ende 1984 über neue Ergebnisse berichten, die eine Untersuchung von Papier und Schrift (Wydzial Baden Dokumentów der KGMO) erbracht hat. Wichtige Erkenntnisse sind: 1. Es handelt sich bei den Flecken um die Farbe eines Naturstoffs, dessen Identität jedoch nicht näher bestimmt werden konnte. 2. Die Ränder sind beschnitten. 3. Die Infrarotuntersuchung hat Hinweise dafür ergeben, daß die Unterstreichungen eventuell später als die Abfassung des Textes vorgenommen wurden.
 - 11 *Leipziger Briefsteller oder ausführliche und gründliche Anleitung zum Briefschreiben zum Gebrauch für Bürgerschulen und Privatunterricht*, Leipzig 1796 (!), S. 151 f.
 - 12 Ebd., S. 152 f.
 - 13 *Berlinischer Briefsteller für das gemeine Leben*. Zum Gebrauch für deutsche Schulen und für jeden, der in der Briefstellerei Unterricht verlangt und bedarf. Fünfte, mit neuen Briefen und einem Aufsatze über das Postwesen vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin 1791, S. 109 f.
 - 14 Vgl. Anm. 5, in diesem Band: 144.
 - 15 41. *Autographen-Versteigerung*. Autographen-Sammlungen Nering-Boegel II. Teil, Josef Viktor Widmann und kostbare Musik-Autographen und -Manuskripte z. T. aus den Nachlässen von Felix Mottl und A. W. Gottschalg. Versteigerung vom 27. bis 29. März 1913.
 - 16 Franz Rosenzweig, *Systemprogramm*, S. 3, in diesem Band: S. 79.
 - 17 Eine neuere, größere Biographie Försters fehlt. Am ausführlichsten immer noch Erwin Scheuch, *Der Dichter und Historiker Dr. Friedrich Foerster (1791-1868)* (Mit besonderer Berücksichtigung seiner Dichtung), Diss. Wien 1933.
 - 18 Karl Hegel an Kuno Fischer. Sieben Briefe, mitgeteilt von Friedhelm Nicolin, in: *Hegel-Studien* 6 (1971), S. 59.
 - 19 F. Nicolin, »Aus der Überlieferungs- und Diskussionsgeschichte des ältesten Systemprogramms«, in: *Hegel-Studien* 12 (1977), S. 29/30.
 - 20 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hg. von G. Nicolin, Hamburg 1970, S. 483.
 - 21 W. R. Beyer, »Wie die Hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand. (Aus neu aufgefundenen Briefen der Witwe Hegels)«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 15 (1967), S. 564.
 - 22 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, a.a.O., S. 504.
 - 23 Über Ludwig Boumann (1801-1871) ist wenig bekannt. Er stammte aus der bekannten Architektenfamilie Boumann, besuchte Gymnasium und Universität in Berlin, wo er 1828 mit einer Arbeit über Spinoza bei Hegel promovierte. Privatgelehrter und Mitherausgeber nicht nur der *Vermischten Schriften* Hegels, sondern auch von dessen *Anthropologie und Psychologie*. Nach seinem Nachlaß wird noch gesucht.
 - 24 Aus Försters Nachlaß, heute in der Bibliotheka Jagiellońska in Kraków (acc. ms. 1904. 164).

- 25 Außer Frau Eva Ziesche, die mich in den Fragen der Wasserzeichenforschung ständig beraten hat, danke ich auch Herrn Dr. Joachim Schulte (Frankfurt) für seine Bemühungen um das Wz im Systemprogramm, Herrn Braun für freundliche Hilfe im Stadtarchiv Memmingen und Frau Maria Kohler (Hölderlin-Archiv).
- 26 *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von H. Nohl, Tübingen 1907, S. 359 f. – Hegel-Nachlaß in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin, Kapsel 7,50/51. – Schüler Nr. 37.
- 27 Hegel-Nachlaß in Berlin, Kapsel 16, Faszikel 1, 21/22.
- 28 *Briefe von und an Hegel*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1969, S. 43.
- 29 K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, S. 80.
- 30 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, a.a.O., S. 29.
- 31 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart 1953 ff. [im folgenden: StA], Bd. 6. 1, S. 230.
- 32 Gisela Schüler, »Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften«, in: *Hegel-Studien* 2 (1963), S. 111-159.
- 33 Ebd., S. 150.
- 34 Seite 3 verso: »... ebenso macht der weite Abstand, in dem handschriftlich unser Manuskript zu dem Brief vom 2. III. 98 mit seinen völlig entschiedenen Neuerungen (s, und k₂) steht, eine Hinausschiebung über die Jahreswende 96/97 nicht gerade wahrscheinlich, so dass die Niederschrift vorläufig in die zweite Hälfte des Jahres 1796 anzusetzen sein dürfte, also entweder in die Zeit des Aufbruchs von Bern oder in die des Aufenthalts bei Vater und Geschwistern in Stuttgart.«
- 35 Nach Pöggelers Urbino-Vortrag von 1965 (»Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in diesem Band, S. 126 ff.), der den Ende der zwanziger Jahre schon entschieden geglaubten Streit um die Verfasserschaft mit einer Stellungnahme zugunsten Hegels wieder neu entfachte, werden heute auf dem wissenschaftlichen Markt wieder alle drei Freunde als Urheber gehandelt: B. Dinkel (*Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn 1974, 1982, S. 215 ff.) und X. Tilliette (»Schelling als Verfasser des Systemprogramms?«, in: *Das älteste Systemprogramm-Hegel-Studien*, Beiheft 9, Bonn 1969, S. 35-52) suchen Rosenzweigs alte These der Verfasserschaft Schellings zu stützen; Fr. Strack (»Das Systemprogramm und kein Ende«, a.a.O., S. 107-150; »Nachtrag zum Systemprogramm« und zu Hölderlins Philosophie«, in: *HJb* 21 (1978-79), S. 67-87) nimmt für Hölderlin Partei; K. Düsing (»Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre«, in: *Das älteste Systemprogramm*, a.a.O., S. 53-90), H. S. Harris, (*Hegel's Development, Towards the Sunlight 1770-1801*, Oxford 1972, S. 249 ff.) und M. Franz (»Hölder-

- lin und das »Älteste Systemprogramm«, in: *HJb* 19/20 (1975-77), S. 328-357) unterstützen Pöggelers These; G. Kurz und M. Frank (*Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M. 1975, S. 25-31) nehmen vorsichtig Partei für einen unbekanntem Vierten.
- 36 Vgl. die Kritik von D. Henrich, »Aufklärung der Herkunft des Manuskripts »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, a.a.O., S. 510-28. Henrich kritisiert vor allem K. Düsing (»Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre«, in: *Das älteste Systemprogramm*, a.a.O., S. 53-90) und sieht im Text des Programms eine »theoretische Doppelbödigkeit« (nicht-Kantischer Gehalt in einer Kantischen Sprache), die dem jungen Hegel um 1796/97 nicht zuzutrauen sei.
- 37 Seit dem 10. Juli 1794 (B 84) muß Hölderlin Hegel mindestens einmal aus Jena geschrieben haben, er spricht dabei von Fichte als einem »Titanen« (vgl. *Briefe von und an Hegel*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952 ff., Bd. 1, S. 18); zwischen dem 26. I. und 25. II. 95 (B 94 und 107) (StA 6. 1, S. 154-56 und S. 185 f.) schrieb Hölderlin Hegel aus Jena mehrere verlorengegangene Briefe.
- 38 Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*, a.a.O., (im folgenden: N), S. 214-31; ebenso: G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1971, S. 197-215.
- 39 Vgl. dazu Christoph Jamme, »Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800«, Bonn 1983 (*Hegel-Studien*, Beiheft 23).
- 40 Bahnbrechend waren hier vor allem die Forschungen von D. Henrich und O. Pöggeler; vgl. den Literaturbericht in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), S. 628-645.
- 41 StA 3, S. 90, S. 21.
- 42 N, S. 225.
- 43 N, S. 315.
- 44 Vgl. Werner Kirchner, »Das »Testament« der Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg«, in: ders., *Hölderlin. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit*, Göttingen 1967, S. 69-123, hier S. 120.
- 45 StA 3, S. 8.
- 46 StA 3, S. 80.
- 47 Vgl. Gerhard Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1975, S. 73.
- 48 StA 3, S. 236 f.
- 49 StA 3, S. 52 f.
- 50 StA 3, S. 81.
- 51 StA 3, S. 10.
- 52 StA 3, S. 81 und 82.

- 53 StA 3, S. 129.
- 54 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, Frankfurt a. M. 1975 ff. (im folgenden: FHA), Bd. 14, S. 11.
- 55 Werner Hamacher: »pleroma«, in: G. W. F. Hegel: *Der Geist des Christentums*, Schriften 1796-1800, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1978, S. 188.
- 56 StA 4.1, S. 275-79/FHA 14, S. 11-50.
- 57 Vgl. StA 4.1, S. 230/FHA 14, S. 131.
- 58 B 186 (StA 6.1, S. 346).
- 59 FHA 14, S. 12.
- 60 Vgl. D. Henrich, »Systemprogramm?«, in: *Das älteste Systemprogramm*, a.a.O., S. 12.
- 61 Vgl. F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Augsburg 1856-61 (im folgenden: WW), Bd. I/1, S. 159; *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, S. 15; sowie F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hg. von H. Fuhrmans, Bd. 1: 1775-1809, Bonn 1962, S. 61. – Vgl. auch Michael Franz, »Hölderlin und das »Älteste Systemprogramm««, in: *Hjb* 19/20 (1975-77), S. 344.
- 62 Zur Ausbildung der Lehre von der »Schöpfung aus dem Nichts« über die eigenwilligen Ansätze bei den Gnostikern bis zur klassischen Formulierung bei Irenäus vgl. die Darstellung von Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts*. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin 1978.
- 63 Shaftesbury, *Die Moralisten*, hg. von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1909, S. 71.
- 64 Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Bd. IV/1, Leipzig 1819, S. 56.
- 65 WW I/1, S. 313.
- 66 Vgl. StA 3, S. 82; 4.1, S. 207, S. 283. – Zum folgenden vgl. N, S. 338 Fn.; GW 11, S. 45, 23.
- 67 Auch Hölderlin kennt diesen Begriff, vgl. etwa StA 1.1, S. 226 (v. 46).
- 68 Vgl. O. Pöggeler, »Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in diesem Band S. 126 ff.
- 69 Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 292: eine »Maschine« kann nicht als Symbol eines freien Organismus fungieren. – Literatur findet sich bei H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit*. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F. W. J. Schelling, Frankfurt a. M. 1968. – Bei Hegel, nach einer durchaus positiven Sicht des Staates in Tübingen, findet sich eine Kritik der »Staatsmaschine« am Ende der Berner Zeit (N, S. 223).
- 70 M. Mendelssohn, *Jerusalem*, Berlin 1783, Bd. I, S. 26.
- 71 Schillers *Werke*, Nationalausgabe, Weimar 1943 ff., Bd. 20, S. 323.
- 72 J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile ...* (1793), in: *Schriften zur Revolution*, herausgegeben und eingeleitet von B.

- Willms, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1973, S. 169. Fichte seinerseits spielt wiederum an auf W. v. Humboldts »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen« (1793).
- 73 *Teutscher Merkur*, Nov. 1781, S. 113.
- 74 *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 184 vom 11./12. 8. 1979.
- 75 Vgl. J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Berlin 1877 ff. (im folgenden: Suph.), Bd. XIII, S. 341, S. 384 f.; Bd. XVII, S. 319. Vgl. auch *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, a.a.O. S. 27.
- 76 Hegel konnte von diesem Fernziel auch ohne direkten Kontakt zu freimaurerischen Kreisen wissen, er brauchte nur Lessings »Ernst und Falk« zu lesen.
- 77 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 808 ff.
- 78 O. Pöggeler, »Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«. Stracks Argumentation gegen einen Bruch zwischen Ethik und Ästhetik (»Nachtrag zum »Systemprogramm« und zu Hölderlins Philosophie«, in: *Hjb* 21 (1978/79), S. 67-87) ist nicht überzeugend.
- 79 H. S. Harris, *Hegel's Development*, a.a.O., S. 249 ff.; S. 411, Anm. 1, verweist auf Schillers »Ästhetische Briefe«.
- 80 W. Heinse, *Ardinghella*, Stuttgart 1975, S. 182-86.
- 81 Vgl. auch Hegel, *Nürnberger Schriften*, hg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1938, S. 114 ff.
- 82 Formulierung von Schelling, vgl. WW I/1, S. 309.
- 83 O. Pöggeler, »Die neue Mythologie«, in: *Romantik in Deutschland*, S. 344.
- 84 J. G. Herder, Suph. XI, S. 292; I, S. 444. – Vgl. F. W. J. Schelling, WW I/3, S. 629. F. Schlegel, Lyc.-Fragm., S. 115; vgl. auch das später entstandene »Gespräch über die Poesie« und hier die »Rede über die Mythologie«: »Die neue Mythologie muß [...] aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt.« (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, München, Paderborn, Wien 1967, S. 312.) – Vgl. Hegels spätere Selbstkritik: »die Volksreligion muß die höchsten Ideen der Speculation nicht bloß als eine *Mythologie*, sondern in der *Form von Ideen* ausgesprochen enthalten.« *Hegel's Leben*, S. 139.
- 85 Vgl. J. G. Herder, Suph. I, S. 443 f.; XIV, S. 34 ff.
- 86 Zu Hegels Definition des »Mythos« vgl. N, S. 92; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 241 f.
- 87 Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Kant und Schiller über die Ausbildung der menschlichen Kräfte.

- 88 N, S. 374-377; erste manuskriptgetreue Edition: G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, Schriften 1796-1800, a.a.O., S. 354-58.
- 89 Zu diesem Bruch vgl. D. Henrich, »Historische Voraussetzungen«, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, S. 63 f.; O. Pöggeler, *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Habil. Heidelberg 1966, S. 141 f.; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart 1979, S. 451 ff.
- 90 I. Sinclair, *Philosophische Raisonements*, A 1-9 (vgl. H. Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt a. M. 1971, S. 246-49).
- 91 Ebd., S. 154.
- 92 Wilhelm Böhm, »Hölderlin als Verfasser des »Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (1926), S. 339-426. – Die im folgenden besprochenen Aufsätze von Böhm und Strauß sollten ursprünglich im vorliegenden Band vollständig abgedruckt werden; diesen Plan mußten die Herausgeber aber aus ökonomischen Gründen aufgeben.
- 93 Ludwig Strauß, »Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm«, in: *DVjs* 5 (1927), S. 679-734.
- 94 Strauß bemerkt in einer Fußnote: »Eine Photographie der Hegelschen Handschrift und auch manch wertvollen Hinweis für meine Arbeit verdanke ich der Güte Franz Rosenzweigs.« (a.a.O., S. 680) Nachdem das Original des *Systemprogramms* nach 1945 unzugänglich geworden war, hat in den sechziger Jahren Martin Buber auf Veranlassung des Hegel-Archivs (F. Nicolin) die Fotografie aus dem ursprünglichen Besitz von L. Strauß aus Jerusalem wieder nach Deutschland gebracht, – bis zur Wiederauffindung der Originalhandschrift in Krakau die einzige Möglichkeit, sich über Manuskripteigentümlichkeiten zu informieren.
- 95 Wilhelm Böhm, »Zum »Systemprogramm«. Eine Erwiderung«, in: *DVjs* 5 (1927), S. 734-743.
- 96 Ludwig Strauß, »Zu Böhms Erwiderung«, in: *DVjs* 5 (1927), S. 743-747.
- 97 Martin Heidegger brieflich (19. 9. 1965) zu dem Urbino-Vortrag von Otto Pöggeler.

III

Dokumentation

Franz Rosenzweig
Das älteste Systemprogramm des deutschen
Idealismus

Ein handschriftlicher Fund

I

Die Königliche Bibliothek in Berlin erwarb 1913 aus einer Versteigerung bei Liepmannsohn ein Hegel-Manuskript, das im Katalog, wohl wegen der beiden ersten Worte, als »Abhandlung über Ethik« bezeichnet war. Es ist ein ungebrochenes Folioblatt, die zweite Seite nicht ganz vollgeschrieben. Daß es sich um ein Hegelsches Manuskript handelt, kann dem Kenner der Schriftzüge nicht zweifelhaft sein; über die Herkunft der Handschrift konnte man mir bei Liepmannsohn keine Auskunft geben. Doch steht nicht bloß allgemein der Hegelsche Ursprung fest, sondern es läßt sich die Zeit der Niederschrift ziemlich genau bestimmen. Bekanntlich haben Dilthey und Nohl bei der Bearbeitung und Herausgabe der Hegelschen Jugendschriften aus dem Nachlaß auf der Königlichen Bibliothek die zeitliche Bestimmung undatierter Manuskripte auf Grund der datierten vornehmen können; denn Hegels Schriftzüge haben in der Zeit bis 1801 eine klare Entwicklung durchgemacht. Es handelt sich dabei nicht etwa um eine vermutungsweise Anordnung, sondern, wie ich auf Grund genauer Nachprüfung und eigener Weiterführung der Dilthey-Nohlschen Arbeit bestätigen kann, um ein streng exaktes Verfahren; die nach den Formveränderungen jedes Buchstabens einzeln gewonnenen Ergebnisse fügen sich zu einem widerspruchslosen Gesamtbild zusammen, was nicht der Fall wäre, wenn die zugrunde gelegten Veränderungen der Buchstabenformen nicht einsinnige Entwicklung, sondern bloße regellose Schwankung bedeuten würden; natürlich ist Voraussetzung, daß man nur solche Veränderungen zugrunde legt, die eine Entwicklung bezeichnen, und die anderen selbstverständlich auch vorhandenen erkennt und ausscheidet; seit 1801 ist Hegels Handschrift im wesentlichen fest geworden und nur noch für einen Buchstaben läßt sich in den nächsten

Jahren eine Art Entwicklung feststellen, zwar nicht von so eindeutiger Klarheit wie in den früheren Jahren, immerhin noch zur Datierung der Jenenser Niederschriften wenigstens als ein wichtiges Hilfsmittel zu verwenden.

Die Schriftzüge unseres Manuskripts verglichen mit den Manuskripten des Berliner Nachlasses weisen es einerseits mit Sicherheit vor den 2. 7. 1797 (Brief an Nanette Endel, Königliche Bibliothek in Berlin): w^2 , k^2 – nach der Nohlschen Bezeichnung (s. Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften*) – haben noch die Alleinherrschaft, das seit 2. 7. 1797 allein vorkommende A tritt unter 5 Fällen noch einmal auf. Als Grenze nach rückwärts bestimmt sich der 29. 4. 1796 (Randdatierung zu Band VIII des Nachlasses Seite 162a, Nohl, S. 211, nach der Farbe der Tinte auf das unmittelbar folgende zu beziehen); entscheidend dafür ist die Form des s^2 ; dasselbe herrscht (im Widerspruch zu den hier einmal nicht stimmenden Angaben der Tabelle bei Nohl, S. 403) bis in die nach 29. 4. 1796 geschriebenen Partien der *Positivität des Christentums* (Nohl, »Text 3«) noch nicht allein, sondern es erscheint – hauptsächlich in den Worten »dieser«, »diese« usw. – noch s^1 , in den älteren Teilen des Manuskripts sehr häufig, und zwar auch in anderen Worten, in den nach 29. 4. anzusetzenden Partien immer weniger, in dem bei Nohl, S. 214 ff. abgedruckten Anhang auch in »dieser« usw. nur noch vereinzelt, endlich in unserem Manuskript nur noch 2 oder höchstens 5mal unter rund 60, am 2. 7. 1797 überhaupt nicht mehr und ebenso schon nicht mehr in den vor 2. 7. 1797 abgefaßten Entwürfen zum *Geist des Christentums* (Nohl, Anh. 7 u. 8), mit Ausnahme der allerältesten, die andererseits durchweg schon die Anfänge zu den Neuerungen vom 2. 7. 1797 zeigen (A – Anhang VII, 1 – , k^3 , w^3). Damit kommt zu der absoluten Zeitbestimmung – zwischen 29. 4. 1796 und 2. 7. 1797 – noch eine relative hinzu: das Manuskript fällt in die Zeit nach den bei Nohl (Anhang 6) z. T. abgedruckten Exzerpten, sowie auch nach der Arbeit an der *Positivität des Christentums* überhaupt, auch nach ihrem späteren Anhang (Nohl, S. 214 ff.), ausgenommen höchstens dessen allerspätste Partien, dagegen liegt es früher als alle Vorarbeiten zu dem großen Frankfurter Werk über den Geist des Christentums.

Nun kann man aber noch etwas weiter gehen. Dilthey und Nohl lag seinerzeit noch nicht das Manuskript zu dem bei Rosenkranz, *Hegels Leben*, S. 78-80, abgedruckten Gedicht *Eleusis* vor. Seit

Nohls und Mischs Veröffentlichungen über das Handschriftenmaterial zur Geschichte der neueren Philosophie ist bekannt, daß es die Tübinger Universitätsbibliothek besitzt, der an dieser Stelle für die Übersendung nach Berlin gedankt sei. Rosenkranzens Angabe – August 1796 – beruht nicht auf Konjektur, sondern ist von Hegel selbst unter die Überschrift »An Hölderlin« gesetzt. Damit eröffnet sich nun eine neue Möglichkeit für die Datierung unseres Manuskripts. Das Gedicht zeigt durchweg noch, wie unser Manuskript, k^2 und w^2 , dagegen anders als unser Manuskript nur s^2 . Ferner enthält es in 3 von 8 Fällen das seit 1797 alleinherrschende A; für sich genommen würde dieser zweite Umstand bei der qualitativen Geringfügigkeit des Materials nicht entscheidend sein, zusammen mit dem ausschließlichen Vorkommen des s^2 aber gewinnt er Beweiskraft: unser Manuskript liegt also mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit vor der Niederschrift des Gedichtes. Nun ist diese Niederschrift nicht etwa eine Reinschrift, sondern sichtlich ein Konzept, sodaß also die Überschrift nicht bloß, wie man andernfalls noch annehmen könnte, die Entstehungszeit des Gedichtes, sondern auch die Zeit der erhaltenen Niederschrift bezeichnet. Unser Manuskript ist also zwischen 29. 4. und August 1796 entstanden und da die nach dem 29. 4. geschriebenen Teile der Arbeit über die Positivität des Christentums zum größten Teile sicher vor unserem Manuskript liegen, so kommt auch der Monat Mai noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nicht für die Niederschrift unseres Manuskripts in Betracht.

Ich gebe nunmehr den Wortlaut des Manuskripts wieder.

II

Recto: 36 Zeilen

¹⁾ 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, so wird diese Ethik nichts andres als ein vollständiges System / aller Ideen, oder was dasselbe ist, aller praktischen Postulate²⁾ / seyn. Die erste Idee ist natürl. d. Vorst. *von mir selbst*, als einem absolut /

1 links oben steht der Bibliotheksvermerk: acc. ms. 1913. 12.

2 folgt gestrichen: enthalten.

freien Wesen. Mit dem freyen³⁾, selbstbewußten Wesen tritt zugleich / eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenk- / bare *Schöpfung aus Nichts* – Hier werde ich auf die Felder der Physik herab- / steigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein morals Wesen / beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mü- / sam schreitenden – Physik⁴⁾, einmal wieder Flügel geben. /

So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, / können wir endl. die Physik im Großen bekommen, die ich von spätern / Zeitaltern erwarte. Es scheint daß die jetzige Physik einen schöpferi- / schen 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. / Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heist *Idee*. Wir müssen also auch / über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als me- / chani- / sches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er *aufhören*. / Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden u. s. w. nur / *untergeordnete* Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will ich hier d. Princi- / pien für eine *Geschichte der Menschheit* niederlegen, u. das ganze elende / Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung – bis / auf die Haut entblößen. Endl. kommen d. Ideen von einer moral. Welt, / Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles Afterglaubens⁴⁾, Verfolgung / des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch d. Vernunft / selbst. –⁵⁾ 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 umfaßt, ein ästhe- / tischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* ver- / schwistert sind – der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besit- / zen, /

3 sic.

4 verändert aus: Aberglaubens.

5 Durchstrichen: Die.

6 Durchstrichen: sti.

Ende des Recto

Verso: 32 Zeilen

als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buch- / staben Philo- / sophen.⁷⁾ Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philo- / sophie.⁸⁾ Man kan⁹⁾ / in nichts geistreich,⁹⁾ seyn⁹⁾ ¹⁰⁾ selbst über Ge- / schichte kan man nicht geistreich / raisonniren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es / eigentl. den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – und treuherzig genug / gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen u. Regi- / ster hinausgeht. /

Die Poësie bekommt dadurch e⁹⁾ höhere Würde, sie wird am Ende wie- / der, was sie am Anfang war – *Lehrerin der¹¹⁾ 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 Re- / ligion* haben. Nicht nur der große Hauffen, auch der Phil. bedarf ihrer. / Monotheismus der Vern. u. des Herzens, Polytheismus der Ein- bildungs- / kraft u. der Kunst, dis ists, was wir bedürfen. /

Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch / in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie / haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie mus / e Mythologie der *Vernunft* werden. /

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. Unauf- / geklärte sich d. Hand reichen, die Myth. muß philosophisch werden, und / das Volk vernünftig, u. d. Phil. muß mythologisch werden, um die Philo- / sophen sinnl. zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen / Weisen u. Priestern. Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung / aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft / wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleich- / heit der Geister! – Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß / diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, gröste Werk / der Menschheit seyn.¹²⁾

7 sic ohne Wortabstand.

8 folgt M durchstrichen.

9 sic.

10 Komma durchstrichen.

11 folgt unterstrichen und dick durchstrichen: Geschichte.

12 Leerer Raum von 5-6 Zeilen.

Der mit dem Werden des deutschen Idealismus vertraute Leser wird das mitgeteilte Blatt nicht ohne Erregung gelesen haben. Daß die Bezeichnung des Katalogs irrig sein müsse, daß es sich nicht um eine »Abhandlung über Ethik«, sondern um ein vollständiges Systemprogramm handle, wird keiner Erörterung bedürfen; schuld an dem Irrtum sind die zwei ersten Worte, die – unglücklicherweise unterstrichen – für eine Überschrift genommen wurden, während sie in Wirklichkeit den Schluß eines auf dem verlorenen vorhergehenden Blatt beginnenden Satzes bilden. Ein Systemprogramm von Hegels Hand also läge uns vor aus der Zeit drei oder mindestens zwei Jahre vor dem Werke, das bisher, übrigens nicht ganz mit Recht, als der erste systematische Versuch der idealistischen Bewegung, in gewissem Sinn der erste Versuch in der Philosophiegeschichte überhaupt, die ganze philosophische Welt zwischen die Deckel eines Buches zu bannen, gegolten hatte, Schellings *Transcendentalem Idealismus*; drei oder vier Jahre vor Hegels eigenem ersten Versuch in dieser Richtung, dem von Ehrenberg herausgegebenen ersten Jenenser System. Was scheint unser Manuskript nicht alles an Zukunft zu umschließen: schon der flüchtige Blick gewahrt die Fichtesche Erzeugung des Seins im Ich, eine spekulative Physik, wie sie der junge Schelling bald entwarf, eine revolutionäre Staatslehre, eine idealistisch-aufklärerische Geschichtsphilosophie, die Kunstlehre des *Systems des transzendentalen Idealismus*, eine Philosophie der Mythologie – fast wird man irre daran, daß das von Hegel stammen sollte, von dem Hegel, dessen Jugendgeschichte wir zu kennen meinten, der auf verschlungenen Eigenwegen durch historische Untersuchungen hindurch sich langsam Ende 1800 an die Schwelle des eigenen Systems gearbeitet zu haben schien, – und der nun so viel spätere, und gar nicht in seiner eigenen, sondern weit eher in Schellings Philosophie entwickelte Gedanken vorweg genommen hätte, daß man gar nicht begreift, wie er in den kommenden Jahren so alles andere getan haben sollte, als das was er hier ankündigt. Und ist das der in Bern mißmutig und schwermütig gewordene Hegel, den die treuen Freunde vergeblich zum Selbstvertrauen aufzuwecken suchten, den die Angehörigen daheim verändert fanden, ist das derselbe, der hier mit der Geste des siegesgewissen Eroberers sein Reich antritt, der mit dem stolzen »ich werde« alten

Wissenschaften »Flügel geben« möchte, der von neuer »nun« eben gewonnener Erkenntnis trunken, voll von Ideen, die »noch in keines Menschen Sinn gekommen«, seines »schöpferischen Geistes« froh den königlichen Weg vom Ich durch die Reiche der Welt zum Himmel antritt? Ist das der gleiche, der sein Leben lang nie »ich werde« und »ich will« sprach, sondern nur das vollendete nach langem Zuwarten gereifte Werk für sich zeugen ließ und, wo er die Zukunft für sich in Anspruch nahm, es nur tat mit der Gebärde, daß er den Willen der Zukunft, nimmer den eigenen, deute? Ist das der gleiche Mann? Und wir wenden den Blick wieder auf die Züge der Handschrift.

Sie ist sehr sauber geschrieben. Nur an ganz wenigen Stellen zeigt sie Korrekturen. Erste Niederschriften sehen anders aus, Hegelsche nun gar – ganz abgesehen davon, daß unter allen von seiner Hand erhaltenen sich kaum eine randlose finden würde. Die Korrekturen sind z. T. deutlich sichtbar während des Schreibens gemacht in der Weise, daß ein verschriebenes Wort unmittelbar darauf durchstrichen und durch das richtige ersetzt wurde. Betrachten wir sie im einzelnen.

S. 1 Zeile 5 »seyn« statt »enthalten«: während des Schreibens verbessert ohne sachlichen oder stilistischen Grund. S. 1 Zeile 27 »Afterglaubens« statt des gleichbedeutenden »Aberglaubens«, die Wortform aus Kants Religionsphilosophie. S. 1 Zeile 29 »die« durchstrichen; offenbar glaubte Hegel zunächst, hier einen neuen Satz (Subjekt: »die absolute Freiheit«) anzufangen und merkte erst dann, daß er sich noch in der bei »Umsturz« begonnenen Aufzählung befand. S. 1 Zeile 35 »ästhe-((sti)tischer«, das kurz vorhergegangene st stellt sich unbewußt nach dem Bindestrich nochmal ein. Die beiden Stellen S. 2 Zeile 3 werden später zu besprechen sein. S. 2 Zeile 9 »Geschichte« durchstrichen; das Wort, an dieser Stelle sinnlos, ist eine ungewollte Vorwegnahme des acht Worte später erscheinenden.

Die besprochenen Korrekturen und auch die beiden noch zu besprechenden sind sämtlich keine Korrekturen der Art, wie sie für ein Konzept charakteristisch wären; die drei letztbesprochenen zeigen die typische Gedankenlosigkeit, in die man beim Abschreiben einer Vorlage gerät (nicht etwa die beim Nachschreiben eines Diktats, vgl. die Korrektur von »Geschichte«); die beiden erstbesprochenen zeigen den Willen zu genauer Wiedergabe der Vorlage, da sie beide ganz Unwichtiges korrigieren. Dies zusam-

men mit der Sauberkeit des Ganzen macht es wahrscheinlich, daß wir eine Abschrift vor uns haben.

Die erste der beiden aufgesparten Korrekturen hilft uns nun aber noch weiter. S. 2 Zeile 2 hat Hegel das M des Wortes »Man«, mit dem der nächste Satz beginnt, unmittelbar nach dem Schlußpunkt des vorigen Satzes schreiben wollen, es dann jedoch durchgestrichen und den Satz erst nach Freilassung eines etwa einen kleinen Finger breiten Zwischenraumes begonnen. Er hat also eine Eigentümlichkeit seiner Vorlage genau nachbilden wollen; solche Sorgfalt pflegt man eigenen Konzepten nicht zu widmen, eher schon eigenen Reinschriften. Das Manuskript scheint also die Abschrift nicht eines Konzeptes, sondern schon einer Reinschrift zu sein. Einer eigenen? Das ist an sich nicht gerade wahrscheinlich. Die letzte noch übrige Korrektur und eine Eigentümlichkeit der Schriftzüge werden hier weitere Fingerzeige geben.

S. 2 Zeile 3 ist das Komma nach »seyn« durchgestrichen, obwohl es durchaus hinpaßt, nach heutiger Rechtschreibung nötig ist und bei Hegels überreichem Gebrauch von Kommas und Gedankenstrichen hier eins von beiden Interpunktionszeichen unbedingt zu erwarten wäre. Er scheint also eine Vorlage mit ihm fremder Interpunktion nachgebildet zu haben. – Das Doppel-s, sowie das ß, sofern es am Schluß eines Wortes steht, pflegt Hegel mit einem ununterschiedenen, ihm persönlich eigenen Schriftzug zu bezeichnen (vgl. *Briefe von und an Hegel*, Seite VII). Von dieser Eigentümlichkeit weicht er grade in der Zeit vor unserem Manuskript einmal in den nach 29. 4. geschriebenen Schlußblättern der *Positivität des Christentums* gelegentlich ab, jedoch nur sehr selten; etwa in einem Falle unter zehn zeigt das ss die sonst dem ß vorbehaltene Form. Auch das *Eleusis*-Gedicht hat unter neun im Sinne der Hegelschen Gewohnheit normalen Fällen nur eine Abweichung (im Wort »Flusse«); ebenso bleibt das Verhältnis in den nächstfolgenden Manuskripten. In unserem Manuskript dagegen, und nur in unserem, stellt sich das Verhältnis beinahe auf den Kopf: unter zwölf Fällen ist bloß in vieren das kleine ss von Schluß-ß verschieden. Die übrigen acht haben die Form eines Schluß-ß, die etwa einem griechischen ß gleichsieht und damals allgemein üblich ist. Diese auffällige Sonderstellung unseres Manuskripts fordert geradezu die Erklärung, daß Hegel hier eine fremde Vorlage abgeschrieben hat, in der das ss die übliche Form hatte; da er selber, wie gesagt, damals eine leise Hinneigung zu

dieser allgemeinen Form zeigte, so wäre die unbewußte Bereitwilligkeit, hier dem fremden Gebrauch zu folgen, durchaus erklärlich.

Das Manuskript dürfte also aller Wahrscheinlichkeit nach, noch von allen inneren Gründen abgesehen, eine von Hegel im Juni oder Juli 1796 hergestellte Abschrift einer fremden Urschrift sein. Und wenn sich nun der Leser, nachdem er so von dem natürlichen Vorurteil der Hegelschen Autorschaft befreit ist, umsieht, wer als Verfasser in Betracht käme, so wird er bei näherer Kenntnis kaum im Zweifel sein. Diesen jugendlich-sieghaften Ton besaß im philosophischen Deutschland des Jahres 1796 nur einer, und an ihn mahnte uns schon der beim ersten flüchtigen Blick erfaßte Gedankengehalt des Programms. Nur dieser eine hat das tollkühne Wort »ich werde« so sorglos gebraucht und hat bis an sein Lebensende, als er, ein Greis, aus einer enttäuschten und veränderten Welt ging, nicht aufgehört es zu gebrauchen; vor lauter Programm kam er nie zum vollendeten Werk, vor lauter »Ideen« und »Entwürfen«, »Darstellungen« und »Nachrichten«, Verheißungen und halben Erfüllungen nie zur ganzen Tat. »Ich werde« blieb sein letztes Wort, wie es sein erstes war.

IV

Als Schelling im Frühjahr 1796 Stuttgart verließ, lagen außer den zwei theologischen Erstlingsarbeiten und der kleinen Studie *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* die Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, die *Philosophischen Briefe* und die *Neue Deduktion des Naturrechts* hinter ihm. Fichte hatte ihn stark ergriffen; dennoch wäre es, wie auch neuerdings – seit Wilhelm Metzgers Untersuchung – immer mehr erkannt wird, verfehlt, schlechtweg von einer Fichteschen Periode seines Denkens zu sprechen. Ganz abgesehen davon, daß sich in dem Bestreben, Fichte und Spinoza irgendwie zur Deckung zu bringen, ganz deutlich die Linien einer, wie man sie genannt hat, »mytischen« Eigenphilosophie abzeichnen, steckt auch in seinen kritizistischen Fragestellungen mindestens soviel unmittelbar Kantischer wie Fichtescher Einfluß. Daß die grundstürzenden Ergebnisse der Kantischen Kritik von den theologischen und philosophischen Dogmatikern in dem »Paffen- und Schreiberland«

Württemberg so erschreckend leicht verarbeitet wurden, daß »diese Herren« den moralischen Gottesbeweis derart »an der Schnur zu ziehen« wußten, bis das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt, wieder heraussprang, das dünkte dem Stiffter, dem es schon längst daheim »zu enge« wurde, unerträglich. Die beiden großen Schriften, insbesondere die zweite, die *Philosophischen Briefe*, waren bestimmt, diesem Unwesen ein Ziel zu setzen. Auch die im Winter 1796 und 1797 geschriebene *Übersicht über die neue philosophische Literatur* setzte den Kampf noch fort. Er hatte diese Bedeutung für Schelling bekommen, weil ihm über Fichte der rein »praktische« Charakter der theoretischen Philosophie aufgegangen war. Dies ist, wie W. Metzger richtig erkannt hat, der eigentliche Fortschritt von der Schrift *Vom Ich* zu den *Philosophischen Briefen*. In jener war noch der Ichcharakter des »Unbedingten« mehr eine sekundäre Eigenschaft gewesen; von ihrem »spekulativen Monismus« (Metzger) vollzog sich in der zweiten Schrift des Jahres 1795 der Fortschritt zu einem »antispekulativen Ethizismus«, und das »Unbedingte« der Briefe wurde jetzt erst eigentlich zum »Ich«, erst jetzt tauchte – wieder nach Metzgers Worten – »Schelling . . . in den lebendigen Strom der Kantisch-Fichteschen Bewegung«. Die Lehre von den Attributen des »Unbedingten«, die den eigentlichen Inhalt der Schrift *Vom Ich* macht, faßt den Freiheitsbegriff noch, gut spinozistisch, als »absolute Macht«; an Stelle der absoluten Tat steht so noch ein absolutes Sein. Dem entspricht es, wenn Descartes' »Ich denke« damals nicht durch die absolute Handlung des Ichs, sondern durch die »immanenteste Behauptung«, das »Ich bin«, ersetzt wurde. Deswegen geht der Kampf gegen die Postulatenmetaphysik der Kantianer damals gegen ihr Verfahren, aus moralischen Postulaten theoretische Ergebnisse, »Objekte«, abzuleiten, statt daß man einsehe, wie das Gesetz der *Freiheit* erst »Sinn und Bedeutung« erhalte durch ein höheres »Naturgesetz« des *Seins*. So bezeichnet auch der Brief an Hegel vom 4. 2. 1795, wo er dem Freunde seinen neuen »Spinozismus« zu erklären sucht, den Standpunkt so, daß Unsterblichkeit zu behaupten, Gott zu leugnen sei. Jene ist ihm eben, wie grade die Schrift *Vom Ich* ausführt, mit dem Sein des Ich zugleich aufgegeben, dieser aber als ein im Sinne der neuen Postulatentheologie abgeleitetes Sein undenkbar, denn es gibt kein abgeleitetes »Sein«.

Die *Philosophischen Briefe* zeigen nun eine Verschiebung der Front. Die Idee von Gott ist nunmehr, nachdem das Ich seinen Seinscharakter verloren und die aus einer theoretischen zu [einer] praktisch-schöpferischen gewordene Vernunft festes Land nicht mehr »zu finden«, sondern »hervorzubringen« hat, von der Idee der Unsterblichkeit nicht mehr getrennt; die eine so gut wie die andere ist nun Objekt des Handelns, und eben dies ist es, was Kant gemeint hat, als er jene Ideen Postulate nannte. Der Kantianismus irrt jetzt nicht mehr darin, daß er durch Postulate ein Reich des Seins jenseits des Ichs zu erschließen sucht, sondern darin, daß er den allgemeinen Postulatcharakter des ganzen Kritizismus verkennt, der von einem Postulat ausgeht und nur zu Postulaten kommt. Durch diese Auffassung allein wird ihm das Problem, das jetzt erstmalig in die Mitte seines Denkens tritt, lösbar: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegengesetzen kann. Eben dies »Problem aller Philosophie« wird – so scheint es ihm jetzt – durch die Umsetzung der theoretischen Vernunft in eine praktisch-schöpferische gelöst. Indem er so das rein praktische Wesen aller Vernunft (und Vernunft ist dem Schüler Kants das »Vermögen der Ideen«) behauptet, findet er nun die Formel, den Spinozismus der vorhergehenden Schrift abzutun: theoretisch nicht, aber praktisch ist er widerlegbar: »dadurch daß man ein schlechthin entgegengesetztes System in sich realisiert«.

Die Andeutungen der *Philosophischen Briefe* in dieser Richtung sind in der Herbst und Winter 1796 auf 1797 veröffentlichten »Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur« noch schärfer herausgearbeitet. Schon die vom 26. 10. 1796 datierte Antikritik der Schrift *Vom Ich* nennt Philosophie kurz und bündig »das reine Produkt des freien Menschen« und erklärt, das Reich der Ideen habe nur für die moralische Tätigkeit des Menschen Realität; die »Allgemeine Übersicht« nennt den Akt des Willens die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins; seine Freiheit trägt das ganze System unserer Vorstellungen; er ist das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche; seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste; diese eine Handlung und nur sie ist »ihrer Natur nach synthetisch« – d. h. frei aus dem Nichts schaffend –, »die übrigen alle sind in Bezug auf sie« (nicht für sich selber, wo auch sie »synthetisch«, eben Handlungen, sind) »analytisch«. Dafür, daß in diesem Willen praktische und theoretische Philoso-

phie gemeinsam wurzeln, bezieht Schelling selbst sich auf Kants Autonomiebegriff. Das Vermögen der Ideen oder das, was wir theoretische Vernunft nennen, ist die im Dienste der praktischen stehende Einbildungskraft. Gott und Unsterblichkeit gelten gleich. Gegen die Postulatenlehre der Kantianer wird ein Kampf geführt, der nur deswegen von Metzger für einen leeren Wortstreit erklärt werden durfte, weil Metzger die Wendung des damaligen Schelling zur »Erfahrung« nicht in ihrer moralistischen Begründung erkannte, sondern, ausgehend von den *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, einen ursprünglich von erkenntnistheoretischen Motiven geleiteten Empirismus hier am Werk zu sehen glaubt; Metzger hat bezüglich der *Ideen* nicht geirrt, ihr Vorwort zum mindesten (das ja doch wohl zuletzt geschrieben sein dürfte) steht wirklich unter der von Metzger entdeckten Konstellation; zwar bleibt auch hier noch »das was bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysik war, künftig einzig und allein der praktischen überlassen«, aber daneben wird nun für die theoretische Philosophie ein Eigengebiet abgeschieden: »die Prinzipien aller möglichen Erfahrung«; sie wird künftig eine Wissenschaft sein, »die der Physik vorangeht«; aber diese »methodologische« Stellung zur Erfahrung ist nicht älter als die *Ideen*; 1796, noch in der »Allgemeinen Übersicht«, wird das Dasein der Welt noch allein »moralisch« begründet, und wenn Schelling damals gegen den erkenntnistheoretischen Standpunkt Becks und seinen Begriff der »ursprünglichen Vorstellung« den des ursprünglichen Willensaktes aufstellt, so hat das hierin seinen Grund. Noch im Spätjahr 1796 also bestand der geschilderte Zusammenhang von Ich, Welt und Gott; die *Philosophischen Briefe* von 1795 hatten ihn zuerst umrissen.

»Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein. Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung *von mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*.«

Zwischen Schellings erster naturphilosophischer Schrift, den *Ideen*, und der ersten Hinwendung zu naturwissenschaftlichen

Interessen, die während der Tübinger Zeit völlig zu fehlen scheinen, liegt mehr als ein Jahr. Spätestens im Frühjahr 1796 entschloß sich der junge Hofmeister, in Leipzig das Sommersemester über Physik und Mathematik, wohl auch Chemie (*Leben in Briefen* Bd. 1, S. 107, S. 129 f.) zu hören. In welchem Sinne hat er diesen Entschluß gefaßt?

Man hat gewöhnlich, bestochen durch die naturphilosophischen Schriften der Jahre, die dem Bruch mit Fichte vorangingen, die Entstehung der Naturphilosophie in unmittelbarem Zusammenhang mit dem »Fichteanismus« der ersten Jahre gebracht; wie Fichte die »ideale Reihe«, so habe Schelling als Parallele dazu die »reale Reihe« konstruieren wollen. Es ist ein Verdienst W. Metzgers, das historisch Irrige dieser Auffassung klargelegt zu haben. Metzger zuerst wies auf die Eigenart der ältesten naturphilosophischen Schriften aus dem Jahre 1797 hin und zeigte, wie vor der Konstruktion von 1798 und 1799, wo Wissenschaftslehre und Naturphilosophie als zwei gleichberechtigte Wissenschaften nebeneinander standen, eine Zeit gewesen sei, wo Schelling die Naturphilosophie als einen Teil der Wissenschaftslehre, also aus ursprünglich erkenntnistheoretisch-methodologischen Gesichtspunkten, oder mit Metzgers Worten: im Sinne eines »transzendentalen Positivismus«, betrachtet habe. Diese Ansicht, wie schon gesagt völlig zutreffend für die erste naturphilosophische Hauptschrift, die *Ideen*, gilt es nun in Anbetracht des Umstands, daß die Wendung zur Naturphilosophie der Absicht nach spätestens zu Beginn jenes Leipziger Sommersemesters geschehen sein muß, weiterzuverfolgen. Metzger versucht das bis in die zweite Schrift von 1795; er findet hier eine aus Überdruß an dem mystischen Spekulieren über das »Unbedingte« veranlaßte »Flucht zur Natur und Erfahrung«, gegen die beide die erste Schrift noch vollkommene Fremdheit gezeigt habe. Die von Metzger in diesem Sinne gedeuteten Stellen handeln nun sämtlich nicht von der Natur, sondern nur von der Erfahrung, und es dürfte seine Bedenken haben, ob es erlaubt sei, die Zuordnung der beiden Begriffe zueinander, die von Metzger selbst für 1797 entdeckt wurde, schon für 1795 vorauszusetzen und da, wo damals von Erfahrung die Rede ist, ohne weiteres Natur hinzu[zudenken; eben ob eine solche Zusammengehörigkeit schon für damals vorauszusetzen sei, ist die Frage. Während Metzger so die Naturphilosophie von 1797 bis in die *Philosophischen Briefe* zurückverfolgen zu können

meint, hat Medicus in seiner Fichte-Biographie sogar von der im eigentlichen Sinne spekulativen Naturphilosophie behauptet, sie sei bei Schelling von Anfang an da und wurzle durchaus nicht in der Wissenschaftslehre, sondern knüpfe an Kants *Kritik der Urteilskraft* an; wirklich kann er sich hierfür auf eine Stelle in der Schrift *Vom Ich* berufen, wozu noch eine Stelle der Anfang 1796 geschriebenen *Neuen Deduktion des Naturrechts* käme. Hier nämlich nennt Schelling Leben »Autonomie in der Erscheinung«, wobei noch etwa zu bedenken ist, daß »Autonomie« ihm damals eine Zeitlang als der Punkt galt, wo theoretische und praktische Philosophie zusammenhingen. Ein erscheinendes Abbild also dieses letzten Einheitspunktes wäre das »Leben«. Ähnlich wird auf dem letzten Blatt der Schrift *Vom Ich* mit ausdrücklicher Beziehung auf den § 76 der Kantischen Kritik der teleologischen Urteilskraft der Gedanke hingeworfen, daß »Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Physik« sei. Man mag da, wenn auch bei dem geringen Material nur unter Vorbehalt, die Möglichkeit aussprechen, daß Schelling eine Weile im Jahre 1795 geglaubt hat, im Begriff des Organismus den Abschlußbegriff der Philosophie zu haben; eine eigentliche Naturphilosophie, d. h. eine durchgeführte Konstruktion der ganzen Natur als eines wie immer begründeten Reichs von Gestalten, fand sich in diesen Worten gleichwohl nicht einmal angedeutet. Und selbst der Gedanke, daß gerade der Organismus der Punkt sei, wo »Finalität und Mechanismus« zusammenfallen, scheint wie wir noch sehen werden, schon in den *Philosophischen Briefen* wieder hinter einem anderen zurückgetreten. Um so weniger darf man in ihm, obwohl er später wieder aufgenommen wird, die ursprüngliche Wurzel der Naturphilosophie suchen, als grade die Schrift *Vom Ich* an einer Stelle selber von einem »eigentümlichen Gebiet« der Naturforschung spricht, indem dieselbe nämlich die Realität der Erscheinungen »nur in Beziehung (aufs Ich)« annehmen dürfe; ein Gedanke, den Schelling selbst an dieser Stelle nur als eine Wiedergabe der Kantischen Gleichung von »transzendentalen Idealismus« und »empirischem Realismus« verstanden wissen will. Einen näheren Sinn bekommt diese Stelle erst dann, wenn es uns gelingen sollte, den für Schelling damals sehr komplexen Begriff des Ich durch die Begriffe theoretische und praktische Vernunft irgendwie zu erhellen. Und das wird ermöglicht durch folgende gelegentliche Anmerkung: »selbst die theoretische

Philosophie ist nur in Beziehung auf dieselbe Kausalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisiert wird, denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten und der durch diese bestimmten Kausalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle . . . die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kausalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf *Wirklichkeit*, damit die praktische Kausalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität . . . möglich ist«. In diesen Worten allerdings, zu denen die Bemerkung der *Neuen Deduktion des Naturrechts*, Kausalität durch Freiheit müsse sich durch physische Kausalität offenbaren, etwa hinzugezogen werden darf, steckt ein Ansatz zu einem durchgeführten System der Natur und zwar einem solchen, wie es Fichte in seinem Ende 1796 herausgekommenen ersten Band des *Naturrechts* mit seiner Konstruktion von Licht und Luft als Notwendigkeiten für das moralische Subjekt unternahm. Sollte Schelling nicht, da dies immerhin die einzige Grundlage eines naturphilosophischen Interesses ist, die sich in der Schrift des Jahres 1795 findet, in solchem Sinne sich zur Physik gewandt haben? Daß er nicht lange auf dieser Grundlage stehen geblieben wäre, das bewiese nicht erst der Spott, mit dem er später Fichtes, Ostern 1796 übrigens noch nicht erschienene, moralische Naturphilosophie übergoß; sondern unmittelbar nach jenem naturwissenschaftlichen Sommersemester hat dann eine von Metzger richtig beobachtete empiristische Stimmung Platz gegriffen; die Achtung vor den neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen, die er wohl jetzt erst, im Sommer, kennen lernte, war über ihn gekommen. Nun, in der Winter 1796 auf 1797 niedergeschriebenen *Allgemeinen Übersicht über die neueste philosophische Literatur* ist der Grundgedanke der Naturphilosophie – die äußere Welt ein Fortschritt von der toten Materie zum lebendigen Geist – klar ausgesprochen. Zur theoretischen Philosophie verhält sich die Naturphilosophie dann 1797 als Anwendung ihrer Ideen auf den Stoff der Erfahrung; wie sie zur empirischen Naturwissenschaft sich verhält, darüber hören wir gleichfalls in der Vorrede der *Ideen*, diese solle selber hier erst »philosophisch entstehen«; 1800 formulierte Schelling deutlicher: die Erfahrung sei blind und müsse ihren eigenen Reichtum und Mangel erst aus der

Naturphilosophie einsehen lernen, die Fortschritte der Erfahrung müßten durch die Ideen der Naturphilosophie, »die zur Erfindung führen«, beschleunigt werden.

So hatte 1795 die Tendenz obgewaltet, die Natur als das Gebiet des moralischen Ichs philosophisch zu konstruieren; Ende 1796, nachdem inzwischen die erste Beschäftigung mit Naturwissenschaft stattgehabt hatte, war der Grundgedanke einer Naturphilosophie da, einer spekulativen »Physik« nach Schellings gewöhnlichem Terminus, die den Weg vom Stoff zum Geist aufzeigt, der Erfahrung nicht feind, doch mächtig über sie durch Ideen, und bald nicht mehr ein Gebiet der praktischen, sondern das Anwendungsgebiet der theoretischen Philosophie. – Mit welchen Erwartungen mag der junge Philosoph sich getragen haben, als er sich entschloß, naturwissenschaftliche Vorlesungen zu hören, und so den Weg betrat, der zunächst dem eben bezeichneten Ziele zuführen sollte?

»Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unserer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben.

So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von späteren Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, daß die jetzige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unserige ist oder sein soll, befriedigen könne.«

Als im Jahre 1798 Goethe dem jungen Genie, das er an die Jeneser Universität zu ziehen dachte, ein wenig *in politicis* auf den Zahn gefühlt hatte, stellte er mit Befriedigung fest, von »Sansculottentournüre« habe er nichts an ihm bemerken können. Dieser Ruf scheint ihm also vorausgegangen zu sein. Schon 1796, als er seine Hofmeisterstelle bei den Baronen Riedesel antrat, war er gefragt worden, ob er »Demokrat, Aufklärer, Illuminat usw.« sei, und der einstige Teilnehmer des Revolutionsrausches am Tübinger Stift hatte damals, um die Wende von 1795 auf 1796, den in dieser Frage versteckten Ansprüchen nicht genügen zu können geglaubt. Seine Sehnsucht ging damals auf einen Aufenthalt in Paris – sei es auch »nur auf ein Jahr«! Ein sehr positives Verhältnis zum Staat scheint er doch auch in den ersten Jenaer Jahren noch

nicht gehabt zu haben. Der letzte Forscher, der sich eingehend mit der Entwicklung seiner geschichtsphilosophischen Anschauungen beschäftigte, Georg Mehlis, hat die begründete Vermutung ausgesprochen, daß erst der Umgang mit Hegel ihn nach 1800 zu der Überzeugung von einem selbständigen sittlichen Wert des Staates geführt habe; noch das System des transzendentalen Idealismus läßt ihn, ganz im Sinne der Kantischen Geschichtsphilosophie, nur als eine Vorstufe auf dem Wege zur weltbürgerlichen Verfassung gelten.

Diesen Endzustand denkt schon die Schrift *Vom Ich* in der Weise, daß die Menschheit das »Prinzip der Einheit«, das ihrer Geschichte als Regulator zugrunde liegt – der Begriff der Menschheit als Grundbegriff einer Philosophie der Geschichte –, am Ende als konstitutives Gesetz verwirklicht werden, indem sie alsdann »als eine vollendete Person demselben Gesetz der Freiheit gehorchen werde«. Das Gesetz der Freiheit aber bedeutet – dies der Grundgedanke der Anfang 1796 geschriebenen *Neuen Deduktion des Naturrechts* – einen unbedingten Vorrang der »Moral« über die »Ethik«, das will sagen der freien Persönlichkeit über das Ganze: »der allgemeine Wille existiert nicht mehr, wenn es sich um Rettung der Freiheit handelt«. Hätten alle moralischen Wesen dies höchste Ziel erreicht, so gäbe es keinen Widerstreit mehr unter ihnen, Naturmacht und Moralität wären im Bunde. Das Recht nun führt auf diesen Endzustand zwar hin, aber nur so, daß es sich selber aufhebt, denn es wird in seiner Konsequenz notwendig Zwangsrecht, »d. h. es hebt alles Recht auf« und vertraut seine Erhaltung der physischen Übermacht. Eben dies aber widerspricht grade dem »höchsten Beruf des Menschen«, der keine bloß äußere Naturmacht, keinen bloßen »Mechanismus« gegenüber der »moralischen Einheit der Zwecke« gelten lassen darf. So ergibt sich »das Problem eines Zustandes«, wo beides, Naturmacht und Moralität, Mechanismus und Einheit der Zwecke, eins seien; dieser Zustand liegt jenseits des Rechtes und seines Zwangs; eine eigene Wissenschaft, nicht mehr das Naturrecht beherrscht dieses Gebiet. Daß diese »neue Wissenschaft« nicht, wie J. E. Erdmann und mit ihm noch S. Gewürz (1909) meint, die Staatswissenschaft sein kann, scheint mir sicher. Der Staat liegt für den damaligen Schelling schwerlich – das würde ganz aus der Zeit herausfallen – jenseits des Naturrechts; der Ort des Staats wird vielmehr innerhalb dieses Naturrechts von 1796

bezeichnet durch die Schilderung, wie das Recht Zwang wird. Nur als das »höchste Ziel . . . worauf alle Staatsverfassungen hinwirken müssen« hatte er in der Schrift *Vom Ich* dies in Platons Utopie gleichfalls angestrebte »Aufhören alles Zwangs« bezeichnet. Dieses »höchste Ziel« aber bezeichnet der geschichtsphilosophische Jünger Kants nicht mehr, wie es noch vor einem Jahre die Schrift *Vom Ich* an der Stelle über Platon vielleicht gemeint hatte, als eine Verfassung, sondern als einen »Zustand«; es ist ganz offenbar der Endzustand der Geschichte, von Kants weltbürgerlicher Verfassung doch wohl auch schon in der Schrift *Vom Ich* unterschieden dadurch, daß alle Staatsverfassungen nur auf ihn »hinwirken« können, indes er selber jenseits alles ja stets in Zwang umschlagenden Rechts gelegen ist.

Der kantische Endzustand der Geschichte, die weltbürgerliche Verfassung eines Staatenbundes also mit dem Zwecke eines ewigen Friedens darf dem damaligen schroff individualistischen Schelling, der alle »Ethik«, alle Gemeinschaftssittlichkeit, nur als ein Mittel zur »Moral« erkennen will, ebenfalls nur als eine wenn auch notwendige Unterlage der unbedingten Freiheit eines »individuellen Wesens«, der »Selbstheit aller Individuen« gelten.

Vorbereitet aber wird, so versichert schon die Vorrede zum *Ich*, jene »große Periode der Menschheit« durch das Arbeiten an der »Vollendung der Wissenschaften«. »Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren«. Darum ist es Zeit zu jenem »kühnen Wagstück der Vernunft, die Menschheit freizulassen, und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen«; die Kantische Philosophie muß aus der Unterwürfigkeit unter das Dogma befreit werden, in die sie die »philosophischen Halbänner« (an Hegel 21. 7. 1795), die theologisierenden Kantianer wieder zu bringen drohen, bei denen »Ignoranz, Aberglaube und Schwärmerei allmählich die Maske der Moralität und, was noch gefährlicher ist, der Aufklärung angenommen« haben. »Es ist Zeit«, rufen die *Philosophischen Briefe* aus, »daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unserer Mitte« – d. h. in der Philosophie selber – »nähren, der, indem er hier die Waffe niederlegt, dort neue ergreift, um uns – nicht im offenen Feld der Vernunft, sondern in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen«. Ist man doch schon im Begriff, »aus den Trophäen des Kriticism ein neues System des Dogmatism zu machen«. Darum

ist es Zeit, »der besseren Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden«. Junge Männer, »entschlossen alles zu wagen«, sollen »sich zusammentun«. »Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, *in sich selbst* finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt – zu ihrer eigenen, von der Selbstlosigkeit – zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft – zur Freiheit des Willens zurückzukommen«.

Schon am 16. 12. 1796 schreibt er an Niethammer, er würde jetzt manches über das Naturrecht »anders schreiben«, wenn er es jetzt schriebe; und auch von den Kämpfen gegen eine Kant beschlagene Orthodoxie, welche die Briefe und Schriften des Jahres 1795 durchziehen, zeigen schon die Abhandlungen des Winters 1796 auf 1797, trotz der fortgehenden theoretischen Auseinandersetzung mit den Kantianern über die Postulate, kaum mehr einen Nachklang. Aber ein neuer theoretischer Gedanke ist erst 1798 nachzuweisen. Als Anwendungsgebiet treten da unter die Philosophie Natur und Geschichte – oder wie es schon im Spätjahr 1796 einmal hieß: Natur und Menschheit. Und die Geschichte ist nun wirklich, wie wir vorhin nur erschlossen, gedacht als ihrem Wesen nach »fortschreitend«.

»Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk*. Die Idee der Menschheit voran will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*. Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen vom ewigen Frieden usw. nur *untergeordnete* Ideen einer höheren Idee sind. Zugleich will ich hier die Prinzipien für eine *Geschichte der Menschheit* niederlegen und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung – bis auf die Haut entblößen. Endlich kommen die Ideen von einer moralischen Welt, Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles Aberglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst – absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen.«

Wenn man in Schelling den Philosophen der Romantik zu erkennen gemeint hat, so galt das in erster Linie für die Kunstphilosophie der Zeit um 1800. Wie er damals das Wort »Poesie« gebrauchte, wie er die Erwartung aussprach, daß die Philosophie, »wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden, nach ihrer Vollendung in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfluten werde«: das schien ohne den Einfluß des Novalis, zum mindesten nicht ohne den des Ostern 1797 erschienenen ersten *Hyperion*-Bandes Hölderlins unbegreiflich. Die Quellen, auch die bisherigen, führen gleichwohl weiter zurück.

Das Problem, daß praktische und theoretische Philosophie irgendwie in einer »gemeinsamen Wurzel« zusammenhängen müssen, war von Kant gestellt. Gewisse Andeutungen in der *Kritik der Urteilskraft* schienen die Lösung hier versprechen zu wollen. Die Zweckmäßigkeit des Organismus wie das Geschmacksurteil, beide in so rätselhafter Weise in diesem Buch nebeneinandergestellt, bedeuteten, ohne daß eine systematische Klärung ihres Verhältnisses zueinander auch nur angestrebt worden wäre, beide etwas wie Ansätze zur Lösung jenes Problems. Schillers *Briefe über ästhetische Erziehung* Anfang 1795 ergriffen den zweiten, den ästhetischen Gedanken der *Kritik der Urteilskraft* und bildeten die Mittlerrolle der Schönheit aus, nicht in dem Sinne, daß sie zum teleologischen Schlußpunkt des Weltprozesses, noch weniger daß sie zum »Organon« des Philosophierens geworden wäre, sondern so, daß sie zwischen der Wirklichkeit des sinnlichen Triebes und der Idealität der sittlichen Vernunft die Brücke schlug; die Geschichtsphilosophie freilich, die Schiller im Verlauf dieser Untersuchung ausbildete, führte dann gleichwohl zu einer Erhebung des Schönen in das abschließende Idealreich; sie sollte der einst aus der Zersplitterung des modernen zur »Totalität« des griechischen Menschen zurückführen, ohne die Werte der Gegenwart dabei zu verlieren. Fichte im *Naturrecht* Anfang 1798 suchte in einem kurzen Absatz ebenfalls die Mittlerrolle der Schönheit im System zu begreifen, fügte aber in den Sätzen, sie mache »den transzendentalen Standpunkt zum gemeinen«, eine Andeutung hinzu, die nach Kants Problem der »gemeinsamen Wurzel« tastete. Der anderen von Kant erschlossenen Möglichkeit zur Lösung des Problems der Teleologie des Organischen ging weder Schiller noch Fichte nach. Dagegen hat Schelling 1795 hier einge-

setzt, und zugleich hat er gleich zu Anfang in voller Schärfe erkannt, was nachher 1800 das wissenschaftlich Bedeutende seiner Kunstlehre im System werden sollte und was Fichte 1797 höchstens geahnt zu haben scheint: daß die Frage eines Abschlusses in der Philosophie nur mit der Frage des Ausgangspunktes zusammen gelöst werden könne oder daß die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie und nach ihrem Wesen, die Frage nach ihrem Inhalt und nach ihrer Form, nur eine ist.

In den Schlußsätzen der Schrift *Vom Ich* heißt es: »Also ist das letzte worauf alle Philosophie hinführt . . . ein immanentes Prinzip prästablierter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind und dieses Prinzip ist nichts anderes als das absolute *Ich*, von dem alle Philosophie ausging«. Der Grundbegriff der ganzen Philosophie, das »Ich«, wie es in dieser Schrift noch rein als das Unbedingte überhaupt vor aller Sonderung in theoretische und praktische Vernunft gefaßt ist, dieses Absolute muß also ebenfalls der letzte Inhalt aller Philosophie sein, wie es ihr Ursprung ist. Diesen letzten Inhalt aber zerlegt er damals, mit ausdrücklicher Beziehung auf Kants *Kritik der Urteilskraft* (§ 76) einmal nach der praktischen Seite in den Endzustand der Geschichte – aller Mechanismus aufgelöst in sittliche Einheit der Zwecke – und andererseits nach der theoretischen in organisches Leben, wie denn auch die *Neue Deduktion des Naturrechts* Leben als »Autonomie in der Erscheinung«, d. h. als die Verwirklichung des Absoluten innerhalb der theoretischen Philosophie erklärt. Vom Ästhetischen ist in der Schrift *Vom Ich* in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede. Aber in den *Philosophischen Briefen* tritt es plötzlich auf, noch nicht – wie Metzger richtig gesehen hat – in seiner wertheoretischen Mittlerrolle, wohl aber, an einer Stelle, schon als die »objektiv gewordene intellektuelle Anschauung« und wenn nicht als »Organon« (wie Metzger meint), so doch als »Dokument« der Philosophie. So versprechen die *Philosophischen Briefe* mit Hinweis auf Platon, daß eine vollendete Ästhetik empirische Handlungen aufstellen wird, die nur als Nachahmungen jener intellektuellen Handlung erklärbar seien. Das Programmatische nur leicht verhüllend, spricht er es gelegentlich einer Bemerkung über die »Einbildungskraft« als das »verbindende Mittelglied der theoretischen und praktischen Vernunft« aus: »man dürfe hoffen, daß die Zeit jene Wissenschaft, wie sie Kant begründet hat, bis zur Vollendung entwickeln

werde«. Und zu dieser Ansicht stimmt es, wenn wir hören, daß er während des in Stuttgart zugebrachten Winters 1795 auf 1796 Kunststudien gemacht hat. Seine Reisebriefe in der nächsten Zeit bezeugen jedenfalls ein lebendiges ästhetisches Interesse.

Die Einleitung der *Ideen* von 1797 und weiterhin die 1798 entstandene Abhandlung im *Philosophischen Journal* Bd. 8, H. 2 (WW I.1, S. 461 ff.) sind dann das bisher älteste Zeugnis dafür, daß Schelling auch die objektive Rolle des Ästhetischen als philosophischen Inhalts anerkennt. Die Kunst ist da das »Dritte«, Vereinigung von Natur und Freiheit, theoretischer und praktischer Philosophie, Natur und Geschichte. Hingegen sind schon in den Abhandlungen des Winters 1796 auf 1797 zu der doch noch recht vagen Andeutung der *Philosophischen Briefe* mehrfache Hinweise auch auf den »Organon«-Charakter der Kunst gekommen. Schelling wirft da den Gedanken auf, der im Grunde schon in der angeführten Stelle der Schrift *Vom Ich* steckt: daß innerhalb der Handlungen des Geistes selber sich auch eine Handlung finden müsse, welche die beiden Welten, theoretische und praktische Philosophie, zusammenfasse und also die höchste Handlung des menschlichen Geistes überhaupt sei. Als diese Handlung, »in welcher theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen«, entdeckt er nun die »Selbstbestimmung des Geistes«, das Wollen, die »Autonomie«. Sie ist, wie die höchste Handlung des Geistes, so auch das »Prinzip« des Philosophierens. Es scheint noch genau das, was Anfang 1795 vom Ich ausgesagt war, nur daß, gemäß der oben besprochenen Abwandlung, das Seinshafte jenes Ichs jetzt in Aktivität, »Willen«, umgeschmolzen ist. Aber diesem Gedanken gibt Schelling unter völligem Aufheben der 1795 an ihn angeschlossenen geschichts- oder organismusphilosophischen Ansätze nun in einer Anmerkung die Spitze, daß »eigentlich« diese ganze Untersuchung in die Ästhetik gehöre, wo er auch auf sie zurückkommen werde. »Denn diese Wissenschaft zeigt erst den *Eingang* zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist, ohne welchen philosophieren zu wollen dasselbe ist wie ohne Einbildungskraft dichten«. Dieser »philosophische Geist«, der »eigentlich« nur in der Ästhetik erklärt werden kann, ist es, den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn es nicht in ein lediglich »historisches« Wissen ausschlagen soll; um seinetwillen kann die Philosophie »nicht jedermanns Sa-

che sein«; ja gewisse Menschen, die »unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmut zu verbergen suchen«, bleiben auf immer von ihr ausgeschlossen. Wenn Schelling in den Abhandlungen hierin einen spezifischen Unterschied der Philosophie von allen anderen Wissenschaften sieht, so hatte er in der Antikritik vom 26. 10. 1796 diese Scheidelinie noch nicht so scharf gezogen; damals hatte auch jede andere »Kunst oder Wissenschaft, deren Gegenstände freie Produkte des Geistes sind, ebensogut als die Philosophie mit jener Geistlosigkeit zu kämpfen«.

»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 umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit* verschwinden sind. – Der Philosoph muß ebensoviele ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, – selbst über Geschichte kann man nicht geistreich rasonnieren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht. Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.«

Durfte man von einem »ästhetischen Idealismus« Schellings sprechen? War je wirklich die Kunst das Höchste in seinem System? und wenn sie es war, in welchem Sinn?

Das *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 gibt am Schluß des Abschnittes von der Kunst einen merkwürdigen Ausblick. Der Kunst kann es gelingen, »das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen«. Alle Philosophie wird deswegen wie sie in ihrer Kindheit »von der Poesie geboren und ernährt« worden ist, »einst wieder zur Poesie zurückkehren«. »Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein wird, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese wie es jetzt scheint unauflöslliche Trennung geschehen ist.« Eine neue Mythologie, »nicht die

Erfindung eines einzelnen Dichters, sondern eines neuen nur einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts« also wird die Ergebnisse der Philosophie »allgemeingültig« machen.

Soviel ist deutlich. Auch als er das *System des transzendentalen Idealismus* schrieb, hat Schelling jenseits der Kunst noch ein Reich gesehen, wo durch eine »Mythologie« die an sich keiner »allgemeinen Geltung« fähige Philosophie zur Sache aller würde; es gab für ihn ein zwar nur durch die Kunst zu verwirklichendes, aber gleichwohl nicht mit ihr einerleies Ziel menschheitlicher Entwicklung. Die sittliche Einheit des weltgeschichtlichen Endzustands, wie ihn das *System des transzendentalen Idealismus* annimmt, und die Absolutheit der Kunst finden ihr gemeinsames Band und ihre gemeinsame Verwirklichung in der »Mythologie«. Als Schelling vier Jahre später die entschiedene Abwendung von der Absolutheit der Kunst zur Religion vornahm, da geschah es wieder an dem Leitseil dieses Begriffes, der von da ab zentrale Bedeutung für ihn behielt, und 1800 hatte er eben für diesen Gedanken auf eine »schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie« hinweisen können.

Die Abhandlung ist nun nicht erhalten – wohl aber ist bekannt, daß schon Schellings früheste Schriften dieses Gebiet behandelt haben, insbesondere die von 1793 *Über Mythen, Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. Er gibt da eine ausführliche Untersuchung über das Verhältnis der Mythologie zur Philosophie. Die eine, unwichtigere, Hälfte des Gedankens von 1800 ist damals schon voll ausgebildet: »die ältesten Urkunden aller Völker beginnen mit Mythologie«; in ihrem Gewande erscheint »die älteste Philosophie des Volks«; ihre Tradition »brachte in ungebildete Menschenhorden Harmonie und Einheit und ward ein sanftes Band, durch welches die Gesellschaft Einer Familie zu Einer Lehre, zu Einem Glauben, zu Einer Tätigkeit verbunden wurde«. Was die Weiseren »zum Glauben des Volkes weihten«, konnte nur dadurch diesem eigen werden, daß diese älteste Philosophie »sinnlich«, d. h. eben Mythologie wurde. Und nicht etwa bloß »zum Behuf des sinnlichen Volks« – nein, auch diese Weisen selbst waren kaum fähig, anders als in »sinnlichen Zeichen«, »sinnlichen Begriffen« zu denken; ist doch, wie der Schüler Herders wohl weiß, »Sinnlichkeit überhaupt der Charakter der ältesten Welt«. Selbst Platon noch scheint damals »zu der sinnlichen Darstellung seiner Philosophie genötigt gewesen zu sein«. Für die

Vergangenheit also hat Schelling schon die Theorie von 1800; für Gegenwart und Zukunft freilich verwirft der Zögling der Aufklärung die Mythologie: »Erwacht der Mensch zu höherer Tätigkeit, so verläßt er Bilder und Träume der Jugend und sucht die Natur seinem Verstande begreiflich zu machen«. Die Griechen allein bildeten hier eine Ausnahme. Bei ihnen hat »selbst beim Philosophieren über die Gesetzmäßigkeit der Natur . . . die griechische Sinnlichkeit ihr Recht nicht aufgegeben«. Stets bleibt mythisches Denken letztthin doch ein Kennzeichen des »Mangels an vollkommen entwickelten Begriffen«. Der Gedanke, daß »Mythologie« am Ziele der Menschheit steht, wie sie an ihrer Wiege stand, ist noch ungedacht.

Nicht das Motiv, aus dem später dieser Gedanke erwuchs: die Notwendigkeit allgemeiner »Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens«. Das »große Gefühl dieser Ansicht«, so wünscht er 1794, möge keinem seiner Leser fremd sein; es sei »das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als jemals fordern werde«. Ebenso ruft die Vorrede zur Schrift *Vom Ich 1795* aus, es sei »schwer, der Begeisterung zu widerstehen« bei dem »großen Gedanken«, daß gleich den Wissenschaften, welche, »selbst die empirischer Einheit ausgenommen, immer mehr dem Punkte vollendeter Einheit entgegenneilen«, so auch die Menschheit selbst »endlich sich wieder sammeln und als eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde«. Die von Schelling unternommene Arbeit an der Vollendung des Einswerdens der Wissenschaften wird »jene große Periode der Menschheit« wenigstens vorbereiten. Es ist die gleiche »absolute Übereinstimmung«, die in der Naturrechtsdeduktion damals als das höchste Ziel für alle »moralischen Wesen« aufgestellt wird. Deswegen können für Schelling auch noch 1795, ähnlich wie schon zwei Jahre zuvor, Mythen als philosophische Versuche zwar »Achtung verdienen«, insofern sie wenigstens »das gefühlte Bedürfnis einer Erklärung« voraussetzen, aber nicht mehr. Ja ganz entschieden wird eben um der »Menschheit« willen der Mythos für Gegenwart und Zukunft verworfen in den Schlußworten der *Philosophischen Briefe*: »Nimmer wird künftigt der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind«. Freilich hier tritt nun ein einschränkender Gedanke hinzu: »die Natur selbst hat dieser

Mittelbarkeit Grenzen gesetzt: sie hat – für die *Würdigen* eine Philosophie aufbewahrt, die *durch sich selbst* zur *esoterischen* wird, weil sie nicht *gelernt*, nicht nachgebetet, nicht nachgehuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausspäthern nachgesprochen werden kann – ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Räthsel sein wird«. Dies ist, soviel man sieht, ein erstes leises Aufklingen der esoterischen Stimmung, die hier noch rein auf dem Gedanken eines zur Philosophie notwendigen angeborenen »philosophischen Geistes« beruht, aber noch durchaus die allgemeine »Mittelbarkeit« der Erkenntnis als das Ideal voraussetzt. Diese Stimmung sucht nunmehr auch einen Weg zu der hier noch verworfenen mythologischen Mittelungsweise des Wahren in »Mysterien«.

Das geschieht in einem Brief vom 12. 3. 1796, also kurz vor dem Scheiden aus Stuttgart: »Ich glaube«, erklärt Schelling da, »daß zu einer Nationalerziehung Mysterien gehören, in welche der Jüngling stufenweise eingeweiht wird. In diesen sollte die neue Philosophie gelehrt werden. Sie sollte die letzte Enthüllung seyn, die man dem erprobten Schüler der Weisheit widerfahren lasse«. So also verpflichtet sich nunmehr der Gedanke der Mythologie mit dem der allgemeinen Mittelbarkeit: die Mysterien sollen »stufenweise« zur Philosophie führen. Die Mythologie ist nunmehr eine Zukunftsforderung und zwar eine *neue* Mythologie, die im Dienste der neuen Philosophie steht. Da nun bei dem literarischen Betriebe der Gegenwart dies Verfahren nicht angeht, so muß – und hier meldet sich abermals die esoterische Stimmung – die Philosophie deswegen »ihrer Darstellung soviel Würde, Strenge und Erhabenheit des Vortrags geben, daß jedes Blatt dem Profanen zuruft: *procul, procul esto*«.

Ein Halbjahr später scheint es fast, als wenn dies *procul profani* jetzt alles andere zurückgedrängt hätte. Die höchst heftige Antikritik vom 26. 10. ruft es dem Rezensenten zu und fordert, daß die Wissenschaft aufhöre mittelbar zu sein, ein Gedanke, der in den Abhandlungen des Winters nicht wieder zur Ruhe kommt. Da »Philosophie nicht jedermanns Ding ist«, ja es der »wahre Prüfstein« der Philosophie ist, daß »geistlose Menschen von ihr ausgeschlossen sind«, und solchen »unverständlich zu bleiben, Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen« ist, so wird, was An-

fang 1796 noch Verbrechen an der Menschheit geheißen hatte, nunmehr ein Ruhmestitel jener »herrlichsten Staaten der alten Welt«, daß man dort »die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen« suchte. Man kann sich bei so scharfen Worten schwer der Vermutung entziehen, daß die persönliche Verärgertheit über die ersten literarischen Widerwärtigkeiten, die dem jungen Philosophen begegneten (vgl. Brief vom 1. 5. 1796), ihren Einfluß hier geäußert habe. Wie dem aber auch sei – der Gedanke einer neuen Mythologie als der Religion der Zukunft bleibt Schelling unverloren; bald – 1798 – erklärt er, daß jede Religion, die theoretisch ist, in Mythologie übergehe, und sie »wird und soll immer Mythologie und nie etwas anderes werden (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben und nur als Mythologie ist sie wahr)«. Seit 1799 hat Schelling dann diesen Gedanken mit dem anderen, daß Gott nicht ist, sondern nur sein wird, zu weltgeschichtsphilosophischen Gesamtbildern zusammenzuarbeiten begonnen; die Richtung aber auf die Zukunftsreligion, in die sich die neue Mythologie umsetzen müsse, ist schon damals, ja schon seit dem Brief vom 12. 3. 1796, entschieden.

»Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Haufen müsse eine *sinnliche Religion* haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist: Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden.

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

Das bisher Ausgeführte möchte vielleicht hinreichen, um im folgenden die Vermutung der Schellingschen Verfasserschaft des Mitte 1796 von Hegel niedergeschriebenen Textes als genügend wahrscheinlich voraussetzen zu dürfen. Wenn der Leser mir dies gestattet, so wäre es nun Zeit, die Frage aufzuwerfen, wann und etwa auch in welcher äußeren Form Schelling das *Systemprogramm* verfaßt haben könnte und wie es an Hegel gekommen sein möchte.

Befragen wir zunächst den Text selber. Er ist uns als Fragment überliefert; wenigstens ist etwas vorausgegangen; dagegen folgt nichts mehr: wir haben den Schluß des Manuskriptes. Der Text ist in der Ichform gehalten und an eine Mehrheit von Hörern oder Lesern gerichtet, die mit »ihr« angedredet, dem Verfasser also wohl befreundet sind. Die Möglichkeit, daß es sich um ein Brieffragment, und dann eines Briefes an mehrere Freunde gleichzeitig handelt, ist nicht ganz auszuschalten, obwohl alles speziell Briefartige, vor allem Unterschrift und dergleichen, fehlt: es könnte, da uns nur eine Abschrift vorliegt, das betreffende vom Abschreiber ausgelassen sein. Am zwanglosesten erklärt sich die Form doch, wenn man annimmt, daß das Stück von Anfang an nichts weiter gewesen ist als ein Programm, sei es nun, daß der Verfasser es an seine Freunde als Beilage zu einem Brief geschickt hat, sei es, daß es die Grundlage oder Ausarbeitung einer Ansprache darstellt; für die Vermutung der Ansprache spricht wohl der unmittelbare Eindruck. Unter der Voraussetzung nun der Schellingschen Verfasserschaft ist es auffallend, daß der Briefwechsel zwischen Schelling und Hegel, sowie auch Hegels bald nach der Niederschrift abgefaßter Brief an Hölderlin mit keinem Worte des Stückes erwähnt; allerdings fehlt gerade aus der fraglichen Zeit mindestens ein Brief Hegels (vgl. *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, S. 26), auf den Schelling am 20. 6. 1796 antwortete. Da aber Schellings Antwort auch in einem Zusammenhang, wo eine Erwähnung nahe läge (nämlich in dem Schlußabsatz des Briefes) nicht auf unser Manuskript anspielt, so darf als sicher gelten, daß es Hegel entweder damals noch nicht oder schon vor längerer Zeit bekannt gegeben war. Gegen beide Möglichkeiten läßt sich nichts sagen. Daß Hegel den Schellingschen Brief vom 20. 6. unbeantwortet gelassen habe, ist nicht wahrscheinlich; ganz abgesehen von dem

intim persönlichen Schluß verlangte auch die darin behandelte Anstellungsangelegenheit eine Antwort. Ferner ist, was den Herausgebern der Hegelschen wie der Schellingschen Briefe entgangen zu sein scheint, auch zwischen Schellings Brief vom Januar 1796 und dem Hegelschen vom Juni 1796, auf welchen Schelling am 20. 6. antwortete, mindestens noch ein Schellingscher, wahrscheinlich also auch vorher ein Hegelscher, verloren; denn Schelling hat nach den Eingangsworten seines Briefes vom 20. 6. an Hegel zuvor schon einmal in der Anstellungssache geschrieben, und da im Brief vom Januar 1796 davon nicht die Rede ist, so ist der betreffende Brief verloren gegangen. So darf also das Stillschweigen des uns erhaltenen Teils des Schelling-Hegelschen Briefwechsels nicht als Beweis herangezogen werden. Möglich bleibt auch, daß Hegel das Stück gar nicht unmittelbar vom Verfasser, sondern von einem aus dem Kreise, in welchem es etwa als Rede vorgetragen wurde, übermittelt bekommen hätte, und daß er die Abschrift genommen hätte, weil er das ihm zugegangene Exemplar zurückschicken mußte. Aber alle diese Möglichkeiten bleiben, bis auf weiteres, Möglichkeiten.

Ebenso wenig kann ich sagen, was dem erhaltenen Blatt vorausging. Sicher scheint nur soviel, daß das *Systemprogramm* selbst uns so gut wie vollständig erhalten ist. Die Worte »eine Ethik«, mit denen der letzte Satz des verlorenen Teils schloß, zeigen, da diese Ethik »nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen« sein kann und die »erste Idee« dann folgt, daß nichts vorausging. Der verloren gegangene Teil mag etwa eine allgemeine Vorbemerkung über das System der Philosophie enthalten haben. Die Vorbemerkung war vielleicht ganz ausführlich und das kurze Programm des Systems selber ihr nur als krönender Abschluß aufgesetzt. Doch ist den Vermutungen hier ein fast unbeschränktes Feld gelassen.

Festeren Boden betreten wir wieder, wenn wir die Zeit zu bestimmen suchen, in der Schelling das Programm verfaßt haben kann. Als spätesten Termin haben wir den *terminus ad quem* der Hegelschen Niederschrift, also den Juli 1796. Im übrigen sind wir auf inhaltliche Kriterien angewiesen.

An mehreren Stellen nimmt der Verfasser selbst auf den Augenblick Bezug: da, wo er erklärt, »auf die Felder der Physik« herabsteigen zu wollen, um ihr »einmal wieder Flügel zu geben«, ferner bei den »Prinzipien einer Geschichte der Menschheit«, wei-

ter da, wo er sein Wissen um die Abschlußstellung der Kunst durch ein »nun« ausdrücklich als ein eben gewonnenes bezeichnet, endlich doch wohl auch – es läßt sich äußerlich nicht streng beweisen, liegt aber für den, der zu hören versteht, im Ton – da, wo er von der notwendigen neuen Mythologie spricht als einer »Idee, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Hirn [sic!] gekommen ist«. Benutzen wir diese Punkte als das Rückgrat der Untersuchung.

Den Niederstieg zur Physik, die Aneignung der »Data« der Erfahrung, hat Schelling Ostern 1796 begonnen. Andererseits finden wir die naturphilosophische Grundfrage des Systemprogramms schon in einer Bemerkung der Schrift *Vom Ich* vorgezeichnet; und es scheint kein anderer Ansatzpunkt für ein naturphilosophisches Interesse vorhanden zu sein, als der moralphilosophische: wie »eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein« müsse; eine aus selbständigem theoretischem Interesse hervorgehende »Flucht zur Natur«, wie Metzger sie in den *Philosophischen Briefen* zu sehen gemeint hat, darf man erst für die Abhandlungen des Winters 1796 auf 1797 behaupten. So kommt man mit den Worten »hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen« mit ziemlicher Sicherheit auf die Zeit nach den beiden großen Schriften des Jahres 1795. Allerdings argumentiert man bei dieser Ansetzung nur aus dem Stillschweigen dieser beiden Schriften über die Punkte, die im Systemprogramm hinzukommen und durch die es sowohl an die Vorlesungsbesuche des Sommers wie an die Abhandlungen des kommenden Winters heranrückt: nämlich über den Gedanken, daß die Erfahrung die Data hergeben müsse, und die Begründung des »Niedersteigens« zwar noch mit moralwissenschaftlicher Fragestellung, aber auch schon mit selbständigem naturphilosophischem Interesse: um der Wissenschaft »wieder Flügel zu geben«; eine unbedingte Gewißheit gibt dies Argument, weil *e silentio*, also nicht. Die Art, wie von der naturwissenschaftlichen Empirie die Rede ist, läßt allerdings schon auf eine wenn auch oberflächliche Kenntnisaufnahme »unserer an Experimenten mühsam schreitenden Physik« schließen.

Die ethische Partie führt uns bei der Zeitbestimmung weiter. Ihre Gedanken sind, in Ansätzen mindestens, schon in der Schrift *Vom Ich* und früher vorhanden, wenn man nicht etwa in der Stelle über Platons *Politeia*, wo aller Zwang aufhöre, einen Beleg erblicken will, daß damals Schelling noch nicht »über den Staat hinaus«

wollte; tut man dies, so wäre allerdings die Abfassung des Programms nach der Schrift *Vom Ich* schon auf Grund des ethischen Abschnittes gesichert. Zur *Neuen Deduktion des Naturrechts*, an der er, wie wir seit Dammköhlers Veröffentlichung der Briefe an Niethammer wissen, bis Anfang Mai 1796 geschrieben hat, möchte ich das Programm, so eng der inhaltliche Zusammenhang ist, nicht in eine eindeutige zeitliche Beziehung setzen; eine entschiedene terminologische Abweichung zeigt das Programm hier in dem Wort »Ethik«, das die Deduktion terminologisch zum Gegensatz von »Moral« macht (vgl. o. S. 93), eine Abweichung jedoch, die für die Zeitbestimmung, wie mir scheint, nicht fruchtbar zu machen ist. Allenfalls spräche außer der Gleichstellung der beiden Postulate die Parallele von »Natur« und »Menschenwerk«, die sonst erst für das Spätjahr 1796 nachweisbar ist, für Entstehung nach den 1795er Schriften.

Einen entschiedenen Schritt weiter erlaubt uns erst die Stelle über die »Poesie«. Denn hier hat die Schrift *Vom Ich* zwar schon das Problem einer systematischen Position, in der die Ideen der theoretischen und praktischen Philosophie, »Wahrheit und Güte«, »verschwistert« sind. Aber weder faßt sie ihrer ganzen antifichtisch-spinozistischen Grundhaltung gemäß diese Position schon als höchsten »Akt« der Vernunft (sondern nur als »Prinzip«), noch vor allem verweist sie für die Lösung dieses Problems schon auf die Kunst, sondern, soviel man sieht, findet sie die »Harmonie, worin Freiheit und Natur identisch sind«, damals im sittlichen Endzustand und im Organischen – beides Gedanken, die auch 1800 im transzendentalen Idealismus mit dem der Absolutheit des Ästhetischen rivalisieren. Im Gegensatz zur Schrift *Vom Ich* nehmen dagegen die *Philosophischen Briefe* den ästhetischen Gedanken der *Kritik der Urteilskraft* auf und deuten die ästhetischen Akte als »Dokument« der Philosophie. Auch die Absicht, die Ästhetik in diesem Sinne »bis zur Vollendung zu entwickeln«, schimmert hier schon deutlich durch. Während also die Schrift *Vom Ich* noch sicher vor dem kunstphilosophischen Programm unseres Manuskriptes liegt, wäre die Ansetzung auch nach Abschluß der *Philosophischen Briefe* wieder nur *e silentio* zu erschließen. Denn allerdings enthält das Programm nun schon den Gedanken der objektiven Abschlußstellung der Kunst im Reiche der Werte, der sich bisher erst für 1797 aufweisen ließ; und während die *Philosophischen Briefe* den ästhetischen Akt erst als bloße

Nachahmung des philosophischen erfaßten, begreift das *Programm*, ganz wie die Abhandlungen des Winters 1796 auf 1797, umgekehrt den philosophischen Geist als einen Ausfluß »ästhetischer Kraft«; erst hier eigentlich wird die Kunst wirklich »Organon« der Philosophie. Andererseits gehen die Abhandlungen im Gegensatz zu der Antikritik vom 26. 10. schon hinter die weitreichende Fassung des Programms, daß man in nichts geistreich sein könne »ohne ästhetischen Sinn«, zurück und beschränken die Abhängigkeit vom Vorhandensein ästhetischen Geists auf den Philosophen.

Wenn so durch die Kunstlehre für das *Programm* die Zeit der Schrift *Vom Ich* ausgeschlossen wird und auch hier die Abfassung nach den *Philosophischen Briefen* mindestens wahrscheinlich ist, um so mehr, als der Verfasser selbst die subjektive Neuheit seiner Gedanken so stark betont, so führt nun zum gleichen Ergebnis auch die logisch-metaphysische Partie des Programms. Die Erkenntnis, daß die ganze Metaphysik »künftig in die Moral fällt«, sowie die Gleichstellung der beiden Postulate Gott und Unsterblichkeit, endlich der »schöpferische« Akt des Ichs als Grund der Welt und die Einzigartigkeit dieses Akts – alles dies sind Züge, die, wie oben meist in Übereinstimmung mit Metzgers Arbeit gezeigt werden konnte, erst in den *Philosophischen Briefen*, noch nicht in der Schrift *Vom Ich* nachweisbar sind. In den *Philosophischen Briefen* waren die betreffenden Gedanken noch mehr *in statu nascendi*, nämlich in ihrem Entstehen aus der Auseinandersetzung mit der »anderen« Weltanschauung, dem »Dogmatismus«, zu beobachten; in den Abhandlungen des Winters sind sie zu weitaus größerer Schärfe gekommen. Das zusammen spricht für ein Entstehen unseres Programms, das die Gedanken schon als Ergebnisse, ohne den sonst deutlich bemerkbaren Charakter der subjektiven Neuheit, entwickelt, nach der Abfassung der *Philosophischen Briefe*. Jedoch absolute Gewißheit ist auch das noch nicht; eine solche wäre erst erreicht, wenn die Gedanken des Programms wie von der Schrift *Vom Ich* so auch von den *Philosophischen Briefen* geradezu abwichen und zwar im Sinne einer später, also Winter 1796 auf 1797, erkennbaren Entwicklungsphase.

Gewißheit aber geben uns nun die religionsphilosophischen Sätze über »Mythologie«. Während die *Philosophischen Briefe* für die Zukunft noch keinen Zusammenhang zwischen dem »Wei-

sen« und den »Mysterien« hatten gelten lassen wollen, zeichnet der Brief vom 12. 3. 1796 das Ideal einer »Nationalerziehung« durch Mysterien, in denen mit den Worten des Programms die »Mythologie im Dienste der Ideen« stehen würde. Und andererseits ist der schrankenlose Optimismus des Programms mit seiner Hoffnung auf »ewige Einheit« zwischen »Aufgeklärten und Unaufgeklärten«, »gleiche Ausbildung aller Kräfte aller Individuen«, der im Winter von dem ebenfalls zuerst im *Programm* erscheinenden Gedanken des nicht allen eigenen philosophischen Sinns schon stark verdeckt wird, auch in dem Brief schon leise verschleiert. So ergibt sich hier mit Sicherheit für das *Programm* die Abfassung nach den *Philosophischen Briefen*, und eine gewisse Wahrscheinlichkeit würde der Verlegung vor den Brief vom 12. 3. 1796 nicht abzusprechen sein.

Eine Entstehung also während des Stuttgarter Aufenthaltes im Winter 1795 auf 1796 würde sich im Gegensatz zu der Annahme einer Entstehung in den Monaten nach der Abreise aus Stuttgart (April 1796) nun auch allein mit dem redefahten Charakter des Ganzen, der sich dem Leser aufdrängt, vereinigen lassen. Denn unterwegs und in Leipzig hat Schelling schwerlich einen solchen Freundeskreis um sich gesehen, wie ihn die Rede voraussetzen würde. Sollte dennoch die Abfassungszeit über den März 1796 hinauszuschieben sein, so müßte man annehmen, daß das *Programm* ursprünglich als briefliche Kundgebung an die auswärtigen Freunde gedacht war.

Die Abfassung nach den *Philosophischen Briefen* jedenfalls ist durch den Begriff der Mythologie gesichert. Nun hat sich die Arbeit an den *Philosophischen Briefen* bis kurz vor den 22. 1. 1796 hingezogen, und an eben diesem Tag schreibt Schelling an Niethammer: »ich bin entschlossen, eine Zeitlang mich größtenteils wenigstens der Philosophie zu widmen; das nächste, was ich unternehme, ist ein System der Ethik (ein Gegenstück zu Spinoza, ein Werk, dessen Idee mich schon längst begeisterte und das schon begonnen ist), eine Philosophie der Geschichte der Menschheit – (die Einleitung dazu ist fertig, wenn Sie ihr einen Platz im Journal einräumen wollen, steht sie Ihnen zu Befehl) – und eine Auslegung der *Kritik der Urteilskraft* nach meinen Prinzipien«.

Man sieht, es sind mit Ausnahme gerade der »Mythologie«, deren Theorie wir soeben im Schlußsatz der *Philosophischen Briefe*,

also Januar 1796 noch nicht auf dem dann am 12. 3. erreichten Standpunkt angelangt erkannten, und der »Physik«, deren Behandlung uns schon aus anderen Gründen zu möglichst naher Heranrückung des Programms an den Beginn des Sommersemesters geneigt machte, genau die drei Punkte, die uns schon rein aus dem Text heraus den Augenblick zu bezeichnen schienen: der Gedanke des »Systems aller Ideen« (das Gegenstück zu Spinozas Ethik); die »Prinzipien der Philosophie der Geschichte der Menschheit« und die »nun« gewonnene Überzeugung von der Stellung der Kunst. Als *terminus a quo* ergibt sich also der 22. 1. 1796. Denn natürlich kann unser Programm, ganz abgesehen von der genannten inneren Unmöglichkeit, schon rein äußerlich formal nicht mit der im Briefe erwähnten »schon begonnenen« Niederschrift der Ethik zusammenfallen.

Eine genauere zeitliche Festlegung als die gewonnene – frühestens 22. 1., spätestens Juli, wahrscheinlich spätestens Anfang März 1796 – ist nicht zu erreichen. Aber die Kette der Beweise für die Schellingsche Verfasserschaft scheint mit dem Zusammentreffen der drei Wege der Datierung, nämlich durch die äußere Überlieferung, die innere Einordnung in die Schellingsche Gedankenentwicklung, endlich den Schellingschen Brief vom 22. 1., nunmehr unzerreißbar geschlossen.

VI

Mag auch der Gedankengehalt des Programms fast in allen Einzelheiten in den bekannten Schriften Schellings schon für die erste Epoche nachzuweisen sein – die Tatsache allein, daß Schelling damals ein vollständiges System entworfen hatte, wäre dennoch geeignet, unsere Vorstellungen von seinem Entwicklungsgange zu erneuern. Das *Programm* zeigt den inneren Kosmos des eben einundzwanzig Jahre alten Denkers so beisammen, so alle tausend Verbindungen mit einem Schlage geschlagen, wie man bisher nie gehaut hatte. Das Bild, das wir bisher von Schelling hatten, war das, was Hegel später einmal in dem bekannten boshaften Wort formuliert hat: Schelling habe seine Entwicklung vor dem Publikum gemacht. Es bleibt daran etwas Wahres. Aber man wird das Wort »Entwicklung« in diesem Satz fortan viel hegelischer nehmen müssen, als man es nahm. Nicht der »Proteus des Idealis-

mus« darf uns Schelling fürderhin heißen, der am eigenen Leibe Schritt für Schritt die Stadien der geistesgeschichtlichen Entwicklung vom subjektiven Idealismus Fichtes zur Frühromantik des Athenäumskreises, weiter zum objektiven Idealismus, den später Hegel ausbildete, endlich zur spätromantisch-reaktionären Geschichts- und Glaubensphilosophie mitgemacht hätte. Nicht der Mann einer unendlichen Empfänglichkeit, allen Eindrücken von außen blitzschnell zugänglich und sie mit einem merkwürdigen Gemisch von Genialität und schnellfertiger Scholastik zu Systemen und Systemaufrissen verarbeitend. Dies Bild, das schon bisher ernster Spezialuntersuchung bei Metzger wie bei Braun nicht standgehalten hatte, muß nun vollends beiseite gestellt werden. Unmittelbar nachdem Schelling sich einen Standpunkt in den letzten philosophischen Fragen gesichert zu haben glaubte, erschloß sich ihm die Aufgabe, den »magischen Kreis« des Fichteschen Idealismus zu durchbrechen, und mit einem Schlage standen vor ihm die drei großen Aufgaben seines Lebens: die Philosophie der Natur, die Philosophie der Kunst und die Philosophie der Mythologie. Von den fünf Teilen des *Programms* sind es diese drei, die schon äußerlich in Ton und Wendung sich als das Neue, das Hier und Nun, der Kundgebung bezeichnen. Ebenso charakteristisch, daß in dem metaphysischen und dem ethischen Teil diese Wendungen – »hier werde ich«, »ich bin nun überzeugt«, »soviel ich weiß noch in keines Menschen Sinn gekommen« – fehlen; in Metaphysik und Ethik glaubt sich der junge Idealist im sicheren Besitz seiner Grundlagen; Logik zwar, das »vollständige System aller Ideen«, und Philosophie der Geschichte erscheinen auch hier innerhalb ihrer übergreifenden Gebiete, Metaphysik und Ethik, mit den wuchtigen Vorzeichen eines Futurums; auch hier sieht er Aufgaben, Aufgaben freilich, die nachher er selber nur tastend, und erst ein anderer im großen Stil angegriffen hat, – ein anderer, dem er eben damals zurief: er glaube es von ihm fordern zu dürfen, daß er sich »auch öffentlich« an die gute Sache anschließe; darauf komme es an, »von verschiedenen Seiten her dasselbe Werk zu betreiben – nicht auf einem, sondern auf verschiedenen Wegen dem Ziel entgegenzugehen, überall aber gemeinschaftlich zu handeln übereinzukommen, und der Sieg ist gewonnen« (an Hegel Januar 1796). Ihm selber aber zeichnen sich am hellsten doch die drei Gebiete ab, die er selbst anbauen wird und deren Abfolge man bisher zur Periodisierung seines Lebens benutzt hat.

Man wird das auch weiter tun dürfen. Aber man wird fortan wissen, daß, so herrschend in den folgenden Jahren je das natur-, dann das kunst-, endlich das religionsphilosophische Interesse war, doch alle drei gleichzeitig und gleichmächtig vom Anfang seines Durchbruches durch den »magischen Kreis« sich ihm aufdrängen. Sein System ist nie schlechtweg naturphilosophisch gewesen; wenn er die Kunstphilosophie als Abschluß aufbaute, so hat er nicht vergessen, darüber noch wie ein fernes Gebirge die Aussicht auf die Zukunftsmythologie erscheinen zu lassen, und von jenem Augenblick des »Durchbruchs« an erkannte er in der von einem höheren Geist »vom Himmel her« geoffenbarten neuen Religion, in der sich die idealistische Philosophie mit dem Kleide einer neuen Mythologie umgeben würde, »das letzte größte Werk der Menschheit«. Die Grundstimmungen haben sich verändert, manches ist zeitweilig, manches dauernd verschwunden. Die Naturphilosophie hat schon im Winter 1796 ihren moralistischen Ursprung aufgegeben und den Weg eingeschlagen, der bald zur freien spekulativen »Konstruktion« der Natur als einer eigenen Welt führte, deren Teil selber der Mensch ist. Die Philosophie der Kunst blieb noch drei Jahre im Hintergrund stehen, bis sie 1799 im *System des transzendentalen Idealismus* nun weithin sichtbar an ihren seit Anfang 1796 ihr bereitgestellten Platz rückte. Am spätesten folgte die Philosophie der Religion. Sie nimmt dann, 1804, gleichzeitig die mystisch-irrationalistischen Tendenzen der Schrift *Vom Ich* wie das von den *Philosophischen Briefen* zuerst bezeichnete »Problem aller Philosophie«, »wie das Absolute aus sich herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne«, wieder auf und verbindet von Anfang an jene Tendenz und dieses Problem, und etwa noch den gleichfalls schon 1795 entdeckten Begriff Gottes als eines ewig nur Werdenden mit dem Begriff der Mythologie als einer Offenbarung und dem Gedanken einer religiösen Zukunft, die beide schon Anfang 1796 als Eckpfeiler der beabsichtigten Religionsphilosophie feststanden. Es ist schon in unserem Programm eigentlich der »letzte Schelling«, der, überall das Werden der Offenbarung aufspürend, durch die Geschichte der Religionen schritt und nach den Zeitaltern des römischen Petrus und des wittenbergischen Paulus nunmehr, hätte er eine Kirche zu bauen, sie dem Johannes des Logos-Evangeliums weihen wollte. Anders freilich war 1796 die Stimmung. Schwerlich hatte er an ein noch in die Geschichte des Christentums ge-

höriges Ereignis gedacht, als er damals die neue »Religion« prophezeite. Und auch wie damals dieser Gedanke hervorwuchs aus dem Traum der »ewigen Einheit« des künftigen Menschengeschlechts, der »Aufgeklärten« und der »Unaufgeklärten«, auch das hängt so in Schellings Altersphilosophie nicht mehr zusammen. Der Sansculotte von 1796 mit seinem wütenden Haß gegen alles »Priestertum«, allen »Afterglauben«, der es erkannte hatte, daß wir »auch über den Staat hinaus« müssen, ist als solcher spurlos verschwunden. Wirklich spurlos? Ist nicht seine Ethik immer, einzig etwa die wenigen Jahre des Zusammenarbeitens mit Hegel 1801 bis 1804 ausgenommen, dem »Menschenwerk von Regierung, Verfassung, Gesetzgebung« gegenüber, das er 1796 »elend« gescholten hatte, verneinend geblieben? Hat seine Ethik nicht stets, allein jene kurze Epoche ausgenommen, den Grundgedanken von 1795 bewahrt: der Endzweck der Welt sei ihre Zernichtung als einer Welt? Ist nicht noch beim spätesten Schelling die Ableitung des Staates aus dem Fluch nach dem Sündenfall, von der ein großer konservativer Kritiker des Hegelschen Staatsgedankens ausgehen konnte, nur das neue Gewand jenes Jugendgedankens, daß über aller »Ethik« das »Moralische« stehe und wir also auch über den stets mechanisierenden Staat »hinaus« müssen?

So bleibt in den großen Inhalten seines Denkens der »Proteus des Idealismus« merkwürdig stabil. Was scheinbar nach und nach hervortrat, lag schon von Anfang an, in allem Wesentlichen erkennbar, nebeneinander. Schellings materielles System hat sich nie geändert; er ist nie Natur-, Kunst-, Religionsphilosoph »geworden«, – wenn damit mehr gemeint sein sollte als dies: daß er längst klar gehegte Absichten in der betreffenden Lebensperiode zuerst breit ausgeführt habe. Er ist im Materiellen der Systematik nicht der regellos nach äußerem Anlaß neue Gestalten annehmende »Proteus«, sondern eher der »Hermes« des Idealismus, das Wunderkind, das, kaum geboren, sich aus den Windeln befreit und die mannigfaltigen Kräfte seines göttlichen Diebs-, Erfinders- und Virtuosenwesens gleichzeitig in einer kecken Tat offenbart. Die Entwicklung ist hier ein schrittweises Hervortreten dessen, was schon zu Anfang in der Knospe eingefaltet beisammen lag, – Evolution, nicht Epigenese.

Und dennoch war es auch Epigenese. An keinem Punkt zeigt sich das Programm so eindeutig seiner Entstehungszeit verhaftet,

wie im Formellen des metaphysischen Hauptgedankens: daß die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt. Er wird wie eine Selbstverständlichkeit behandelt. Das System ist »das System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate«; bezüglich der Kunst ist einmal vom »höchsten Akt der Vernunft« die Rede, was gut zu dem System aller Ideen paßt – Vernunft ist ja bei Kant »das Vermögen der Ideen«, und Schelling wandelte damals diese Kantische Definition nur insofern, als er die »Einbildungskraft«, also den »ästhetischen Sinn«, »im Dienste der Vernunft« die Ideen erzeugen läßt. Das ist also ganz im Sinne des Programms. Aber gerade in diesem metaphysischen Trägergedanken spielt sich nun in den folgenden Jahren, nein Jahrzehnten, der »sachlich-notwendige innere Prozeß« ab, den Otto Braun als das hinter allen äußeren Beeinflussungen Stehende bei allen Wendungen des Schellingschen Denkerlebens anerkennt und dessen wesentlich logische Beschaffenheit für die Jahre 1795-1801 aufgedeckt zu haben das vielleicht größte Verdienst der Metzgerschen Arbeit ist. Es ist nicht Sache der vorliegenden Studie, diesen Prozeß, bei dem schon bald nach 1796 von der logisch-metaphysischen Grundlage des *Programms* so gut wie nichts mehr geblieben ist, hier zu schildern. Selbst wenn ich es wollte, würde ich es nicht können; trotz Metzgers und Brauns Büchern ist hier noch sehr viel zu tun. Noch bedarf der systematische Charakter des *Systems des transzendentalen Idealismus* und sein Verhältnis zum Identitätssystem einer gründlichen Erhellung, und dasselbe gilt für die mit *Philosophie und Religion* anhebende Phase. Nur so viel, scheint mir, ist schon jetzt zu sagen. Die »Wendungen« zu Kunst und Religion von 1799 und 1804 sind vor allem Symptome der Verschiebungen in der logischen Problematik. Man wird sich künftighin, nachdem man weiß, daß und wie die Behandlung dieser Gebiete materiell schon von 1796 an beabsichtigt war, ganz frei machen müssen von der Vorstellung, wesentlich aus äußeren Einflüssen allgemein zeitgeistiger Art diese Umschwünge erklären zu können. Eigentlich hätten schon die Schriften, mit denen jeweils die »kunst-« wie die »religionsphilosophische« Epoche einsetzt, das lehren müssen. Das *System des transzendentalen Idealismus* in seinem höchst verzwickten Verhältnis zur *Wissenschaftslehre*, mit der es einmal zusammenfallen will und die es dann doch gleich wieder von innen durch die Einziehung des ganzen weltlichen Stoffes zu sprengen sucht, System nach seiner

Ausführung und Wirkung, Systemteil nach seiner Absicht und Selbstinterpretation, läßt mindestens soviel erkennen, daß hier die Fragen der prima philosophia für Schelling in ein neues Stadium getreten sind, jene Fragen, an die schon die philosophische Erstlingschrift von 1794 *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* mit ungelinken Fingern rührte. Die Herausarbeitung der Kunst war nur Symptom für einen Vorgang in jenen höchsten Regionen des Denkens; ebenso zeigt *Philosophie und Religion* deutlich, wie es hier Eschenmayer gelungen war, das logische Gewissen Schellings von neuem aufzuwecken und ihm wieder den Stachel jener schon 1795 als das »Problem aller Philosophie« erkannten Frage nach dem Ausschselbstherausgehen des Absoluten einzutreiben. Und wieder führen später die Berliner Auseinandersetzungen mit dem Hegelschen System den Kampf auf diesen letzten Punkt zurück. Es ist das Problem, mit dem er eigentlich nie zu Ende gekommen ist und das ihn verhindert hat, jemals das in der ersten großen philosophischen Schrift gegebene Versprechen einzulösen: ein »Gegenstück zu Spinozas Ethik« aufzustellen. Ein solches »fertiges, beschlossenes System«, so mußte noch die Neuauflage jener Schrift im Jahre 1809 bekennen, hatte er bis dahin nicht aufgestellt, und er hat dies Bekenntnis auch später nicht widerrufen können. So bleibt eigentlich, so sonderbar es klingen mag, das in sich ausgeglichenste »System«, das je von ihm ausging, jenes kurze *Programm* von 1796, das doch nie vor das Publikum gelangte, das Zeugnis also des ersten Augenblicks, wo er sein zukünftiges Reich mit einem Blick überschaute. Er hat nie jene innere Sicherheit des letzten Standpunkts gewonnen, die ihn befähigt haben würde, das beanspruchte Erbe ganz in Besitz zu nehmen; er ist sein Leben lang Prätendent geblieben, oder, um den zuvor gewagten Vergleich fortzusetzen: das Wunderkind, das, alles versprechend, vieles haltend, doch nie zu der letzten resoluten Einfachheit des Mannes kommt, sondern in einem gewissen Sinne sein Leben lang bleibt, was es zu Anfang war: ein geniales Kind.

VII

Das Blatt, das wir untersuchen, ist von Hegels Hand geschrieben. Hegel hat im Sommer 1796 Schellings Systemprogramm gekannt.

Die Gedanken, die er frühestens im Mai, spätestens im Juli niederschrieb und selber äußerlich als Fortsetzung an die Arbeit anfügte, die ihn mit Unterbrechungen mindestens schon seit dem Herbst des vorigen Jahres bis mindestens in den Mai hinein beschäftigt hatte, könnten möglicherweise schon unter dem Eindruck des Schellingschen Programms entstanden sein. Die große Arbeit hatte das Werden des ursprünglich mit der »Vernunftreligion« identischen Christentums zu einer »positiven Religion« zu erklären gesucht; die im Sommer angeschlossenen Blätter nahmen ältere, schon in Tübingen von Hegel umkreiste Probleme aus Gibbons Hand von neuem und diesmal als historische auf: wie konnte das Christentum die heidnische »Phantasiereligion« verdrängen. Eben diesen Begriff der »Phantasiereligion« führt Hegel damals nun zu Anfang des Stückes so aus, daß man zunächst unwillkürlich an den Schlußabsatz des Schellingschen Programms erinnert wird: auch er klagt, daß »die Phantasie der gebildeten Teile der Nation von der der gemeinen Stände ein völlig anderes Gebiet hat, und Schriftsteller und Künstler, die für jene arbeiten, von diesen schlechterdings, auch in Ansehung der Szene und der Personen, ganz und gar nicht verstanden werden« – ganz anders als im alten Athen und selbst im heutigen England mit Shakespeare; auch Hegel glaubt, daß in den Resten von eigener »Mythologie« – er findet sie im Gespensterglauben – wenigstens eine Möglichkeit liege, »die Empfindungsweise und Phantasie des Volkes zu veredeln«. Aber sieht man näher zu, so zerstreut sich die Ähnlichkeit. Schon der Grundbegriff einer »politischen Phantasie«, mit dem Hegel hier arbeitet, hat keine Beziehungen zu Schelling, der im Programm der neuen mythologischen Phantasie eine viel weitreichendere Rolle zuweist als die, ein Volk zu einigen, der vielmehr hier »das letzte größte Werk der Menschheit« sieht. Selbst wenn, was nicht sicher festzustellen, nach der Handschrift sogar unwahrscheinlich ist, die betreffende Partie der Hegelschen Arbeit jünger ist als die Schellingabschrift, so läge also schwerlich eine Abhängigkeit vor, und es bliebe andererseits, im Falle daß Hegel noch ohne Kenntnis von Schellings Gedanken gewesen wäre, Schelling die beanspruchte absolute Priorität des Gedankens der notwendigen »neuen Mythologie« gewahrt. – Auch die unbedingte Verneinung des Staates scheint nicht unmittelbar auf Hegel hinübergewirkt zu haben, so bedeutungsvoll es übrigens doch für die Entwicklung seiner Staatsidee in den nächsten Jahren

gewesen sein muß, ein solch schlechthinniges »wir müssen über den Staat hinaus« von dem Freunde, dessen »großem Gange« er mit Bewunderung und Freude zusah, aufgestellt zu wissen. – Im ganzen aber ist bezeichnend gerade, wie wenig Hegel doch überhaupt in der Folgezeit sich unter diesem Einfluß zeigt. Eigentlich in der ganzen Zeit seines Frankfurter Aufenthaltes, soweit sie uns aus dem Nachlaß übersehbar ist, geschieht die Entwicklung zum systematischen Philosophen, als der er nach Jena kommt, so als ob überhaupt kein Schelling da wäre und als wäre der Gedanke eines Gesamtsystems der Welt, eines »Gegenstückes zu Spinozas Ethik«, Hegel nie zu Ohren gekommen. Langsam, zähe, im Kampf mit rein historischen Problemen, bildet er sich die metaphysischen Grundbegriffe, und nur zufällig fast, nur als Splitter, die bei der Arbeit beiseite fallen, entsteht ihm hier und da der Anfang einer der Gedankenreihen, die ihn nachher zur philosophischen Eroberung der wirklichen Welt befähigt haben. Dabei scheint sein Bewußtsein ganz befangen in der historischen Arbeit, und er wird zum Philosophen, wie wenn er selber gar nicht wüßte, was mit ihm geschieht. Am 2. 10. 1800 endlich kann er nach langer, vielleicht vierjähriger Korrespondenzpause rückblickend dem Freunde schreiben, daß sich auch ihm nunmehr »das Ideal des Jünglingsalters . . . in ein System . . . verwandelt« habe. Dies »Ideal des Jünglingsalters« – es ist kein Zweifel, daß Hegel damals noch das meint, was Schellings erste Schriften schlechtweg »die gute Sache« nannten, zu deren Durchfechtung er auf die alten Tübinger Freunde rechnete; die Vorbereitung der »neuen Religion«, zu der die neue Philosophie die Ideen geben sollte. Hier ist der Punkt, wo des Freundes Programm von 1796 Hegel die Gewähr der unbedingten Zusammengehörigkeit geben mußte, denn auf den Kampf, der, wie er es im Sommer 1796 formulierte, die »an den Himmel verschleuderten Güter« der Freiheit den Menschen zurückgewinnen sollte, war seit Tübingen seine Hoffnung unverwandt gerichtet, und in neuer Gestalt war dies gemeinsame Ideal des Jünglingsalters auch der Boden der Zusammenarbeit Hegels und Schellings in den nächsten Jenaer Jahren.

Es ist das Ideal auch des dritten dieses Tübinger Kreises: Hölderlins. Als gemeinsamen Boden hatte Hegel es diesem gegenüber in dem Gedicht vom August 1796 ausgesprochen. Die damals schon in Hölderlin sich vollziehende Entfremdung vom Fichteschen Tatgedanken und Umkehr zum Hingebensein an die

»Natur« hat an einem nichts geändert: an der unverwandten Blickrichtung über die Gegenwart hinaus in eine Zukunft, welche das Bild der hellenischen Vergangenheit erneuen, nein überstrahlen wird. Die Schlußseiten der Winter 1796 auf 1797 geschriebenen letzten Fassung des ersten *Hyperion*-Bandes, der Ostern 1797 herauskam, haben diesem Zukunftsraum den klassischen Ausdruck gegeben. Das Verhältnis, das Hölderlin hier, und nirgends zuvor, zwischen Kunst, Religion, Philosophie, zwischen Künstler- und Philosophennatur aufstellte, ist schon von Haym, dann von Dilthey und wieder von dem neuesten Erforscher des *Hyperion*, Zinkernagel, als die Wurzel von Schellings im *transzendentalen Idealismus* ausgeführter Lehre von der »Kunst als Organ für die Auffassung des göttlichen Weltgrundes« angesprochen worden. Aber alles, was Hölderlin hier seinen *Hyperion* sagen läßt – »das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst . . . Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit«, das dichterische religiöse Volk der Griechen wäre »ohne Dichtung nie ein philosophisches Volk gewesen«, »der Mensch, der nicht wenigstens im Leben einmal volle lautere Schönheit in sich fühlte, . . . wird nicht einmal ein philosophischer Zweifler werden«, ehe das Wesen der Schönheit, dieses »Ganzes«, »Unendlicheinigen«, des »Einen, das sich selbst scheidet«, gefunden war, »gabs keine Philosophie« – dies alles ist uns nunmehr schon aus Schellings *Programm* von 1796 bekannt. Und wenn *Hyperion*-Hölderlin auf den zweifelnden Einwurf, was denn die Philosophie, »die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft«, mit der Dichtung zu tun habe, in genauester Übereinstimmung mit dem Schellingschen Programm »seiner Sache gewiß« erwidert: »die Dichtung . . . ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seins und so läuft am End' auch in ihr das Unvereinbare in der geheimnisvollen Quelle der Dichtung zusammen«, so ist es schwer, die Vermutung zu unterdrücken, daß in dem störenden und fast komischen »meiner Sache gewiß« eine unwillkürliche Hindeutung auf die bekannte Theorie des Freundes steckt.

Auch für die Abhängigkeiten Schellings von dem frühromantischen Kreis, die man bisher annehmen konnte, wird man die Untersuchung wieder aufnehmen müssen. Sowohl den Begriff der »Poesie« wie den der »Mythologie« hat Schelling konzipiert, ehe

er in persönliche oder literarische Berührung mit F. Schlegel und Novalis kam; in den Sätzen von der »sinnlichen Religion«, deren »wir bedürfen«, ist unbewußt geradezu das Programm der künftigen Romantikerkonversionen gegeben. – Ob also nicht umgekehrt erst seit Schellings Berufung nach Jena, Anfang 1798, gewisse entscheidende Gedanken im romantischen Kreise auftauchen? Es könnte sein, daß das Bild, das noch vor kurzem O. Braun von Schelling in seinem Verhältnis zur Romantik entwarf – »Schellings beweglicher Geist folgte meist einer geringen Anregung von außen, gestaltete aber dann die Gedanken in origineller Weise systematisch aus« –, was die Anregung von außen betrifft, gewandelt werden mußte.

VIII

Es ist eine ungelöste Frage, ob und in welchem Sinne Kant ein System gewollt hat; seine eigenen Äußerungen über das Verhältnis von »Disziplin« und »Doktrin« lassen nicht erkennen, wie weit er selber sich klar war, und vor allem, wie weit er sich im Lauf der kritischen Arbeit klar blieb, über die rein vorbereitende Bedeutung, die er anfangs, wie es scheint, ihr einzig hatte zubilligen wollen. Aber die von ihm eröffnete Epoche der Philosophiegeschichte hat in einem System kulminiert. Das Hegelsche System verdankt, wie man längst erkannt hat, seine ungeheure Wirkung zum großen Teil einfach der Tatsache, daß es ein System war. Den Sturz des Hegelschen Systems überdauernd hat sich an ihm die Gemeinüberzeugung gebildet, daß es die Aufgabe der Philosophie sei, irgendwie zum System zu kommen. Erst seitdem konnten Vorstellungen Raum gewinnen, wie die, daß der Philosophie nichts andres obliege, als die »Ergebnisse der Einzelwissenschaften« zusammenzufassen; selbst den Ruf »zurück zu Kant«, der beim Sturze des Hegelschen Systems laut wurde, begleiteten Versicherungen, daß es gelte, durch kritische Besinnung hindurch in Zukunft einmal zu einem neuen besser gesicherten System zu gelangen; und erst seitdem pflegt auch die philosophische Einzeluntersuchung ihre eigene Berechtigung darin zu sehen, daß sie irgendwie, sei es auch noch so entfernt, das zukünftige System »vorbereite«; ja, es erheben sich Zweifel, ob überhaupt Einzeluntersuchungen als solche in der Philosophie wissenschaftlich zuläs-

sig seien. Die ganze diesen verschiedenen Ansichten zugrundeliegende Vorstellung vom System als der Aufgabe der Philosophie ist nun wie gesagt keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Entdeckung des deutschen Idealismus. Erst hier hat der Gedanke Gestalt gewonnen, welcher der ersten Anlage nach in jenem kurzen Satz verborgen ist, der am Anfang der abendländischen Geistesgeschichte steht: daß »alles« Wasser »ist«. Die Einheit des gesamten Seins nicht etwa bloß auszusprechen, sondern sie irgendwie durch Verknüpfung mit dem Seienden zu bestimmen, ist seitdem Aufgabe aller Philosophie geblieben. Aber auch die großen antiken Denker, die man wohl als die Systematiker der Antike den deutschen Idealisten verglichen hat, sind Systematiker keineswegs in dem Sinn, den das Wort seit 100 Jahren hat. Denn es ist ihnen nicht beikommen, daß vom letzten Wahren ein Weg führen müßte zum Verständnis der Totalität des Wirklichen; es fehlt ihnen ganz, um den spezifisch modernen (d. h. deutsch-idealistischen) Begriff einmal seinem ursprünglichen Sinne nach anzuwenden, der Gedanke, daß die Philosophie »Weltanschauung« sein müsse. Weltanschauung – das ist eben die grundsätzlich ins einzelne durchgeführte Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit. Nie hat Platon den Gedanken des Systems in diesem Sinne auch nur angerührt, nie ist ihm eingefallen, daß das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit, wie es selber nur eines ist, so auch in einem einheitlichen Bilde der Wirklichkeit philosophisch durchgeführt werden müßte; immer sind dem Denker in ihm die Realitäten nur der Ausgangspunkt, um zum Letzten vorzustößen. Ebenso wenig hat Aristoteles etwas Derartiges ausgeführt; das empirische Nebeneinander, in welchem bei ihm Erkenntnis der Dinge und höchste metaphysische Intuition stehen, hat man oft bemerkt; es ist nur das Symptom dafür, daß er den Grundgedanken seiner Philosophie, der wirklich durchaus »systematisch« war, selber zu verwirklichen gar nicht gesucht hat. Er so wenig wie die von ihm ausgehende Scholastik; die Methode der »Quästionen« läßt den Zweifel gar nicht aufsteigen, ob denn die Einzelfrage wirklich als solche lösbar sei. Die Abhängigkeit vom antiken Denken war gerade hier so verhängnisvoll, weil dadurch die im Gedanken einer christlichen Philosophie geforderte einheitliche Durchdringung der wirklichen Welt erstickt wurde. So ist zuletzt die in Descartes gipfelnde Bewegung des philosophischen Humanismus, die wirklich noch weniger »Renaissance« war als irgend eine andere der

gleichzeitigen Bewegungen, hier notwendig gewesen, um erst einmal die Philosophie auf ihre eigenen Füße zu stellen und so überhaupt die Möglichkeit einer einheitlichen Weltkonstruktion erst zu eröffnen. Unmittelbar danach und im Gefolge der Descartischen Anregung ist der erste Versuch gemacht worden, ein der Absicht nach von allen, sei es außerphilosophischen, sei es philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen gelöstes aus einer Wurzel hervorstehendes Bild der einen Welt zu entwerfen.

Ein Gegenstück zu Spinozas Ethik hat Schelling, der innerhalb der idealistischen Bewegung den Gedanken des Systems als erster faßte, aufzustellen gedacht. Aus dem Begriff der absoluten Tat den ganzen philosophischen Kosmos entstehen zu lassen wie Spinoza aus dem Begriff des absoluten Seins, war die Meinung. Kant sowohl wie Fichte waren notwendige Voraussetzungen dieses Gedankens. Erst Kant hatte, indem er die Descartische Frage nach dem Prinzip der Philosophie und die Frage nach dem Prinzip der Erfahrung aufeinanderbezog, den unlöslichen Zusammenhang von Form und Inhalt der Erkenntnis gestiftet, aus dem der Systembegriff hervorgehen mußte. Daß es nicht gleich geschah, dafür lag der Grund darin, daß Kant selber nicht zum vollkommenen Bewußtsein dieser seiner Tat vordrang; er selber hat geglaubt, ihr Wesen bestehe darin, daß er die Frage nach den »Grenzen« – nicht nach dem Prinzip – der Philosophie mit der Frage nach dem Prinzip der Erfahrung gleichsetzte und jene aus dieser beantwortete. Diese Unklarheit, deren Denkmal seine »Dialektik der reinen Vernunft« ist, mußte deshalb zunächst zerstört werden, und es ist das in Fichtes Wissenschaftslehre mündende Werk des alten Kantianismus, dies geleistet und damit den in Kant angelegten Gedanken des Systemsentwicklungsfähig gemacht zu haben. Schelling hat diesen Augenblick ergriffen. Aber er benannte sein Vorhaben ein »Gegenstück zu Spinozas Ethik«, und damit blieb er an Fichte hängen grade in diesem Augenblick, wo er den von jenem gezogenen »magischen Kreis« zu durchbrechen sich anschickte.

Denn indem er die Spinozasche Verabsolutierung des Seins als die eine Möglichkeit anerkannte – wie ja auch Fichte in seiner bekannten Äußerung, was für eine Philosophie man ergreife, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei – beschränkte er sein eigenes Vorhaben auf die Verwirklichung der »andern«, das hieß aber: der Fichteschen, Möglichkeit. Und dadurch verzichtete er – zunächst – auf den eigentlichsten Gewinn Kants, die Einssetzung

von Form und Inhalt des Erkennens; er blieb noch in dem magischen Kreis der Form, statt zum Inhalt durchzubrechen. So erklärt es sich, daß die älteren Äußerungen über den Begriff des Systems, die sich in dem Sommer 1795 abgeschlossenen Teil der *Philosophischen Briefe* finden, den Fichteschen Gedanken der unendlichen Tat zu dem, man könnte sagen, Lessingschen des »nur unendlichen Genusses« der unendlichen Wahrheit zuspitzten und die einzige Gewißheit des Systems in der praktischen »unseres Strebens es zu vollenden« fanden: »nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hat er sich selbst größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens vor sich erblickte. Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darin, daß sie nie vollendet sein würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, *Schöpfer* zu sein und sank zum Instrument seines Geschöpfes herab«. Diese Einsicht in den notwendig praktischen Charakter aller Systembildung habe schon den Begründer des Spinozismus dahin gebracht, sein System »Ethik« zu nennen. Aus der gleichen Einsicht heraus umschreibt auch Schelling damals, März 1795, sein Vorhaben als ein »Gegenstück zu Spinozas Ethik«.

Aber er ist dabei nicht stehen geblieben. Wenn er schon in dem soeben angeführten Zusammenhang für die *Wissenschaftslehre* eine über die Subjektivität und notwendige Vielheit der Systeme herausgehobene Stellung beansprucht, so hat er auf den letzten, Anfang 1796 abgeschlossenen Blättern der *Briefe* diese Stellung des »Absoluten« jenseits der beiden entgegengesetzten Systemmöglichkeiten schon in einer Weise bezeichnet, die deutlich den Gedanken der späteren Identitätslehre vorwegnimmt. Und dieser Erweiterung des »Prinzips« entspricht es, daß in dem Brief vom 20. I. 1796, nach dem nicht allzuspät das *Programm* anzusetzen sein dürfte, das Gegenstück zu Spinozas »Ethik« nur noch einen unter seinen philosophischen Plänen darstellt und daneben – ganz wie im *Programm* – selbständig die Aufgaben einer Geschichtsphilosophie und einer Ästhetik getreten sind. Könnte es im Brief noch scheinen, als ob diese Aufgaben, obwohl alle drei als philosophische Aufgaben erkannt, untereinander dennoch keinen notwendigen Zusammenhang schufen, so würde das Programm die-

sen Schein zerstreuen. Hier ist, ob gleich dem Wortlaut nach nur die persönliche Einheit eines Zusammenhangs wissenschaftlicher Lebensaufgaben aufgestellt wird, das sachliche Zueinandergehören dieser verschiedenen Aufgaben unbedingt vorausgesetzt. In den Abhandlungen des Spätjahrs hat er dann den Begriff des »Geistes«, der zugleich Subjekt und Objekt der Philosophie ist, gefaßt und aus diesem Begriff heraus den Gedanken des »fortschreitenden«, »progressiven«, selber »genetischen« und also auch in der äußeren Welt auf das »Werdende und Lebendige« gehenden, darin die Geschichte des Geistes wiederfindenden Wissens entwickelt: es sind die Grundbegriffe, durch die Hegel später jene Einheit des philosophischen Systems vollzogen hat.

So ergreifen wir in unserem *Programm* wirklich den philosophiegeschichtlichen Augenblick, wo zum ersten Male das Erkennen der letzten Wahrheit mit dem Erkennen der gesamten Wirklichkeit zusammengewachsen ist. Das Sein und das Seiende ist ein einig-einziges Problem geworden, alles enthusiastische Philosophieren über jenes, alles aphoristische über dieses zum prinzipiell gleich unwissenschaftlichen gestempelt. Schon hier ist, ohne daß das Wie der Lösung deutlich würde, die Aufgabe so gesehen, wie sie Hegel später durch den Begriff der dialektischen Methode zu erfüllen unternahm.

Dieser Schritt aber, durch den die Aufgabe der Philosophie neu und doch im Zusammenhang mit ihrer ganzen bisherigen Entwicklung festgelegt wurde, ist bis heute nicht wieder zurückgetan. Auch Schelling selbst hat am Ende seiner Laufbahn nur den Sinn dieser Aufgabe, nicht die Aufgabe selber anders gesehen, als er sie zuerst damals im Frühjahr 1796 erkannt hatte. In der Weltgeschichte des philosophierenden Geistes macht das vergilbte Blatt mit den abgeblaßten Hegelschen Zügen, dem wir unsere Aufmerksamkeit widmeten, Epoche.

Otto Pöggeler
Hegel, der Verfasser des ältesten
Systemprogramms des deutschen Idealismus

Vor etwa fünfzig Jahren – 1917, mitten im Ersten Weltkrieg – hat Franz Rosenzweig unter dem Titel *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* ein Blatt publiziert, das von der Königlichen Bibliothek in Berlin auf einer Versteigerung erworben worden war. Die versteigernde Firma hatte keine Auskunft über die Herkunft des Blattes geben können; fest stand nur, daß das Blatt von Hegels Hand stammte. Rosenzweig suchte nun nachzuweisen, daß das kleine Manuskript die Hegelsche Handschrift des Jahres 1796 zeige, daß diese Niederschrift aber nichts anderes sein könne als die Abschrift einer Vorlage, die jemand anders als Hegel geschrieben haben müsse. Hegel könne der Verfasser nicht sein, da er nie und vor allem 1796 nicht in der kühnen Weise gedacht habe, in der im *Systemprogramm* gedacht wird, da vor allem die Gedankengänge des *Systemprogramms* von Hegels damaligem Denken stark abwichen. Einzig und allein der junge Schelling käme als Verfasser dieses Programms in Frage. Freilich fehlte jede Spur von einem Schellingschen Original, das der Hegelschen Abschrift zugrunde gelegen haben könnte.

Fast zehn Jahre später stellte Wilhelm Böhm in einer längeren Abhandlung die These auf, nicht Schelling, sondern Hölderlin sei der Verfasser des *Systemprogramms*. Die These wurde, maßgeblich von Ludwig Strauß, widerlegt. Man einigte sich darauf, daß die Gedanken über die Schönheit ursprünglich von Hölderlin stammten; Schelling habe sie aus mündlichen Gesprächen mit Hölderlin übernommen. Die Hegelforschung ließ das *Systemprogramm* außer acht, da man in Hegels Niederschrift ja die bloße Abschrift einer fremden Vorlage sah. Wenn man Notiz vom *Systemprogramm* nahm, suchte man – wie z. B. Hermann Glockner und Georg Lukács es taten – zu zeigen, daß Hegel nicht so gedacht habe, wie im *Systemprogramm* gedacht werde.

Als ich vor einiger Zeit versuchte, mir die Entwicklung klar zu machen, die Hegels Denken in den sogenannten *Jugendschriften* genommen hat, fiel mir auf, daß *Das älteste Systemprogramm des*

deutschen Idealismus eine starke Wirkung auf Hegels Denken ausgeübt haben müsse und daß die Wende, die Hegels Denken in Frankfurt nahm, allein vom *Systemprogramm* her zu erklären sei. Doch warum sollte das Programm diese Wirkung nicht getan haben? Hegel bewunderte den jungen Schelling, las dessen Schriften und stand wenigstens in Bern in einem regen Briefwechsel mit ihm; in Frankfurt war Hegel wieder in der Nähe des Freundes Hölderlin, dem man ja einen maßgeblichen Anteil am *Systemprogramm* zuspricht. Merkwürdig aber war, daß Hegel schon in Bern Gedanken formulierte, die auch im *Systemprogramm* auftauchten, ja gerade jene Gedanken, die man bisher als typisch unhegelisch hingestellt hat. Es kommt eine Reihe von Wendungen im *Systemprogramm* vor, denen wir auch sonst in Hegels *Jugendschriften* begegnen. Daß Schelling im Jahre 1796 anders gedacht hat, als im *Systemprogramm* gedacht wird, haben bisher zwar nur wenige – wie Böhm und Schilling – behauptet, aber die Argumente dieser wenigen sind treffend und lassen sich vermehren und verstärken. Kurzum: ich kam zu der Überzeugung, daß Hegel der Verfasser des *Systemprogramms* sein müsse und daß er es wahrscheinlich in Frankfurt unter dem Einfluß Hölderlins niedergeschrieben habe, da der Einfluß Hölderlins in den Aussagen, die das *Systemprogramm* über die Schönheit macht, unverkennbar ist.

Dieser Überzeugung steht die philologische Analyse des Manuskripts entgegen, die Rosenzweig vorgetragen hat und die von der Hegelphilologie bisher immer bestätigt worden ist. Leider ist das Original des *Systemprogramms* seit dem letzten Krieg verschollen. Doch hat sich eine Photographie erhalten, die Rosenzweig für Ludwig Strauß hat anfertigen lassen, die dann in den Besitz Martin Bubers, des Schwiegervaters von Strauß gekommen ist, und die Buber freundlicherweise dem Berliner Hegel-Nachlaß übermacht hat.¹ An dieser Photographie läßt sich zweierlei zeigen:

1. Es gibt keinerlei Indizien, die erkennen ließen, daß es sich bei der Hegelschen Niederschrift um die Abschrift einer fremden Vorlage handelte. Alle diesbezüglichen Angaben von Rosenzweig und Strauß beruhen auf Irrtümern.

2. Die bisherige Datierung des Manuskripts ist falsch. Das Manuskript kann – wie die Statistik der Buchstabenformen zeigt – im Jahre 1796, aber auch noch in den ersten Monaten des Jahres 1797, als Hegel schon in Frankfurt war, geschrieben worden sein.

Zweifellos fällt das Manuskript aus den übrigen Aufzeichnungen

Hegels etwas heraus. Es ist schön und sauber geschrieben. Entgegen der Gewohnheit, die wir bei Hegel zumeist, wenn auch nicht immer, antreffen, ist das Blatt in seiner ganzen Breite, nicht nur auf der einen Hälfte, beschrieben. Das Blatt hat Ähnlichkeit mit einem Brief, doch ist es kein Brief – der Schluß zeigt keine Unterschrift. Es könnte wohl eine Briefbeilage gewesen oder auch für sich von Hegel anderen übergeben worden sein. Die Photographie zeigt noch, daß das Blatt längs und quer geknickt worden ist – vielleicht schon von Hegel selbst. Auffallend sind im Manuskript auch die Unterstreichungen; sie könnten darauf hindeuten, daß wir es mit der Unterlage für einen Vortrag zu tun hätten. Auf jeden Fall spricht der Verfasser unseres Textes andere, Freunde und Gleichgesinnte, an; er sagt nicht nur »Ich werde« und »Ich will«, sondern auch »So können wir endlich« und »Wir müssen« und »Ihr seht von selbst«. Wenn wir auch im einzelnen nicht wissen, wozu das Manuskript gedient hat, so ist es doch sicher, daß es die Unterlage für eine Diskussion unter Freunden gewesen ist.

Wenn es stimmt, daß der Einfluß Hölderlins in den Gedanken über die Schönheit unverkennbar ist, dann müßte Hegel – sofern er der Verfasser ist – den Text in der Nähe Hölderlins, also in Frankfurt geschrieben haben. Frankfurt, so meint man seit Dilthey und Rosenzweig, war jedoch für Hegel das »unglückselige Frankfurt«. Hegel habe dort in einsamen Grübeleien, versunken in tiefsinnige Schwermut, sein Denken nur langsam, Stück für Stück, wenn auch sehr zäh, vorwärts getrieben. Doch dieses Bild vom Frankfurter Hegel ist eine Legende, die auch dadurch nicht wahrer geworden ist, daß Georg Lukács sie seiner Deutung oder Verdeutung von Hegels Frankfurter Niederschriften zugrundegelegt hat – eine Legende, die sich bündig widerlegen läßt! Stellt man die Zeugnisse zusammen, die wir über den Frankfurter Hegel haben, dann zeigt sich: Hegel war in Frankfurt nicht einsam, sondern es wirkte wie eine Befreiung auf ihn, daß er wieder unter Freunden und Gleichgesinnten war. Hölderlins Halbbruder Karl Gock berichtet für die ersten Monate des Jahres 1797 erregte philosophische Diskussionen zwischen Hegel und Hölderlin; Isaac von Sinclair bezeugt in späteren Briefen an Hegel für eben diese Zeit Gespräche zwischen Hölderlin, Hegel, Zwilling und ihm selbst. Von diesen Gesprächen her wußte Sinclair noch nach Jahren, daß dem Eifer Hegels ein »flammendes Schwert« zu Gebote

stehe. Aus einem anderen Dokument, einer Tagebucheintragung der Prinzessin Marianne von Hessen-Homburg über ein Gespräch mit dem Berliner Rektor Hegel, wissen wir, daß Hegel und Sinclair sich nicht nur in Frankfurt oder Homburg, sondern auch zwischen Frankfurt und Homburg, in der Ortschaft Bonames, getroffen haben, daß Hegel dort über die Berge gewandert ist. Für den Geist des Frankfurt-Homburger Freundeskreises ist es bezeichnend, daß etliche der Freunde Fichte selbst in Jena gehört hatten, und daß einer aus diesem Kreis, Franz Wilhelm Jung, 1798 und 1799 versucht hat, Fichte für die Hochschule des französischen Mainz zu gewinnen und so in der Wirklichkeit zusammen zu bringen, was die Freunde bewegte: die Tendenzen zur politischen Umgestaltung, wie sie durch die Französische Revolution wachgerufen worden waren, und die deutsche idealistische Philosophie. In Hegels damaligem Werk stehen gezielte politische Aktionen (wie die Übersetzung der Cartschen Streitschrift und die Flugschrift zum Streit zwischen dem Herzog von Württemberg und seinen Landständen) neben grundsätzlichen geschichtlich-zeitgeschichtlichen Analysen und philosophischen Erörterungen. Die Nähe zum ehemals klubistischen, nun französischen Mainz wird nicht ohne Einfluß gewesen sein, und nicht von ungefähr sind die beiden engsten Freunde Hegels, Sinclair und Hölderlin, wegen Hochverrats (Vorbereitung des Tyrannenmords) belangt worden. In den Diskussionen dieses Kreises könnte das *Systemprogramm* durchaus, biographisch wie philosophisch gesehen, beheimatet gewesen sein. Hegel könnte es freilich auch an auswärtige Freunde geschickt haben (wie er ja 1798 seine Schrift über den Württembergischen Landständestreit an Freunde in Stuttgart gesandt hat).

Nur kurz, in wenigen Andeutungen und in vorläufiger Anzeige, kann ich zu zeigen versuchen, wie das *Systemprogramm* sich einordnet in die Entwicklung des frühen Hegelschen Denkens und Wirkens.

Als Hegel von Schelling dessen erste Schriften erhielt, schrieb er an Schelling, er habe in diesen Schriften klar entwickelt gefunden, was er selber nur dunkel geahnt, sich vor allem beim Studium der Kantischen Postulatenlehre zurecht gelegt habe. Die Postulatenlehre habe er verstanden von der Frage aus, »was es heißen könne,

sich Gott zu nähern«; über diese Frage habe er einmal einen Aufsatz schreiben wollen. In der Selbstbestimmung der praktischen Vernunft, das ist Kants Auffassung, bricht im endlichen Menschen das Absolute auf. Nach Kant ist es ein notwendiges Bedürfnis der praktischen Vernunft, nicht nur Freiheit und Selbstbestimmung zu fordern, sondern auch Gott als den, der für den Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit, den wir in der Wirklichkeit so oft vermissen, sorgt. Eben diese letzte Forderung kritisiert Hegel. Er will – mit Schelling – die Freiheit in ihrer Absolutheit als in sich stehend und in sich vollendet fassen. Der Wille, der in sich, seiner Selbstbestimmung, fest bleibt, sei durchaus sich selbst genug, auch wenn er sich einmal nicht gegen Natur und Fatum habe durchsetzen können. Kants moralischer Glaube, der vom Jenseits den Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit erwartet, beruhe genauso wie der orthodoxe positive Glaube auf einem »Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet« sei (wie Hegel, in dem sogenannten Zusatz 3 zur *Positivitätsschrift* sagt). Dieser Glaube erreiche die ursprüngliche Sittlichkeit – die Sittlichkeit des Republikaners, des Polisbürgers, die Hegel wiederhergestellt sehen möchte – überhaupt nicht; dieser Glaube gehöre in die Zeit, in der die Polis verfallen, der einzelne auf sich zurückgeworfen gewesen sei. Die Forderung der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit entspricht nach Hegels Auffassung einem falschen Bedürfnis der Vernunft. Tut die Vernunft ihre falschen Bedürfnisse ab, setzt sie sich durch die gültigen Postulate ihren wahren Bedürfnissen gemäß selbst, dann nähert sie sich Gott, d. h. sie läßt das Göttliche und Absolute der Freiheit rein und unverfälscht in sich aufbrechen. Die Vernunft, die ihren wahren Bedürfnissen gemäß sich zu sich selber bringt, stellt sich in einer Metaphysik als Moral dar als ein vollständiges System aller Ideen oder praktischen Postulate. Die Idee ist das in sich Ruhende und in sich Vollendete; die eine Idee, die sich in die Vielheit der Ideen entfaltet, ist das in sich Ruhende, Absolute der Freiheit: das »Absolute, das Selbständige, Praktische«, »das Ewige, das Selbständige«, »das Moralische, das wahre Göttliche«, wie Hegel am Schluß seiner Berner Zeit formuliert. Die Freiheit ist das Wesen der Vernunft, und so sind die Ideen praktische Postulate, Weisen der Selbstsetzung der Vernunft gemäß ihren wahren Bedürfnissen. Postulate sind nun aber nicht nur die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft; sie sind auch nicht

mehr »nur« Hypothesen der praktischen Vernunft, die es nur zu einer geringeren Evidenz bringt als die theoretische Vernunft. Gemäß der Fichteschen Verwurzelung der gesamten Philosophie in der praktischen Philosophie sind nun alle Ideen Postulate, und was bei Kant der Schlußstein war, der zu einem Gewölbe zusammenfaßte, was aus verschiedenem Grund heraufwuchs – die Freiheit als das Absolute –, das wird nun das Erste, aus dem alles Weitere sich entfaltet.

Der Versuch, den Sinn von Kants Postulatenlehre herauszuarbeiten und so von der Postulatenlehre aus eine neue Philosophie, die Metaphysik als Moral, zu entwickeln, war für Hegel (wie auch für den Schelling der *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*) deshalb so aktuell, weil die Tübinger theologischen Lehrer (Flatt, Storr, zu denen dann Süskind trat) Kants Postulatenlehre zur Rechtfertigung der überlieferten positiven religiösen Lehren bemühten (»Vernunft heuchelten«, wie das *Systemprogramm* sagt). Im Aktuellen dieser Auseinandersetzung aber geschah etwas Grundsätzliches: Philosophie sollte ihr Wesen wandeln, »künftig« sollte Metaphysik Moral, Philosophie Ethik sein. Dieses »künftig« meint: nach Kant! Kant hatte ja nicht nur als der »Allleszermalmer« eine Kritik der Metaphysik gegeben; er hatte auch versucht, den eigentlichen Sinn des metaphysischen Ansatzes freizulegen: was die Metaphysik auf dem Weg theoretischen Wissens vergeblich zu erreichen suchte (Freiheit, Unsterblichkeit, Gottheit), das hätte sie aus praktischer Absicht postulieren müssen, das ist uns als Postulat zugänglich. Aber hat überhaupt die vorkantische Metaphysik das praktisch zu Postulierende zum theoretisch Wißbaren gemacht? War für Platon nicht das Wissen Tugendwissen, hatte die Idee nicht normierenden Charakter, war nicht das Gute die Idee der Ideen? War für Spinoza nicht die Philosophie eine Ethik? Schelling hat in seinen Schriften wie auch brieflich gegenüber Hegel sich Spinozas Begriff der Philosophie als Ethik zugeeignet und zu zeigen versucht, warum die Philosophie für Spinoza Ethik war: Philosophie war Ethik und soll es künftig wieder sein, weil das Philosophieren aus praktischer Absicht geschieht. Nur ein solches Philosophieren war für den jungen Hegel interessant: »Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung«, so schrieb er an Schelling, »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 . . . « Dieses Interesse an der Anwendung der Philosophie, an ihrem Bezug zur Revolution überspringt wieder die Kantische Differenzierung zwischen der theoretischen Erkenntnis und der Erkenntnis aus praktischer Absicht. Die Kantische Freilegung des eigentlichen Sinns der Metaphysik – was die Metaphysik theoretisch suchte, ist nur aus praktischer Absicht zu postulieren – wird zum Keim einer neuen Metaphysik, von der aus sich auch die vorkantische Metaphysik in einem neuen Lichte zeigt, wird zum Keim der Metaphysik als Moral, der Philosophie als Ethik.

Diese Auseinandersetzung mit Kant und das Einverständnis mit Schelling ist in Hegels Berner Zeit die eigentliche, die »esoterische« Mitte seines Denkens. Diese Mitte ist freilich nur in wenigen Fragmenten und Äußerungen noch faßbar, doch entspringen aus ihr die damaligen »exoterischen« Arbeiten des jungen Hegel, denn diese Arbeiten sind nichts als der Versuch, die Idee der Moralität, also der Freiheit und Selbstbestimmung, gegenüber den überlieferten politischen und religiösen Vorstellungen geltend zu machen. Die Mitte des damaligen Hegelschen Denkens sucht das *Systemprogramm* darzulegen. Diese Mitte hat man bis heute nicht gesehen, weil man nicht vermocht hat, klar darzulegen, in welcher Weise Hegel sich an Kant anschloß. Man hat die Linie Kant – Fichte – Schelling – Hegel entwickelt und man hat diese Linienführung bestritten, ohne zu sehen, in welcher Weise für den jungen Hegel die Auseinandersetzung mit Kant zentral wurde. Ja, man ist so weit gegangen, zu behaupten, Kant habe für den jungen Hegel so gut wie keine Bedeutung gehabt. (Wahrscheinlich hat man das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant nicht richtig gesehen, weil man den Kant nicht sah, der dem jungen Hegel vor Augen stand, den Kant der Postulatenlehre und der Methodenlehre aus der *Kritik der Urteilskraft*, jenen Kant also, den Gerhard Krüger uns wieder sehen gelehrt hat; für Hegel freilich ist dieser Kant – ganz anders als für Krüger – der Lehrer jener »künftigen« Metaphysik als Moral, die die Philosophie auf die Revolution bezieht und zugleich auf die »romantische« Zuwendung zu Volksgewist, Kunst, Religion, Mythos.)

Wie in seinen Berner Aufzeichnungen, so geht Hegel auch im *Systemprogramm* aus vom Absoluten der Selbstbestimmung. In den letzten Berner Aufzeichnungen hat Hegel das Absolute der Selbstbestimmung gedacht als Selbstbehauptung gegen Natur und

Fatum, gegenüber der Welt mit ihren Zufälligkeiten; im *Systemprogramm* versucht er, den Gegensatz von Freiheit und Welt zu überbrücken: er läßt das freie, selbstbewußte Ich und die Welt *zugleich* in einer Schöpfung aus dem Nichts entspringen. Soll der Gegensatz von Welt und Freiheit überbrückt werden können, dann muß die Welt so beschaffen sein, daß sie ein moralisches Wesen möglich macht. Erst wenn die Physik die Welt in dieser ihrer Beschaffenheit darstellt, wird sie einen »schöpferischen« (auf Freiheit angelegten) Geist befriedigen können. Der Verfasser des *Systemprogramms* kündigt nicht an, er werde eine neue Naturphilosophie schaffen; der Verfasser des Programms fordert vielmehr von der Physik künftiger Zeiten, sie solle den Data der Erfahrung Ideen und d. h. Postulate zugrundelegen. Wieder expliziert Hegel (was Rosenzweig übersehen hat) diese Forderung im Anschluß an Kant, und zwar im wörtlichen Anschluß an Formulierungen aus jenem anderen Kantischen Versuch einer Übernahme der metaphysischen Thematik, wie er in der *Kritik der Urteilskraft*, vor allem in der *Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft*, vorliegt. Schon im Januar 1795 hatte Hegel an Schelling geschrieben, er würde, wenn er Zeit hätte, näher zu bestimmen suchen, wie weit wir nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimierte Idee von Gott rückwärts gebrauchen, sie von der Ethiktheologie zur Physikotheologie mitnehmen könnten. Eine Notiz in dem Tagebuch, das Hegel 1796 bei einer Reise in die Berner Ostalpen führte, zeigt, wie wenig Hegel an der Physikotheologie im überlieferten Sinn festhalten will: Hegel sieht die Aufgabe gerade nicht darin, zu zeigen, daß ein Gott die Natur so schön für die Zwecke der Menschen eingerichtet habe; es gelte vielmehr nachzuweisen, daß der Mensch trotz des Widerstandes von Natur und Fatum der Natur *seine* Zwecke gebieten und so das Absolute der Freiheit verwirklichen könne. – Bezeichnend ist, daß Hegel die »physikalische«, also die naturphilosophische Problematik von der *Kritik der Urteilskraft* her angeht und nicht von jener Analyse der Newtonschen Physik her, wie Kant sie von der *Kritik der reinen Vernunft* aus entwickelt hat. So kündigt sich an, daß für Schelling wie für Hegel Naturphilosophie wesentlich die Aufgabe hat, durch qualitative Bestimmungen zu zeigen, daß »Natur« eigentlich »Leben« sei.

Das *Systemprogramm* kommt von der Natur auf das Menschenwerk. Dabei scheint sich endgültig zu zeigen, daß das Programm

nicht von Hegel sein kann. Über den Staat wird ja gesagt, er sei etwas Mechanisches, müsse wie eine Maschine freie Menschen als Maschinenrädchen behandeln und solle deshalb aufhören. Wie kann ein »Staatsphilosoph« so reden? Aber genau die genannte Auffassung vom Staat ist die Auffassung des jungen Hegel! Wir müssen nur beachten, von welchem Staat Hegel hier spricht. Hegels Ideal war die antike Republik; der Staat als Republik ist die Wirklichkeit gemeinsamer Freiheit, und so ist er »Vaterland«. Schon in Bern stellt Hegel dem Staat als der Republik und dem Vaterland einen anderen Staat gegenüber, den modernen Staat. Dieser moderne Staat versteht sich nicht als die Wirklichkeit des Absoluten gemeinsamer Freiheit und damit der »Idee«, denn in ihm ist nicht das Ganze des Volkes das Erste, sondern die Atome der Individuen sind es, die dann durch einen Mechanismus zusammengefaßt werden; so kann dieser Staat sich dann auch verstehen als den Garanten von *liberty* und *property* und damit als Legitimierung jenes Bourgeois-Geistes, dessen erste Regungen der antiken Republik – wie der junge Hegel zu zeigen versucht – den Untergang gebracht haben. Schon in Bern nennt Hegel diesen Staat eine Maschine, der die einzelnen als bloße Rädchen dienen müßten. Diese Charakteristik des Staats als einer Maschine wurde von der aufklärerischen Staatstheorie, z. B. von v. Schlözer, in einem positiven Sinne gebraucht – der Wohlfahrtsstaat soll funktionieren wie eine Maschine. Gegenauflärerische Schriftsteller, z. B. Schiller in den *Briefen über die ästhetische Erziehung*, gebrauchen dann diese Charakterisierung als eine Kritik des modernen Staates. Der Gedanke, daß der Staat »aufhören« müsse, war der Zeit geläufig: der Staat, als bloßes »Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft«, geht »auf seine eigene Vernichtung« aus, formuliert Fichte in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*; der Staat kann die Begeisterung, den »Regen vom Himmel«, somit den »Frühling der Völker«, die »neue Kirche« nicht hergeben, also soll er sie wenigstens nicht stören, schreibt Hölderlin im ersten Band des *Hyperion*. In Hegels Frankfurter Aufzeichnungen findet sich die Unterordnung der staatlichen und rechtlichen Sphäre wieder: in den Aufzeichnungen über den *Geist des Christentums* ist das Höchste nicht die Staatsverfassung, die zur Respektierung jener Rechte zwingt, die die einzelnen gegeneinander haben, sondern jene lebendige Verbindung der Freien, die Hegel nun das »Volk« nennt und für die

die Rechte etwas Untergeordnetes sind. Der moderne Staat muß aufhören, wenn diese Organisation gemeinsamer Freiheit in einem Volk, wie sie in der antiken Polis schon einmal wirklich gewesen ist, wieder wirklich werden soll.

Hegel hat diesen Gedanken in seiner ganzen Schärfe in den ersten Jenaer Jahren, so in der Schrift über die *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, formuliert. Er nennt dort das Naturrecht und den Staat, der sich auf die naturrechtliche Verknüpfung der Individuen gründet, also den modernen Staat, »eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstands und Knechtschaft des Lebendigen, ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Teil hat, und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk am ausdrücklichsten sich finden muß«. Wieder heißt es von diesem Staat, dem bloßen Verstandes-Staat, er sei eine Maschine. – In der Staatsauffassung des jungen Hegel stehen zuerst naturrechtliche Konzeptionen neben dem Ideal der Polis und der Republik; in der Frankfurter Zeit kommt Hegel (was merkwürdigerweise noch nicht dargestellt worden ist) in verschiedenen politischen Schriften und Geschichtsanalysen, in seiner Kritik der Kantischen Ethik und in den Kommentaren zu Stuarts *Staatswissenschaft* und zu Kants *Metaphysik der Sitten* zum Entwurf einer umfassenden praktischen Philosophie, die sich kritisch absetzt von den neuzeitlichen Theorien. In den ersten Jenaer Jahren sucht Hegel philosophisch-systematisch durch einen gewandelten Begriff des Natur-Rechts die Position zur Sprache zu bringen, zu der er in Frankfurt gelangt war, und so treten in den Arbeiten dieser Zeit noch einmal die Frankfurter Begriffe und Wendungen auf. Die späteren Jenaer Jahre bringen dann (in der Ausarbeitung von Begriffen wie »Anerkennung« und »Arbeit«) eine neue positive Zuwendung zu den naturrechtlichen, ökonomischen und Kantisch-Fichteschen Gedankengängen.

Eine Spannung, wenn nicht ein Bruch kommt in das *Systemprogramm*, wenn Hegel schließlich die Idee der Schönheit als jene Idee bezeichnet, die alle Ideen vereinige. Sollte das vollständige System der Ideen nicht eine Ethik sein? Wie kann es dann seinen Gipfel, der alles in eins faßt, in der Ästhetik finden? Diese Wendung im *Systemprogramm* könnte sich daraus erklären, daß Hegels Denken, als Hegel nach Frankfurt kam, sich an der Idee der Moralität orientierte, daß Hegel sich in Frankfurt aber unter dem

Einfluß Hölderlins davon überzeugte, nicht die Moralität (die Freiheit, der Natur entgegengesetzt) sei das Höchste, sondern die Schönheit, in der der Gegensatz von Natur und Freiheit von vornherein überbrückt ist (was ja schon Hegels Auffassung während der letzten Tübinger Studienjahre war). Hegel sagt deshalb im *Systemprogramm*: »Ich bin nun« (das heißt doch wohl: nach den Gesprächen mit Hölderlin, den Gesprächen vor allem über den gerade erscheinenden ersten Band des *Hyperion*) »überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft ein ästhetischer Akt ist.« Wie Schiller in den *Künstlern* und wie Hölderlin im *Hyperion*, so feiert auch Hegel die Poesie als die Lehrerin der Menschheit, doch betont er, der Philosoph müsse ebensoviel ästhetische Kraft besitzen wie der Dichter.

Vor allem ist es bezeichnend, daß Hegel von der Kunst alsbald weitergeht zur Religion, der ja seit je sein ganzes Nachdenken gegolten hatte. Hegel hatte schon in seiner Studienzeit gemäß dem damals erwachenden Interesse für die Mythologie gefordert, »mit der Religion selbst Mythen zu verbinden«; er hatte dann die wahre Religion als mythenartige Phantasiereligion verstanden und gezeigt, wie die lebendig gewachsene und lebendig wachsende Mythologie das griechische Volk zu einer großen Einheit zusammengeschlossen hat. Hegel hatte darüber nachgedacht, wie in Klopstocks Gedicht *Messias* die christliche Religion wieder eine Sache der Phantasie geworden war; er war bereit gewesen, selbst an die Reste des Aberglaubens anzuknüpfen, wenn dadurch die mythologische Kraft wieder geweckt werden könnte. Dieser Hegel kann wahrlich sagen: »Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben . . .«

Eine neue Mythologie – spricht hier nicht wirklich Schelling, der spätere Verfasser einer Philosophie der Mythologie und der Offenbarung? Der späte Schelling, das dürfen wir nicht vergessen, ist freilich nicht der frühe Schelling, und wir werden das *Systemprogramm* genauer, als es bisher geschah, hineinstellen müssen in die damalige Diskussion des Mythos. Man hatte die griechischen Mythen Jahrhunderte hindurch für Fabeln genommen, die Wundergeschichten der jüdisch-christlichen Überlieferung für historische Wirklichkeit. Dann aber hatte man zu verstehen versucht, was denn Mythos eigentlich sei. Der Mythos, so etwa suchte man zu zeigen, sei eine Denkweise gewesen, die dem Kindheitsalter der

Menschheit angemessen, ja notwendig gewesen sei. Diesen historischen Mythosbegriff – der Mythos als Denkweise einer vergangenen Zeit – hat maßgeblich der Göttinger Philologe Heyne entwickelt. Nicht ohne heftige Auseinandersetzungen hat man diesen Mythosbegriff auch auf das Alte und Neue Testament angewandt, und der junge Schelling hat sich an diesem Unternehmen beteiligt. Wenn heute die Bultmannschüler Hartlich und Sachs nach dem Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft fragen, dann gilt ihnen dieser Mythosbegriff als der legitime oder doch als der Ansatz zum legitimen Mythosbegriff. Diesem Begriff steht (maßgeblich bei Herder) ein illegitimer Mythosbegriff gegenüber, ein Begriff, der gar kein scharfer Begriff ist, weil er den Mythos mit Sage und Fabel durcheinanderwirft, den Mythos nicht streng als Denkweise einer vergangenen Zeit faßt, sondern auch noch in verwandelten Formen in der Gegenwart lebendig sieht. Doch wenn man so urteilt, ist man wohl das Opfer seiner eigenen Voraussetzung geworden: was Mythos ist, das ist streng zu beschränken auf eine Denkweise der Vergangenheit, soll nicht ausgeweitet werden auf die verwandelten Weisen, wie der Mythos noch in der Gegenwart lebendig sein kann. Hegel jedenfalls hat sich mit seinem Mythologiebegriff im *Systemprogramm* den Bestrebungen angeschlossen, die einen ihrer Exponenten in Herder fanden und sich in Fragen konkretisierten wie der, ob den Deutschen die nordische Mythologie nicht gemäßer sei als die griechische usf. (von Hegel rezipiert in dem sogenannten Zusatz 1 zur *Positivitätsschrift*). Innerhalb dieser Bestrebungen wurde die Mythologie zur »neuen« Mythologie; vor allem hatte sie auch eine politische Funktion – die Funktion nämlich, die Menschen zu einer Einheit des Vorstellens zusammenzuschließen. Die »neue Mythologie«, von der das *Systemprogramm* spricht, ist im Sinne dieser Bestrebungen gedacht – also nicht vom »historischen« Mythosbegriff Heynes oder des jungen Schelling aus, aber auch nicht vom literarisch-ästhetischen Mythosbegriff der Jenaer Romantik und des Jenaer Schelling aus (Mythos als abschließender Hintergrund für Literatur und Kunst). Wenn Rosenzweig Schellings briefliche Rede von einer Nationalerziehung durch Mysterien, in die die Jünglinge stufenweise einzuweihen seien, mit dem Mythologiegedanken des *Systemprogramms* gleichsetzt, dann zeigt das nur, wie sehr er alles durcheinander wirft: der Mythos ist schon dem einfachen wörtlichen Sinn nach

das Gesagte, die Mysterien sind das Verschwiegene; die stufenweise Einweihung schließt auch aus, bringt eben nicht jene Einheit des Volkes und der Weisen durch die neue Mythologie, wie das *Systemprogramm* sie fordert.

Der junge Hegel – jedes Jahr bringt uns eine Reihe von Arbeiten über ihn, aber noch immer ist er weithin unbekannt, sein Werk ist überlagert von Verdeckungen, wie sie gerade erste Entdeckungen immer mit sich bringen. Zu diesen Verdeckungen gehört, daß man nicht nur Hegel die Autorschaft am *Systemprogramm* nehmen will, sondern diesem Programm jede Bedeutung für Hegels Entwicklung abspricht, von einem Gegensatz zwischen dem Hegelschen Denken und den Gedanken des *Systemprogramms* spricht. Ein Text, der eindeutig in das Werk Hegels gehört, wird aus diesem Werk ausgeschlossen, jedenfalls ganz an den Rand dieses Werks gedrängt. Es gilt erst noch, das *Systemprogramm*, seit 50 Jahren ediert, als einen Hegelschen Text zu entdecken. (Selbst unter den Texten, die in der Hegelausgabe gedruckt sind, muß erst noch ein Stück als ein Text des *jungen* Hegel entdeckt werden: die Aufzeichnung, entstanden aus dem Anlaß einer Lektüre von Lessings Briefwechsel mit seiner Frau, die seit über 100 Jahren in Hegels Werken steht, von Hermann Glockner in seiner Reproduktion der alten Hegel-Ausgabe unter die Berliner Aufsätze gestellt worden ist, ist sicherlich eine Niederschrift aus Hegels Studienzeit – allenfalls könnte sie als Nachklang dieser Studienzeit noch in Hegels erstes Berner Jahr gehören; man bedauert, daß aus Hegels Studienzeit so wenig Dokumente da sind, während in Hegels Werken mehr als ein Jahrhundert ein solches Dokument unentdeckt steht.)

Der junge Hegel steht aber nicht für sich; was er geworden ist, wurde er nicht zuletzt als Freund Hölderlins und Schellings. Nun hat man oft dargestellt, wie Hölderlin den Weg der Kantischen *Kritik der Urteilskraft* und Schillers fortsetzt, wie er an den theoretischen und praktischen Synthesen der Fichteschen und frühen Schellingschen Philosophie kein Genüge findet, wie er der Theorie, in der das Subjekt immer vom Objekt bestimmt bleibt, und der Praxis, in der das Subjekt nur in einem unendlichen Progreß das Objekt zu bestimmen vermag, jene Identität von Subjekt und Objekt entgegensetzt, die uns in der Erfahrung des Schönen ver-

sprochen wird. Hegel nimmt im *Systemprogramm* Hölderlins Überwindung Fichtes freilich noch zurück in ein kantianisierendes-fichteanisierendes Denken: die Schönheit wird nicht erfahren als Sein, sondern gesetzt in einem Akt der Vernunft; dieser ästhetische Akt erscheint noch innerhalb der Ethik, also innerhalb einer Lehre von der Freiheit (wenn auch als deren Gipfel). In den frühen Frankfurter Fragmenten, die in die Nähe des *Systemprogramms* gehören, tut Hegel einen weiteren Schritt: er setzt, noch stärker auf Hölderlin eingehend, die Schönheit als das Dritte zu den theoretischen und praktischen Synthesen. In diesen Fragmenten zitiert Hegel auch aus dem Platonischen *Phaidros*, also aus jenem Platonischen Dialog, zu dem Hölderlins *Neue Briefe über die ästhetische Erziehung* zuerst ein Kommentar sein sollten. Freilich spricht Hegel mehr von der Liebe als von der Schönheit; die Liebe ist jedoch durchaus im Hölderlinschen Sinn gedacht, nämlich als die unendliche Einigkeit des Lebens mit sich. Von Hölderlin zu Hegel führt also ein direkter Weg, bzw. Hölderlin und Hegel standen im engsten Gedankenaustausch. Die Forschung hat freilich den historisch aufweisbaren Weg von Hölderlin zu Hegel nicht gelten lassen wollen und dafür einen Weg konstruiert, den es in der projektierten Form nicht gibt: Hölderlin habe sehr früh Schelling seine Auffassung von der Schönheit durch Gespräche vermittelt; Schelling habe im *Systemprogramm* dann antizipierend schon Gedanken ausgesprochen, die er erst später sich richtig zugeeignet habe. Hölderlin berichtet jedoch eindeutig, er habe sich in den Gesprächen, die er mit Schelling geführt habe, mit diesem gestritten; Schelling und er hätten nicht akkordierend miteinander gesprochen. Diese klaren Aussagen sollte man nicht wegdeuten; die Entwicklung von Schellings Gedanken nicht von einem Text her deuten, der durchaus nicht für Schelling gesichert ist. Ist die Schellingdeutung nicht in einer Sackgasse angekommen, in der sie nur noch mit dem Kopf gegen die Wand rennen kann, wenn sie – wie Horst Fuhrmans das konsequenterweise in seiner Ausgabe der Briefe und Dokumente Schellings tut – sich zu der These versteigt, man müsse Schellings Entwicklung vom *Systemprogramm* her verstehen, da man schon das *Systemprogramm* nicht aus der sonst bekannten Entwicklung Schellings verstehen könne?

Wenn Hegel die theoretischen und praktischen Synthesen der Fichteschen und der frühen Schellingschen Philosophie in der

Schönheit oder Liebe gründet, dann unterstellt er das Problem einer Vollendung der idealistischen Systematik der Frage nach der Religion, denn die Vorstellung der Liebe und der Schönheit ist für Hegel die Religion. »Religion, eine Religion stiften«, so lautet eine Überschrift in jenem Fragment von 1797, das die wahre Vereinigung von Subjekt und Objekt nicht in den theoretischen und praktischen Synthesen, sondern in der Liebe findet. Mit dem Gedanken der zu stiftenden Religion schließt das *Systemprogramm*, und die Aufzeichnungen über den *Geist des Christentums* beginnen mit der Frage: »Eine schöne Religion zu stiften, das Ideal davon? Findet man es?« Die Religion ist »schöne Religion«, weil sie (mythologisch) den Aufschein des Ewigen und Göttlichen im Irdischen und Weltlichen sichtbar macht und somit nicht mehr (wie die christliche Religion nach Hegels Auffassung) apolitisch und weltflüchtig zu sein braucht. Die religiöse Frage ist zugleich eine politische: die Religion soll helfen, wieder das Leben in einem politischen Ganzen möglich zu machen, soll z. B. helfen, die »Arbeit« und den auf das bloße »Haben« ausgehenden Bourgeois-Geist in das politische Leben zu integrieren.

Diesen Sinn von Hegels Frankfurter Zuwendung zur Religion hat man in der Forschung verkannt. Dilthey, der den jungen Hegel wiederentdeckte, war der Philosoph der spätbürgerlichen Zeit. Dieser Zeit war die Religion, mit der sich der junge Hegel offenbar herumgeschlagen hatte, zu einer Privatsache geworden und überdies zu einer fragwürdigen Angelegenheit, mit der man sich vor allem in den Krisen der Jugend auseinanderzusetzen hatte, an der deshalb leicht ein Anflug von Schwermut haften blieb. Und so meint Dilthey, es müsse ein schwermütiger und grüblerischer Hegel gewesen sein, der sich in Frankfurt mit der Religion beschäftigt habe, vor allem auch mit der christlichen Religion, diesem »dunklen, von Schmerz und Tiefsinn schweren Gegenstand«. Die Jahre vor dem ersten Weltkrieg waren schon durchzittert von den kommenden Katastrophen; aber noch lebte die Zeit im Optimismus und im sicheren Fortschrittsglauben. So konnten die jungen Leute sich mit dieser Zeit nicht abfinden, sich in der Witterung für das Kommende nicht einfach einfügen in ihre Zeit. Franz Rosenzweig, ein junger Mann aus reichem deutsch-jüdischem Hause, setzte denn auch voraus, daß jeder junge Mann einmal seine Lebenskrise, die Jahre der radikalen Entzweiung mit seiner Zeit, durchlaufen haben müsse und daß Hegel diese Jahre in Frankfurt

durchlaufen habe. Im Licht einer solchen Lebenskrise (die man eher in Hegels Berner Zeit setzen muß) wollte Rosenzweig gesehen wissen, was Hegel in Frankfurt geschrieben hatte. Mehr als zwanzig Jahre später, zur Zeit Hitlers und Stalins, schloß Kurt Hildebrandt in seinem Hölderlin-Buch den marxismusverdächtigen Hegel überhaupt von der Möglichkeit aus, ein Verständnis gehabt zu haben für Hölderlins Prophetie des Kommenden, wollte jedoch Georg Lukács, in Moskau am philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften, in seinem Hegel-Buch die reaktionäre Hegel-Legende der Firma Dilthey, Rosenzweig und Co., wie er sagte, grundsätzlich korrigieren. Aber die vermeintliche Korrektur, die Lukács brachte, übernahm gerade das, was bei Dilthey und Rosenzweig Legende war, die Erzählung von Hegels Hypochondrie und Weltflüchtigkeit: weil Hegels revolutionäre Hoffnungen Illusionen gewesen seien, habe Hegel sich in Frankfurt mystisch und mystifizierend in religiöse Gedankengänge flüchten müssen. Auf der Basis einer solchen Hegeldeutung ließ sich freilich das *Systemprogramm* nicht als ein Hegelscher Text erkennen, mußte die Hoffnung des *Systemprogramms*, die neue mythologische Religion solle Freiheit und Gleichheit unter den Menschen herstellen, ein unhegelscher Gedanke bleiben.

Heute will man Hegel mit Dilthey theologisch, aber zugleich mit Lukács politisch deuten. Die Frage ist, ob diese Deutung zureichend sein kann und wie das Verhältnis von Religion und Politik bestimmt wird. Vor allem erreicht man mit solchen Deutungen überhaupt nicht die Mitte von Hegels Denken, nicht Hegels *Philosophie*. Wenn in der Frage nach der schönen, nicht mehr apolitischen Religion das Problem einer Vollendung der idealistischen Systematik gestellt ist, dann ist diese Frage nach der Religion wesentlich eine philosophische Frage. Es ist gefragt nach dem Wesen der Philosophie – nach dem Wesen, das Philosophie hat, wenn sie auf die Revolution bezogen und deshalb zur »Ethik«, zur Metaphysik als Moral wird. Diese Frage stellt das sogenannte *Systemprogramm*, und so wird man ohne Berücksichtigung dieses Programms nicht in die Mitte des frühen Hegelschen Denkens vorstoßen können.²

Aber gehört das genannte Programm Hegel? Im *ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* haben wir es mit einem Text zu tun, der sich genau einfügt in die Entwicklung des frühen Hegelschen Denkens. In diesem Text gibt es eine Anzahl von

Wendungen, die in anderen Hegelschen Texten wiederkehren. Rein textphilologisch spricht nicht das geringste dafür, daß es sich bei dieser Hegelschen Niederschrift um die Abschrift einer fremden Vorlage handelt. Was sollte uns da veranlassen, weiterhin zu behaupten, Hegel habe in diesem Text nicht seine eigenen Gedanken, sondern die Gedanken eines anderen niedergeschrieben? Und welcher andere sollte es denn sein? Rosenzweig hat auf Schelling verwiesen; in seinen Briefen hat er uns sogar den versteckten Grund dafür verraten. Er habe, so sagt er dort, Hegel niemals leiden können, in Schelling aber den Vorläufer seines eigenen »Neuen Denkens« entdeckt, und so sei er »dazu bestimmt« gewesen, in der Hegelschen Niederschrift ein Schellingianum zu entdecken. Dieses Bestimmtsein, das Rosenzweig sich zuschreibt, bleibt eine zweifelhafte Sache. Der Versuch Böhms, das *Systemprogramm* als einen Hölderlinschen Text zu lesen, ist nicht wiederholt worden. Zu Recht hat Ludwig Strauß gesagt: das *Systemprogramm* im Kopf haben und Hölderlin lesen, heiße »soviel wie Mozart spielen und Brahms dazu singen«. Kann weder Schelling noch Hölderlin der Verfasser sein, sollen wir dann, woran Strauß eine Zeitlang gedacht hat, nach einem unbekanntem Vierten als dem Verfasser suchen? Vielmehr sollten wir die Dinge so nehmen, wie sie liegen: wir sollten Hegel, der das *Systemprogramm* geschrieben hat, auch als den anerkennen, der die Gedanken des Programms gedacht, sich dabei freilich an Schelling und an Hölderlin orientiert hat. Solange man keine neuen Argumente bringt – denn die Argumente von Rosenzweig sind nicht haltbar –, kann man Hegel das *Systemprogramm* nicht absprechen.

Doch wie es auch sei – das sogenannte *älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* könnte noch einmal ein Anlaß werden, daß die Schelling-, die Hölderlin- und die Hegel-Forschung zu einer gemeinsamen Diskussion zusammenfinden.

Anmerkungen

- 1 Über die Suche nach dieser Kopie hat Friedhelm Nicolin berichtet in: *Heidelberger Hegel-Tage 1962. Hegel-Studien*, Beiheft 1, Bonn 1964, S. 331 Anm.
- 2 Wie sich Hegels Ringen um die Systemkonzeption aus diesen frühen Ansätzen entfaltet, habe ich anzudeuten versucht im dritten Abschnitt meiner Arbeit »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, in: *Hegel-Tage Royaumont 1964*, hg. von H.-G. Gadamer, *Hegel-Studien*, Beiheft 3, Bonn 1966.

Dieter Henrich
Aufklärung der Herkunft des Manuskripts
»Das älteste Systemprogramm des
deutschen Idealismus«

I

Der Verlauf der Diskussion über den Stellenwert und über den Verfasser dieses faszinierenden Textes war mitbestimmt von den Umständen, unter denen er zum Vorschein kam: Die Preußische Staatsbibliothek erwarb ihn im März 1913 auf einer Versteigerung der Firma Leo Liepmannssohn.¹ Im Versteigerungskatalog war dies (anonyme) Blatt das einzige Hegel-Autograph. Franz Rosenzweig, der Herausgeber, berichtet, daß man ihm bei Leo Liepmannssohn keine Auskunft über seine Herkunft geben konnte.² Zwar hatte schon das Antiquariat den Text unter Hegels Namen angeboten; und Zweifel daran, daß Hegel die Niederschrift angefertigt hatte, konnten auch später niemals auftauchen. Da es aber keinerlei Hinweise darauf gab, wie der Text überliefert worden ist, ließen sich auch keine Schlüsse von der Art ziehen, wie sie sich in der Regel aus dem Fundort oder Adressaten eines Manuskriptes dann ergeben, wenn dieses Manuskript es verlangt, die Frage nach seiner Zweckbestimmung und nach dem Kontext seiner Entstehung zu stellen. Zu solchen Fragen gibt das sogenannte *Systemprogramm* aber bekanntlich in ungewöhnlich hohem Maße Anlaß.

Da Rosenzweig eine Hypothese über den Verfasser des Manuskriptes aufstellte, die den Schreiber nicht als Autor anerkannte, hätte er aller Erwartung nach großes Interesse an der Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes haben müssen. Denn seine Hypothese wäre sicherlich erschüttert worden, wenn sich etwa herausgestellt hätte, daß der Weg des *Systemprogramms* über Schellings Nachlaß gegangen war. Wie hätte ein Text in Hegels Handschrift, der eine Abschrift von einem Text Schellings gewesen sein soll, in dessen Nachlaß kommen können? Zur Erklärung eines so unwahrscheinlichen Sachverhaltes hätten Erklärungen aufgeboten werden müssen, die so mühsam ausgefallen wären, daß sie Rosen-

zweigs These ihre Glaubwürdigkeit hätten nehmen müssen. So möchte man vermuten, daß Rosenzweig auch alles mögliche unternommen hat, die Herkunft des Textes zu ermitteln. Und diese Vermutung hat wohl, wie auch immer unartikuliert, dazu geführt, daß trotz der nun schon in zwei Phasen ausgetragenen Kontroverse über die Verfasserfrage des *Systemprogramms* keine ernsthaften Versuche unternommen worden sind, neue Aufschlüsse über die Herkunft dieses Textes zu erhalten.

Nun hat Rosenzweig aber seine Hypothese mit der größten Sicherheit vorgetragen. Sie war für ihn auch nur begrenzt von seiner Beweisführung abhängig, daß die Handschrift eine Abschrift, und zwar eine Abschrift von einem fremden Text sein müsse.³ Er hielt dafür, daß ohnehin »im philosophischen Deutschland des Jahres 1796 nur einer«, Schelling, den jugendlich-sieghaften Ton des Manuskriptes besaß. Und so mochte es denn auch sein, daß er die Frage nach der Herkunft des Blattes nicht mit allem denkbaren Nachdruck verfolgt hat.⁴ Schließlich mag er, obgleich er gegenüber Späteren alle Vorteile der Nähe zum Ereignis der Auktion besaß, doch durch eben diese Umstände auch behindert gewesen sein: Im Autographenhandel geschieht es jedenfalls heute nicht selten, daß Verkäufer auf ihrer Anonymität bestehen. Zu Beginn des Jahrhunderts wird es kaum anders gewesen sein. Es mußte deshalb nicht unbedingt aussichtslos sein, zu späterer Zeit die Suche nach Aufschluß noch einmal zu beginnen.

Der Erfolg stellte sich um einiges leichter ein als zu hoffen war: In London besteht noch heute die Nachfolgefirma des Hauses Liepmannssohn, die Firma Otto Haas, deren Besitzer, Herrn A. Rosenthal, ich für seine freundliche Hilfe sogleich Dank sagen möchte.⁵ Die Firma hat das Handexemplar des Kataloges für die Auktion aufbewahrt, in der das *Systemprogramm* versteigert wurde. In diesem Exemplar sind in Handschrift die auf der Auktion erzielten Preise und die Namen derer eingetragen, die den Zuschlag erhielten. Im Falle des *Systemprogramms* findet man neben dem gedruckten Angebot des Manuskriptes in Handschrift aber noch eine weitere Eintragung. Mit ihrer Hilfe läßt sich der Ursprung des Manuskriptes aufklären. Sie lautet: »Aus Friedrich Försters Nachlaß«.

Das gedruckte Angebot und die Eintragungen seien hier zunächst wiedergegeben⁶:

1301 Hegel (G. W. Fr.), der große Philosoph (1770-1831). Ms.aut. (augenscheinlich Fragment). O.O. u. D. 2 Seiten. Fol.Eng beschrieben

Aus Friedrich Försters Nachlaß

sehr interessante Abhandlung über »eine Ethik« Etwas fleckig

Am Rand: rechts: 31 - Kgl. Bibl.

Nach Auskunft von Herrn A. Rosenthal ist der Hinweis auf Förster der einzige Eintrag seiner Art im gesamten Katalog. Auch sind, wiederum ihm zufolge, solche Einträge in den »Handexemplaren der Firma kaum zu finden«. Darüber, aus welchem Grunde gerade im Falle eines Autographs, das so großes Interesse auf sich ziehen sollte, eine Notiz zur Provenienz zustandekam, kann man nur Mutmaßungen anstellen, unter denen die folgende viel Plausibilität hat: Das Blatt ist nicht gezeichnet, und es hätte sein können, daß auf der Auktion die Frage nach der Sicherheit der Zuschreibung aufgekommen wäre. Für einen solchen Fall wäre es für den Auktionator von Nutzen gewesen, wenn er über die Herkunft des Blattes hätte Auskunft geben können. Gegen eine solche Erklärung spricht allerdings, daß Rosenzweig im Haus Liepmannssohn keine Auskunft erhalten hat, was sich am leichtesten durch den Wunsch des Verkäufers auf Anonymität erklären würde. Unterstützt wird die Vermutung, das Interesse des Auktionators habe zu der Eintragung geführt, aber durch den Umstand, daß im Lagerkatalog von Liepmannssohn das Blatt schon 1912 angeboten worden ist⁷, ohne daß sich dort ein solcher Eintrag findet; sowie des weiteren auch dadurch, daß Friedrich Förster schon lange nicht mehr am Leben war. So mußte der Name des Verkäufers, der im übrigen mit Förster nach dem bisher Ermittelten nur weitläufig verwandt war, nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit Försters Namen gebracht werden. Verhält es sich so, so würde man auch schlußfolgern müssen, daß Rosenzweigs Erkundigungen nicht sehr nachdrücklich gewesen sein können.⁸

Nimmt man an, daß die Eintragung im Katalog zuverlässig ist, so führen folgende Überlegungen zu der Schlußfolgerung, daß das Manuskript des *Systemprogramms* mit der größten Wahrscheinlichkeit *aus Hegels eigenem Nachlaß* stammt.

Aus einem Brief Karl Hegels an Kuno Fischer ergibt sich, daß Friedrich Förster der erste war, in dessen Händen sich der »ganze schriftliche Nachlaß« von Hegel befand.⁹ Er war Kustos am Ber-

liner Museum und (als Hegelschüler) Mitherausgeber der Hegel-Werkausgabe des »Vereins von Freunden des Verewigten«. Eva Ziesche hat unlängst deutlich gemacht, daß einige der Manuskripte, die Förster im XVII. Band dieser Ausgabe veröffentlichte, aus seinem Nachlaß im Jahre 1904 in den Besitz der Königlichen Bibliothek gekommen sind.¹⁰ Die Eintragung des Liepmannssohnschen Katalogs gewinnt schon aus diesem Zusammenhang Glaubwürdigkeit. Es ist leicht vorstellbar, daß aus einem Nachlaß, aus dem schon große Bestände Hegelscher Texte zum Verkauf kamen, an derselben Stelle weitere Hegel-Texte auftauchen können, zumal die Personen, welche sie auf den Markt brachten, von dem seit Jahrzehnten (1868) verstorbenen Förster und seinen Beziehungen zu Hegel nur noch geringe Kenntnis gehabt haben werden.

Der Beweis dafür, daß die Katalogeintragung den Tatsachen entspricht, ergibt sich aber erst aus folgendem Zusammenhang: Das Schiller-Nationalmuseum kaufte 1912 Hegels Abhandlung über Wallenstein aufgrund eines Angebots in dem schon genannten Lagerkatalog von Liepmannssohn, in dem auch das *Systemprogramm* zum ersten Mal angeboten worden war.¹¹ Das Wallensteinmanuskript wurde aber von Friedrich Förster im XVII. Band der Ausgabe der »Freunde« publiziert.¹² Der Eintrag im Auktionskatalog und die Tatsache, daß das erste Angebot des *Systemprogramms* im Zusammenhang mit dem Angebot eines Hegelmanuskriptes erfolgte, das mit Sicherheit in der Hand Försters gewesen ist, sowie der vorausgehende Verkauf im Jahre 1904, lassen es, zusammengenommen, zur Gewißheit werden, daß beide Manuskripte wirklich aus Friedrich Försters Nachlaß zum Verkauf gekommen sind.

Damit wird aber auch die Wahrscheinlichkeit, daß das *Systemprogramm* ebenso wie die Wallenstein-Abhandlung von Förster aus Hegels eigenem Nachlaß zurückbehalten worden ist, weitaus überwiegend. Es bleibt zwar noch immer denkbar, daß Förster einen Hegel-Text aus anderer Quelle erhalten haben könnte. Sein Editionsteil enthält Briefe, die ihm von den Empfängern zur Verfügung gestellt werden mußten.¹³ Sollte es sich – was ganz unwahrscheinlich ist – so verhalten, so wäre wiederum die weitaus überwiegende Wahrscheinlichkeit die, daß er ihn von Hegel selbst oder aus seiner unmittelbaren Umgebung und somit gleichfalls aus dem Bestand der Manuskripte erhielt, die Hegel selbst aufbe-

wahrt hat. Die Möglichkeit, daß gerade dieser Text aus ganz anderer Quelle in die Hände Försters kam, der so viele andere Hegel-Texte aus dessen Nachlaß entnahm und für sich behielt, ist zwar formal nicht auszuschließen, liegt aber außerhalb aller Wahrscheinlichkeit, welche ein Historiker in Rechnung zu stellen hat.¹⁴

Noch hat sich nicht feststellen lassen, auf welchem Wege Försters Nachlaß weiter vererbt worden ist und wie es zu verschiedener Zeit zum Angebot von Hegel-Autographen aus Försters ehemaligem »Privatarchiv« kam.¹⁵ Dieser Frage wird zur Zeit weiter nachgegangen.¹⁶ Sie hat aber vor allem deshalb Interesse, weil man nach dem, was nun feststeht, nicht ausschließen kann, daß weiteres von Hegels Hand in den Erbgang gekommen ist, das bis heute noch der Entdeckung harrt. Auch einige der von Förster veröffentlichten Stücke sind später niemals wieder aufgetaucht. Wichtige Aufschlüsse zur Ursprungsfrage des *Systemprogramms* sind aber kaum noch zu erwarten. Wegen des Interesses, das dieser Text für die Hegel-Forschung hat, ist es deshalb nicht verfrüht, schon jetzt die Aufklärung seiner Herkunft mitzuteilen.

II

Es erhebt sich nun naturgemäß die Frage, welche Schlüsse aus der Feststellung zu ziehen sind, daß das *Systemprogramm* in Zukunft als ein Stück aus Hegels Nachlaß zu behandeln sein wird. Wäre es im Bestand dieses Nachlasses in die Königliche Bibliothek gekommen, so wäre es von Dilthey behandelt und von Nohl publiziert worden. Es hat seinen Reiz, sich auszudenken, ob einer von ihnen Rosenzweigs Hypothese entwickelt hätte oder ob von vornherein eine Interpretation von Hegels Jugendentwicklung im Sinne von Pöggelers Korrekturvorschlag an Rosenzweig zustande gekommen wäre. Läßt man nur diese Alternative zu, so hat die zweite Möglichkeit die bei weitem größere Wahrscheinlichkeit.¹⁷ Denn daß der Text, so wie es Rosenzweig wollte, in die Entwicklung von Schellings Systematik schlechter einzufügen ist als in die Hegels, scheint mir sicher zu sein. Man hätte also Förster und denen, die mit dem Verkauf seines auf besondere Weise zustande gekommenen Nachlasses zögerten, einen indirekten Einfluß

auf den Gang der Hegel-Forschung zuzusprechen, von dem und von dessen Ausmaß sie selbst keine Vorstellung haben konnten.

Ganz unabhängig davon ist aber zu fragen, ob diejenigen, die sicher sind, daß der Text nur als Hegels eigene Konzeption zu lesen ist, aus dem Ursprung des Manuskriptes in Hegels Nachlaß nunmehr ein durchschlagendes Argument gewinnen. Diese Frage muß verneint werden. Denn der Text ist ohnehin in Hegels Handschrift gefertigt. Hat man unangesehen dieses Umstandes überhaupt Grund zum Zweifel daran, daß Hegel der Autor gewesen sein muß, so sind solche Zweifel durch die Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes aus Hegels Nachlaß jedenfalls nicht zu beheben. Würde freilich die ursprüngliche Fundstelle des Textes die Annahme erzwingen, daß der Text von Hegel an eine Adresse gegeben worden ist, und würde diese Adresse noch zu identifizieren sein, so ließe sich womöglich plausibel machen, daß Hegel eher Eigenes als die Programmatik eines Dritten an diese Adresse hätte gehen lassen. Man würde das für den, wie wir nun wissen, irrealen Fall sagen wollen, daß das *Systemprogramm* aus Schellings oder aus Hölderlins Nachlaß überliefert worden wäre. Da aber der Text in Hegels Handschrift vorliegt und zumindest Hegels Interesse an ihm somit ohnedies feststeht, würde es nur der natürlichen Erwartung entsprechen, daß ein Text in Hegels Handschrift, der nicht Hegels eigenes Werk ist, in Hegels Nachlaß überliefert wird.

Die Wahrscheinlichkeit, daß ein *Systemprogramm*, das nicht Hegelscher Entwurf, sondern nur Hegelsche Abschrift ist, in Hegels Nachlaß überliefert wurde, wird dadurch, daß Förster es war, der es an sich nahm, sogar verstärkt – wenngleich nur um weniges: Das Manuskript ist auf einem einzelnen Folioblatt geschrieben und wird als Fragment bezeichnet, weil offenkundig eine vorausgehende Textpassage fehlt. An anderer Stelle habe ich schon darauf hingewiesen, daß ein wichtiges Argument dafür, daß es sich um eine Abschrift handelt, gerade daraus folgt, daß der gesamte Gedankengang und *nur* dieser Gedankengang auf einem Blatt vereinigt ist.¹⁸ Es ist in hohem Maße unwahrscheinlich, daß es ein bloßer Zufall war, daß der Schreiber eines Textes eine längere einleitende Passage gerade in dem Moment zu Ende brachte, in dem ein neues Blatt zu beginnen war, so daß die Worte, welche sehr wohl das Programm des Textes bezeichnen können, auch zu den ersten auf dem neuen Bogen werden: »eine Ethik«. Dieser

Sachverhalt findet eine bei weitem natürlichere Erklärung, wenn man annimmt, daß der vorhandene Text die Abschrift der entscheidenden Passage eines größeren Originalmanuskriptes ist, das dann bei den Worten »eine Ethik« auf dem originalen Papier an beliebiger Stelle angekommen sein könnte. Dem mag entgegenstehen, daß das *Systemprogramm* mit Kleinschreibung beginnt, während Hegel seine Exzerpte mit Großschreibung und zumeist auch mit einer bibliographischen Angabe anheben läßt. Handelt es sich aber um eine Abschrift, so jedenfalls um eine solche von einer Mitteilung, nicht von einem gedruckten Text, so daß also auch eine Variation im Schreibverhalten leicht erklärt werden kann. Es sei noch angemerkt, daß gerade eine Abschrift von einer Mitteilung am leichtesten als eine Abschrift von Eigenem erklärt werden kann.

Nun wissen wir, daß Friedrich Förster das *Systemprogramm* aus Hegels Materialien an sich genommen hat. Zwar hat er auch einige Stücke ohne herausragendes Interesse an sich gebracht. Es liegt aber nahe anzunehmen, daß er das *Systemprogramm* behielt, weil er ihm eine gewisse Bedeutung zumaß. Man muß sich dessen erinnern, daß er die »kleinen Schriften« herauszugeben hatte. Viele der von ihm zurückbehaltenen Stücke, von denen wir nun Kenntnis haben, sind von ihm in diesem Zusammenhang entweder wirklich veröffentlicht worden oder können doch als Kandidaten für eine solche Veröffentlichung angesehen werden. Als ein solcher Kandidat konnte ihm zumindest auf den ersten Blick leicht auch das sogenannte *Systemprogramm* erscheinen, da es ein in sich geschlossener Text ist und da es mit dem Quasititel »eine Ethik« einer wichtigen Problematik gewidmet zu sein schien. Näheres Zusehen mußte Förster dann wohl zwar darüber aufklären, daß es zur Veröffentlichung als Werk des Verewigten und im Zusammenhang seiner entfalteten Philosophie nicht in Frage kommen würde.¹⁹ Es ist auch nicht ganz auszuschließen, daß Förster selbst, noch ehe er den Text aus seinen Publikationsplänen ausschied, die Seiten oder die eine Seite, die ihm vorausgingen, vernichtet oder weggegeben hat. Um vieles näherliegend ist es aber, sich vorzustellen, daß das Blatt, das Förster später beiseite legte, schon zu der Zeit, als es seine Aufmerksamkeit auf sich zog, eben das isolierte Blatt gewesen ist, das später bei Liepmannssohn zur Versteigerung kam. Gerade so konnte es wegen seines dramatischen Anfangs Förster am ehesten auffällig werden. Auch gab es für För-

ster, dem der gesamte Nachlaß zur Verfügung stand und der manche unwesentliche Stücke zurückbehalten hatte, kaum einen Grund, es von einem umfangreichen Text abzutrennen und den Rest für befreundete Sammler oder Reliquien-Interessenten verfügbar zu machen. War es für ihn und seine Edition überhaupt von Interesse, so mußte es auch der Vorspann sein, aus dem sich im übrigen, wenn es ihm gegeben hat, wichtige Aufschlüsse über persönliche Verbindungen Hegels müssen ergeben haben. Da nun aber ebensowenig anzunehmen ist, daß einer der Erben Försters das Manuskript auseinandernahm, folgt als die einzig wahrscheinliche verbleibende Alternative, daß das Blatt von Beginn an gar kein Fragment war, sondern von Hegel so geschrieben wurde, wie es überliefert ist, oder daß Hegel selbst es – willentlich oder unwillentlich – zum Fragment werden ließ. Das zweite Glied dieser Alternative entspricht nun zwar durchaus einer Möglichkeit, wie wir aus dem Zustand nicht weniger anderer Hegelscher Manuskripte wissen. Die Umstände, unter denen Hegels zahlreiche und manchmal hektische Umzüge stattfanden, konnten leicht dazu führen. Dennoch bleibt festzustellen, daß die Überlieferung des Blattes über Förster direkt aus Hegels Nachlaß es wahrscheinlicher macht, daß es von Beginn an das isolierte Blatt war, welches es heute ist, als es die meisten anderen denkbaren Formen der Überlieferung tun könnten. Wäre das Blatt etwa aus dem Besitz eines Sammlers gekommen, so hätte man viel leichter annehmen können, daß es von einem größeren Manuskript getrennt worden ist.

Ist aber der gegenwärtige auch der ursprüngliche Zustand des Blattes, so bestätigt dies die Annahme, daß es sich um eine Abschrift handelt. Freilich können alle Schlüsse dieser Art über ein fragiles Papier den Bereich vernünftigen Mutmaßens nicht verlassen. Sie bleiben alle weniger beweiskräftig als der Umstand, daß, was inhaltlich Fragment ist, als geschlossener Text vorliegt. Dieser Zufall behält auch dann noch die größte Unwahrscheinlichkeit, wenn man nicht übersieht, daß es allenfalls eben dieser Zufall hätte sein können, der Förster veranlaßte, den Text aus Hegels Manuskripten herauszunehmen.²⁰

Während der Text dieses Aufsatzes sich in der Setzerei befand, war es noch möglich, in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek in Berlin (West) die Photographie des *Systemprogramms* zu studieren, die von Martin Buber nach Deutschland zurückge-

geben wurde und die gegenwärtig für das verschollene Original stehen muß. Dieser und die drei folgenden Absätze sind hier als Korrekturnachtrag eingeschoben. – Es handelt sich um eine Photographie, die Rosenzweig möglicherweise bei seiner eigenen Ausgabe benutzt hat. Er jedenfalls schenkte sie Ludwig Strauß, von dem sie wiederum dessen Schwiegervater, Martin Buber, erhalten hat. Diese Photographie läßt vor allem auf Seite 2 des *Systemprogramms* Eigenschaften des Blattes erkennen, welche eine Fotokopie von der gegenwärtig geläufigen Art nicht wiedergeben würde – schon gar nicht, wenn sie eine Photokopie ist, die von der Berliner Photographie genommen wurde. Auf solche Photokopien hat sich anscheinend die Diskussion über den Text bisher ausschließlich gestützt.

Das *Systemprogramm* ist auf beschnittenes Konzeptpapier geschrieben, das somit glatte Blattränder hat. Der linke Rand der ersten Seite (gleich dem rechten der Rückseite, auf der der Rand in der Photokopie zu erkennen ist) ist aber zackig und bröselig. Das bedeutet, daß das Blatt, auf dem das *Systemprogramm* steht, aus einem Bogen von einer Seite, die ihm voranging, abgetrennt worden ist. Es ist also die minimale Bedingung dafür erfüllt, das *Systemprogramm* auch als Manuskript und nicht nur als Text für ein Fragment zu halten. Man würde *beweisen* können, daß das erhaltene Blatt wirklich von einem größeren Text abgetrennt worden ist, wenn der Abriss durch Teile von Buchstaben oder Ansätze von Schriftzügen gegangen wäre. Obgleich das Blatt bis hart zum Rand vollgeschrieben ist, läßt die Photokopie aber nirgends Spuren eines Verlustes an der Schrift durch den Abriss erkennen. So kann das Blatt auch, bevor es beschrieben wurde, aus einem anderen Bogen abgerissen worden und zu der Abschrift (oder Nachschrift) der wichtigsten Gedankensequenz einer Mitteilung gedient haben. Diese Möglichkeit würde ihrerseits dann bewiesen sein, wenn man in der Schriftführung Rücksichtnahme auf Unebenheiten des Randes klar erkennen könnte, die aus einem Abriss entstanden, der damit vor der Niederschrift hätte erfolgt sein müssen. Aber auch das ist nicht der Fall. Der Abriss ist im übrigen zwar unregelmäßig, aber doch ziemlich sorgfältig ausgeführt, so daß es nicht allzu verwunderlich ist, daß sich aus seinem Verhältnis zum Text wiederum keine eindeutigen Schlüsse ziehen lassen.

Das Konzeptpapier ist vorgefalzt. Eva Ziesche teilt mit, daß sol-

ches Papier zu Hegels Zeit zu erwerben war und von Hegel auch häufig verwendet wurde. Solche mit dem Falzbein gezogene Knicke können nur längs oder auch längs und quer liegen. Auf der Photokopie des *Systemprogramms* ist ganz klar ein Längsknick, schwach und nicht mit voller Sicherheit auch ein Querknick zu erkennen. Dem Längsknick entsprechen auch die Spuren eines spiegelbildlich verdoppelten Flecks. Auf die rechte Hälfte der Rückseite muß eine Flüssigkeit geraten sein (Kaffee, Wein?), und es ist versucht worden, sie dadurch abzulöschen, daß die linke Hälfte der Rückseite in der Linie der Falzung auf die rechte gelegt wurde. Daß der Fleck auf der rechten Seite entstand, scheint sich daraus zu ergeben, daß er auf beiden Seiten in der Photokopie erkennbar ist, stärker aber auf der Rückseite und hier wieder am stärksten auf der rechten Seite. Die Flüssigkeit drang also ein und wurde wahrscheinlich mit dem Blatt selbst verteilt und dann, so gut es mit Schreibpapier geht, gelöscht, um nicht durchzudringen und unter ihm liegende Blätter zu erreichen – also auf Kosten des Blattes mit dem *Systemprogramm* unschädlich gemacht. Ist diese delikate Hypothese fehlerfrei, so folgt daraus, daß das ganze Blatt an seiner linken Seite nach rechts in der Linie des Falzes umgelegt werden konnte. Das ist natürlich nur dann mühelos möglich, wenn das Blatt zu der Zeit, als der Fleck entstand, bereits abgetrennt war. Wer aber akrobatisches Geschick bei der konzentrierten Beseitigung von eigenem Mißgeschick entwickelt hat, das ihm gedankenverloren oft geschieht, könnte vielleicht auch mit der linken Hand das dem *Systemprogramm* vorausgehende Blatt hochheben und mit der rechten die Flüssigkeit immer noch in der beschriebenen Weise bändigen. Der Fleck wäre ein guter Grund dafür gewesen, das Blatt des *Systemprogramms* von einer Mitteilung, die für andere bestimmt war, abzutrennen und beiseite zu legen. Dann hätte Hegel auch jener Akrobat sein müssen.

Es ist auf das Dringendste zu wünschen, daß die Polnische Akademie der Wissenschaften bald eine endgültige Aufklärung über das Schicksal der wertvollsten Bestände der Preussischen Staatsbibliothek bewirkt und gibt, zu denen auch das *Systemprogramm* gehörte. Sie haben, wie inzwischen erwiesen ist, das Kriegsende und das erste Nachkriegsjahr unbeschädigt in Grüssau in Schlesien im heutigen Polen überlebt.

Die Frage nach dem Verfasser des sogenannten *Systemprogramms* wird von solchen Überlegungen, wie zuzugeben ist, nur am Rande berührt. Denn wenn man auch zuzugeben geneigt wäre, daß das Blatt wirklich eine Abschrift ist, so könnte es immer noch als Abschrift von Eigenem gelten, wenn alle Gründe dafür sprächen, es als einen Text anzuerkennen, der Hegels philosophisches Eigentum ist. Die Argumente, die von Pöggeler und zur Unterstützung von Pöggelers These in den Jahren seit 1969²¹ vorgebracht worden sind, haben erhebliches mit dem Anwachsen der Zahl der Beiträge aus dem Hegel-Archiv zunehmendes Gewicht. Da ich mich zur Zeit fern von meinen Materialien und an der Arbeit über andere Themen befinde, bin ich nicht imstande, zur Diskussionslage als ganzes erneut und umfassend Stellung zu nehmen. Die Gelegenheit der Mitteilung über den Ursprung des Textes des *Systemprogramms* verlangt es aber doch, einige Bemerkungen über die Gründe folgen zu lassen, die es meines Erachtens nach wie vor nicht zulassen, die Verfasserschaft Hegels mit der Gewißheit zu behaupten, die Pöggeler schon in seinem ersten Aufsatz in Anspruch genommen hat. Ich beschränke mich dabei auf solche Gründe, auf die Pöggeler und seine Mitarbeiter bisher nicht eingegangen sind. Vielleicht wird damit dem Gang der Untersuchung, die schon so viele verdienstvolle Arbeiten und aufschlußreiche Resultate eingebracht hat, ein weiterer Impuls gegeben.

i. Vor allem anderen muß man unterstreichen, daß es von den Mitarbeitern des Hegel-Archivs, die zugleich hinsichtlich des sogenannten *Systemprogramms* die Vertreter der »Hegel-These« sind, erwartet werden muß, ihre These auch mit einer textphilologischen Diskussion zu fundieren. Bisher ist in der Öffentlichkeit der Publikationen nur versichert worden, daß Rosenzweigs Gründe dafür, der Text sei eine Abschrift von Fremdem, ohne jede Beweiskraft seien. Diese Versicherung hat gelegentlich sogar einen herablassenden Ton angenommen²², der im gegebenen Zusammenhang verständlich, aber einem für textphilologische Probleme eigens eingerichteten und ausgestatteten und somit privilegierten Institut doch unangemessen ist. Nachdem die Diskussion einmal in den bekannten komplexen Stand gekommen ist, kann von niemandem erwartet werden, daß er auf solche Versiche-

rung hin eine Prämisse akzeptiert, die über vieles entscheidet. Es sei hinzugefügt, daß Gisela von Einem und Klaus Düsing zusammen mit Otto Pöggeler zu ihrer Edition des Programms schon einmal Erläuterungen verfaßt haben, die der Tagung in Villigst vorlagen und die im wesentlichen auf die von Rosenzweig gebrauchten Argumente eingehen.²³ Es ist zu bedauern, daß dieser Editionsteil nicht mitpubliziert worden ist.

Es gibt, wie gesagt, starke Gründe dafür, den Text für eine Abschrift zu halten, die sich gar nicht auf Details des Schriftbildes beziehen. Neben der mehrfach erwähnten Unwahrscheinlichkeit des Zufalls, daß ein Text, dem sicherlich in der ursprünglichen Konzeption weitere Ausführungen vorangingen, doch in dem ganzen für ihn wesentlichen Bestand und nur in ihm überliefert ist, sollte noch eine andere offenkundige Tatsache ernsthafter in Betracht gezogen werden: Der Text ist in sehr sauberer Schrift, ohne Einschübe und wesentliche Verbesserungen geschrieben und ohne einen Raum für solche vorzusehen. Für eine erste Niederschrift eines programmatischen und auf suggestive Kraft bedachten Programms ist dieser Befund in hohem Maße ungewöhnlich. Er stimmt auch, meiner (beschränkten) Kenntnis von Hegel-Handschriften nach, mit den von Hegel geübten Usancen durchaus nicht überein. Der ruhige Gang der Niederschrift steht zudem in auffälligstem Kontrast zum Pathos der Gedankensequenz. Am Schluß des Textes bleibt die Handschrift auch dann noch in engerer Linienführung als am Anfang, als längst offenkundig geworden ist, daß das eine Blatt zur Aufnahme des ganzen Textes bei weitem ausreicht, so daß der Grund, den man für den sparsamen Gebrauch des Raumes möchte verantwortlich machen können, schon entfallen war. Mit Harris²⁴ muß man deshalb auf schnelle Publikation der Reproduktion des Originals drängen, damit sich alle Interessierten dem Eindruck der Handschrift aussetzen können. Verlässliche Schlüsse können allerdings nur im Vergleich mit den anderen Hegel-Manuskripten gezogen werden, insbesondere mit solchen, die zweifelsfrei als die erste Niederschrift von Programmen und Konzeptionen zu gelten haben.

Ich halte die an dieser Stelle notgedrungen unsubstantiierte Meinungsbekundung nicht zurück, daß Rosenzweigs Beweisversuch, der Text müsse eine Abschrift von Fremdem sein, wirklich mißlungen ist, daß man ihn aber auch nicht durch die entgegengesetzte These ersetzen kann, der Text lasse sich schon aus philolo-

gischen Gründen nur als eine mit der Niederschrift gleichzeitige Konzeption oder als eine spätere erste Niederschrift durch den Konzipierenden selbst interpretieren. Der *Beweis*, daß eine Abschrift vorliegt, läßt sich zwar gleichfalls nicht führen. Wohl aber sind die Gründe, die ohnedies dafür sprechen, daß eine Abschrift oder eine Nachschrift vorliegt, auch durch Textbefunde zu unterstützen. Der Frage nach dem Konzipierenden korrespondiert also die philologisch unentscheidbare Frage, ob es sich um eine Abschrift von Eigenem oder von Fremdem handelt. Daß diese Sachlage nicht zu der anderen (diskussionsstrategischen) Folgerung berechtigt, der Text müsse somit instantan als Hegel-Text gelten, bis durchschlagende Gegen Gründe vorgetragen worden sind, habe ich an anderer Stelle deutlich zu machen versucht.²⁵

2. Dort habe ich auch ausgeführt, daß die Frage der Zuschreibung von der richtigen Auffassung des Genus und der Zweckbestimmung des Textes entscheidend tangiert wird. Der Text ist kein Systemprogramm, sondern Mitteilung über den Plan einer Veröffentlichung, die Grundlage eines Agitationsprogrammes gewesen wäre, und durch seine Adresse in einem philosophisch begrenzt gebildeten Freundeskreis in Einem auch Teil der Ausführung dieses Programmes. Was seinen philosophischen Gehalt anlangt, so ist er durch eine theoretische Doppelbödigkeit ausgezeichnet. Der Verfasser spricht durchgängig die kantische Sprache oder doch eine Sprache, die sich Kant so nahe wie irgend möglich hält, setzt aber eine philosophische Position voraus, die sich mit kantischen Mitteln nicht mehr artikulieren läßt. Er vermeidet es mit Sorgfalt, Termini einfließen zu lassen, welche eine Abweichung von der kantischen *Begründung* der Philosophie anzeigen würden. Vielmehr stellt er sich als die Vollendung der kantischen praktischen Metaphysik auf deren eigener Grundlage dar. Dieser Befund macht es zunächst einmal möglich, daß der Text von einem Autor geschrieben wurde, dessen eigene philosophische Position in ihm nur indirekt zum Ausdruck kommt und daß diese Position erheblich von dem artikulierten Kantianismus des Textes abweicht. Solche Indirektheit schloß am Ausgang des 18. Jahrhunderts keine Manipulation ein, die auf Täuschung hinausgelaufen wäre. Daß es möglich ist, fortgeschrittenere Positionen auch im Medium der kantischen Sprache angemessen, wenngleich nur vorläufig zur Geltung zu bringen, ist die Meinung vieler, so zum Beispiel auch Hölderlins gewesen. Schelling wäre ein Gleiches

ohne weiteres zuzutrauen. Derselbe Befund, der zunächst einmal den Kreis möglicher Autoren erheblich erweitert, wirft zugleich auch die Problematik auf, ob man Hegel in der Übergangszeit nach Frankfurt eine solche Sicherheit im Gebrauch zweier philosophischer Sprachen wird zutrauen können.

3. Unter den Vertretern der Hegelthese herrscht die Tendenz vor, das sogenannte *Systemprogramm* weiterhin als die Artikulation von Hegels Denken zur fraglichen Zeit, sogar von dessen »esoterischer«²⁶ Gestalt zu halten. Die besten Gründe dafür hat, im Anschluß an Pöggeler, Klaus Düsing entwickelt.²⁷ Er zeigt richtig auf, daß Hegel in Bern Schellings Gedanken von der internen Absolutheit der Vernunft zur Grundlage einer Auffassung der kantischen Postulate macht, die sich von der kantischen Fundierung der Postulate in einer ethischen Theorie der Achtung für das Vernunftgesetz unabhängig zu machen beginnt. Diese schellingisierende Variante der Postulatenlehre fände dann im Rosenzweig-Text ihre umfassende und systematische Entwicklung.

In den Berner Texten Hegels gibt es wirklich einige eindeutige Evidenzen dafür, daß Hegel das Prinzip der Vernunft als das »Absolute, das Selbständige, Praktische«²⁸ in einer Weise auffaßt, die sich schellingischer Formulierungsmöglichkeiten bedient und damit zugleich das neue Bewußtsein von der Souveränität der praktischen Vernunft gegenüber ausnahmslos allen Bedürfnissen und Rücksichten der Sinnlichkeit theoretisch sichern will. Diese Textpassagen stehen aber in keinem explizit philosophisch-theoretischen Arbeitszusammenhang, sondern im Rahmen der Entwürfe zur *Positivitätsschrift*. Eine solche Verwendung schellingisierender Gedanken und ihre Freisetzung in einer eigenen theoretischen Konzeption und einem theoretisch selbstgewissen Vortrag sind aber zwei ganz verschiedene Dinge. Die wenigen Texte, die uns Hegel bei einer theoretischen Anstrengung mit Implikationen hinsichtlich der Grundlegungsfragen sichtbar machen, bieten ein ganz anderes Bild als das eines zu einer explizierbaren Position gelangten und selbstsicher gewordenen Autors. Die theoretische Sprache der neuen Theorien, die auf Fichte zurückgeht, verwendet er tastend und seiner Sache nur in der Anwendung gewiß. Andererseits kann er sie auch nicht beiseite lassen, da sie offenkundig die einzige Chance zur theoretischen Darstellung einer Theorie von der Absolutheit der Vernunft eröffnet.²⁹ Zwar hatte

Hegel profundes theoretisches Interesse daran, die Postulatenlehre in einer Form abhandeln zu können, welche die Niederschrift in kantischer Gestalt und somit der des *Systemprogrammes* erlaubt hätte. Aber befand er sich auch im Besitz der Mittel dazu? Die ersten Schritte bei der Ausarbeitung hätten ihn in Schwierigkeiten verwickelt, über deren Existenz er sich – nach der Lektüre von Kant und von Schellings ersten Schriften – im klaren sein mußte und zu deren Lösung er sicherlich nicht imstande gewesen ist. Die Gründe, die das ausschließen, sind denen nahe verwandt, die Hölderlin zuvor schon aus rein Kantischen (und sogar Fichteschen) Bahnen herausgebracht hatten. Sie waren sicherlich mit dafür verantwortlich, daß Hegel sehr bald unter den Einfluß auch der theoretischen Konzeptionen im Kreise Hölderlins gekommen ist: Nimmt man das *Systemprogramm* philosophisch-theoretisch beim Wort, liest man es also wörtlich und zugleich als philosophische Position ohne Hintergedanken, so kann es gar nicht konsistent gemacht werden. Und diese Tatsache ist so offenkundig, daß sie dem um theoretische Klarheit und nicht mehr nur um diagnostische und polemische Intensität bemühten Hegel unmöglich hätte entgehen können. Daß Hegel im Freundeskreis und im »Eifer« ein »flammendes Schwert« zur Verfügung stand³⁹ und daß er in der philosophisch-politischen Kritik durchdringende Analysen mit vernichtenden Resultaten zu geben wußte, ist uns aus fast allen erhaltenen Texten Hegels gut bestätigt. Das heißt aber nicht schon, daß wir auch vermuten dürfen, daß er eine »strahlende Rüstung« tragen konnte. Ihrer aber hätte der Autor des *Systemprogrammes* in jedem philosophischen Disput alsbald sehr bedurft. Nur ein Interpret, der geneigt ist, die Bedeutung von theoretischen Explikationsmöglichkeiten für einen Faktor geringen bis ignorablen Gewichts in der Entwicklungsgeschichte eines Denkers zu halten, und der sich ganz auf die Zusammenhänge in einer Geschichte der Ideen und Ereignisse konzentriert, kann mit der Leichtigkeit, die Pöggelers ersten Aufsatz auszeichnet, die Hegelthese zum sogenannten *Systemprogramm* als Gewißheit und nicht als eine Hypothese aufstellen, die bislang zu Unrecht außer Betracht geblieben ist.

Es sei hinzugefügt, daß derjenige, für den die Frage nach solchen Explikationsmöglichkeiten der Annahme des *Systemprogramms* geradezu als der Schlüssel zu Hegels Berner Entwicklung entgegensteht, nicht etwa umgekehrt den politischen Kon-

text von Hegels Publikationsplänen zu ignorieren hat. Gerade das *Systemprogramm* ist ein Text, von dem sicherlich gilt, daß er nur im Blick auf beide Zusammenhänge zugleich angemessen zu lokalisieren ist. Das Hauptproblem für jede Untersuchung von Hegels Entwicklungsgeschichte bleibt jedoch notwendigerweise die Frage nach der Verstehbarkeit der Entwicklung Hegels zu seiner philosophischen Theorie. Und es ist dieses Problem, in dessen Zusammenhang die Schwierigkeiten bei der Verständigung über das *Systemprogramm* als Hegel-Text *simpliciter* entstehen.

4. Man kann zwischen zwei Varianten der Hegel-These zum sogenannten *Systemprogramm* unterscheiden, je nachdem, ob der Text als Schlüssel der theoretischen Entwicklung Hegels in der späten Berner Zeit oder nur als ein von Hegel zu irgendeinem Zweck selbst entworfener Text in Anspruch genommen wird. Man muß zugeben, daß insbesondere aus der Analyse des dem *Systemprogramm* eigenen Mythologiebegriffes starke Argumente zugunsten Hegels gewonnen worden sind. Pöggelers Behandlung gerade dieses Zusammenhanges ist besonders eindrucksvoll. Will man sie akzeptieren, so muß man zusehen, wie man die Schwierigkeiten überwinden kann, welche der Annahme im Wege stehen, Hegel habe über die zur Abfassung eines theoretisch doppelbödigen Textes notwendigen philosophischen Mittel verfügt. Auch derjenige, der die zuvor skizzierten Schwierigkeiten nicht ignoriert, wäre wohl imstande, die zur Verteidigung einer Hegelthese notwendigen Hypothesen auszubilden.

Eine solche Hypothese könnte zum Beispiel die folgende sein: Hegel hat nach seiner Ankunft in Frankfurt, gerade weil er inzwischen im Kreis der Freunde damit begonnen hatte, sich neue theoretische Ressourcen zu erschließen, im Rückblick auf seine Berner Gedanken die Möglichkeit gehabt, ein rein kantianisierendes Programm im Zusammenhang der politischen Agitation zu entwerfen. Man kann sich vorstellen, daß ihn dabei die Ermutigung und die Inspiration der Freunde getragen haben, mit denen er in wenigstens grundsätzliches theoretisches Einverständnis über die Art von Philosophie gekommen war, welche die Theorie des »absolut freien Wesens« zu fundieren hat. So würde es sich erklären, daß Hegel nun dreierlei in einem zu tun vermochte: (1) Unter dem kantischen Leitbegriff des Postulats der Vernunft, (2) die Berner Arbeitsinteressen zusammenzufassen und (3) zugleich mit philosophischen Motiven zu verbinden, welche eine ihnen gemäße Ar-

tikulation überhaupt nur in einer veränderten philosophischen Perspektive zulassen. Im Rückblick auf Bern wäre somit schließlich eine den Berner Arbeitsinteressen und theoretischen Ressourcen entsprechende Programmatik, nun aber nicht mehr als ein philosophisch-theoretisches, sondern nur noch als ein theoretisch fundiertes Agitationsprogramm zustande gekommen. Auch so gäbe das Programm, ohne eigentlich ein Dokument für die Berner theoretische Situation und ihre internen Probleme zu sein, noch genügend Aufschluß über die in ihr wirksamen Momente, ohne daß ein Grund dafür bestünde, die erhaltenen Arbeiten aus der späteren Berner Zeit als von einem solchen Programm getragen oder gar als durch es organisiert anzusehen. Nur in der Retrospektive und im Rahmen eines theoretischen Entwurfes in agitatorischer Absicht ließen sie sich zu der theoretischen Einheit stilisieren, die das *Systemprogramm* prätendiert. Hegel hätte, als er das Programm niederschrieb, eingesehen, daß auch die Berner Motive nur unter veränderten theoretischen Bedingungen weiter zu verfolgen sein würden.

Diese Hypothese wird hier nicht mit dem Anspruch aufgestellt, vor anderen den Vorzug zu verdienen.³¹ Wegen des dichten Geflechts der Kommunikation, das in Frankfurt bestand, und der besonderen literarischen Gattung des Textes sind andere Hypothesen mit einiger Leichtigkeit auszudenken. Die vorgetragene soll nur zeigen, welche Modifikationen der Hegel-These möglich sind und auf welche theoretischen Probleme sich ihre Vertreter einlassen müßten, wenn sie die Reserve, die man ihrer These noch immer entgegenbringen muß, dauerhaft überwinden wollen.

Gegenüber Rosenzweig konnte schon seit einem Jahrzehnt gesagt werden, daß das *Systemprogramm* gewiß nicht das »älteste des deutschen Idealismus« und daß es im strikten Sinne gar kein Systemprogramm ist. Gegenüber der Hegelthese in der Gestalt, in der sie bisher vorgetragen wurde, muß man betonen, daß das Programm selbst dann, wenn es als genuiner Hegel-Text angenommen wird, in einer im Vergleich mit einer Schlüsselrolle für die Verständigung über die Entwicklung des *Philosophen* Hegel weit bescheideneren Stellung erscheinen muß. Das innere Gewicht des Textes würde durch eine solche veränderte Lokation nicht gemindert. Und gewiß würde die Faszination nicht abgetan, die von ihm ausgeht und die so viele veranlaßt, sich anhaltend mit ihm zu beschäftigen.

Detektivische Recherchen haben dazu beitragen können, daß das Originalmanuskript des *Systemprogramms* wieder zugänglich geworden ist. Es stellte sich heraus, daß es als Teil der Sammlung »Autographa« aus der Preußischen Staatsbibliothek seit langem in der Jagellonischen Bibliothek Krakau verwahrt wurde.³² Es ist nun ebenso bemerkenswert wie enttäuschend, daß die physische Beschaffenheit des Papiers entgegen allen Erwartungen keine wirklich zweifelsfreie Feindatierung des Textes erlaubt, die für die Zuschreibung von großer Wichtigkeit ist.

Auch die Recherchen nach den Nachkommen oder Erben der Besitzer von Friedrich Försters Nachlaß, über die Teile des Nachlasses an das Haus Liepmannssohn gelangten, sind ohne weiteren Erfolg geblieben. Die Erforschung der Geschichte von Hegels Nachlaß hat aber inzwischen einen sehr viel weiteren Ansatz genommen.³³ Sie dient auch dem Zweck, deutlichere Vorstellungen über Hegels Niederschriften insgesamt und darüber zu entwickeln, aus welchen Gründen er welche Manuskripte über viele Umzüge mit sich führte und wie sein Nachlaß, der bald viel weitergehend dezimiert wurde, als es durch Friedrich Förster geschah, zur Zeit seines Todes beschaffen gewesen ist.

Solche Untersuchungen sind für die Beurteilung des *Systemprogramms* insofern von einer Bedeutung, als dies Manuskript durch seine Textform (als Ankündigung eines Arbeitsprogramms ohne Offenlegung aller seiner philosophischen Prämissen) unter den Niederschriften aus Hegels Frühzeit eine singuläre Stellung einnimmt. Man kann beinahe mit Gewißheit annehmen, daß Hegel in Bern und Frankfurt philosophische Reflexionen und Konzepte niedergeschrieben hat, die nicht überliefert sind – das auch deshalb, weil sie nicht in den Verband der von ihm in Absicht auf Drucklegung erarbeiteten und darum bewahrten Manuskripte gehören. Ich bin nach wie vor der Meinung, daß eine Aufklärung der Entwicklungsgeschichte des Philosophen Hegel nicht gelingt, solange man sie allein aus der Beziehung auf Motive des Denkens (etwa Mythologie) oder Grundpositionen (etwa Begriffe vom »Absoluten«) einschränkt. Eine philosophische Position wird wesentlich durch die *innere Form der Ausbildung von Gedanken* und durch die Art der *Beherrschung von Zuordnungen und Artikulationsweisen für philosophische Probleme und Theoreme* ge-

wonnen. In Beziehung auf sie bestimmt sich zuerst, wenn auch nicht durchaus, der Rang einer philosophischen Denkweise. Und die Potentiale zu ihrer Fortführung und Ausgestaltung. Hölderlins *Urteil und Sein* gibt heute ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie aus einem kurzen Text Rang und Prospekt einer philosophischen Position im Umkreis von Hegel einzusehen sind. Die »Hegel-These« in der Interpretation des *Systemprogramms* muß also, soll sie vor dem Text wirklich überzeugen, nicht nur dessen Themen Hegelschen Überlegungen der Berner Zeit zuordnen. Sie muß auch die im Text vorausgesetzte, nicht offen entwickelte philosophische Grundlegung als solche identifizieren und zeigen, daß sie Hegel für die Zeit des Übergangs nach Frankfurt zugeschrieben werden kann und wie sie sich zu der inneren Artikulationsform seines Denkens in dieser und der unmittelbar vorausgehenden und folgenden Zeit verhält. Dies kann nun aber eben nicht aus verfügbaren Quellen in direktem Aufschluß geschehen. Daraus folgt, daß eine solche Rekonstruktionsaufgabe schwierig und von schwer zu sichernden Hypothesen belastet sein wird. Die Überlieferungsgeschichte des schriftlichen Niederschlags von Hegels früher Denkarbeit macht aber eine Rekonstruktion solcher Art gleichwohl zu einem unabweisbaren Unterfangen, sofern denn – und das scheint unstrittig – eine Entwicklungsgeschichte des *Philosophen* Hegel überhaupt unternommen werden soll. Einsichten in die Motivverbindung zwischen den Berner Texten und dem *Systemprogramm* allein können die Auswirkungen der Sonderstellung des Textes im Gesamtverband der Texte, die in Hegels Handschrift vorliegen, nicht suspendieren und darum auch die Eingliederung des Textes in Hegels Denkweg nicht evident werden lassen. Denn sie können keine Einsicht in die Formationsbedingungen dieses Textes ausbilden. Die aber ist Voraussetzung dafür, daß der Text dem Werk eines Verfassers mit einer Bestimmtheit zugeordnet wird, welche auch die innere Verständlichkeit seines Hervorgehens einschließt und aufschließt.

So verlangt also die Sonderstellung des Textes zweierlei gleichermaßen: 1. den Stellenwert des Textes in Hegels frühem Werk und in dem Spektrum der Positionen des Homburger Kreises von seiner Motivik und seiner systematischen Form her gleichgewichtig zu erkunden, und 2. in Sachen der Verfasserfrage die Erörterung nicht mit der Voreile einer weiteren Generation für abgeschlossen zu halten. Die Kriterien, unter denen die Aufklärung eines nach

innerer Form, Intention und, wie sich gezeigt hat, auch materieller Beschaffenheit ganz singulären Textes steht, sind so komplex und von hohem Anspruch, daß es geraten erscheint, ihre Erfüllung erst von noch lange fortzuführender Arbeit zu erwarten und es vorerst überhaupt dahingestellt sein zu lassen, ob sie einmal zu einem endgültigen, weil unabweisbaren Ergebnis kommen wird.

Diese Empfehlung zu einer den besonderen Eigenschaften des Textes entsprechenden besonderen Vorsicht mag noch gestützt werden durch diesen Hinweis: Man bedenke, daß zu den ersten Einsätzen einer Verbindung der Philosophie der Freiheit mit einem von Spinoza hergeleiteten Programm um 1795 noch nicht einmal den Ansatz zu einer historischen Aufklärung versucht worden ist. – Daß wir Hölderlins frühe Philosophie und die Wurzeln von Schellings Fichte-Rezeption aus kantisch-platonischen Einsätzen und aus gesicherten Quellen inzwischen weit besser überschauen können, müßte diese Mangellage allererst ganz deutlich werden lassen. Auch das *Systemprogramm* hat aber in der Ausbildung dieser Verbindung, die nach Fichtes Auftreten mit Rapidität erfolgte, seinen eigentlichen systematischen Ort.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Franz Rosenzweig, »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, Heidelberg 1917, S. 3.
- 2 A.a.O. S. 3.
- 3 A.a.O. S. 8 ff.
- 4 Ein äußerlicher Index, der diese Vermutung unterstützen kann, liegt darin, daß Rosenzweig den Namen des Antiquariates zweimal in seinem Text in nicht ganz korrekter Schreibung stehen ließ: Das zweite »s« in »Liepmannsohn« fehlt bei ihm (vgl. a.a.O. S. 3).
- 5 Auf den richtigen Weg hat mich Herr Mecklenburg aus dem Haus Stargardt in Marburg geleitet, dem ich hiermit gleichfalls für seinen Rat danke.
- 6 Aus dem Katalog der »41. Autographen-Versteigerung, Autographensammlungen Nering-Boegel, II. Teil. Joseph Victor Widmann und kostbare Musik-Autographen und -Manuskripte, z. T. aus den Nachlässen von Felix Mottl und A. W. Gottschalg, Versteigerung vom 27. bis 29. März 1913 bei Leo Liepmannsohn. Antiquariat. Berlin SW 11,

Bernburgerstraße 14«. (Handschriftliche Eintragungen sind kursiv gesetzt.) Unterhalb der Positionsziffer 1301 findet sich, wie auch bei allen anderen Positionen der Seite, die mir in Photokopie vorliegt, noch der Eintrag eines Zeichens (wahrscheinlich 3), dessen Bedeutung im gegenwärtigen Zusammenhang unwichtig ist und bei dem es sich möglicherweise um einen Hinweis auf einen Limit-Preis oder ein Gebot handelt.

- 7 Eine Kopie der entsprechenden Seite des Lagerkatalogs Nr. 180 (1912) wurde mir gleichfalls von Herrn A. Rosenthal zur Verfügung gestellt. Das Angebot erfolgt unter Nr. 284, die Preisforderung war 20,- Mark. Auf die Ziffer 973, auf die gleich einzugehen sein wird (vgl. unten Seite 147), ist bei Ziffer 284 im Druck hingewiesen. In den Antiquariatskatalogen der Firma Liepmannsohn zwischen 1904 (Ankauf der Hegeliana aus Försters Nachlaß durch die Preußische Staatsbibliothek. Vgl. Anm. 10) und 1913 wurden häufig Autographen angeboten, die eindeutig aus Försters Nachlaß stammen. Der Lagerkatalog 158 (wahrscheinlich 1904) nennt sogar Försters Nachlaß als eine der Hauptquellen des Katalogangebots auf dem Titelblatt. »Wallenstein« und das *Systemprogramm* sind aber 1912 zum ersten Mal im Lagerkatalog 180 angeboten worden, in dem auch einige weitere aus Försters Nachlaß stammende Stücke aufgeführt sind.
- 8 Denkbar ist es auch, daß ein Mitglied des Auktionshauses gerade wegen des Interesses, welches das Blatt bald fand, für spätere Zeiten die Nachricht über seinen Ursprung festhielt. In jedem Fall muß zu irgendeinem Zeitpunkt im Hause Liepmannsohn ein Interesse an der Herkunft des Manuskriptes bestanden haben. Denn das Wissen, daß es aus Försters Nachlaß kam, ergab sich nicht unmittelbar aus dem Ankauf, der zudem zur Zeit der Auktion schon einige Zeit zurücklag, sondern nur aus weiteren Kenntnissen oder Erkundigungen über den Verkäufer.
- 9 Vgl. F. Nicolin in *Hegel-Studien* 6 (1971), S. 59. Die hier publizierte Nachricht besagt nicht, daß Förster allein und zuerst *Einsicht* in Hegels Nachlaß hatte. Die Witwe Hegels schrieb am 17. 11. 1831 an Hegels Schwester Christiane, daß am selben Tag (also drei Tage nach Hegels Tod) Marheineke mit den anderen projektierten Editoren der großen Werkausgabe (Gans, Hotho, v. Henning, Michelet) »alle seine Manuskripte angesehen und reiche Schätze vorgefunden« habe (vgl. G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970, S. 483). Diese Durchsicht unter dem Eindruck des Todes kann allerdings nur sehr vorläufig gewesen sein. Im Brief an Daub vom 12. 12. 1831 ist dann die Rede davon, daß zusammen mit Förster auch Johannes Schulze Herausgeber der *Vermischten Schriften* sein werde. Vgl. G. Nicolin, a.a.O. S. 504 und unten Anmerkung 14.
- 10 Vgl. Eva Ziesche, »Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und

Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlaß«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XXIX (1975), S. 431. – Förster mußte als für die Herausgabe der *Vermischten Schriften* geeignet erscheinen. Er hatte 1828/9 drei Bände einer Biographie von Wallenstein veröffentlicht, die auf ungedruckten Dokumenten basiert war und die viele dieser Dokumente zum Abdruck brachte. Außerdem war er durch eine detaillierte Geschichte der Befreiungskriege hervorgetreten und mit der Abfassung einer Reihe von Biographien preußischer Herrscher befaßt, die wiederum aus den Quellen erarbeitet waren und zusammengenommen auf eine Geschichte Preußens seit dem Großen Kurfürsten hinausliefen.

- 11 Zu diesem Teil des Nachweises hat mich Frau Ziesche angeregt, der ich meinen besten Dank sagen möchte. Liepmannsohns Lagerkatalog 180 bot das Wallenstein-Manuskript unter Ziffer 973 für 36,- Mark an. (Vgl. oben Anm. 7). Dem Deutschen Literaturarchiv in Marbach danke ich für seine freundlichen Auskünfte.
- 12 Vgl. oben Anm. 9. Förster hatte natürlich an Hegels Interpretation von Schillers Wallenstein wegen seiner eigenen Arbeiten über den historischen Wallenstein besonderes Interesse. Im Vorwort zu seinem zweiten Wallensteinbuch (*Wallenstein als Feldherr und Landesfürst* . . ., Potsdam 1834, später publizierte er noch ein drittes) nimmt Förster auf die bedeutende Wirkung von Schillers Drama in der Nation Bezug.
- 13 Es hat den Anschein, daß die Witwe Hegels es war, die von seinen Freunden die Briefe Hegels und andere Dokumente erbat. (Vgl. ihren Brief an Daub vom 12. 12. 1831 und den Brief Niethammers an sie vom 12. 1. 1832 in: G. Nicolin, a.a.O. S. 505 resp. 512.) Die Dokumente, die für die Ausgabe zur Verfügung gestellt wurden, sind augenscheinlich an die Besitzer zurückgegangen. Das kann man daraus folgern, daß die in Försters Ausgabe enthaltenen Briefe an van Ghert später aus van Ghersts Familie an das Gemeindearchiv in Den Haag kamen. Ein Brief von Daub, der ebenfalls von Förster veröffentlicht wurde, kam 1911 über die Versteigerung einer Privatsammlung in das Schiller-Nationalmuseum, also mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls nicht über den Nachlaß Försters. (Für die entsprechenden Mitteilungen sei den gegenwärtigen Besitzern gedankt.) Es ist also nahezu auszuschließen, daß Förster das *Systemprogramm* von einem Freund Hegels für seine Ausgabe erhielt, ohne es später zurückzugeben.
- 14 Der einzige Hinweis darauf, wie man sich eine solche Möglichkeit vorzustellen hätte, ergibt sich aus dem Umstand, daß Johannes Schulze ursprünglich als Mitherausgeber der *Vermischten Schriften* vorgesehen war. (Vgl. Maria Hegel an Daub am 12. 12. 1831 in: G. Nicolin, a.a.O. S. 504). J. Schulze war, wie Pöggeler gezeigt hat (vgl. *Hegel-Studien* 8 (1973), S. 30 ff.), in den Besitz von Hegels Briefen an Sinclair gekom-

men, die bei ihm durch Zufall verloren gegangen sind. Man könnte sich also denken, daß das »Systemprogramm« aus *Sinclairs* Besitz über J. Schulze und als ein Stück, das den Verlust der Hegel-Briefe überlebt hat, in die Hände des Editors der *Vermischten Schriften* gekommen wäre. Diese Hypothese ist aber ohne tragfähigen Anhalt. Der Text hätte unter solchen Umständen schwerlich in Försters Hand bleiben können. Wann Schulze aus dem Plan der Herausgabe der *Vermischten Schriften* ausgetreten ist, kann ich zur Zeit (während eines Aufenthaltes an der Harvard Universität) nicht feststellen.

- 15 Man muß sich vergegenwärtigen, daß es einer in Försters Zeit weithin gebrauchten Praxis entsprach, daß Editoren oder solche, die Editionspläne hatten, Manuskripte zurückbehielten. Ein Beispiel dafür ist auch Rosenkranz, über dessen Erbgang bekanntlich große Teile des Hegel-Nachlasses verschlagen und dann verloren gegangen sind. Noch in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts waren große Teile des Besitzes des Homburger Stadtmuseums und der Stadtbibliothek, die mit Hölderlin im Zusammenhang stehen, auf die Privathäuser verschiedener Archivare verstreut. Das schließt natürlich nicht aus, daß solche Praxis im Widerspruch zu formulierten Absichten und Prinzipien stand. Die Witwe Hegels schrieb am 17. 11. 1831 an Hegels Schwester, daß Hegels Manuskripte der Welt aufbewahrt werden sollen und daß nichts von ihnen verloren gehen sollte (vgl. G. Nicolin, a.a.O. S. 483).
- 16 Frau Eva Ziesche, die um die Hegelforschung schon hoch verdiente Amtmännin der Handschriftenabteilung der Berliner Staatsbibliothek, hat sich dieser Aufgabe bereits energisch angenommen. In diesem Zusammenhang sind Mitteilungen über Dr. Max Schwarz, gestorben in Berlin am 10. 9. 1948, und über Dr. Richard Schillbach von Interesse, der 1873 Konrektor des Potsdamer Gymnasiums gewesen ist und der von seiner Schwägerin den Nachlaß Försters geerbt hatte. Durch M. Schwarz kam 1915 ein Nachlaß Försters an die Preussische Staatsbibliothek.
- 17 Wie man weiß, sind andere Möglichkeiten diskutierbar, und zwar sowohl »Schellingthesen« und »Hegelthesen« von anderer Art als die von Rosenzweig und Pöggeler wirklich vorgetragenen, wie auch andere Personen als Verfasser.
- 18 D. Henrich, »Systemprogramm?«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 9, *Das älteste Systemprogramm*, hg. von R. Bubner, Bonn 1969, S. 9 f.
- 19 In Frage kam hingegen der Text mit Aufzeichnungen aus Anlaß der Lektüre von Lessings Briefwechsel mit seiner Frau, auf den Pöggeler zum ersten Mal als auf einen Text des jungen Hegel aufmerksam gemacht hat. (Vgl. »Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 4, *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bonn 1969, S. 28.) In Försters Ausgabe steht dieser Text

direkt neben dem *Wallenstein*-Aufsatz (S. 406-410, der *Wallenstein*-Aufsatz: S. 411-413). Wiederm ergibt sich eine reizvolle kontrafaktische Imagination, wenn man sich vorstellt, Förster habe das *älteste Systemprogramm* an der gleichen Stelle veröffentlicht. Daß er diesen Gedanken erwogen hat, ist wahrscheinlich. Welche Wirkungen hätte eine solche Veröffentlichung in den frühen Untersuchungen über Hegels philosophische Entwicklung gehabt? – Es ist im übrigen nicht ganz belanglos, notiert zu werden, daß Förster den Lessing-Text wahrscheinlich im gleichen Zuge und aus ähnlichem Grund wie auch das *Systemprogramm* aus Hegels Manuskripten entnahm. Es muß auch nicht ein Zufall sein, daß es in Försters Nachlaß zusammen mit dem *Wallenstein*text erhalten blieb, der seinerseits der Nachbar des Lessing-Textes in Försters Ausgabe ist! Lessing-Text und *Systemprogramm* sind jedenfalls die einzigen Texte aus Hegels Jugendzeit, von denen wir wissen, daß sie Försters Aufmerksamkeit in besonderer Weise auf sich zogen. – Es ist zu beklagen, daß Förster seine Ausgabe mit offenkundiger Nachlässigkeit und ohne irgendeinen Kommentar abschloß. In seiner Trauerrede hatte er unter dem Eindruck des Todes gesagt: »Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen sei fortan unser Beruf« (vgl. G. Nicolin, a.a.O. S. 477). Die Flüchtigkeit Försters kann vielleicht damit erklärt werden, daß er zur gleichen Zeit wie seine Edition (1834) sein zweites *Wallenstein*-Buch (vgl. oben Anmerkung 12) und drei Bände der Geschichte von Friedrich Wilhelm dem Ersten von Preußen publizierte (Potsdam 1834/5).

- 20 Zur weiteren Verfeinerung der Hypothesen könnte eine Interpretation von Försters Interessen und seinem Verhältnis zu Hegel dienen, das zu zeigen vermöchte, welches besondere Interesse bei ihm durch das Programmwort »eine Ethik« hätte angesprochen werden können. Daten dazu finden sich in dem Artikel der ADB über Friedrich Förster. Förster hob in einer Sitzung der Berliner Philosophischen Gesellschaft vom 30. März 1861 Hegels »moralischen Mut« hervor und erzählte in diesem Zusammenhang die Anekdote, daß Hegel im Jahre 1820 zur Feier des 14. Juli und des Bastille-Sturms einige Flaschen Champagner bestellte. (Vgl. G. Nicolin, a.a.O. S. 213/4). Auf dem Stiftungsfest der Gesellschaft (Vgl. *Der Gedanke* IV (1863), S. 54 ff.) betonte er Hegels Oppositionsgeist und Liberalität. Für Försters eigenen (auch politischen) Stil mag hier als Beispiel ein Satz aus einem zweiten *Wallenstein*buch stehen, der offenbar von Hegel und von Hegels Schillerrezeption inspiriert ist (a.a.O. S. 307): »Das Flüstern des Pfaffen wurde übertönt von der schmetternden Posaune des Weltgerichts und vom »schuldig«, welches die Geschworenen der Weltgeschichte auch über einen Kaiser auszusprechen Mut und Macht haben.« Für den, der später solche Sätze schrieb, konnte das *Systemprogramm* in einer Zeit, in der Hegels Liberalität und seine Rolle als »Hofphilosoph« längst zur

- Erörterung gekommen waren, leicht von besonderem Interesse sein.
- 21 A.a.O. S. 17-32, sowie Pöggelers Beiträge in den *Hegel-Studien* Band 7 (Rezension Rebstock), 8 und 9, sowie die Beiträge von Ripalda (*Hegel-Studien* 8) und Düsing, Pöggeler und Trede in: *Hegel-Studien*, Beiheft 9.
- 22 Vgl. *Hegel-Studien*, Beiheft 9, a.a.O. S. 232 Anm.
- 23 A.a.O. S. 261-263. Die Erläuterungen sind vielleicht im Hinblick auf die erwartete Publikation der Jugendschriften durch F. Nicolin vom Abdruck ausgeschlossen worden.
- 24 H. S. Harris, »Rezension des Hegelstudien-Beiheftes über »das älteste Systemprogramm«, in: *Hegel-Studien* 10, S. 304.
- 25 D. Henrich, »Systemprogramm?«, a.a.O. S. 10.
- 26 In Analogie zu Pöggeler 1969, a.a.O. S. 22.
- 27 In: *Hegel-Studien*, Beiheft 9, S. 53-90, insbesondere S. 78 ff. Vgl. Pöggeler 1969, a.a.O. S. 20 ff. Veranlaßt durch eine Bemerkung von Harris in seiner Rezension von Beiheft 9 der *Hegel-Studien* (*Hegel-Studien* 10, S. 303) möchte ich anmerken, daß die Gründe, derentwegen ich weiterhin für eine skeptischere Grundeinstellung als die wieder in Schwang gekommene plädiere, nichts mit Sinclairs Gedicht »Die Bekanntschaft« zu tun haben. Es ist gewiß unmöglich, aus diesem Gedicht, wie immer man es beurteilen will, Rückschlüsse auf die Verfasserfrage des »Systemprogramms« zu ziehen. Im übrigen hat Pöggeler in meinem Aufsatz (es handelt sich um einen Jubiläumsvortrag) über »Hegel und Hölderlin« (in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971) zu Recht das angemessene Maß der soeben von mir selbst gerühmten skeptischen Reserve vermißt. Der Nachweis, der Besucher in Sinclairs Gedicht könne gar nicht Hegel sein, verfehlt allerdings wiederum den Punkt, um dessentwillen das Gedicht wie eine Quelle ausgenutzt worden ist: Es zeigt eine persönliche Konstellation in Einem mit einer theoretisch-spekulativen Grundalternative, die *beide* der Situation bei Hegels Ankunft in Frankfurt entsprechen. Der Gegensatz zwischen einem Freiheitsbewußtsein, dessen Artikulation grundsätzlich an Kants Erkenntniskritik gebunden und somit auch auf eine Position des »Glaubens« verpflichtet war, und dem neuen Erkenntnisbegriff im Kreis Hölderlins mußte die Grundfragestellung sein, vor die Hegel bei seinem Eintritt in den Freundeskreis gestellt wurde. Daß Sinclair eher seine eigene als die Position Hegels zu jener Zeit in Angemessenheit zu reproduzieren wußte, wird man nach den vielen Jahren der Distanz ohnehin unterstellen dürfen. Hierin kann man ganz Harris zustimmen (a.a.O. S. 303).
- 28 Vgl. Nohl, S. 75, 224, 227 u. a.
- 29 Vgl. z. B. Nohl, S. 361, besonders S. 374/5. Man kann das *Systemprogramm* nicht als den systematischen Entwurf lesen, in den solche Diskurse als in ihren weitesten und eigentlichen Zusammenhang einge-

bracht werden können.

- 30 So erinnert sich bekanntlich Sinclair in seinem Briefe an Hegel vom 5. 2. 1812.
- 31 Sie schlosse offenkundig als die überwiegende Wahrscheinlichkeit ein, daß das *Systemprogramm* eine Abschrift von Eigenem wäre; wobei man zu vermuten hätte, daß das Original nach Schwaben gesandt worden ist. Unter solchen Umständen würde auch das »schiefe Licht«, das auf Hegel wegen seines unfundierten Originalitätsanspruches fallen könnte, zwar nicht schwinden, aber matt werden, wie Harris (a.a.O. S. 301) deutlich macht. Harris' problematische Annahme, das Programm habe von Hegel schon in Bern geschrieben werden können, würde damit zugleich überflüssig geworden sein.
- 32 Vgl. D. Henrich, »Beethoven, Hegel und Mozart auf der Reise nach Krakau«, in: *Neue Rundschau* 88, 1977, S. 165 ff.
- 33 Vgl. D. Henrich, »Auf der Suche nach dem verlorenen Hegel«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 1981, S. 585 ff.

*Nachweis der in Teil III bibliographisch unvollständig zitierten
Schriften*

- Braun, Otto, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*, Leipzig 1906.
- Dilthey, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905.
- Erdmann, Johann Eduard, *Geschichte der neueren Philosophie*, III. Bd., 2. Abt., Leipzig 1853.
- Gewürz, Salomon, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Schellingschen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Fichte*, Diss. Frankfurt a. M. 1909.
- Glockner, Hermann, *Hegel*. Erster Band: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie, Stuttgart 1929. Zweiter Band: Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie, Stuttgart 1940, 2. verb. Aufl. Stuttgart 1958.
- Hartlich, Christian und Walter Sachs, *Der Ursprung des Mythos in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952.
- Haym, Rudolf, *Die romantische Schule*. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1870.
- Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von Herman Nohl, Tübingen 1907.
- Hegels Erstes System*. Hg. von Hans Ehrenberg und Herbert Link, Heidelberg 1915.
- Briefe von und an Hegel*, hg. von Karl Hegel, Erster Theil, Leipzig 1887 (= G. W. F. Hegel's Werke, Bd. 19/1).
- Hildebrandt, Kurt, *Hölderlin*. Philosophie und Dichtung, Stuttgart 1939.
- Jaspers, Karl, *Schelling*. Größe und Verhängnis, München 1955.
- Kirchner, Werner, *Hölderlin*. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit, hg. von Alfred Kelletat, Göttingen 1967.
- Krüger, Gerhard, *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, Tübingen 1931.
- Lukács, Georg, *Der junge Hegel*. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Zürich, Wien 1948.
- Medicus, Fritz, *Fichtes Leben*, Leipzig 1914.
- Mehlis, Georg, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung, Heidelberg 1907.
- Metzger, Wilhelm, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795-1802*. Ein problemgeschichtlicher Versuch, Heidelberg 1911.
- Misch, Georg und Herman Nohl: »Das Handschriftenmaterial zur Geschichte der nachkantischen Philosophie in den deutschen und österreichischen Bibliotheken«, in: *Kant-Studien* 17 (1912), S. 111-115.

- Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844 (= Supplement zu Hegel's Werken).
- Rosenzweig, Franz, *Briefe*. Unter Mitwirkung von E. Simon ausgewählt und hg. von E. Rosenzweig, Berlin 1935.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*. Erster Band: Lebens-Stationen (1770-1806), München, Berlin 1920.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämmtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling. 1. Abt.: 10 Bde, 2. Abt.: 4 Bde, Stuttgart, Augsburg 1856-61.
- Aus Schellings Leben*. In *Briefen*. Erster Band: 1775-1803, hg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869.
- Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena*, hg. von Georg Dammköhler, Leipzig 1913 (= Hegel-Archiv Bd. II, H. 1).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962.
- Schilling, Kurt, *Natur und Wahrheit*. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800, München 1934.
- Schulz, Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, Köln 1955.
- Wolf, Erik, *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung*. Hölderlin - Stifter - Hebbel - Droste, Frankfurt 1946.
- Zinkernagel, Franz, *Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins »Hyperion«*, Straßburg 1907.

IV

Neue Perspektiven der Forschung

Die neue Perspektive der Forschung ist ein zentraler Bestandteil der modernen Wissenschaft. Sie ermöglicht es, die Welt aus einer ganz anderen Sichtweise zu betrachten. In der Vergangenheit waren die Forschungsmethoden oft sehr eingeschränkt, was zu einer unvollständigen Kenntnis der Natur führte. Heute hingegen sind die Möglichkeiten der Forschung vielfältiger und vielfältiger. Durch die Entwicklung neuer Technologien und Methoden können Forscher nun tiefer in die Geheimnisse der Natur eindringen. Dies hat zu bedeutenden Entdeckungen geführt, die unser Verständnis der Welt erweitert haben. Die neue Perspektive der Forschung ist nicht nur ein Werkzeug, sondern auch eine Haltung. Sie erfordert Mut, Neugier und die Bereitschaft, sich auf neue Erkenntnisse einzulassen. Nur so können wir die Grenzen der menschlichen Erkenntnis erweitern und die Welt um uns herum besser verstehen.

Die neue Perspektive der Forschung ist ein zentraler Bestandteil der modernen Wissenschaft. Sie ermöglicht es, die Welt aus einer ganz anderen Sichtweise zu betrachten. In der Vergangenheit waren die Forschungsmethoden oft sehr eingeschränkt, was zu einer unvollständigen Kenntnis der Natur führte. Heute hingegen sind die Möglichkeiten der Forschung vielfältiger und vielfältiger. Durch die Entwicklung neuer Technologien und Methoden können Forscher nun tiefer in die Geheimnisse der Natur eindringen. Dies hat zu bedeutenden Entdeckungen geführt, die unser Verständnis der Welt erweitert haben. Die neue Perspektive der Forschung ist nicht nur ein Werkzeug, sondern auch eine Haltung. Sie erfordert Mut, Neugier und die Bereitschaft, sich auf neue Erkenntnisse einzulassen. Nur so können wir die Grenzen der menschlichen Erkenntnis erweitern und die Welt um uns herum besser verstehen.

Die neue Perspektive der Forschung ist ein zentraler Bestandteil der modernen Wissenschaft. Sie ermöglicht es, die Welt aus einer ganz anderen Sichtweise zu betrachten. In der Vergangenheit waren die Forschungsmethoden oft sehr eingeschränkt, was zu einer unvollständigen Kenntnis der Natur führte. Heute hingegen sind die Möglichkeiten der Forschung vielfältiger und vielfältiger. Durch die Entwicklung neuer Technologien und Methoden können Forscher nun tiefer in die Geheimnisse der Natur eindringen. Dies hat zu bedeutenden Entdeckungen geführt, die unser Verständnis der Welt erweitert haben. Die neue Perspektive der Forschung ist nicht nur ein Werkzeug, sondern auch eine Haltung. Sie erfordert Mut, Neugier und die Bereitschaft, sich auf neue Erkenntnisse einzulassen. Nur so können wir die Grenzen der menschlichen Erkenntnis erweitern und die Welt um uns herum besser verstehen.

Otto Pöggeler
Das Menschenwerk des Staates

Den Texten junger Philosophen geschieht es nur selten, daß sie im zweiten Jahrhundert nach ihrer Entstehung in die Erzählungen und Dramen der Dichter geraten. So aber steht es mit den Formulierungen jener zwei fragmentarischen Seiten, die seit ihrer ersten Publikation vor 65 Jahren unter dem Titel eines *ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* zitiert werden. Johannes Bobrowski schildert in seiner Erzählung *Boëhlendorff*, wie der einstige Freund Hölderlins gescheitert und wahnsinnig durch seine kurländische Heimat irrt und schließlich in den Tod geht; wie eine Leitfrage ist in diese Erzählung vom Schicksal der Hölderlin-Generation die Frage des *Systemprogramms* verflochten: »Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?« Peter Weiß läßt in seinem Drama *Hölderlin* gemäß den Gesetzen des sauren Kitsches den Jurastudenten Sinclair im Tübinger Stift der Theologen beim Besuch des Herzogs auf einem Prügelbock Schläge bekommen; Hegel drückt seine revolutionäre Gesinnung mit den Platitüden der Subjekt-Objekt-Relation aus, wie sie einmal aus der sogenannten idealistischen Philosophie abstrahiert wurde. In Frankfurt verbündet Hegel sich mit den Banquiers; er stellt sich auf die Seite Goethes, des Gegners der subjektivistisch überspannten jungen Leute. Hölderlin aber spricht in seiner Jenaer Begegnung mit Schiller und Goethe und dann wieder bei seinem Frankfurter Besuch bei Goethe Sätze des *Systemprogramms* – die Reden von der Mythologie als dem letzten und größten Werk der Menschheit, von der Überwindung des Abgrundes zwischen dem Volk und den Weisen, von dem »ganzen elendiglichen Werck von Verfassung und GesezGebung«, das bis auf die Haut zu entblößen sei. Zu diesem Hölderlin (nicht zu Hegel oder zu dessen Schüler Gans) kommt Karl Marx, als Hölderlin als »Wahnsinniger« sich im Tübinger Turm verstecken muß.¹

Wenn Bobrowski das Bild eines Menschen verdichtet, der mit seinen Texten kaum bekannt ist und doch durch sein Schicksal für

seine Generation stehen kann, so bringt Gerhard Wolf in seiner Arbeit *Der arme Hölderlin* zerstückelte Sätze von Hölderlin, aber auch den Anfang von Büchners *Lenz* in eine große Collage, die zum mindesten das Bedürfnis weckt, zum Reichtum von Hölderlins Werk und zur Abgründigkeit seines Schicksals wieder zurückkehren zu dürfen. Das *Systemprogramm* kann nicht fehlen: nach Sätzen aus Hölderlins Briefen an Hegel und aus einem Brief von Hegel an Schelling folgt die Passage des *Systemprogramms* von dem Volk und den Weisen und von der allgemeinen Freiheit und Gleichheit der Geister. Peter Härtling aber kann in seinem Roman *Hölderlin* von der Entstehung des *Systemprogramms* erzählen, von der man historisch nichts weiß: Der Hofmeister Schelling besucht den Hofmeister Hölderlin im Frankfurter Hause Gontard; Hölderlins Zögling Henry bleibt als Zuhörer in der Ecke jener Stube sitzen, in der die Freunde diskutieren. Schelling hat dunkle Vorahnungen: als Hölderlin ihn der Familie Gontard als den »kommenden Philosophen« vorstellt, »der ohne Zweifel den großen Fichte ablösen werde«, meint Schelling auf gut schwäbisch: »Wenn des net d'r Hegel isch«. Schelling hat einen philosophischen Auftrag von Hegel zu überbringen und so einen Gedanken Hegels in das *Systemprogramm* einzubringen: »Du woisch doch, das isch dem Hegel sei Vorstellung von d'r sinnlichen Religion. Grad weil er so knochetrocke isch, moint er des. Des isch ja au richtig. / Des trifft aber ersch zu, wenn von d'r Mythologie d' Red isch, sonsch bleibt's o platter Spruch – / Des hem'r au g'sehe.« In dieser Diskussion der Freunde, die zwischen Schwäbisch und Hochdeutsch wechselt, meint Hölderlin dann zum Gedanken einer Mythologie der Idee: »Das heißt aber, Schelling, daß wir die Prinzipien einer Geschichte der Menschheit entwickeln müßten, daß wir das elende Menschenwerk wie Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung durchschauen und auf die Idee einer moralischen Welt kommen müßten, auf die absolute Freiheit der Geister, daß wir weder Gott noch Unsterblichkeit außerhalb uns selbst suchen dürften. / Das wird dem Hegel nicht ganz passen. / Macht nichts.« So formulieren die beiden, indem sie Hegel mitanwesend sein lassen und gleichsam mit drei Stimmen sprechen, das *Systemprogramm*. »Ob Schelling ein Manuskript mitbrachte, das er langsam, Satz für Satz, vorlas, das sie dann korrigierten, neu schrieben, ob einer von ihnen während des Gesprächs notierte oder ob sie am Ende gemeinsam formulierten,

das ist gleich.« Die Fiktion des Romanschriftstellers stimmt freilich mit dem, was wir historisch wissen können, nicht überein. Von der »sinnlichen Religion« hat Hegel allenfalls in Tübingen zu Schelling gesprochen; seine Berner Briefe an diesen sprechen von der Kantischen Revolution der Denkungsart und von deren Anwendung auf die Bereiche von Religion und Politik, formulieren auch den gemeinsamen Angriff auf den Pseudokantianismus der Tübinger theologischen Lehrer und dazu das, was im Roman Hegel gerade abgesprochen wird: die Abwertung des Staates. Schelling und Hölderlin haben in ihren Begegnungen übrigens nicht akkordierend miteinander gesprochen; die Mythologie der Idee war damals kaum ein zwischen ihnen wanderndes gemeinsames Gedankengut. (Diese Idee enthält ja, bei allen revolutionären Perspektiven, auch so etwas wie einen Alexandrinismus, der von der Aufklärung wiederbelebt wurde: die Überzeugung, daß im Schleier von Mythologie und Dichtung der Gedanke der Weisen schon eingeschlossen sei und so auch umgekehrt die Postulate der praktischen Vernunft mythologisch dargestellt werden könnten.) Daß Hegel für die Niederschrift des Programms eine »Vorlage« von Schelling bekommen habe, ist ein Klischee früherer Forschung, das eine bloße Hypothese geblieben ist, für die kein Beleg und nicht einmal eine tragende Vermutung beigebracht werden konnte.

Als die Schüler Hegels das *Systemprogramm* unter Hegels Papieren fanden, haben sie – ausgerichtet auf das fertige System des Meisters und seine staatstragende Rechtsphilosophie – mit dem Text nichts anfangen können oder nichts anfangen wollen. So geriet das Programm in den Autographenhandel, und aus ihm trat es – wenigstens das allein bekannte Blatt von zwei Seiten – 1913 als ersteigter Besitz der Königlichen Bibliothek in Berlin vor die Augen der Wissenschaft. Es war der genialste der jungen Hegelforscher, der sich überdies in der entscheidenden Krise seines Lebens befand und dann in die Katastrophe des Ersten Weltkriegs geriet, welcher sich mit dem »vergilbten Blatt mit den abgeblästen Hegelschen Zügen« beschäftigte: Franz Rosenzweig. Rosenzweig fand den ebenso überschwenglichen wie unpassenden Titel »das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«; er hat dem Text extreme Erwartungen entgegengebracht und ihn unter übergroßen geistigen Spannungen nicht nur ediert, sondern auch zugleich unter Verwendung gewagtester Hypothesen kommentiert.

Edition und Kommentierung, noch vor dem Ausbruch des Krieges fertiggestellt, wurden 1917 gedruckt, als Rosenzweig als Soldat an der Balkanfront war, ausgerichtet auf den *Stern der Erlösung* und damit auf jenes religionsphilosophisch-theologische Buch, das als Meisterwerk die Lehrlingsarbeit des Buches *Hegel und der Staat* endgültig überholen und Rosenzweigs eigentliches geistiges Profil darstellen sollte. Rosenzweig, aus einem reichen jüdischen Hause Kassels, gehörte als Schüler des Historikers Meinecke und zugleich als einer der neuen Hegelianer der Vorweltkriegsjahre zu einem Baden-Badener Kreis Studierender aus Heidelberg, Freiburg und Straßburg, die das Symphilosophieren der Romantik und des Deutschen Idealismus für ihre Zeit zurückzuholen suchten. »Was wir wollen«, so schrieb Rosenzweig, »ist ›1900«, und zwar ein 1900, das grade seinen Gegensatz zu 1800 weiß. Der Gegensatz, in dem sich die Menschen von 1800 zum Aufklärungsjahrhundert empfanden, kann nicht größer gewesen sein als der, in dem ›wir‹ uns zu dem Jahrhundert empfinden, dem Klassik und Romantik zu Gevatter standen.« Während der Arbeit an seiner Dissertation über Hegels Weg zum Staat geriet Rosenzweig 1913 in die große Krise seines Lebens: der Weg zum Christentum, auf den ihn die Gespräche mit Eugen Rosenstock zu bringen schienen, wurde plötzlich zur Rückkehr zu einem neu bejahten Judentum. Die Anregungen, die ihm vor allem von seinem Vetter Hans Ehrenberg kamen, führten dazu, in der geschichtlichen oder »erzählenden« Philosophie von Schellings *Weltaltern* etwas zu finden, was Hegel nicht bot. Den genialen Schelling, nicht Hegel glaubte Rosenzweig deshalb auch aus dem *Systemprogramm* reden zu hören. Als Rosenzweig im Krieg osteuropäische jüdische Gemeinden kennengelernt hatte, schrieb er mit den Worten des jungen Hegel: »Die Juden sind noch heute das einzige Volk (wohlge­merkt *Volk*) mit einem nationalen Mythos, praktisch gesprochen: das einzige Volk, dem man im Theater Stücke aus dem nationalen Leben vorspielen kann, deren *Inhalt jeder* Zuschauer kennt (Unterschied des antiken Theaters vom modernen).« Wenn er noch historische Interessen hätte, dann – so schrieb Rosenzweig schon 1919 – würde er über Wilhelm IV. von Preußen, den Romantiker auf dem Thron, arbeiten, der das Problem der Juden nicht von der Emanzipation der einzelnen, sondern durch »judenschaftliche Institutionen« habe lösen wollen. Für die »neue Ära der Verfolgungen«, die Rosenzweig

heraufkommen sah, wollte Rosenzweig den Ausgetriebenen wenigstens jene Grundkenntnis für ein Religionsgespräch vermitteln, welche man im Mittelalter noch gehabt habe (wie Rosenzweig im März 1924 an Martin Buber schrieb).²

Aus dem Kreise der Hegel und Schelling wird in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts der Hölderlin der späten Hymnen zur überragenden Gestalt; Franz Rosenzweig erwartete das große neue Hölderlin-Buch von Ludwig Strauß. Strauß hat nicht nur die damals vorliegenden Dokumente für seine Hölderlin-Darstellung aufgearbeitet; er hat selber neue Entdeckungen gemacht, z. B. erstmals genauer nachgesehen, was Sinclairs Homburger Freund Zwilling in die Diskussion des Freundeskreises einzubringen hatte. Nach einer Jerusalemer Vortragsnachschrift sprach Ludwig Strauß am 16. 4. 1928 in Berlin zum Thema *Hölderlin und der deutsche Idealismus*. Strauß machte darauf aufmerksam, daß der deutsche Idealismus nach einer Zeit der Vergessenheit wieder entdeckt werde, Hölderlin aber erstmals im eigentlichen Sinn »entdeckt« werde. Die Zukunft gehöre Hölderlin, denn dieser habe die Macht des Ichs, diesen Fluch des Idealismus, gebrochen. Schelling habe die Natur neben das Ich gestellt, sie so aber doch nur vom Geiste her gesehen. In Schellings religiöser Wendung werde die Natur gleich wieder zum Irrbild des gefallen Geistes. Hölderlin dagegen kenne die Beziehung, die zur Natur und in der religiösen Dimension zum Göttlichen führe. Hölderlin trete in dem Augenblick, wo er vor Fichte aus Jena in die Stille Nürtingens geflohen ist, wieder mit Schelling in Kontakt; er weise hin auf die Schönheit, in der die Wahrheit und das Gute wurzelten, in der die Natur und der Geist nicht so sehr eins als einzig seien. Durch diese Gedanken sei Hölderlin vorbereitet gewesen für die Begegnung mit Diotima, vorbereitet auch für die Gespräche mit Zwilling, in denen ihm der Begriff der Beziehung vorgehalten werde. Strauß meint, erst jetzt – 1928 zur Zeit seines Vortrags – sei die Zeit gekommen, diese Beziehungsphilosophie und Beziehungserfahrung zu würdigen. Rosenzweig und Buber hatten damals je auf ihre Weise die »Korrelation« des späten Cohen fortentwickelt und so die überlieferte Philosophie des Ichs zu überwinden versucht durch eine Philosophie, die vom Du ausgeht. Darf man jedoch solche Gedanken in Zwilling (und Hegels) Begrifflichkeit hineinragen? Strauß sieht nicht, daß der Frankfurter Hegel auf seine Weise die Philosophie des Ichs zu überwinden sucht

durch die Erfahrung des Du und der Liebe; die Liebe Romeos und Julias, die Begegnung mit der schönen Statue als Darstellung der eigenen Lebensmacht, die Einigkeit der »schönen Seele« sind für den Frankfurter Hegel die leitenden Phänomene. Über der Trennung stehen in diesem ästhetischen Neuspinozismus Einigkeit und Gleichheit. Hölderlin ist über diesen »Idealismus« in der Tat hinausgegangen, aber nicht durch die Verarbeitung eines Beziehungsbegriffs, sondern aus den eigenen Erfahrungen heraus. Erst viele unterschiedliche Schritte führen zu den späten Gedanken des fragmentarischen Gedichts *Griechenland*, Gott sei nicht nur der Verborgene, der endlich ganz offenbar werden müsse, sondern der bleibend Sichverbergende. Der Gegensatz, der sich zwischen Hölderlin und Hegel aufat, kam nicht in den Blick von Strauß.³

Karl Jaspers sagte 1955 in seinem Schellingbuch, auf den »wenigen Seiten« des *Systemprogramms* entwerfe Schelling seine »kommende Philosophie«; mit einem Schlage sei das bleibend da, was sich auf dem langen Denkweg Schellings weiter entfalte und aufschließe. Zu gleicher Zeit zog Walter Schulz am Schluß seiner Darstellung von Schellings Spätphilosophie das *Systemprogramm* als Bürge für die Einheit im Philosophieren von Schelling heran, der also doch kein »Proteus« gewesen sei. An dieser Nutzung des *Systemprogramms* stimmt freilich nichts: weder dieses, daß man von Schelling als Autor des Programms ausgehen könne, noch jenes, daß Schellings Jugendschriften oder gar seine ganze Philosophie die Gedanken des *Systemprogramms* entfalteteten. Gibt es aber nicht auch Schwierigkeiten, wenn man den, der uns das Programm überlieferte, auch als seinen Verfasser anerkennt: Hegel? Kann Hegel geschrieben haben, der Staat solle aufhören? Nach Georg Lukács' Buch *Der junge Hegel* soll Schelling im *Systemprogramm* »die konkret revolutionäre Utopie des jungen Hegel in eine anarchistische Utopie von einer staatenlosen Befreiung der Menschheit« verwandeln. Ist jedoch das *Systemprogramm*, das die Idee vom ewigen Frieden als eine untergeordnete gelten läßt, eine anarchistische Utopie? Man darf jedenfalls den jungen Hegel, der das *Systemprogramm* schrieb, nicht mit dem Berliner Rechtsphilosophen gleichsetzen. In der Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* verwirft Hegel in der Tat alle die Überzeugungen, die er in Frankfurt vorgetragen hatte: daß die Wahrheit über Staat, Regierung und Verfassung jedem »aus seinem Herzen, Gemüt und Begeiste-

rung aufsteigen« müsse; daß dort, wo echter Gemeingeist herrsche, in jedem öffentlichen Geschäft »das Leben von unten aus dem Volke« komme; daß die »heilige Kette der Freundschaft« lebendige Gesellschaften unverbrüchlich vereinige. Hegel, der kurz vor der Publikation der *Rechtsphilosophie* noch selbst die Morgenröte eines neuen Geistes und den neuen Ernst der Jugend begrüßt hatte, polemisiert nun gegen die Burschenschaften, die sich bis zu Bücherverbrennungen und zum politischen Mord verirrt hatten. Aus den Erfahrungen eines langen Lebens heraus stellt Hegel dem Aufbruch der neuen Jugendbewegung das Schibboleth des »Gesetzes« entgegen. Hegel wird selber extrem, indem er sich gegen einen Extremismus wendet; doch dürfen diese seine späten Äußerungen uns nicht verdecken, was er in der Aufbruchsstimmung der eigenen Jugend dachte.

Nicht der Berliner Ordinarius Hegel, aber auch nicht der Tübinger Student schrieb das *Systemprogramm*, sondern der Hofmeister, der seine erste Stelle in Bern verließ und zu alten und neuen Freunden nach Frankfurt übersiedelte. Hegel hat vielleicht das *Systemprogramm* selbst, jedenfalls dessen Gedanken eingebracht in die Gespräche, die er in Frankfurt, Homburg und Mainz mit dem Kreis um Hölderlin führte, als Hölderlin gerade den ersten Band des *Hyperion* publizierte. Was der *Hyperion* im Spiegel der Bemühungen um eine Verjüngung des tief gesunkenen Volkes der Griechen darstellte, sagt Hegel in direkterem Bezug, aber auch in einer Analyse der überlieferten christlichen Religiosität: es geht um einen Neuaufbruch in der eigenen Zeit. Das *Systemprogramm* zieht am Schluß die Parolen der Französischen Revolution heran, aber doch so, daß eine »neue Religion« zur Vorbedingung der Verwirklichung von »Freiheit« und »Gleichheit« wird. Für einen Schriftsteller wie Voltaire war die »Revolution« der Geister der Sieg der Aufklärung, damit Reform und durchaus nicht politischer Umsturz. Für den Sieg der Aufklärung sollte es genügen, wenn eine Schar von Weisen das Volk führt, dem wirkliche Bildung fremd bleiben zu müssen schien. In England nannte man jedoch schon ein politisches Ereignis eine Revolution; die Ablösung Jakobs II. durch Wilhelm III., der vom englischen Adel gerufen worden war, hieß »glorious revolution«, wurde gesehen als ein Wiedereinschwingen der politischen Bewegung in die vorgeschriebenen Bahnen. In der Französischen Revolution lernte man dagegen, daß die Revolution im Umsturz den Durchbruch

der verschütteten und verstellten Vernunft suchen kann; zur Revolution gehören folglich eine revolutionäre Situation und Revolutionäre, die die Chancen der Situation ergreifen, aber auch für ihre Aufgaben vorgebildet sein müssen. Robespierre hat für die Französische Revolution ein Erstgeburtsrecht in Anspruch genommen: sie beabsichtige nicht, die eine Dynastie durch eine andere zu ersetzen, sondern wolle das Zusammenleben auf die Lehre von den Menschenrechten und auf Prinzipien der Gerechtigkeit gründen und so »Philosophie« verwirklichen. Wohin aber führte Robespierre Frankreich durch den Terror? Hegel sprach in seinen Berner Briefen von der »Schändlichkeit der Robespierroten«; die Fahrt zu den Frankfurter Freunden war für ihn auch der Weg aus einer tiefen Krise und Verzweiflung zu neuen Hoffnungen. Zur Formulierung dieser Hoffnungen bezieht sich das *Systemprogramm* nicht nur auf die Parolen der Revolution; es greift auch die Gemeinplätze auf, mit denen man damals Grundfragen der philosophischen Systematik ansprach. So ist der Text in einem bestimmten Sinn doch ein »Systemprogramm«, wenn auch nicht das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In jedem Fall führt das Programm die philosophische Systematik und die Geschichte, die es zu bestehen gilt, zusammen und beginnt damit jenen Weg, der für den Hegelianismus kennzeichnend ist.⁴

Freilich bedurfte es noch vieler Umstürze und Neuerungen im politischen Bereich sowie vieler Änderungen in den Konzeptionen der systematischen Philosophie, ehe Hegel in Berlin ein enzyklopädisches System als Selbstverständigung der Zeit über das »Ewige« in ihr vortragen konnte. Doch auch den Berliner Ordinarus holte die Revolution ein: in die letzten beiden Lebensjahre Hegels fiel die Julirevolution in Paris, das Auseinanderbrechen der Vereinigten Niederlande, die neue Erschütterung Polens, dazu die Verfassungsreform in England, die Hegel für durchaus gefährlich ansah. Kurz vor seinem Tode mußte Hegel zusätzlich noch die bittere Erfahrung machen, daß sein progressiver sich engagierender Schüler Gans ihn in der Gunst der studierenden Jugend uneinholbar überflügelt hatte. Hegel suchte das Bürgertum mit den funktionalisierten Elementen der Tradition zu verbinden; Gans setzte stärker auf liberale Tendenzen. Ein Jahrzehnt nach Hegels Tod zeigte Lorenz von Stein, daß die bürgerliche Tüchtigkeit ihre Zweideutigkeit hatte: der »Pöbel«, den Hegel zwar gesehen, aber nicht als geschichtliche Kraft erkannt hatte,

wurde zum »Proletariat« und damit zur politischen Macht. Wenn Stein auf Abhilfe durch ein »soziales Königtum« sann, so zeigten die Bücher der Bettina von Arnim, wie der soziale Appell an den König sich verbinden konnte mit der Erinnerung an die Tage Hölderlins in Frankfurt und Homburg. In dem Briefwechsel, mit dem Marx, Ruge, Bakunin und Feuerbach 1844 die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* eröffneten, zitierte Ruge in seinem Berliner Schreiben vom März 1843 an Marx jenes Wort Hyperions von der Zerstückelung des Menschen in Deutschland, das auf Schiller und Rousseau zurückverweist. Diotima sagt nach den Gesprächen vor den Trümmern Athens zu Hyperion: »Du wärest der denkende Mensch nicht, wärest Du nicht der leidende, der gärende Mensch gewesen.« Marx will in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* in der wahren Revolution Philosophie verwirklichen, indem er das Denken eint mit dem Leiden, das im Proletariat als der gesellschaftlich repräsentativen Klasse aufgebrochen ist. In der Revolution von 1848 stand die Schule Hegels freilich auf beiden Seiten der Barrikaden: die polnischen Hegelianer in Berlin zeichneten sich unter den Aufständischen aus; der fleißigste Nachschreiber von Hegels Vorlesungen, der Offizier von Griesheim, tat sich an maßgeblicher Stelle bei der Niederschlagung der Revolution hervor. Der Anfang des Revolutionsjahres hatte auch das *Kommunistische Manifest* gebracht: die neuen Kräfte des Maschinenzeitalters sollten freigesetzt, die Unterdrückungsmaschine des Staates sollte jedoch zum Absterben gebracht werden. Was sich im zwanzigsten Jahrhundert als wirklich durchgeführte Revolution aus diesen Gedanken erhob, setzte freilich stärker denn je ein Herrschaftssystem durch und unterwarf der toten Maschinerie dieses Systems nicht nur die Menschen des eigenen Landes, sondern auch immer neue Länder. Da Europa als einstige Mitte der Welt sich in den Weltkriegen zerstörte, wurde das Ringen um Selbstbestimmung auf anderen Kontinenten in das revolutionäre Geschehen einbezogen. Die neuen technischen Möglichkeiten machten jedoch Auseinandersetzungen und Kriege im früheren Sinn unmöglich oder verbannten sie in ausgegrenzte Reservate. Wenn es heute vorgängig darum geht, wenigstens eine Friedensordnung zur Sicherung des Überlebens der Menschheit zu finden, so bleibt doch die Frage, welchen Hoffnungen die Menschen in den Umstürzen und Umbrüchen noch folgen.

Die Tübinger Stifter Hölderlin, Schelling und Hegel hatten sich einst zu einem Bund zusammengetan, dessen Losungen »Reich Gottes«, »unsichtbare Kirche«, »Hen kai pan« und »Vernunft und Freiheit« lauteten. In den Ereignissen der Revolutionszeit sahen die Freunde durchaus apokalyptische Zeichen, die gemäß dem Satz des Evangeliums zu lesen waren: »Wenn ihr dies alles sehet angehen, so wisset, daß das Reich Gottes nahe ist.« (Lukas 21, 31) Als Hölderlin, Sinclair und Hegel sich im Frankfurter Raum wiedertrafen, während die französischen Revolutionstruppen Westdeutschland überfluteten, formulierte Hegel im *Systemprogramm* und Hölderlin im *Hyperion* die alten Erwartungen und Hoffnungen neu. Diese Verflechtung des politischen Geschehens, des philosophischen Gedankens und der dichterischen Darstellung im Leben eines »Bundes« für einen neuen Aufbruch scheint dem zwanzigsten Jahrhundert fremd geworden zu sein. Und doch hat man z. B. in Rußland, als dort die Große Französische Revolution nachgespielt wurde, die Geschehnisse in einer ähnlichen Aufbruchsstimmung interpretieren können. In Boris Pasternaks Roman *Doktor Schiwago* wissen die Menschen, daß das alte Rußland untergehen, die Revolution kommen muß. Die Revolution erscheint als der Versuch, die Geschichte aus verfahrenen Geleisen heraus und auf die neue, die rechte Bahn zu bringen, Geschichte überhaupt erst als Geschichte im eigentlichen Sinn zu verstehen: als die den Menschen anvertraute sinnvolle Gestaltung gemeinsamen Lebens. Die Hoffnungen, die durch diesen Versuch geweckt werden, sind maßlose. »Gestern«, so sagt Schiwago nach dem Ausbruch der Revolution zu der Krankenschwester Lara, »habe ich an einer nächtlichen Versammlung teilgenommen. Ein tolles Schauspiel! Mütterchen Rußland ist in Bewegung geraten, es kann nicht mehr auf seinem Platz bleiben, ruhelos geht es hin und her, es redet und redet und wird nicht müde. Es sind nicht die Menschen allein, die miteinander reden. Die Sterne und die Bäume haben sich zum Gespräch versammelt; die Blumen der Nacht philosophieren, und die Steinhäuser halten »Meeting« ab. Das hat etwas vom Evangelium . . .« Rußland hat »wie durch einen gewaltigen Sturm das Dach überm Kopf verloren«, und so stehen die einzelnen »mit dem ganzen Volke unter dem offenen Himmel im Freien«. Was vorausgedacht, vorausgedichtet und ersehnt worden war, sollte wirklich werden. »Der Sozialismus«, so sagt Schiwago, »kommt mir vor wie ein Meer, in das sich all die

individuellen Revolutionen gleich Sturzbächen ergießen, ein Ozean des Lebens, der Freiheit, ein Meer jenes schöpferisch bereicherten, vom Genie inspirierten Lebens, das sich uns in Bildern offenbart. Jetzt haben die Menschen beschlossen, dies Leben nicht mehr aus den Büchern zu erfahren, sondern aus sich selber, nicht in der Abstraktion, sondern in der Wirklichkeit.« Alle wichtigen Gestalten des Romans sind in ihrem Denken beeinflusst durch Nikolai Nikoláitsch Wedenjapin, den Onkel Schiwagos, einen ehemaligen Priester. Wedenjapin ist überzeugt, daß man für die künstlerischen, wissenschaftlichen und technischen Leistungen ein geistiges Rüstzeug braucht, das man nicht ohne die religiöse Überlieferung gewinnen kann: »Sie können vielleicht nicht begreifen«, so sagt er den Diskussionspartnern, »daß man Atheist sein kann und nicht weiß, ob es einen Gott gibt und wozu er da ist, und dennoch überzeugt davon ist, daß der Mensch nicht in der Natur lebt, sondern in der Geschichte, und daß die Geschichte, wie wir sie heute verstehen, von Christus durch das Evangelium begründet worden ist.« Wedenjapins Antwort auf die Frage: »Was ist Geschichte?« muß freilich den Pragmatikern und Propagandisten als unverdauliche »Metaphysik« im Magen liegen bleiben: »Sie ist der Beginn einer jahrhundertelangen systematischen Arbeit, die dazu bestimmt ist, das Geheimnis des Todes aufzuklären und endlich den Tod selber zu überwinden. Aus keinem anderen Grund komponieren die Menschen Sinfonien, entdecken sie die mathematische Unendlichkeit und die elektromagnetischen Wellen.« Möglich werde die Geschichte durch die Freiheit der Persönlichkeit, durch die Liebe, die die Menschen verbinde, durch die Auffassung des Lebens als Opfer. »Eine Geschichte in diesem Sinne hat die Antike nicht gekannt. Da gab es die animalische Wildheit und Grausamkeit pockennarbiger Caligulas, die nicht einmal im Traume ahnten, was zweitrangig jeder Tyrann, der seine Mitmenschen versklavt, notwendigerweise sein muß. Es gab die prahlerische tote Ewigkeit bronzener Denkmäler und Marmorsäulen. Christus mußte kommen, damit die nachfolgenden Jahrhunderte und Generationen frei aufatmen könnten . . .« In diesen Gedanken leben die Leitvorstellungen des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik, freilich gebrochen durch das neukantische Medium (etwa Cohens, den Franz Rosenzweig als einen »unbewußten Hegelianer« nahm).⁵

Was ein Aufbruch sein sollte, verwickelte sich in das Gegenein-

ander von Revolution und Konterrevolution, führte in einer radikalen Pervertierung der Ziele zu einem Untergang jeder Menschlichkeit, in dem schließlich Grausamkeit und Mord um ihrer selbst willen gesucht wurden. »Die Tyrannen unter den Revolutionären sind nicht durch ihre Untaten so fürchterlich, sondern weil sie Mechanismen gleichen, die sich selber überlassen sind, Lokomotiven, die aus dem Gleis gesprungen sind«, so sagt Schiwago über Antipov-Strelnikov, der freilich »nicht über der Lektüre von Büchern verrückt geworden« ist, »sondern durch Leiden und Prüfungen, die er durchgemacht hat«. Schiwago hatte den Aufbruch begrüßt; was aus der Revolution herauskommt, wird von ihm nur noch verurteilt. »Man hätte in der Zwischenzeit zu einem Ergebnis kommen müssen. Es hat sich aber herausgestellt, daß die Führer der Revolution nichts auf der Welt so sehr lieben wie das Chaos und den dauernden gewaltsamen Wechsel. Sie fühlen sich da in ihrem Element. Sie wollen sich nicht von Brot ernähren wie jedermann. Sie wollen die Erdkugel umgestalten. Der Aufbau neuer Welten und die Perioden des Übergangs dienen ihnen als Selbstzweck. Sie haben nichts anderes gelernt und verstehen auch nichts anderes.« Doch versteht Schiwago, Sohn reicher Eltern, aufgewachsen in den Kreisen der Universitätslehrer, Schriftsteller und Künstler, überhaupt die Revolution? Antipov-Strelnikov, armer Leute Kind, das sich hocharbeitete, leugnet es. »Sie sind«, so sagt er zu Schiwago, »in einer anderen Welt groß geworden. Es gab eine Welt der Vorstädte, eine Welt der Bahngleise und der Arbeiterkasernen: Schmutz, drangvolle Enge, Bettelarmut . . . Es gab die lachende, ungestrafte Gemeinheit der Muttersöhnchen, der Studentenstutzer und Kaufmannsöhne . . .« Lenin sei als »personifizierter Rachegeist« über die Vergangenheit hergefallen und habe alle Gegenbewegungen in sich aufgenommen: »das ganze neunzehnte Jahrhundert, seine Revolutionen in Paris, die Generationen russischer Emigranten mit Herzen an ihrer Spitze, alle Zarenmorde, die mißlungenen wie die gelungenen, die ganze Arbeiterbewegung der Welt, den Marxismus in den Parlamenten und Universitäten Europas, das gesamte neue System von Ideen . . .« Antipov-Strelnikov, der mit Frau und Kind erst wieder zusammenleben will, wenn die Umgestaltung der Welt gelungen ist, zerstört schließlich nur noch als Truppenführer ganze Landstriche. Auch Schiwago geht einsam und elend zugrunde; doch in diesem Tod kann Lara Schicksal und

Sinn finden: »Denk nur«, so sagt sie am Sarge, »wir haben wieder etwas, das uns gemäß ist, das im Buch unsres Schicksals steht. Dein Fortgang, mein Ende. Wieder etwas Großes, Unabänderliches. Das Rätsel des Lebens, das Rätsel des Todes, der Zauber des Genius, der Zauber der Nacktheit, das alles haben wir verstanden. Was aber die kleinlichen Geschäfte der Welt, die Umgestaltung des Erdballs etwa anbelangt, so müssen wir bedauern, daß sie unsere Sache nicht sind.«

Als Schiwagos Schriften schon »erforscht« werden, entdecken Freunde Schiwagos – dem Archipel Gulag zugunsten des Militärdienstes im Zweiten Weltkrieg entronnen – in Tanja, der Wäscheausgeberin ihrer Truppeneinheit, das Kind Schiwagos und Laras und in ihm Geist vom Geist ihrer Eltern: »Es geschieht immer wieder das Gleiche in der Geschichte: ein Ideal, eine erhabene Idee vergrößert sich, wird materialisiert. So wurde Griechenland zu Rom; so wurde das Rußland der Aufklärung zum Rußland der Revolution. Denk nur an das Blocksche Gedicht: »Wir, Rußlands fürchterlicher Jahre Kinder . . .«, und du wirst sofort den ganzen Unterschied der Epochen erkennen. Als Block dies schrieb, mußte man es im übertragene Sinne bildlich verstehen. Die Kinder waren keine Kinder, sondern geistige Sprößlinge. Die Schrecken waren keine wirklichen Schrecken, sondern providentiell, apokalyptisch. Jetzt aber ist alles Übertragene buchstäblich erfüllt: Die Kinder sind Kinder, und die Schrecken sind schrecklich – das ist der Unterschied.« Von dem Versuch, im *Systemprogramm* und im *Hyperion* im Kreis junger Deutscher eine Antwort auf das Ereignis der Revolution zu formulieren, trennen uns bald zwei Jahrhunderte. Kann man das Programm so lesen, daß es nicht nur von Bedeutung für die Menschen um 1800 oder die Menschen um 1900 ist, sondern auch für die Menschen des Jahres 2000? Es ist kaum von ungefähr, daß das *Systemprogramm* in die Hand der Dichter gefallen ist: klingen seine Formulierungen nicht nur dann noch überzeugend, wenn sie als enttäuschte Illusionen oder zu Wahnsinnsgedanken fixiert aus dem Mund eines Gescheiterten kommen? Etwa Boehlendorffs, der durch seine kurländische Heimat irrt, der in der Reihe von Bobrowskis Erzählungen zusammensteht mit »anderen«, nämlich dem jungen Schopenhauer in Hamburg, der vom Suizid seines Vaters erfahren hat, mit Dietrich Buxtehude und seinen Schülern in Lübeck, mit Hamann, der unter Kants Gästen in Königsberg mit einem Selbstmord kon-

frontiert ist, mit Gestalten auch der untergegangenen »sarmatischen« Welt, die Bobrowski wenigstens im Dichten festzuhalten sucht? Nach dem *Hyperion* und nach dem *Systemprogramm* soll die Poesie wieder werden, was sie »am Anfang« war: Lehrerin der Menschheit, und so in der mythologischen Religion, die sie heraufführen soll, alle Wissenschaften und Künste bergen. Heute dagegen scheint die »Poesie« allenfalls die Gegenbewegung gegen all das zu sein, was im Wirklichen als das Vernünftige geltend gemacht wird. Das gespannte Miteinander zwischen der Weise, wie der Dichter einen Sinn sucht, und dem Nachweis der Vernunft oder eines Rests von Vernunft im Wirklichen scheint endgültig zerrissen zu sein. Muß man deshalb nicht das *Systemprogramm* Hegel nehmen, da es entscheidende Impulse mit Hölderlin teilt? Vielleicht aber entspringt eine solche Konsequenz nur einer Schwäche, die das spannungsvolle Mit- und Gegeneinander der Kräfte, die unser Leben bestimmen, nicht zu ertragen vermag. So wird die Frage, ob das *Systemprogramm* nicht doch das Programm von Hegels System war, auch zu einer Prüfung des Verständnisses, das unsere Zeit von sich hat.

I

Ein genaueres Studium des *Systemprogramms* hat gezeigt, daß der erste erhaltene Teil ganz in der Weise jenes Hegel, der von Bern nach Frankfurt ging, die Postulatenlehre Kants auf die neuen Gedanken Schellings bezieht. Vom Mythologiebegriff des zweiten Programmteils ließ sich nachweisen, daß er in seiner spezifischen Form keineswegs Schelling oder Hölderlin, wohl aber Hegel gehört. Konnte der junge Hegel jedoch den Staat als Maschine denunzieren und in der leidenschaftlichen Weise des Programms philosophische Grundgedanken auf die endlich gelingende, die wahre Revolution als Revolution des Geistes beziehen? Von welchen anderen Äußerungen Hegels her sollen wir uns das vorstellen, was vor der allein erhaltenen Schlußseite des Programms stand? Hat das Programm – ein Diskussionspapier für Freunde – als ganzes und speziell mit seinen Äußerungen über den Staat einen möglichen Ort in der Entwicklung des Denkens des jungen Hegel?

Hegel hat noch in seinen Berliner Vorlesungen über Rechts- und

Geschichtsphilosophie sowie über Geschichte der Philosophie sehr bestimmt die Auffassung formuliert, daß die Französische Revolution »im Gedanken ihren Anfang und Ursprung genommen« habe. »Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe.« Die Verhältnisse im Ancien régime aber hätten nach einer Revolution geradezu geschrieen. »Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit stellt das Gemälde der ungeheuersten Verdorbenheit dar. Er ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt...« Hegel sucht freilich zu zeigen, daß die Philosophie, die in Frankreich zu einer Gewalt gegen das Bestehende wurde, nur zu einer abstrakten Fassung des Freiheitsgedankens gekommen und folglich nicht zum Aufbau eines bleibenden Neuen gelangt sei.⁶ Immerhin verwundert es nicht, daß der Berliner Professor im Kreis der Schüler und Freunde am Tag des Sturms auf die Bastille ein Glas zum Gedenken dieses Ereignisses leerte. Als Hegel im Herbst 1822 nach Brüssel reiste, besuchte er unterwegs in Magdeburg den alten Carnot, der dort in der Verbannung lebte (schon als Nürnberger Gymnasialdirektor hatte Hegel seinen Besucher Sulpiz Boisserée durch das Lob Carnots verblüfft). Als Hegel dann im Herbst 1827 auf der Reise nach Paris in den Ardennen Sainte-Menehould auf den Bergen liegen sah, schrieb er seiner Frau von diesem Ort und von Valmy: »berühmte Punkte im ersten Revolutionskrieg... Erinnerungen meiner Jugend, die daran das größte Interesse genommen«. In Sainte-Menehould war Ludwig XVI. im Juni 1791 auf der heimlichen Flucht von dem Sohn des Postmeisters Drouet erkannt worden; so konnte der König nach Paris zurückgebracht werden. Er hatte von den Niederlanden mit den ausländischen Mächten und den Emigranten als Sieger nach Paris zurückkehren wollen; seine Einholung und Rückführung war der erste Schritt zur Beseitigung der Monarchie. Frankreich, so glaubte der Girondist Brissot, müsse nun seine neue Freiheit gegen den Druck der konservativen ausländischen Mächte auch durch Krieg behaupten. In Valmy erlitten denn auch die Truppen der Koalition jene berühmte Niederlage, die von Goethe als Wende in der Geschichte angesprochen wurde. Als man in Frankreich im August 1793 die *Levée en masse* aufbot, wurde Carnot der erste Organisator.

Hegel war in der württembergischen Residenzstadt Stuttgart im

Geist der Spätaufklärung erzogen worden. Der regierende Herzog Carl Eugen wurde nicht zuletzt berühmt oder berüchtigt dadurch, daß er Schiller zur Flucht zwang und entsprechend zur Zielscheibe der Kritik am Despotismus wurde. In seinem letzten Lebensabschnitt hatte er sich aber zu einem aufgeklärten Despoten gewandelt, der seinem Lande nützlich werden wollte und dafür mannigfache Veranstaltungen traf, z. B. die Karlsschule als Gegengewicht gegen die alte Tübinger Universität gründete. Konnten die deutschen Länder nicht durch eine aufgeklärte Reform von oben den Weg in eine neue Zeit finden? Wenn der Musterschüler Hegel sich Sulzers *Kurzen Begriff der Gelehrsamkeit* exzerpierte, konnte er im Teil über Praktische Philosophie an die Ausführungen über Staatswissenschaft oder Politik die Namen berühmter Moral- und Staatsphilosophen von Sokrates und Platon bis Montesquieu und Saint-Pierre anschließen, aber auch die Namen Heinrichs IV. von Frankreich und Friedrichs II. von Preußen. Friedrich der Große blieb (neben Josef II.) Vorbild – bis hin in die Berliner Jahre, in denen Hegel den königlichen Leser und Beschützer der französischen Aufklärer zugleich als Erben des Reformators Luther hinstellte, damit als Vorbild für ein Land, das durch Reformation und politische Reform die Revolution entbehrlich gemacht habe. Hegels erstes Studienjahr im alten Tübinger Stift brachte freilich den Ausbruch der Französischen Revolution und damit das Ende der Versuche, noch in letzter Stunde Europa durch bloße Reformen umzugestalten. Es kann kein Zweifel sein, daß der junge Hegel mit seinen Studienkollegen sich begeistert für die Revolution aussprach und seine Hoffnungen an ein Übergreifen der revolutionären Neuerungen auf Deutschland knüpfte. Hegel galt »für einen derben Jacobiner«; sein Lieblingswort soll »Kopf ab« gewesen sein. Doch die Neuerungen in Frankreich wurden überstrahlt durch die Hoffnungen, Deutschland könne in einer Neugeburt zu einem anderen Griechenland werden.

Die Fragmente aus Hegels Tübinger Studienzeit fordern mit dem Blick auf den jugendlichen griechischen Genius auch von dem alt gewordenen Genius des Abendlandes eine Verjüngung. Dieser Genius eines Landes wird in seiner ganzen Vielseitigkeit gesehen – mit dem Chronos oder den Zeitumständen als Vater, der Verfassung als Mutter, der Religion mit ihren Gehilfen (den schönen Künsten, der Musik der körperlichen und geistigen Be-

wegungen) als Säugamme. Auch das Band, das den Genius über die groben Bedürfnisse an die Natur fesselt, wird zum Genuß verklärt, wenn es zum »Werk« des Genius wird. Der junge Hegel, der sich schon in der Gymnasialzeit Klopstocks Oden abgeschrieben hatte, verteidigt durchaus die Anliegen der Empfindsamkeit. Das Hahnopfer des Sokrates, die schöne Tat der Maria Magdalena bei der Salbung Jesu sollen nicht hinwegdisputiert werden. Die Vernunft im Menschen wird als Gewissen verstanden, dieses aber als Herz, zu dem die »Fülle des Herzens« gehört. Jene, die nur dem kahlen Rasonnement folgen, haben die Stimme der Liebe nie gehört – »Eigennutz ist das Pendel, dessen Schwingungen ihre Maschine im Lauf erhält«. Wo der Mensch nicht selbst handelt und wirkt und nicht selbst sich entschließt, da ist er »nichts weiter als bloße Maschine«. Diesen polemischen Vergleich des Menschen mit einer toten Maschine hatte Hegel im politischen Kontext schon in seinem Gymnasialaufsatz *Unterredung zwischen Dreien* gebraucht, der mit Plutarch und Shakespeare die Triumvirn Lepidus, Antonius und Octavius vorführt: die Republik als Gemeinschaft der Freien geht unter, die Zeit jener Cäsaren kommt herauf, die den Pöbel von seinem Ruf nach Brot und Spielen her manipulieren; die Frage bleibt, wer sich als Cäsar durchsetzt. Lepidus ist für Antonius und Octavius der »Blödsinn«, der weder geistige Fähigkeiten noch eigene Verdienste hat, vielmehr »wie eine tote Maschine« durch andere in Bewegung gesetzt und für eine gewisse Zeit gebraucht werden muß. Antonius dagegen ist für Octavius der »Übermut«, der sich in den Wollüsten herumwälzen wird und so auch ausgeschaltet werden kann. Noch in den Frankfurter Ausarbeitungen über den Geist des Christentums gebraucht Hegel diese Maschinenmetaphorik: der Hohe Priester Kaiphas will den einzelnen für das Volk sterben lassen und glaubt, das Geschehen in seiner Hand zu haben; Johannes der Täufer sowie Jesus und seine Freunde suchen dagegen alles, was geschieht, als ein vom Geist Erfülltes zu sehen, und so ist ihnen nichts entgegengesetzter als der Gesichtspunkt, »alles für Maschine, Werkzeug, Instrument zu nehmen«.⁷

Hegel will in den Aufzeichnungen der Tübinger Studienzeit die Religion von jener praktischen Seite her nehmen, nach der sie dazu beitragen kann, den »Geist einer Nation« zu erheben und zu veredeln, in einem Volk Würde, aber auch Menschlichkeit und Güte zu wecken. Mag der Sterbliche auch nicht entscheiden kön-

nen, was Wahrheit ist, so wird man in concreto doch »allgemein geltende Prinzipien« für die Bereiche von Politik und Religion annehmen dürfen. Wenn die »Ideen der Vernunft« zu Triebfedern werden sollen, müssen sie jedoch in das Gewebe der Empfindungen eingesenkt werden und dieses »beleben«; sie müssen die vorherrschende Sinnlichkeit wie das Salz ein Gericht durchdringen. Die Religion der Griechen zeigt, wie die Ideen des Herzens zu Göttern werden und so über die Opfer, Zeremonien und Feste das Leben des griechischen Genius prägen. »An der Hand der schönen, freien Phantasie schmückte sie mit ihren Blumen den undurchdringlichen Schleier, der die Gottheit unsern Blicken entzieht – bevölkerte und zauberte sich hinter demselben lebendige Bilder, auf die er die großen Ideen seines eigenen Herzens mit der ganzen Fülle hoher und schöner Empfindungen übertrug.« Dabei bleibt zugestanden, daß die Religion »sich weder in die Ausübung der bürgerlichen Gerechtigkeit mischen noch sich eine Privatzensur anmaßen« darf. Es gibt durchaus Fälle, »wo nur Klugheit raten sollte«; niemand darf »in fremde Rechte« eingreifen. Bei den »meisten Menschen« muß man überdies zufrieden sein, »auch nur Legalität hervorzubringen« (die beim Recht tun nicht mit ihrem Gewissen dabei, also nicht Moralität ist).

Hegel will schon nach seiner Tübinger Konzeption eine »sinnliche« Volksreligion, die jedoch von Ideen ausgeht, zur Bildung der Nation einsetzen. Dabei wird eine ausgegrenzte Sphäre bloßer Legalität unterstellt, doch soll das Leben im ganzen nicht instrumental und maschinenmäßig angesehen werden. In den drei Berner Hofmeisterjahren hat Hegel die Kritik an der Zeit verschärft – die größte Arbeit, die Abhandlung über die Positivität der christlichen Religion, ist auch ein großer Angriff auf die Zustände im Heimatland Württemberg, wo die einstigen Tübinger Lehrer mit ihrer Theologie einer despotischen Politik in die Hände arbeiten. Vielleicht hat Hegel in den Berner Jahren jenen französischen Aufsatz niedergeschrieben, der die *Levée en masse* verherrlicht, vielleicht in dieser Zeit sich Rousseaus berühmten *Brief an d'Alembert* exzerpiert, der die Volksfeste gegen die modernen Theater ausspielt. Doch zu Weihnachten 1794 schreibt Hegel dem Freunde Schelling auch, der Prozeß gegen Carrier habe »die ganze Schändlichkeit der Robespierrotten« enthüllt (in Carrier war einer der blutigsten Vertreter der Schreckensherrschaft selber guillotiniert worden; als er Konventskommissar in Nantes war, waren

dort Massenhinrichtungen ohne weiteres Gerichtsurteil durch Ertränken in der Loire vorgenommen worden). Der Publizist Oelsner, der von Paris nach Bern gekommen war, konnte Hegel nun auch mündlich vom mörderischen Treiben in der Stadt der Revolution berichten. Als Oelsner dann als Gesandter der Stadt Frankfurt zurück nach Paris ging, folgte ihm Hölderlins Förderer und Freund Ebel. Als Ebel Hölderlin seine tiefe Enttäuschung über die Zustände in Paris mitteilte, antwortete Hölderlin ihm am 10. Januar 1797, Hegel sei gerade nach Frankfurt gekommen und auch Ebel solle zurückkommen und »von nun an dem Vaterlande leben«. Von diesem Vaterland erhoffte Hölderlin »eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten, die alles Bisherige schamrot machen wird«: »Deutschland ist still, bescheiden, es wird viel gedacht, viel gearbeitet, und große Bewegungen sind in den Herzen der Jugend, ohne daß sie in Phrasen übergehen, wie sonstwo. Viel Bildung und noch unendlich mehr bildsamer Stoff!« Schon ein gutes Jahr vorher hatte Hölderlin (am 9. 11. 1795) von Nürtingen aus an Ebel geschrieben, aus der »Vereinigung« der »Geister«, dieser unsichtbaren streitenden Kirche, werde das »große Kind der Zeit« hervorgehen, jener »Tag aller Tage«, den der Apostel Paulus die Zukunft des Herrn nenne. Die rettenden Kräfte und die wahre Revolution im eigenen Land zu finden, das bedeutete freilich nicht, daß man sich nicht konkret politisch engagierte: schon in seinem zweiten Frankfurter Jahr publizierte Hegel seine Übersetzung der Cartschen Schrift gegen die Unrechtsherrschaft der Berner über das Waadtland, scheiterte er freilich bei seinem Versuch, in den Württembergischen Verfassungskstreit publizistisch einzugreifen. In diesem Engagement entdeckte Hegel die spezifischen Linien der nordeuropäischen Geschichte, damit auch den Gegensatz zwischen der Verfassungsentwicklung in Frankreich und in Deutschland; am Ende seiner Frankfurter Zeit fand er sich mit Hölderlin in voller Gegnerschaft gegen die französischen Eroberungsbestrebungen.⁸

Hegel hat schon in seinem Gymnasialaufsatz *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter (von den neueren)* mit dem aufklärerischen Schriftsteller Garve (und mit Herder) beklagt, daß wir Neueren anders als die Alten keine Dichtwerke haben, die in ihrer Simplität alle ansprechen. In Klopstocks *Messias* schätzen die »polizierten Stände« mehr die Form; das »gemeine Volk« hält sich an die Inhalte. Hegels Berner Arbeiten

formen diese Einsicht zu einer scharfen Kritik um: der »kindliche« Geist der Frühzeiten sieht Gott wie den Landesherrn als einen Vater an; wenn die Staaten ausgedehnter, die Verhältnisse differenzierter werden, kann das Vertrauen des Volkes mißbraucht werden: die Priester werden zum »Depositär« des Schatzes der Sagen und nutzen ihn, um das Volk unter der einmal etablierten Herrschaft zu halten. Es entwickelt sich ein »esprit du corps« – Hegel gebraucht das französische Wort, weil er sich mit der Revolution gegen alle Privilegien wendet. Die Rechte der Menschen auf Erhaltung des Lebens, Eigentum, Freiheit des Glaubens, Bestimmung der Erziehung der Kinder, Ausbildungsfreiheit, Arbeit sollen gesichert werden. Die Menschen können sich diese Rechte durch den Staat garantieren lassen. Was Recht des einen ist, wird Pflicht des anderen; in der Sphäre der Legalität kann die Respektierung der Rechte durch Zwang erreicht werden. Die Moralität, in der der einzelne mit seinem Gewissen beteiligt ist, würde durch einen solchen Zwang zerstört. Diese Moralität wird von der Religion mit aufgebaut; für die Religion kann der Staat nur die nötigen Anstalten sichern helfen, keineswegs darf er Einfluß auf die religiösen Überzeugungen ausüben suchen. Gibt es jedoch in der Gegenwart Religion, die Moralität und vor allem auch die »Würde« einer Nation im ganzen aufbaut? Hegel folgt dem Rate Kants und stellt als Volksschriftsteller das Leben Jesu als Leben eines großen Aufklärers dar. Dabei läßt er Jesus auch von Zeus, Brahma und Wotan sprechen, legt ihm Worte aus Lessings *Nathan* und Goethes *Iphigenie* in den Mund. Da diese Verarbeitung der religiösen Tradition zu unhistorisch war, blieb sie in Hegels Schublade. Die Frage aber war gestellt: durch welche »Revolution« konnten die Religionen der Antike von der christlichen Religion abgelöst werden und welche neue Revolution muß nunmehr die religiöse Überlieferung umwandeln?

Ein Fragment, das wir schon dem ersten Berner Jahr zuweisen, spricht von dem »freien Republikaner« der Antike, der für sein Vaterland und in diesem lebt, so für eine Idee tätig ist und nicht nur für persönlich-private Zwecke. Die christliche Ausrichtung auf ein Jenseits, die alles von einem anderen (dem messianischen Erlöser) erwartet, kann sich durchsetzen, wenn die »öffentliche Tugend«, die gemeinsame Selbsttätigkeit, schwindet und die Ausrichtung auf das Private eine Ergänzung verlangt. Hegel sieht aber wieder eine Zeit kommen, in der man den Menschen von seiner

Freiheit und öffentlichen Tugend her sieht, in der diese »Idee in ihrer Schönheit nach und nach hervortritt«. Wird diese Idee zum Eigentum der Menschen, dann verliert sich die Lehre von der Verworfenheit des Menschen (seiner Unfähigkeit, etwas aus sich zu tun). Die Menschen eignen sich als ihr »eigenes Werk« wieder an, was sie von einem fremden Individuum erwarteten. Wenn so »moralische Ideen« in den Menschen wieder Platz greifen, werden auch Verfassungen, »die nur Leben und Eigentum garantieren«, nimmer für die besten gehalten.⁹ Aus Georg Forsters *Ansichten vom Niederrhein* exzerpiert Hegel sich die Auffassung, daß der Republikaner in der Republik für eine Idee lebt und so in der einheitlichen Anstrengung aller seiner Kräfte die Befriedigung in »wahrer Arbeit« findet; in einer Monarchie lebten die Menschen dagegen »fürs einzelne« und suchten dann durch die Einbildungskraft oder durch mystische Schwärmerei in einem jenseitigen Ideal die Ergänzung zu ihrem unausgefüllten Leben. Ein Fragment über griechische Phantasiereligion und christliche positive Religion vom Ende der Berner Zeit nimmt in einem gewandelten Kontext die leitenden Vorstellungen der Studienzeit in Tübingen wieder auf: eine Religion, die ein freiheitliches Gemeinwesen stützt, muß als Vernunftreligion moralische Religion sein, zugleich aber auch Phantasiereligion oder mythologische Religion und damit eine Religion, die das ganze Gemeinwesen lebendig durchdringt. Wieder geht Hegel aus vom Bild des Republikaners, der für sein Vaterland zu sterben vermag: die Idee des Vaterlandes ist dem Republikaner der Endzweck der Welt, den er realisieren hilft; vor dieser Idee verschwindet seine Individualität. Hegel führt den Idealismus Fichtes und des jungen Schelling fort zu einem tragischen Heroismus und bringt deshalb die Gestalt des Republikaners nicht nur mit Personen wie Cató zusammen, sondern auch mit Antigone, die einem Gesetz folgt, das über den Göttern als den bloßen Herrschern der Natur ist. Wenn die Freien eine Republik bilden, dann folgen sie Gesetzen, die sie sich selbst gaben, und Oberen, die sie sich wählten. Ihre frei produzierende Phantasie stellt in den Vorstellungen ihrer Religion nichts anderes dar als den Gehalt der gemeinsamen Freiheit. Der Staat ist so »Produkt der Tätigkeit« der Bürger; in ihm verwirklicht sich etwas Ewiges, das den einzelnen überlebt. Wird die Verwirklichung gemeinsamer Freiheit zerstört, dann kann der christliche Messianismus eindringen und die Selbsttätigkeit und

Freiheit dem jenseitigen Gott vorbehalten. Der Mensch fällt in dieser Welt zurück auf das, was er als einzelner besitzen oder sich erarbeiten kann. Der einzelne kennt das Ganze des Staates überhaupt nicht mehr; nur ein unbeträchtlicher »Teil des zerstückelten Ganzen« ist ihm anvertraut. Die einzelnen arbeiten ohne Übersicht über das Ganze als »Räder, die ihren Wert erst in Verbindung mit andern erhalten«, für die »Staatsmaschine«. Deren »Regierung« ist wiederum einigen wenigen als besondere Aufgabe anvertraut. Nach Hegels historischen Studien charakterisiert sich Hume als »Geschichtsschreiber neuerer Zeiten«, weil er Menschen schildert, die nicht mehr aus der Idee eines Staatsganzen leben, sondern in »verschiedene Stände« besondert sind. Die meisten sind nur »Maschinenräder«; das »Werk«, das sie hervorbringen, ist gemäß der Zersplitterung der Handlungen in Teile »nicht als Tat getan, sondern als gedachtes Resultat«. Bei Thukydides dagegen können die Menschen als Mitglieder eines »kleinen Freistaats« in ihren Volksversammlungen noch »Wir« sagen. Das persönliche Eigentum wurde in »mancher freien Republik des Altertums« beschränkt (und sollte durch die Sansculotten wieder beschränkt werden); seine Sicherung ist dagegen in den »Staaten der neueren Zeit« der »Angel, um den sich die ganze Gesetzgebung dreht«.

Kann die Forderung einer Revolution der Vorstellungen einerseits von den Menschenrechten ausgehen, die auf den einzelnen bezogen sind, andererseits von der Gemeinschaft, in der der einzelne aufgeht? Hegel hebt den Antagonismus der neueren Geschichte heraus, den die Französische Revolution an den Tag brachte: die Rechte der Menschen werden zurückgebunden an das Eigentumsrecht als leitendes Recht; zugleich aber soll ein »Republikanismus« erneuert werden, der den einzelnen in ein vorgängiges nationales Ganzes zurückstellt. In seinen Berner Ausarbeitungen treibt Hegel die Betonung von Selbsttätigkeit und Freiheit bis zu einem tragischen Heroismus, für den das Individuelle und das Natürliche nebensächlich, auch die Götter nur Mächte der Natur sind. Verkennt er damit nicht die Griechen? Warum gibt es überhaupt diese Geschichte, daß Griechen und Römer gemeinsame Freiheit verwirklichten, diese dann verloren ging und jetzt durch eine Revolution zurückgeholt werden muß? Wenn Hegel nach Frankfurt in den Einflußbereich Hölderlins kommt, überprüft er sein widersprüchliches Konzept schon dem Ansatz nach. Das

Systemprogramm sieht in der Terminologie Herders Wahrheit und Güte in der Schönheit verschwistert; daß die Schönheit das übergreifende Dritte zu Wahrheit und Freiheit ist und sich auch im Anderen von Natur und Geschichte schon Geist von unserem Geist findet, hat Hegel maßgeblich von der Fichtekritik Hölderlins gelernt oder (nach den eigenen Tübinger Ansätzen) neu gelernt. So stellt er nun den »ganzen« Menschen, der in der Natur sich selbst findet und mit anderen lebt, dem »entfremdeten« Menschen gegenüber, der das Göttliche als das Vereinigende in ein Jenseits abschiebt, die Güter dieser Welt dem Egoismus seines Habens unterwirft. Wenn Ganzheit und Entfremdung sich in der abendländischen Geschichte durchdringen: welcher Weg führt dann in die Zukunft?

Hegel unterscheidet – wie Hölderlin im *Hyperion* – Griechenland vom Orient und vom »Norden«. Die Griechen vergewisserten in der Polis als der Gemeinschaft der Freien sich durch eine »schöne Religion« dessen, was ihrem Leben Sinn gab; sie vertrauten auf die Natur und fanden in der Vereinigung mit ihr das Göttliche. Der Orient dagegen ließ sich (durch die Sintflut) dieses Vertrauen nehmen; so mußten die Menschen durch äußeren Zwang zusammengeführt werden – durch die Despotie Nimrods oder durch die Weise der Juden, einen jenseitigen Gott zum Herrn der Schöpfung zu machen. Warf in »freien Staaten« (also in den antiken Republiken) die »Einführung der Monarchie« alle Bürger »zu Privatpersonen hinab«, so konnte diese Einführung im jüdischen Staat, in dem alle ein »politisches Nichts« waren, wenigstens einzelne »zu einem mehr oder weniger eingeschränkten Etwas« erheben.¹⁰ Die Juden verloren auch diese Staatlichkeit wieder; wenn Jesus ein Reich Gottes suchte, dann durfte es nicht von dieser Welt sein, die im bürgerlichen und politischen Bereich nur befleckte Verhältnisse kannte. Das Christentum wurde zu einer apolitischen Religion; es konnte dem Despotismus in die Hände arbeiten, als in Nordeuropa differenzierte gesellschaftliche Gruppierungen durch Monarchien zusammengefaßt wurden. Vereinigungen von Gelehrten und Schriftstellern suchten (in Florenz und Paris) gegen die überkommene Unvernunft anzugehen; die Freimaurerei schien diesen Bestrebungen eine politische Kraft zu geben. Nachdem man in Deutschland solche Vereinigungen zu Seelenfreundschaften weitergebildet hatte, konnte die Jugend sich von diesen her verstehen und in Jena, Tübingen, Frankfurt sich zu

einem »Bund« zusammenschließen. Ließ sich nicht von der Freundschaft her ein Volk bilden, das in Brüderlichkeit und Liebe gemeinsamen Aufgaben folgt, in dem nicht mehr die Weisen dem großen Haufen gegenüberstehen? Nachdem Hegel sich in Frankfurt in dem neuen »Bund der Geister« eingelebt hatte, wies er sogar die einstige Losung »Reich Gottes« insoweit zurück, als die Rede von einem Königreich nicht von der Brüderlichkeit ausgeht, sondern vom Vater-Sohn-Verhältnis oder gar von einem Herrschaftsverhältnis. Das Wort »Königreich«, so schrieb Hegel, bringe »etwas Heterogenes in den Ausdruck göttlicher Vereinigung der Menschen«, »da es nur eine Einheit durch Herrschen, durch Gewalt eines Fremden über ein Fremdes bezeichnet, die aus der Schönheit und dem göttlichen Leben eines reinen Menschenbundes – dem Freisten, was möglich ist – ganz entfernt werden muß«. Werden in den Rechten die Sphären der einzelnen durch den Begriff (oder das allgemeine Gesetz) voneinander getrennt, so hebt in der Liebe eines Bundes »die Empfindung der Einigkeit des Lebens« alle Entgegensetzungen und Rechte auf. »Diese Seelenfreundschaft, als Wesen, als Geist für die Reflexion ausgesprochen, ist der göttliche Geist, Gott, der die Gemeine regiert.« Wenn Hegel von der Erfahrung der Freundschaft aus zur Konzeption eines »Volkes« fand, dann stellte er nicht mehr die Weisen dem großen Haufen gegenüber, sondern ließ die brüderlich Vereinten sich religiös von der Vergewisserung des gemeinsamen Lebenssinns her verstehen. Hegel fragte jedoch, ob diese Konzeption eines »Volkes« nicht ein zu schönes Streben sei, das die Natur überspringe, gegen das deshalb die »Nemesis« auftreten müsse. Hegel sah, daß die Menschen sich schon zur Behebung der gemeinsamen Not vereinigen, daß die entsprechenden wirtschaftlichen Bemühungen rechtlich abgesichert werden können. Ein »Zwar-aber« scheint gegenüber solchen Bildungen zu gelten, die durch den überkommenen Staat garantiert wurden. So heißt es einerseits: »Aus der Idee des Reiches Gottes sind zwar alle durch einen Staat gegründeten Verhältnisse ausgeschlossen, welche unendlich tiefer stehen als die lebendigen Beziehungen des göttlichen Bundes und von einem solchen nur verachtet werden können. ...« Ein »Aber« macht jedoch geltend, daß Jesus das Schicksal gegen sich aufrief, als er alle bürgerlichen und politischen Verhältnisse aus seinem neuen Bund ausschloß. Zumal in unserer Zeit sei das »Schicksal des Eigentums« zu mächtig geworden, als daß

uns noch Reflexionen über es und gegen es (wie sie von Jesus vorgetragen wurden) erträglich seien. Da Hegel das Volk als eine individuelle Bildung nahm, verwarf er nicht nur die »Unnatur und Schalheit der prächtigen Idee einer allgemeinen Menschenliebe«; er ging auch davon aus, daß die Nationen »Getrennte, Abgesonderte« sind, die nur durch gleiche Stärke oder Übermacht aufeinander bezogen sind.

Als Hegel im Herbst 1798 Kants *Metaphysik der Sitten* studierte, suchte er die dort unterschiedenen Sphären von Legalität und Moralität in einem Höheren, dem »Leben«, zu vereinigen. Was Hegel »Volk« nannte, muß von diesem Leben her gesehen werden. Damit aber wurde ein Problem für Hegel brennend, das von Kant nur nebenher berührt worden war: das Verhältnis von Staat und Kirche. Wenn der Staat das »Prinzip des Eigentums« hat, dann sieht er den Menschen als einen »habenden«; die Kirche dagegen sieht den Menschen als einen »ganzen«, der in der Natur und in der Gemeinschaft sich vom Göttlichen her findet. Kann der Mensch, so formuliert Hegel seine Frage, »in einen besonderen Staats- und Kirchemenschen zertrümmert« werden? Im *Systemfragment von 1800* erscheint das kultische Opfer als eine Möglichkeit, den Geist des bloßen Habens aufzuheben. Wenn das gesicherte Haben von Eigentum zur Moderne gehört, dann muß auch die Verfassung dem Ausdruck geben: die europäische Geschichte ersetzt die direkte Demokratie der Antike durch ein Repräsentationssystem, das auch das emanzipierte Bürgertum an den Staat zurückzubinden vermag. Schon ein Frankfurter Entwurf zur Schrift *Über die Verfassung Deutschlands* spricht die deutsche Staatsverfassung als das »Werk« von Jahrhunderten an; das vom Leben verlassen sei und nun wieder neu mit dem Leben verbunden werden müsse. Wenn die Verfassung ein Werk ist, dann muß sie mit dem Risiko, das aller Macht anhaftet, durchgesetzt werden, ehe im Gesetz formuliert werden kann, was für alle gelten soll. Hegel bezieht schließlich auch Machiavellis Fürsten in die Reihe der großen Staatsstifter ein.¹¹

Mögen die angeführten Gedanken mit dem *Systemprogramm* übereinstimmen – sie wurden in Niederschriften versteckt, die zu Hegels Lebzeiten nicht zur Publikation kamen. Bleibt nicht der sieghafte Ton des *Systemprogramms*, der einen Freundeskreis zu gewinnen sucht, dem jungen Hegel fremd? Genau in diesem Ton hat Hegel aber die leitenden Gedanken des *Systemprogramms* in

seinen Briefen an Schelling vorgetragen. Schon im Januar 1795 kündigte er Schelling an, er wolle von der Ethiktheologie wieder zur Physikotheologie zurückkehren – also fragen, wie die Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein müsse. Die folgenden Briefe teilen mit, daß Hegel von Kants Postulatenlehre aus sich Fichtes und Schellings Spekulation aneignet, daß Hegel mit Schelling den Mißbrauch dieser Lehre durch die Tübinger Theologen kompromißlos verurteilt. Wenn der Brief vom 16. April vom Kantischen System und dessen Vollendung und Anwendung eine Revolution in Deutschland erwartet, dann trägt er Gedanken vor, die für die verlorenen ersten Seiten des *Systemprogramms* bestimmend gewesen sein könnten. Vor allem enthält dieser Brief jene staatsphilosophische Konzeption, die wir auch im *Systemprogramm* und anderen gleichzeitigen Ausarbeitungen finden: was die Philosophen beweisen, lernen die Völker fühlen – daß der Mensch durch die Freiheit in die gleiche Ordnung der Geister gestellt ist. »Diese belebende Kraft der Ideen – sollten sie auch immer noch Einschränkung an sich haben – wie die des Vaterlandes, seiner Verfassung usw. – wird die Gemüter erheben, und sie werden lernen, ihnen aufzuopfern, da gegenwärtig der Geist der Verfassungen mit dem Eigennutz einen Bund gemacht, auf ihn sein Reich gegründet hat.« Hegel zog dann die Hofmeisterstelle, die Hölderlin ihm in Frankfurt anbot, der Lehrerstelle, die Schelling an einer Jenaer Pension ausgemacht hatte, vor; das Gedicht *Eleusis* vom August 1796 zeigt die hochgespannten Erwartungen, die Hegel an die Erneuerung des alten Bundes mit Hölderlin knüpft. Nach Sinclairs Erinnerung stand Hegel in den Gesprächen, die alsbald in Frankfurt und Homburg begannen, ein »flamendes Schwert« zu Gebote. Das *Systemprogramm* zeigt, daß Hegel von den neuen Freunden die Berufung auf die Schönheit als die höchste Idee annahm, daß Hegel aber auch gemäß der Entfaltung seiner Arbeiten seit der Tübinger Zeit als sein Eigenstes die Gedanken einer Mythologie der Vernunft einbrachte.

II

In seinem staats- und geschichtsphilosophischen Teil beruft sich das *Systemprogramm* auf die »Idee der Menschheit«, um den Staat als Maschine und als bloßes Menschenwerk entlarven zu können.

Ohne Zweifel hat der junge Hegel vom modernen Staat gezeigt, daß er zur Maschine wurde. Konnte er jedoch sagen: »Jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln«? Hegel spricht hier nur wie z. B. auch Herder, der ebenfalls aus der Nähe zu den aufklärerischen Theorien sich gegen diese wandte. In den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* fragt Herder ironisch: »Ja endlich, da, wie alle Staatslehrer sagen, jeder wohleingerichtete Staat eine Maschine sein muß, die nur der Gedanke Eines regiert; welche größere Glückseligkeit könnte es gewähren, in dieser Maschine als ein Gedankenloses Glied mitzudienen?«¹²

Herder hat in dem Werk seines Durchbruchs *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* schon eine geistesgeschichtliche Ortsbestimmung für den Gebrauch der Maschinenmetaphorik gegeben. Er weist dort darauf hin, daß die Zeit der Gärung, wie sie mit der germanischen Völkerwanderung verknüpft war, ihr Gutes hatte: Kräfte wurden geweckt, die die Menschen nicht zu »lauter leblosen Rädern einer großen, hölzernen, Gedankenlosen Maschine« werden ließen. Mit Descartes, Galilei, Leibniz kam die Zeit der Erfindungen: von optischem Gerät, Kompaß, Pulver, Buchdruck. Damit verschwanden auch die alten Tugenden und Lebensverhältnisse; das Heer z. B. wurde eine »gedingte«, gedanken- und willenlose »Maschine«, Jurisprudenz und Philosophie wurden zum mechanischen Rasonnieren. Herder selbst muß erst noch lernen, die Geschichte als das »große lebendige Werk Gottes« aufzufassen. In den *Ideen* gebraucht er die Maschinenmetaphorik durchaus auch positiv. Die Tiere sind ihm durch ihre Triebe zu einer Maschine, einer vollkommen determinierten Organisation zusammengesetzt, und auch wir Menschen leben in einer solchen Maschine. Das »Maschinenwerk der Revolutionen«, nämlich der großen Umwälzungen, gehört zur Geschichte, weil es die Gestalten des Menschengeschlechts verjüngt und den Genius der Humanität wieder aufleben läßt. Auch die besten Einrichtungen werden in wenigen Geschlechtern drückend, denn »alles Menschenwerk« ist hinfällig. Mit dem negativen Gebrauch der Maschinenmetaphorik kann Herder sagen, die chinesische Nation diene »in jedem Gelenk ihrer selbst-erbauten Staats-Maschine« so sklavisch, als ob sie zur Sklaverei erfunden wäre. Ein Gelehrter kann zur »sitzenden Rechenmaschine« werden. In grundsätzlichen Überlegungen wehrt Herder es ab, daß

der Mensch seine Glückseligkeit im Staate finde: die »selbstbestimmende, freie Seele« ersticke in der »Unempfindlichkeit einer Maschine«, diesem Rad Ixions.

Das *Systemprogramm* sucht von der »Idee der Menschheit« her zu zeigen, daß die Staatsmaschine aufhören muß. Wie Herder (und Hölderlin), so gebraucht auch der junge Hegel selbstverständlich die Rede von der Menschheit. So sagt das Fragment über griechische Phantasiereligion und christliche positive Religion von Sophokles und Euripides sowie von Phidias und Apell, sie hätten ihre Gestalten »in edlen Formen einer schönen und erhabenen Menschheit« aufs Theater oder in körperliche Schönheit gebracht. An Schelling schreibt Hegel 1795 Ende Januar, Hölderlin spreche von Fichte als einem Titanen, »der für die Menschheit kämpfe«; am 16. April schreibt Hegel, die Achtung der »Menschheit« führe zu Freiheit und Gleichheit, und am 30. August gebraucht er die Formel »für uns und die Menschheit«. Das Wort »Menschheit« kann ähnlich gebraucht werden wie das Wort »Reinheit«; es meint dann nicht das Kollektiv aller Menschen und auch nicht die Gattung der Menschen, sondern das Menschsein. Wenn Hegel von der »Idee der Menschheit« im Singular spricht, dann schließt er sich eher an Kant und Schiller als an Herder an. Kant spricht von der Menschheit als dem Menschsein, wenn er im Abschnitt IV der Vorrede zu den *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* sagt, man könne Bequemlichkeit und Eigenliebe und damit den Hang zu Vorurteilen nicht ablegen, ohne »die Menschheit« abzulegen. Zur »Idee der Menschheit« gehört nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, daß die Menschheit in jeder Person als Zweck an sich selbst, niemals bloß als Mittel gebraucht wird (A 66 f.). Schiller geht in den einleitenden Partien von *Anmut und Würde* davon aus, daß die Natur des Menschen und damit auch sein Körperbau durch die »Idee seiner Menschheit« bestimmt werde; der Mensch sei nicht nur Natur, sondern zugleich Person, »ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände« ist. In den Briefen *Über die ästhetische Erziehung* baut Schiller die Lehre von der Wechselwirkung zwischen Person und Zustand oder Formtrieb und Stofftrieb weiter aus; so kann der vierzehnte Brief dieses Wechselverhältnis im Menschen als »Idee seiner Menschheit« bezeichnen. Dieser Idee könne sich der Mensch in der Zeit immer nur nähern, erreicht werden könne die Idee als ein Unend-

liches nie. Der siebzehnte Brief legt deshalb dar, daß auf dem »Schauplatz der Wirklichkeit« die »Idee der Menschheit« in vielfacher Weise »eingeschränkt« sei.

Wenn die Idee der Menschheit den Menschen in seiner Freiheit als Zweck seiner selbst sehen läßt, dann kann man von ihr her zeigen, daß jener Staat aufhören soll, der den Menschen zum Räderwerk in einer Maschine macht. Dieser Staat und jeder äußerliche Rechtszustand kann allenfalls eine »eingeschränkte« oder »untergeordnete« Idee zur Grundlage haben. Wie kam man überhaupt dazu, den Menschen und den Staat sub specie machinae zu betrachten? Schon das Altertum kannte in der hellenistischen Astronomie eine klassische Naturwissenschaft; das 17. Jahrhundert brachte jedoch etwas Neues, wovon die Antike mit ihrer Ausrichtung auf die ganzheitlichen Phänomene des Lebens zurückgeschreckt war: das analytische Experiment, das eine Erscheinung in ihre Komponenten zerlegte. Bei der Bewegung orientierte man sich nicht mehr am Lauf eines Menschen oder der Fahrt des Streitwagens; vielmehr zerlegte man die vorwärtstreibenden und hemmenden Kräfte und kam so zu der Auffassung, die Kraft sei nicht zur Geschwindigkeit, sondern zur Beschleunigung proportional. Damit gelangte man auf den Weg, auf dem man schließlich auch Raketen im schwerelosen Raum dirigieren konnte; man verlor jedoch die schöne ganzheitliche Kunst, wie wir sie in der Plastik der Griechen bewundern (oder machte sie doch zu einem nostalgischen Phänomen). Wenn man Phänomene zerlegt und aus Elementarem wieder zusammenkonstruiert, das Wissen in methodischen Schritten aufbaut, dann kann die Maschine zum Modell der Wirklichkeitserschließung werden. Als die Antike die Sterne dafür bewunderte, daß sie sich so sicher und gesetzmäßig auf ihrer Bahn halten, glaubte sie die Sterne getragen vom Göttlichen. So wurde die Welt zum *divinum animal*. Als man das analytische Experiment einsetzte, konnte man die Welt als *horologium* sehen: als das kunstvolle Uhrwerk, in dem viele Teile nach den Gesetzen der Mechanik zusammenwirken; ist diese Maschine von ihrem weisen Erbauer aufgezogen worden, läuft sie von selbst. War durch die Beseitigung des Unterschieds zwischen Himmelsmechanik und irdischer Mechanik die Präzision des Himmels auf die Erde herabgekommen, so daß die neue Wissenschaft bruchlos an die alte Weltbetrachtung anknüpfte? Das analytische Experiment erzwang vielmehr die Auswechslung des grundlegenden Mo-

dells; da man nunmehr von der Maschine ausging, konnte man extreme Positionen beziehen. So berichtet Descartes im fünften Abschnitt seines *Discours de la méthode* von seiner Abhandlung über die Welt und das Licht, die er zurückhielt, weil er sich nicht wie Galilei in einen Prozeß verwickeln lassen wollte. Wenn Descartes in seinem Bericht von den leblosen Körpern und den Pflanzen zu den Tieren und den Menschen übergeht, zeigt er, daß der Blutkreislauf sich mit seinen Bewegungen und deren Folgen ebenso notwendig ergibt wie die Bewegung eines Uhrwerks aus der Kraft, Lage und Gestalt seiner Gewichte und Räder. Auch die Tiere sind Mechanismen und Automaten, nur noch viel komplizierter als jene Automaten, die (wie die Spieluhr) von Menschen künstlich hergestellt werden. Der Mensch, der in wechselnden Situationen lebendig die Sprache gebrauchen und sich durch die Vernunft leiten lassen kann, ist nicht nur Körper und Automat, sondern auch Denken (das aber seinerseits methodisch geregelt werden soll).

Leibniz zeigt in seiner *Monadologie*, daß die Monade mit ihren Perzeptionen durch mechanische Gründe nicht zu erklären und deshalb nicht bloß ein zusammengesetztes Aggregat ist – keine Maschine wie eine Mühle. Da die Monade Entelechie ist, bekommt sie eine Selbstgenügsamkeit (Autarkie), durch die sie zu einem »sozusagen unkörperlichen Automaten« wird. Jeder Organismus ist ein Automat, der alle künstlichen (von außen zusammengesetzten und in Gang gesetzten) Automaten unendlich übertrifft. Die künstlichen Automaten sind nicht durchfunktionalisiert, z. B. sind die Zahnräder nicht ganz auf ihre Funktion hin gestaltet, mit den Zähnen zu bewegen. So ist erst der Organismus, der mehr als Mechanismus ist, der wahre Automat. Gott aber hat die Welt nicht nur erschaffen wie der Erfinder einer Maschine eine Maschine, sondern er ist auch »Vater« der Menschen im Gottesreich. Indem Leibniz das Lebendige als ein Urphänomen betrachtet, lenkt er in gewisser Weise wieder zurück vom *horologium* zum *divinum animal*. Die französische Aufklärung verwirft auf andere Weise die cartesische Einteilung der Substanzen in ausgedehnte und denkende als bloße Metaphysik. Nach La Mettrie ist das Tier gerade das, was Descartes ihm absprach: Empfindung; auch der Mensch wird materialistisch von den Empfindungen und Trieben her gesehen, und so ist er Maschine, nämlich eine Gesamtheit von Triebfedern, die sich alle gegenseitig aufziehen. Hol-

bach stellt dann das Interesse als die »einzige Triebfeder« der menschlichen Handlungen heraus. Die ausgedehnte Diskussion darüber, wieweit und in welcher Weise die Menschen durch die Triebfeder der Selbstliebe bestimmt sind, ist bekannt. Vor allem jene, die von der Aufklärung herkamen und zu einer Gegenposition gegen diese übergingen, verwandelten den positiven Gebrauch der Maschinenmetaphorik in einen negativen. So tat es z. B. Jacobi in jenem *Allwill*, den Hölderlin und Hegel gemeinsam in Tübingen lasen: entwirft jemand eine »Philosophie des Lebens«, die sich nur an den Buchstaben hält und keine Ausnahme zuläßt, so wird er »nach und nach zu einer Art Maschine, wiewohl zu einer vorzüglicheren als jener andere, der sich im Rade noch mehr gemeiner Vorschriften dreht«. Wenn Christian Wolff in den *Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele* die Welt und das, was in ihr ist, für eine Maschine und so für »ein Werk der Weisheit Gottes« erklärte, so schrieb Jacobi in der Zugabe zum *Allwill*, er habe nie begreifen können, wie »eine maschinistische Vorstellungsart der Schöpfung« vernünftiger und dem höchsten Wesen annähernder habe sein sollen als eine anthropomorphistische. Schon als Gymnasiast exzerpierte Hegel sich aus der Anzeige einer Eleutheriologie in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* den Widerstand gegen jeden Spinozismus und Determinismus: der Mensch werde nicht wie die Maschine durch den Stoß und nicht wie das Tier durch das Gefühl wirksam, sondern durch den Gedanken; er sei kein Automat, der mechanisch zur Glückseligkeit geführt werde.¹³

Die größte Ausbreitung erhielt die Maschinenmetaphorik wohl auf dem Gebiet der Staatstheorie. Nach Hobbes können wir das wissen, was wir auch machen, aus seinen Elementen zusammensetzen können; so wird Wirklichkeit im Modell der Maschine erkannt. Was dem Staat zugrundeliegt, ist nicht ein zu erkennendes Sein, dem das Wollen unterworfen werden müßte; die Elemente der Wirklichkeit, die zum Staat führt, sind die Leidenschaften der Selbsterhaltung jener einzelnen, die gerade darin gleich sind, daß sie einander mit dem Tod bedrohen können. Die Furcht vor dem Tod treibt die Menschen dazu, diese ihre Macht einem Dritten zu überlassen, so durch Kunst den Staat als Sitz der Macht zu schaffen. Eine Uhr und überhaupt jede verwickelte Maschine kann man nur verstehen, wenn man sie auseinander nimmt; so muß zwar der Staat nicht aufgelöst, aber als aufgelöst betrachtet

und dann aus den Elementen wieder zusammengesetzt werden. Freilich ist der Staat nicht nur die Maschine, sondern auch das große Tier und der zweite Mensch. Damit aber wird er nicht zu etwas Natürlichem, da es keine kontinuierliche Entwicklung vom Naturzustand zum Staat hin gibt. Deshalb betrachtet Hobbes das Lebendige, das durch die Feder des Herzens in Gang gehalten wird, als einen Automaten, den Automaten als künstliches Leben, den Staat als etwas Zweites, durch Kunst Geschaffenes. Früh schon wurde die Mahnung laut, die Freiheit des Menschen nicht im Automaten des Staates untergehen oder den Menschen selbst zum Automaten werden zu lassen. Es sei nicht der Zweck des Staates, so schrieb Spinoza, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen; vielmehr seien gerade Selbsttätigkeit und Freiheit der Zweck des Staates. Mahnungen dieser Art hinderten aber die Aufklärung nicht, den Staat als eine gut erfundene und wohleingerichtete Maschine zu betrachten.¹⁴

Ein einziges Buch möge hier für so viele stehen: Schölzers *Allgemeines Staatsrecht*. Nach Schölzer leben alle »MenschenHaufen« in der häuslichen Gemeinschaft und auch in der bürgerlichen Gesellschaft; die letztere unterscheidet sich als *societas civilis* von der staatlichen Gemeinschaft als *societas civilis cum imperio*. Die meisten Menschen kennen auch die »Erfindung« des Staates. Die Menschen machten diese Erfindung »zu ihrem Wol, wie sie BrandCassen etc. erfanden«. »Die instructivste Art, StatsLere abzuhandeln, ist, wenn man den Stat als eine künstliche, überaus zusammengesetzte *Maschine*, die zu einem bestimmten Zwecke gehen soll, behandelt.« Wenn Machiavelli in seinem berühmten *Principe* den Staat analysierte, schrieb er sein Buch »wahrscheinlich als eine Satyre auf den Despotism seiner Zeiten«. Für Schölzer ist die Rede »von Gottes Gnaden« die Umsetzung einer »scholastischen Grille« in eine »CanzleiPhrasen«; zur Natur jedes Menschen gehört die »Majestät«, die »Unabhängigkeit und irresponsabilité« als »UrRecht«. Aber »das Volk (der große Haufe)« kommt mit diesem Recht sowenig zurecht wie ein Kind mit einem ererbten Rittergut; es transferiert die eigene Majestät auf einen Herrscher. »Nur diese Majestät ist nicht Gottes- sondern MenschenWerk, wiewol den gütigen Zwecken der Gottheit gemäs, folglich ihr wolgefällig.« Der Staat als Maschine kann nicht wie andere Maschinen für sich fortlaufen, sondern muß von Menschen getrieben werden – von »leidenschaftlichen Wesen«, die »nicht Maschinen-

mäßig gestellt werden können«. So braucht der Staat Menschen zum Dirigieren, und »diese MaschinenDirecteure heißen Regenten«. Im übrigen hat der Staat viele Seiten; die eine Seite darf nie auf Kosten der andern herausgestellt werden: »Kriegerische, HandelsStaten etc., sind kranke Staten . . . Alle Räder der Stats-Maschine greifen in einander ein.«

Herder zeigt exemplarisch den Protest, der im Namen der Selbsttätigkeit gegen den wohleingerichteten Maschinenstaat der Aufklärung erhoben wurde. Schiller unterscheidet im sechsten Brief *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen* die kleinen griechischen Staaten, die sich polypenartig durch Knospung fortpflanzen, von dem kunstreicheren und verwickelteren Uhrwerk des neueren Staates: der Mensch der Moderne hat nur einen fragmentarischen Anteil am Ganzen, kann nicht mehr die »Menschheit« in seiner Natur ausprägen, ist an ein Bruchstück gefesselt, das vom Staat als ein lebloses Teil zu einem mechanischen Leben zusammengestückelt wird. Kant hofft am Schluß seiner *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, daß das freie Denken »endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung« zurückwirken wird, so daß die Regierung dann den Menschen, »der nun mehr als Maschine ist«, seiner Würde gemäß behandelt. Nach der *Kritik der Urteilskraft* ist ein »organisiertes Wesen« nicht bloße Maschine, weil in ihm nicht nur bewegende, sondern belebende Kraft ist (A 289). Die *Kritik der praktischen Vernunft* lehnt es ab, Strafen und Belohnen als ein »Maschinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzusehen«, weil durch einen solchen »Mechanismus« die Freiheit aufgehoben würde (A 67). Das *Systemprogramm* stellt mit Kant (und Schiller) die Idee der Menschheit gegen den Maschinenstaat; wenn es jedoch zum Staat den ewigen Frieden stellt und diesem nur eine untergeordnete Idee zugesteht, bezieht es dann nicht Kants Staats- und Geschichtsphilosophie in seine Kritik am Maschinenwerk mit ein? Die radikale Forderung, der Staat solle aufhören, ist sowieso mit Kants Lehre unvereinbar. Kants Gedanken werden – wie auch sonst im *Systemprogramm* – bis in die Terminologie hinein aufgenommen, dann aber radikalisiert oder gar in ihr Gegenteil verkehrt.

Hegel besaß offenbar die zweite Auflage von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* (die als vermehrte Auflage 1796 nach der ersten Auflage von 1795 erschien).¹⁵ Hegel mag diese Schrift zusammen- gesehen haben mit den geschichtsphilosophischen Aufsätzen, die

Kant lange vorher in der Berliner Monatsschrift veröffentlicht hatte. Die Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* geht aus von der neuen Geschichtsschreibung der Aufklärung, die immer neue Materialien aufhäufte. Kant möchte die Geschichte »im Großen« betrachten, wie man auch das verwirrende Spiel der Eheschließungen und Geburten auf eine statistische Gesetzmäßigkeit hin untersuchen kann. Dabei mag dann eine Absicht der Natur zutage kommen, die die Menschen anleitet, in den Rechtszustand des Staates einzutreten, schließlich die Staaten zu einem völkerrechtlichen Zustand zusammenzuführen und das Weltbürgerrecht der Hospitalität durchzusetzen. Auf diesem Wege können die Menschen dann auch in den Stand gesetzt werden, alle ihre Anlagen zu entwickeln. – Wir können die Geschichte so ansehen, als ob diese Naturabsicht in ihr liege, obgleich wir über diese Absicht keine theoretische Gewißheit haben. Wenn die Menschen diese Absicht der Natur oder der Vorsehung zu ihrer eigenen machen, gestalten sie selbst die Geschichte nach dieser Absicht. Die Abhandlung *Über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* zeigt genauer auf, daß die Geschichte die Anlagen der Menschen ausbildet, indem sie den einzelnen der Spezialisierung überläßt und in die Gefahr bringt, daß seine Tugend ein Laster wird. Tritt der Mensch durch den Sündenfall aus dem Stand der Unschuld, dann bringen ihn gerade Elend und Menschenwerk in der Überwindung des Elends weiter. »Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*.« Hier kann Kant sich auf Rousseau berufen, auch auf das »glänzende Elend« der Städte verweisen (A 13, 22). Die Schrift *Zum ewigen Frieden* betont, daß der Mensch zum bürgerlichen und weltbürgerlichen Zustand streben müsse, weil er überleben und sein Überleben sichern will. Nicht in theoretischer, aber in praktischer Absicht glaubt Kant einen »Mechanismus der Natur« unterstellen zu dürfen: auch ein Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben, wird schließlich zur Stiftung eines Staates schreiten (B 51, 61). Freilich ist es nicht nur Klugheit, sondern Pflicht, in den Rechtszustand zu treten; wer durch Rasonnements die Möglichkeit dazu in Frage stellt, wirft den Menschen mit den anderen »lebenden Maschinen« in eine Klasse, macht die freien Wesen zu den »elendesten unter allen Weltwesen« (B 92).

Wenn das *Systemprogramm* die Idee als das bestimmt, was Gegenstand der Freiheit sei, folgt es unbefangen dem Sprachgebrauch Kants (während Schelling vom Gegenstand als dem Bedingten die Freiheit als das Unbedingte unterschied). Kant spricht von nichtsinnlichen und intelligiblen, von »moralisch« möglichen Gegenständen; Gut und Böse, aber auch Gott und Unsterblichkeit, auch das höchste Gut sind für ihn Gegenstände, Objekte. Da der Staat als Maschine keine Freiheit zeigt, gibt es von ihm nach dem *Systemprogramm* keine Idee. Ideen wie die Idee des ewigen Friedens will das *Systemprogramm* allenfalls als Ideen gelten lassen, die einer höheren Idee untergeordnet sind. Zu den Ideen, die hier neben der Idee des ewigen Friedens in Frage kommen, wird man die Idee eines bürgerlichen Rechtszustandes und damit eines Staates stellen müssen. (Schelling gegenüber spricht Hegel ja von den Ideen »des Vaterlandes, seiner Verfassung usw.«, um dann mit einem Terminus Schillers zu sagen, diese Ideen möchten jedoch »noch Einschränkung an sich haben«.) Wenn das *Systemprogramm* sagt, vom Staat als einem Maschinenwerk könne es überhaupt keine Idee geben, dann verwickelt es sich in einen Widerspruch: der Rechtszustand im Staat wird vorausgesetzt, wenn es zum Völkerrecht und ewigen Frieden kommen soll; wenn es eine Idee vom ewigen Frieden gibt, dann auch vom Staat. Diesen Widerspruch wird man so auflösen dürfen, daß man dem Staat nur eine untergeordnete oder eingeschränkte Idee zuspricht. Bald nach der Niederschrift des *Systemprogramms* wird Hegel die Idee des ewigen Friedens von einer anderen Gesichtssicht her mit einem Fragezeichen versehen: die Nationen ständen im »Verhältnis der Macht« zueinander (s. oben). Wenn das *Systemprogramm* vom Staat sagt, er solle aufhören, ist dann nur von einer Einschränkung und Eingrenzung oder Unterordnung die Rede oder hat das »aufhören« auch einen zeitlichen Sinn? Wie überhaupt die Geschichte zu betrachten sei, darüber hatte Kant mit Herder in verletzenden Rezensionen von Herders *Ideen* gestritten. Das *Systemprogramm* will zur Behandlung der hier liegenden Fragen »Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit« niederlegen. Von diesen Prinzipien her sollen dann »Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung« als »elendes Menschenwerk« bis auf die Haut entblößt werden. Der positive Sinn, den Kant mit dem Elend und dem Menschenwerk zur Überwindung des Elends verband, verliert sich; Freiheit und Selbsttätigkeit sollen unmittelba-

rer und ohne Vermittlung durch einen eventuell hinterrücks sich ausweitenden Rechtszustand erstrebt werden.

Wenn das *Systemprogramm* sagt, der Staat, der freie Menschen als ein mechanisches Räderwerk behandle, solle »aufhören«, dann mögen im Pathos dieser Polemik auch Äußerungen Fichtes nachklingen, der nach vielen Ausführungen über Mensch und Staat 1796 den ersten Teil der *Grundlagen des Naturrechts* publizierte. In Fichtes Frühschriften ist die Charakterisierung des Menschen als Maschine, als Räderwerk und Mechanismus durchaus gebräuchlich: der Mensch wird zur Maschine, wenn ihm religiöse Ansichten und Praktiken aufgezwungen werden; er kann auch zur »Denkmaschine« werden, dann freilich ist er Tier und nicht Mensch und auch dem Baum vergleichbar, da die Frucht des Gedankens nur durch den üblichen Kreislauf und die Destillation der Säfte hervorgebracht wird. Der junge Hegel kannte als Abonnent der *Horen* sicherlich Fichtes dort erschienenen Aufsatz *Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*. Ein Hindernis für das Interesse an Wahrheit liegt nach diesem Aufsatz darin, daß der Mensch sich zur »vorstellenden Maschine« machen läßt und einem »Mechanismus der Ideenfolge« sich überläßt. Davon möchte Fichte befreien und zu dem »erhebenden Bewußtsein« führen: »Ich war Maschine, und konnte Maschine bleiben; durch eigne Kraft, aus eigenem Antriebe habe ich mich zum selbständigen Wesen gemacht.«¹⁶ Die *Grundlage des Naturrechts* hält fest, daß der Rechtszustand die Menschen nicht zu bloßen Maschinen machen dürfe, denn das sei widerrechtlich. Im *Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution* weiß Fichte, »daß der Staat von jeher gearbeitet hat, uns auf jede Art zu gewöhnen, Maschinen zu sein, statt selbständige Wesen zu sein«. Fichte kann die Maschinenmetaphorik aber auch positiv verwenden: auf den Fürsten als Privatmann komme es nicht an, denn »als Fürst« sei er »eine vom Gesetze belebte Maschine, die ohne jenes kein Leben« habe. Das europäische Staatensystem sei eine »künstliche politische Maschine«; das »Reiben des mannigfaltigen Räderwerks« halte die Menschen in Atem: innerhalb des Staates antworte der Gegendruck von unten dem Druck von oben, die einzelnen Staaten richteten sich gegen die Tendenz zu einer Universalmonarchie. Der Staat könne Maschine sein, weil er nicht Kirche sei: ihn interessierten nicht die Glaubensüberzeugungen, sondern die Handlungen, aber er müsse auf

den Erfolg jeder Handlung, die er geboten habe, »sicher rechnen können, wie man in einer wohlgeordneten Maschine auf das Eingreifen eines Rads in das andere sicher rechnen kann«. Der Staat beschränke sich aber nicht nur auf die Sphäre der Legalität, er arbeite auch an seiner Selbstaufhebung. Der Endzweck des Staates sei Kultur der Freiheit; würden dafür taugliche Mittel gewählt, dann könne die Menschheit sich ihrem Ziel annähern. »Ein Rad nach dem andern in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfangs, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen...« Im gleichen Sinn sieht die zweite Vorlesung *Über die Bestimmung des Gelehrten* den Staat nur als Mittel, nämlich als Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Mag es auch noch Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahre dauern – »der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen.« Fichte spricht von »Vereinigung«, wenn die Individuen sich einer vollkommenen Einigkeit und Einmütigkeit annähern; völlige Einigkeit ist jedoch nur das »letzte Ziel«, nicht aber »die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft«. Überraschenderweise gebraucht Fichte noch einmal die Maschinenmetaphorik, wenn er von diesem »allgemeinen Eingreifen zahlloser Räder ineinander« spricht, deren »gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist«, und von »der schönen Harmonie, die daraus entsteht«.

Wenige Jahre nach dem *Systemprogramm* greift Hegel – in seiner ersten Jenaer Schrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* – gerade Fichte als den Philosophen des Maschinenstaates an. Freiheit sei Freisein für die vernünftigen Bestimmungen, und so sei die höchste Gemeinschaft (wie sie sich aus dem Zutrauen aufbaue) die höchste Freiheit. Fichte fasse Freiheit dagegen von ihrer negativen Seite her als Willkürfreiheit des einzelnen und müsse dann das Recht als eine gegenseitige Beschränkung der Freiheit sehen. Da man das Zutrauen der Menschen zueinander schwinden sieht, soll der Staat eine Sphäre des Rechts mit Zwang durchsetzen. Nach Hegels Meinung läßt Fichte den Staat jedes Zutrauen überdies ausrotten (z. B. durch detaillierte Paßkontrollen). Statt zu einer lebendigen »Organisation« der »Selbstgestaltung zu einem Volk« komme Fichte nur zum »Not-«

und »Verstandes-Staat«, der als ein »System der Atomistik« eine »Maschine« sei. Der Gedanke, daß diese Maschine durch ihre Vervollkommnung sich überflüssig mache, wird zum Gegenstand des Spottes, das *perpetuum mobile* werde zum *perpetuum quietum*.¹⁷ In der Schrift über die Verfassung Deutschlands schreibt Hegel: »In den neuen, zum Teil ausgeführten Theorien aber ist es das Grundvorurteil, daß ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mitteilt; von der obersten Staatsgewalt sollen alle Einrichtungen, die das Wesen einer Gesellschaft mit sich bringt, ausgehen, reguliert, befohlen, beaufsichtigt, geleitet werden.« Hegel wendet sich gegen den Parvenü Preußen und gegen das revolutionäre Frankreich, das nur die Organe für den überkommenen Zentralismus auswechselt und z. B. durch die Fixierung des Brotpreises den Weg des Brotes vom Korn auf dem Feld bis zum Bissen im Mund bestimmt. Diese »allgemeine Maschinerie«, diese »machinistische, höchstverständige und edeln Zwecken gewidmete Hierarchie« zerstöre nur das Zutrauen, die Bürger könnten von unten herauf in mannigfachen Weisen der Selbstverwaltung den Staat aufbauen. »Seinwollende Philosophen und Menschheitsrechtler« (wie Fichte) hätten diese Staatstheorien propagiert, die auf der andern Seite auch in »ungeheuern politischen Experimenten« (wie der Französischen Revolution) realisiert worden seien. Diese Kritik an der Französischen Revolution und auch an Fichte darf aber noch nicht in das *Systemprogramm* hineingetragen werden, denn sie ist erst in Hegels Frankfurter Jahren entwickelt worden.

Auf den Verfasser des *Systemprogramms* wirkte eher Fichtes Forderung, der Staat müsse auf seine eigene Vernichtung hin arbeiten. Diese Forderung gab der Kantischen Betrachtung der »Geschichte im Großen« eine utopische Ausrichtung, wie Fichte ja auch die »Physik im Großen« radikaler gefaßt hatte. Die Frage des *Systemprogramms*, wie eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein müsse, wird heute Scheiternden wie Boehlendorff in den Mund gelegt; so wird sie zu einer Anklage gegen die gesellschaftliche Welt, die den Dichtern keinen Raum läßt. In Wahrheit stammt der Satz aus ganz anderen Zusammenhängen – aus der Methodenlehre der *Kritik der Urteilskraft*. Dort wird die einstmals so beliebte Physikotheologie der Aufklärung für ungegründet und unwissenschaftlich erklärt. Diese Betrachtungen

über den zweckvollen Bau der Welt seien zweideutig geblieben: sind die Pflanzen da, damit die pflanzenfressenden Tiere sich nähren können, die pflanzenfressenden Tiere, damit die fleischfressenden Tiere Nahrung finden? Oder ist es umgekehrt: müssen die fleischfressenden Tiere die pflanzenfressenden, diese die Pflanzen in Grenzen halten? Führen die Zwecke, die wir in der Natur zu entdecken glauben, überhaupt zu einem guten und gerechten Gott oder nicht eher zu einem Dämon? Kant verwirft diese unsicheren Wege; er geht von der Freiheit als Selbstzweck und Endzweck aus und schreitet dann von dieser Ethikotheologie zur Physikotheologie: kann man diesem Endzweck durch Data der Erfahrung eine beiläufige Bestätigung verschaffen? So wird die Welt nach ihrer »Beschaffenheit« hin darauf angesehen, ob sie ein »moralisches Wesen« wie den Menschen möglich sein lasse. Fichte führte diese Sicht in der *Grundlage des Naturrechts* fort, indem er mit dem Vernunftwesen und seinem Selbstbewußtsein zugleich die Welt hervortreten läßt (Person und Zustand nach Schiller, Selbstbewußtsein und Welt nach dem *Systemprogramm*). Für die rechtliche Ordnung des Miteinanders der Menschen deduziert Fichte dann Luft (zum Sprechen) und Licht (zum Sehen und Gesehenwerden) als Bedingungen. Nachdem Hegel in Frankfurt gelernt hatte, in der Natur wie in der Geschichte ein Du und so Geist von unserem Geist zu sehen, konnte er sich über diese Deduktionen nur noch lustig machen – so in der Jenaer Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling, so noch in den späteren Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.

Das *Systemprogramm* geht noch den Weg von der Ethikotheologie zur Physikotheologie bzw. zur »Physik im Großen«. Doch schon im Januar 1795 hatte Hegel in einem Brief an Schelling der *Kritik aller Offenbarung* von Fichte den Vorwurf gemacht, aus der Heiligkeit Gottes zu rasonieren, was Gott vermöge seiner moralischen Natur habe tun müssen (z. B. die Offenbarungsreligion für eine bestimmte Phase in der Ausrichtung auf einen Zweck pädagogisch einsetzen). So habe Fichte dem »Unfug« der Tübinger Theologen (den Flatt, Storr und Süskind) vorgearbeitet, die in ihrem Mißbrauch der Postulatenlehre aus der Sündhaftigkeit des Menschen auch die Notwendigkeit von Offenbarung, Autorität, Wunder ableiteten. Diesen »Afterglauben« eines »Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt«, will auch noch das *Systemprogramm* bekämpfen. Es will den Sinn der Postulate her-

ausstellen, nämlich die »absolute Freiheit aller Geister« fordern, die die »intellektuelle Welt in sich tragen« und so (wie auch Schiller und Schelling sagten) weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen. Ebenfalls schon im Januar 1795 versah Hölderlin in einem Brief an Hegel Kants Verbindung des Mechanismus von Natur und Schicksal mit der Teleologie mit einem Fragezeichen und verwies auf Fichtes Spekulation. Hölderlin setzte bei Hegel ein besonderes Interesse für diese Dinge voraus, weil auch Hegel sich mit der »Volkserziehung« oder doch der Religion als einem Teil dieser Erziehung beschäftigte.

Wenn das *Systemprogramm* über den Staat hinaus will, dann eher in der Weise Hölderlins als in der Weise Fichtes. Hyperion hofft in seiner Auseinandersetzung mit Alabanda auf die »neue Kirche« als die »jüngste, schönste Tochter der Zeit« und sagt (im siebten Brief): »O Regen vom Himmel! o Begeisterung! Du wirst den Frühling der Völker uns wieder bringen. Dich kann der Staat nicht hergeben. Aber er störe dich nicht, so wirst du kommen ... « Vor den Trümmern von Athen führt Hyperion aus, daß der Ägypter ohne Schmerz die Despotie trägt, der Sohn des Nordens ohne Widerwillen »die Gesetzesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform«, der Athener aber zwischen Despotie und Gesetz die Mitte schöner Gemeinschaft halte und dafür Kunst, Religion und Philosophie einsetze. Drako – so hatte Schiller in *Anmut und Würde* Kant angesprochen! – taue für den Athener nicht. Im *Systemprogramm* soll die neue Religion als Mythologie der Vernunft auch den Zwiespalt zwischen den Weisen und dem Volk überwinden, ja überhaupt jenen Antagonismus der Kräfte, der die Menschheit nach Kant gerade durch die Spezialisierung der einzelnen vorwärtsbringt, den Schiller im sechsten Brief über die ästhetische Erziehung nur als »Instrument der Kultur« zulassen will. Am Schluß seiner Briefe sieht Schiller das Ideal der gleichen Ausbildung aller zur Ganzheit des Charakters aller Schwärmererei entgegen am ehesten in »auserlesenen Zirkeln« verwirklicht, die dem schönen Schein zu huldigen vermögen; die ästhetische Erziehung zum Staat führt so zu einer Erziehung zum ästhetischen Staat. Hölderlin und der junge Hegel dagegen erwarten – gemäß ihrer Weise, sich am Vorbild der Griechen zu orientieren – die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit durch eine neue Religion, die Volksreligion ist oder werden soll. Ein »höherer Geist vom Himmel gesandt« müsse – so schließt das

Systemprogramm – diese »neue Religion« als »das letzte größte Werk der Menschheit« unter uns stiften. Hölderlins Rede von der Begeisterung als dem Regen vom Himmel klingt hier zusammen mit der nüchternen Kantischen Umformung der religiösen Tradition: die wahre Bereitschaft für Religion hatte auch Kant in seiner Religionschrift (B 54, 74) auf »eine Revolution in der Gesinnung« (und nicht nur eine »allmähliche Reform«) gegründet und mit der Bibel von der personifizierten Idee des Guten gesagt, daß dieses Urbild »vom Himmel zu uns herabgekommen sei«.

Das *Systemprogramm* spricht einerseits von den »Menschen ohne ästhetischen Sinn«, von Menschen, »die keine Ideen verstehen« und an Tabellen und Registern kleben, vom großen Haufen und von den Unaufgeklärten im Gegensatz zu den Weisen und den Aufgeklärten. Andererseits spricht das Programm von den freien Menschen, den »Geistern«, die Gott und Unsterblichkeit in sich tragen. Das Programm nennt die Idee der Menschheit, die Prinzipien der Geschichte der Menschheit, die Philosophie des Geistes als eine ästhetische Philosophie und die Poesie als Lehrerin der Menschheit; die Idee einer Mythologie der Vernunft wird vorgebracht als eine Idee, die »noch in keines Menschen Sinn« gekommen. Das mechanische Räderwerk, das Menschenwerk oder elende Menschenwerk des Staates wird der Mythologie der Vernunft als dem Werk der Menschheit gegenübergestellt. Das Werk ist einerseits Werk der Menschen, die keinen Sinn haben für das übergreifende lebendige Ganze und so nur zum Räderwerk und zur mechanischen Zusammenfassung kommen; es ist andererseits Werk der Menschheit, die in freier Tätigkeit als ihr Produkt vom übergreifenden Ganzen her gemeinsame Freiheit als Selbstzweck verwirklicht. Das Menschenwerk ist ein elendes, weil es nur dem Elend und der Not steuert; es mag verborgen durch eine Naturabsicht geleitet sein, doch bleibt diese Teleologie ein Mechanismus. Das Werk der Menschheit ist dagegen in einem erfüllteren Sinn Werk eines höheren Ganzen, nämlich Gotteswerk. Bei so unterschiedlichen Autoren wie Schlözer und Herder fand sich der Unterschied von Gotteswerk und Menschenwerk; Luthers Polemik gegen das Werk als bloße Bemühung des auf sich verfallenen Menschen mag nachklingen. (Hegel sieht in seinen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* »das große Werk« Luthers hauptsächlich in Luthers »Lehre von den Werken«: »praktische Werke, d. h. etwas aus irgendeinem außer-

lichen Beweggründe, auf Autorität usf. Vollbrachtes, nicht aus innerlichem Glauben kommend, sind wertlos.) Hölderlins Empedokles sagt in seiner Auseinandersetzung mit Hermokrates, Kritias und dem Volk, daß die göttliche Natur sich oft durch Menschen offenbart, dieses »Gefäß« aber zerbrochen werden müsse, damit Göttliches nicht »zum Menschenwerke« werde. Das Gotteswerk wird dem *Systemprogramm* aber zum Sichausgestalten des Gottes in uns und so zum Werk der Menschheit (in deren Selbstzwecklichkeit das Göttliche aufbricht). Hegels Schrift *Über die Verfassung Deutschlands* kritisiert dann auch jene Menschen, die in »idealischen Gesichtern« ein »Menschenwerk der Gerechtigkeit und ersonnene Träume gegen die höhere Gerechtigkeit der Natur und der Wahrheit sicher« glauben – jener Wahrheit nämlich, die in der »Macht« dessen liegt, was an der Zeit ist.¹⁸

Wenn das *Systemprogramm* in der Nachfolge Herders eine »neue Mythologie« fordert, dann scheinen sich Parallelen zu zeigen zu ähnlich lautenden Formulierungen, die damals von Friedrich Schlegel und Schelling publiziert wurden. In Wahrheit sind die Gedanken, die im Frankfurter Kreis um Hölderlin ausgearbeitet wurden, durch eine Welt getrennt von dem »Leichtsinn und Synkretismus«, dem »literarischen Saus« in Jena. Isaak von Sinclair konnte 1806 in einem denkwürdigen Gespräch Friedrich Schlegel jene Position entgegenhalten, die er mit seinen Freunden Hölderlin und Hegel teilte.¹⁹ Gerät das *Systemprogramm* mit seiner Polemik gegen die Maschine des Staates und seiner Hoffnung auf eine höhere Einigkeit unter den Menschen nicht in die Nähe des Novalis, der dem maschinistischen Staat wieder eine menschliche und religiöse Dimension geben wollte, oder gar in die Nähe von Adam Müllers Polemik gegen die »Staatsratgeber«, die wie die Orgelbauer und Uhrmacher ihren Staat als Mechanismus, Räderwerk und Maschine zusammenbauen? Im Januar 1803 konnte Müller in einer Dresdener Nacht durch eine Unterredung über die Unsterblichkeit der Seele in seinem Freund Gentz »den Tod überwinden« (zwischen ein und zwei Uhr war Gentz »avec la petite« in sein Cabinet zu »prodiges de valeur« gegangen, dann aber zum Gespräch zurückgekehrt). Der »Keim des ewigen Lebens«, so schrieb Müller einige Monate später an Gentz, müsse sich auf andere Sphären ausbreiten. Aufklärung und Empfindsamkeit, zum Idealismus eines Fichte und zur sentimentalen Romantik Tiecks gesteigert, dürften nicht gegeneinander stehen. Selbst An-

tonio und Tasso müßten zusammengeführt werden. Ganz abwegig erschien es Müller, die Revolution der Vorstellungen in Deutschland getrennt halten zu wollen von der Revolution der Gesellschaft in Frankreich; seine *Lehre vom Gegensatz* widmete er Burke und Goethe zugleich. Im Sommer 1804 hat Müller nach seinem brieflichen Bericht in Jena »viel mit den beiden Menschen gelebt, die dort genießbar sind, mit Schelver und mit Hegel«. Über Fichte wurde diskutiert, der »einmal über Hegel geringschätzig sprach«, über Schellings neue Lehre vom Abfall, über reine Begriffsbewegung und wirklichen »Gegensatz«. Vergeblich suchte Müller im Herbst 1804 die »elende Scharteke« *Glauben und Wissen* zu bekommen, in der Hegel sich an dem vergiffen hatte, der nach Müllers Ansicht unter den deutschen Philosophen allein einen Blick für den Staat hatte: an Jacobi. Bei diesem Angriff, so meinte Müller, sei Hegel »kaum seiner katholischen Schule entsprungen« gewesen (*Glauben und Wissen* führt ja gegen Schleiermachers noch aufklärerische Trennung von Staat und Kirche die verbindende Objektivität und »Katholizität« der griechischen und der mittelalterlichen Religiosität an; der Schluß des *Naturrechts*-Aufsatzes wehrt es ab, daß gegen das Volk in seiner Individualität als »schönste Gestalt« der Sittlichkeit »protestantisch und revolutionär« die »Leerheit der Rechte der Menschheit« oder die »Weltrepublik« ausgespielt werden). Müller beschäftigte sich damals (wie Hegel kurz vorher in der Verfassungsschrift) mit dem »merkwürdigen Zeitpunkt, wo in der heillosen Spaltung religiöser Meinungen die deutsche Verfassung unterging«; nicht lange darauf konvertierte er in Wien. Als der Parteigänger von Gentz und Metternich 1828 vor Cousin und Hegel und der möglichen »Puissance« einer »solchen Philosophenbrut« warnte, rechnete er auch seine *Lehre vom Gegensatz* von 1804 zur Zeit seines »Abfalls« und zum »sündlichsten Abschnitt« seines Lebens: »Allerdings habe ich den Pantheismus auf die schwindelndste Höhe getrieben, so daß es Tage gab, wo ich das Verruchteste behaupten, ja wo ich die *Reue* aus dem Leben herauszutilgen unternehmen konnte.« – Nur für einen kurzen, vorübergehenden Augenblick konnte sich der junge Adam Müller mit dem Jenaer Dozenten Hegel zum Gespräch treffen; dann mußten sich die Gegensätze geltend machen, die die beiden trennten. Müller und sein Freund Gentz setzten die überlieferte Religion ein, um im politischen Raum die traditionellen Mächte zu stärken und um so

jenen Europa zu bewahren, das durch ein vielfältiges prekäres Gleichgewicht den Menschen den Genuß des Lebens garantierte. Für den jungen Hegel war die Religion Ausdruck des Zutrauens, das die Menschen zueinander führte und auch mit der Natur vereinigte. Diese Dimension konnte der Staat, als er als die volle Organisation des Volkes und der Sittlichkeit gefaßt wurde, nach der Seite der Vernünftigkeit und Rationalität für sich reklamieren.

In seinen Jenaer Vorlesungen betrachtete Hegel die Mythologie und auch die Kunst nicht von einem einzelnen »Genie« her, sondern als das gemeinsame »Werk«, in dem ein Volk sein Wesen findet: indem dieses Wesen in einem geschichtlichen Prozeß artikuliert wird, hebt die steigende Bewußtheit die gleichsam bewußtlose Verbindlichkeit der Mythologie auf. In den gleichen Jenaer Jahren sah Hegel die »absolute Sittlichkeit« oder den Geist eines Volkes als ein vielfach sich differenzierendes »Werk« und so als »ewiges Werden zum Geiste« (Wesen und Substanz damit als Wirklichkeit).²⁰ Noch in der Heidelberger *Enzyklopädie* stellte Hegel die Sittlichkeit dar als die »freie Substanz«, die sich als »allgemeines Werk« zu unterschiedlichen Sphären besonders und so den einzelnen ein Bestehen gibt; dieses Werk habe als Volk Wirklichkeit. Die Rechtsphilosophie – zuerst in ihrer endgültigen Gliederung im Winter 1817/18 in Heidelberg vorgetragen – wies dann dem Räderwerk der »bürgerlichen Gesellschaft« eine relativ eigenständige Sphäre auch der äußerlichen Darstellungsweise nach zu. In seiner Logik oder spekulativen Philosophie hatte Hegel sehr genau zwischen Mechanismus, Chemismus und Teleologie unterschieden; die Ansätze jedoch, auch zwischen Leben und Geist oder der Idee des Lebens mit seiner inneren Teleologie und der Idee des Guten zu unterscheiden, waren zurückgedrängt worden. So wurde die Sittlichkeit zum »objektiven Geist«, nämlich zu einem Werk, das sich in der Geschichte über seine Objektivationen in einer teleologisch sich schließenden Weise entfaltet und damit die offene Zukunft zu verlieren droht. Das *Systemprogramm* bezeichnete schon die Mythologie der Vernunft als »letztes« Werk der Menschheit; zum § 465 der Heidelberger *Enzyklopädie* über geoffenbarte oder offenbare Religion notierte Hegel sich: »Alles heraus aus dem verschlossenen Gott«. In den Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* verglich Hegel die Weltgeschichte mit der Sonne, die auch im Osten auf-

gehe, um im Westen niederzugehen. Im Menschen aber müsse als innere Sonne des Selbstbewußtseins aufgehen, was das Leben wachsen läßt und dem Leben Licht gibt und durch dieses »Tagewerk« des Geistes (die Geschichte) sich vollendet durchsichtig wird. Aus der Sicht der Sittlichkeit als eines Werks mußte Hegel die traditionellen Elemente der Sittlichkeit in rationale umformen, die charismatischen aber zurückdrängen. Gibt sich dieser Aufweis der Vernünftigkeit des Wirklichen nicht aber einer Illusion hin, die den Staat gerade als endliches »Menschenwerk«, das in seinen Grenzen dem Elend zu steuern sucht, verkennt?

Das *Systemprogramm* stellt mit seiner Rede vom Staat als elendem Menschenwerk, der Mythologie der Vernunft als dem letzten Werk der Menschheit noch immer eine Herausforderung für alle jene dar, die von Hegel einen Beitrag erwarten für heutige Versuche der Selbstbesinnung auf das, was ist. Der Streit über die Frage freilich, wer der Autor des Programms sei, muß solange zu den Akten gelegt werden, als keine Argumente gegen die Verfasser-schaft Hegels vorgebracht werden, die einer Prüfung im textphilologischen oder interpretatorischen Zusammenhang standhalten. Natürlich kann man fragen, ob Hegel denn wirklich der Verfasser dieses Programms oder der Verfasser der *Phänomenologie des Geistes*, der Verfasser der Berliner *Rechtsphilosophie* sei; soll eine solche Frage zur Forschung führen, dann muß man mit überprüf-baren Argumenten arbeiten (und solche Argumente sehe ich weder für diesen noch für jenen Fall). Freilich ist Hegels Verfasser-schaft für die *Phänomenologie* und die *Rechtsphilosophie* durch biographische Dokumente bezeugt, für das *Systemprogramm* nicht (sofern man Erinnerungen wie die von Sinclair, Hegel habe in den Frankfurter und Homburger Gesprächen ein flammendes Schwert geführt, als zu unbestimmt ausschließt). Bestimmtere Zeugnisse fehlen für das *Systemprogramm* aber doch schon deshalb, weil es überhaupt Zeugnisse dieser Art für Hegels Arbeiten aus der Zeit des Übergangs von Bern nach Frankfurt nicht gibt. Wenn Rosenzweig das Programm allein Schelling glaubte zusprechen zu können, so ist das nur ein Reflex der neuen enthusiastischen Zuwendung zu Schelling im Kreis um Hans Ehrenberg und Rosenzweig und dann ein Reflex der Tatsache, daß das, was in Weimar und Jena sich in der Umbruchszeit um 1800 durchsetzte, durch die geistesgeschichtliche Selektion allmählich die Ansätze in anderen geistigen Zentren der Zeit verdeckte. So bleibt die

Aufgabe, die Eigenständigkeit der geistigen Bemühungen z. B. in Homburg und in Frankfurt geltend zu machen. Wird das Ineinanderspielen und die Abfolge der damaligen geistigen Zentren neu entschlüsselt, dann kann man auch die Gespräche vergegenwärtigen, in denen Hegel sich den Frankfurter Freunden vorstellte, in denen Sinclair mit Friedrich Schlegel, Hegel mit Adam Müller diskutierte.²¹

In diesen Gesprächen ging es um Anliegen, die auch für unser Leben noch bestimmend sind, freilich in verwandelter Form. Wenn Hegel polemisch vom Räderwerk der Maschine sprach, dann dachte er wie seine Widersacher und seine Bundesgenossen an die halbautomatischen Maschinen jener Zeit: an das Uhrwerk, das durch aufgezoogene Gewichte oder die berühmte eine Feder von selbst läuft, an Wassermühlen und Windmühlen, die der Kraft des fließenden Wassers und des wehenden Windes und ihrem Mechanismus überlassen sind. In der *Jenaer Realphilosophie* spricht Hegel von der »weiblichen« List, die in diesen Maschinen mit leichtem Regieren die Natur sich abarbeiten läßt. Inzwischen sind ganz andere Energien in den Zugriff der Technik gekommen; indem die Menschen über die Werkzeuge, Maschinen und halbautomatischen Maschinen hinaus vollautomatische Maschinen mit Rückkopplungen bauten, haben sie noch einmal den Automaten und das Lebendige in ein neues Verhältnis gebracht und ihre eigene Lebenswelt grundlegend verändert. Die Gemeinschaften, die Hegel als Völker und Staaten ansprach, haben nicht nur ein prekäres Gleichgewicht aufgebaut, sondern eine Weltzivilisation, von der sie nunmehr abhängig sind. Nach dem achten Satz von Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* hat auch die Philosophie ihren »Chiliasmus« – nämlich in der Unterstellung der Naturabsicht, Legalität bis zum ewigen Frieden hin sich ausbreiten zu lassen und so der Menschheit die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu ermöglichen. Wenn heute der »Friede« an die Balance von Waffensystemen gebunden ist, die bei kleinsten Fehlreaktionen die Menschheit im ganzen ausrotten können, dann wird deutlich, wie wenig gutmütig im Sinne der spießbürgerlich-gelehrtenhaften Unterstellungen Kants es die Natur mit dem Menschen gemeint hat. Aber auch Hegels Chiliasmus, die Mythologie der Vernunft werde als letztes Werk der Menschheit Zutrauen und Brüderlichkeit unter den Menschen befestigen, hat sich als ein Irrtum erwiesen: das Drängen auf etwas

Letztes verschärft als Ideologie nur den Kampf um die Weltherrschaft oder um das Bestehen in der heutigen Welt. Was sich so als Geschichte vollzieht, wurde von Millionen und Abermillionen von Zum-Tode-Gebrachten und Leidenden als Räderwerk und Todesmühle ohne guten Hintersinn erfahren. Klingt also nicht doch die Frage des *Systemprogramms*, welche Welt denn ein moralisches Wesen möglich sein lasse, überzeugend einzig noch im Munde derer, die wie Hölderlin in seinem Weg zum Tübinger Turm oder wie Boehlendorff in Flucht und Selbstmord das Scheitern des Menschen bezeugen? Jedenfalls hat sich Hyperions Wort gegenüber Alabanda nur allzu sehr bewahrheitet, es habe den Staat zur Hölle gemacht, »daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte«. Aber auch das Zeugnis derer, die gescheitert sind, und das Zeugnis für sie wäre nicht möglich, wenn nicht das Räderwerk staatlicher und überstaatlicher Ordnungen den Menschen wenigstens ein teilweises und vorläufiges Überleben sicherte. So bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieses »elenden Menschenwerks« zum möglichen »Werk der Menschheit« auch für uns gestellt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Johannes Bobrowski, *Boehlendorff und andere*, Stuttgart 1965, S. 14 f., 24; Peter Weiss, *Hölderlin*, Frankfurt a. M. 1971, S. 58, 99; Gerhard Wolf, *Der arme Hölderlin*, Darmstadt und Neuwied 1982, S. 72; Peter Härtling, *Hölderlin*, Darmstadt und Neuwied 1976, S. 369 ff.
- 2 Vgl. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. I: Briefe und Tagebücher, Haag 1979, S. 586, 363 f., 629, 790, 947. Vgl. dazu auch meinen Vortrag »Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel«, Jerusalem Rosenzweig-Kolloquium 1980 (in Vorbereitung).
- 3 Die Nachschrift des Vortrags von Strauß befindet sich im Ludwig Strauß-Archiv der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem. Zu der noch unsicheren Datierung eines wichtigen Manuskripts von Zwilling vgl. die Artikel von Dieter Henrich und Kurt Rainer Meist, in: *Homburg v. d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, hg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1981, S. 245 ff., 290 ff.
- 4 Zum Revolutionsbegriff vgl. z. B. Kurt Lenk, *Theorien der Revolu-*

- tion, München 1973, S. 14 (Voltaire), S. 148 (R. Luxemburg), S. 170 (Trotzki).
- 5 Vgl. Boris Pasternak, *Doktor Schiwago*, Frankfurt a.M. 1964, S. 166 f., 17, 341 f., 522, 524 f., 569 f., 587.
 - 6 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 4. Band, 2. Aufl. Leipzig 1923, S. 920, 924, 925. – Zum folgenden vgl. auch den Abschnitt »Philosophie und Revolution beim jungen Hegel« in meinem Buch *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973, S. 13 ff.
 - 7 Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von Herman Nohl, Tübingen 1907 (im folgenden: N), S. 27 f., 15, 7, 13, 340; zum folgenden S. 5, 13, 4, 28, 23, 9, 18.
 - 8 Vgl. zum einzelnen meinen Aufsatz »Politik aus dem Abseits. Hegel und der Homburger Freundeskreis«, in: *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, a.a.O. S. 67–98. – Zum folgenden vgl. N, S. 36 ff. (Geschichtsbetrachtung mit Herder), S. 173 ff. (über bürgerliche Verfassung im Anschluß an Mendelssohn), S. 107, 100, 98 (Leben Jesu), S. 220 (Revolutionierung der Antike durch die christliche Religion).
 - 9 Vgl. N, S. 70 f.; zum folgenden S. 366 ff., 221 ff., auch 239; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 273, 263, 268 f.
 - 10 Vgl. N, S. 258; zum folgenden S. 321 f., 328, 273, 323, 399. Hegel spricht den schönen Seelen der christlichen Urgemeinde (und indirekt wohl auch der eigenen Zeit) nicht nur die Tendenz zur vollständigen oder teilweisen Aufhebung des Eigentumsrechts zu, sondern auch eine Tendenz zur »Weibergemeinschaft«, vgl. S. 323. Wiederum erscheint Maria Magdalena als Vorbild: ihr »Werk« (die Salbung Jesu und die zugrundeliegende »Ergießung« ihrer »Seele«) führt als einziges in der Geschichte Jesu »den Namen eines schönen«, vgl. S. 293: »Wollte man sagen, es wäre besser gewesen, daß Maria in das Schicksal des Judenlebens sich gefügt hätte, ein Automat ihrer Zeit, rechtlich und gemein, ohne Sünde und ohne Liebe abgelaufen wäre?« Zur Thematik im ganzen vgl. meine Darstellung »Hegels praktische Philosophie in Frankfurt«, in: *Hegel-Studien* 9 (1974), S. 73–107; zu dem Versuch Hegels, Elemente einer ersten »Jugendbewegung« in seine politische Konzeption einzubringen, vgl. meinen Aufsatz »Die Pädagogik und das Verhältnis der Generationen«, in: *Sinn und Geschichtlichkeit*. Werk und Wirkungen Theodor Litts, hg. von J. Derbolav, C. Menze, F. Nicolini, Stuttgart 1980, S. 171–193.
 - 11 Vgl. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a.a.O. S. 281 f., 283. Vgl. zum Thema im einzelnen meine Aufsätze »Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit«, in: *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, hg. von E. Heintel, Wien/München 1979, S. 173–198; »Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation«, in: *Hegel-Studien* 12 (1977), S. 83–128. – Noch in Jena ist das Volk, keineswegs der Staat für Hegel die »schönste Gestalt« des Sittlichen; Franz Rosenzweig kann Hegels Weg nach Jena als einen Weg zum Staat darstellen, weil er allzu schnell dort, wo Hegel vom Volk spricht (z. B. auch in der Übersetzung von »Polis«), den Staat einsetzt. Nicht nur Meinecke, auch Rosenzweig trägt den Bismarckschen Machtstaat noch in Hegel hinein; vgl. dazu Myriam Bienstock, »Macht and Geist in Hegel's Jena Writings«, in: *Hegel-Studien* 18 (1983), S. 139–172.
 - 12 Vgl. Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Neudruck Hildesheim 1967, Bd. XIII, S. 340; zum folgenden Bd. V, S. 516, 534 ff., 566; ferner Bd. XIII, S. 98, 187, 353; Bd. XIV, S. 88, 13; Bd. XIII, S. 361, 340 f. – Weder die Maschinenmetaphorik der aufklärerischen Staatstheorie noch Herders Widerspruch gegen sie werden berücksichtigt in Arno Baruzzi, *Mensch und Maschine*, München 1973, und Ahlrich Meyer, »Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969), S. 128–199.
 - 13 Vgl. die *Monadologie* von Leibniz, Nr. 17, 18, 64, 84, 87; De la Mettrie, *Der Mensch eine Maschine*, übersetzt von Max Brahn, Leipzig 1909, S. 15 u. ö.; Paul Thiry d'Holbach, *System der Natur*, übersetzt von F.-G. Voigt, Frankfurt a. M. 1978, S. 201 f., 252; Friedrich Heinrich Jacobi's *Werke*. Erster Band, Leipzig 1812, S. 190, 251; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a.a.O. S. 152, 154.
 - 14 Vgl. das Vorwort von Hobbes zu *De cive* und die Einleitung zum *Leviathan*, ferner das zwanzigste Kapitel von Spinozas *Theologisch-politischem Traktat*. Zum folgenden vgl. August Ludwig Schlözer, *Allgemeine StatsRechts und StatsVerfassungslere*, Göttingen 1793, S. 3 f., 83, 96 ff., 157, 27.
 - 15 Hegel zitiert eine Anmerkung dieser zweiten Auflage (B 55): Noahs Verbot, das Fleisch des Tieres mit seinem Blut zu essen, gehe auf ein ursprüngliches Verbot des Jägertums überhaupt zurück; das Jagdleben, das die Familien vereinzele und fremd und feindselig gegeneinander mache, sei ohne Zweifel »der gesitteten Verfassung am meisten zuwider«; vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*, a.a.O. S. 373. Fichte hat sich 1796 in der Einleitung zur *Grundlage des Naturrechts* auf Kants Friedensschrift berufen, Kants Schrift damals auch rezensiert (nach der ersten Auflage).
 - 16 Die J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hält in Band 1 im Register die Maschinenmetaphorik fest, vgl. vor allem S. 211; als Ergänzung vgl. S. 368 über Hofschranzen als Sprechmaschinen. Zum *Horen*-Aufsatz vgl. Band 3, vor allem S. 86, 90. Zum folgenden vgl. Band 3, S. 426; Band 1, S. 286 f.; 369, 249,

388 f., 253; Band 3, S. 40 f.

- 17 Vgl. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Bd. 4., hg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 54 ff.; zum folgenden vgl. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hg. von G. Lasson, Leipzig ²1923, S. 28, 29, 30, 26.
- 18 Vgl. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, a.a.O. S. 89.
- 19 Vgl. dazu meine Aufsätze »Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis«, in: *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*, hg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1983; »Idealismus und neue Mythologie«, in: *Europäische Romantik*, Bd. I, hg. von K. R. Mandelkow (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band 14), S. 179-204. Zum folgenden vgl. Adam H. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, hg. von J. Baxa, Jena 1922, Band 1, S. 15 f.; *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, hg. von J. Baxa, München/Paderborn/Wien 1966, Band 1, S. 93, 144, 110 f., 103, 133, 147, 172; Band 2, S. 906, 953. – Gegen Leute wie Schiözer hält Müller in seinen *Elementen* fest, daß der Staat keine bloße »Erfindung« sei; Müller spricht dem Staat (nicht wie der junge Hegel dem Volk) die lebendige Idee zu, die mehr ist als Begriff. Er kann in der Familie die Natur des Staates ausgedrückt finden und von daher die Rechtfertigung des Adels durchführen. Der Staat in solcher Sicht muß vom Geistlich-Religiösen her getragen und gegen das Geldwesen geschützt werden. Der junge Hegel läßt dagegen das »Volk« aus der »Seelenfreundschaft« hervorgehen. Ein Frankfurter Fragment bindet die Liebe schon an die Konkretion der Familie; auch ist das Vater-Sohn-Verhältnis (im Gegensatz zum Herr-Knecht-Verhältnis) Ausdruck lebendigster Einigkeit. Als eine natürliche Vereinigung wird das Familienleben in Jena mit Sprache und Arbeit zur Ermöglichung des Volkes; am Schluß der Jenaer Zeit wird die Familie und die privatrechtlich abgesicherte Wirtschaft der Konstitution eines Volkes eigens vorangestellt. So gelangt Hegel auf die Bahnen der späteren Rechtsphilosophie, in der die Betonung der Familie und des Staates als eines Werks keine Akzentuierung des traditionellen Moments einschließt.
- 20 Vgl. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a.a.O. S. 336 f.; Hegel, *Jenaer Systementwürfe I, Gesammelte Werke*, Band 6, hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Hamburg 1975, S. 315 ff.; zum folgenden vgl. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (Heidelberg 1817/18), hg. von C. Becker u. a., Hamburg 1983 (= Vorlesungen, Bd. 1).
- 21 Eine Interpretation des *Systemprogramms* im ganzen habe ich seit 1967 in Lehrveranstaltungen in Heidelberg und Bochum vorgetragen. Zur Entschlüsselung der geistigen Zentren der Umbruchszeit von 1800 vgl. die Bände über *Homburg v. d. Höhe* (a.a.O., siehe Anm. 3) und *Frankfurt* (a.a.O., siehe Anm. 19); ferner den Ausstellungskatalog

Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik, hg. von O. Pöggeler, Berlin 1981; *Kunsterfabrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, hg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Bonn 1983.

Annemarie Gethmann-Siefert
Die geschichtliche Funktion der »Mythologie
der Vernunft« und die Bestimmung des
Kunstwerks in der *Ästhetik**

Der Streit um die Zuschreibung des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* kann nicht als abgeschlossen gelten. Solange dieser Streit ein Streit um die Autorschaft bleibt, wird er wohl kaum abschließbar sein und hat philosophisch nur beiläufige Relevanz. Sieht man aber von der bloßen Zuschreibungsfrage ab und stellt stattdessen die Frage, wie weit etwa Hegel, Hölderlin oder Schelling diesen Entwurf in ihrem weiteren philosophischen Arbeiten übernommen haben, dann ergibt sich eine auch philosophisch interessante Perspektive. Man kann – soweit ist man sich auch in der bisherigen Interpretation einig – davon ausgehen, daß das *Systemprogramm* die wesentlichen Probleme des nachkantischen Philosophierens anspricht und zu lösen versucht. Darüberhinaus soll hier gezeigt werden, daß gerade Hegel diesen Lösungsversuch als Abrundung seiner eigenen frühen Überlegungen entwickelt haben kann, daß er sich weiter mit diesem Konzept auseinandersetzt und daß er selbst da, wo er von dieser ursprünglichen Konzeption abrückt, es aus Gründen tut, die im *Systemprogramm* angelegt und mit seiner Durchführung und Explikation verbunden sind.

Das Beispiel, an dem sich diese Kontinuität der Beschäftigung Hegels mit dem in seiner Handschrift vorliegenden *Systemprogramm* belegen läßt, ist die *Bestimmung der Kunst im Kontext der Mythologiediskussion*. An diesem Beispiel zeigt sich nämlich, daß die Vorstellung von der Bedeutung der Kunst in Hegels frühen religionskritischen Schriften so weit ausformuliert worden ist, daß das *Systemprogramm* als knapper Aufriß dieser Überlegungen gelesen werden kann. Ebenso zeigt sich, daß Hegel in seinen Jenaer Entwürfen gerade diese Bestimmung des Kunstwerks weiter expliziert, sie auf ihre Tragfähigkeit prüft und dadurch seine Motive zur Änderung der Konzeption des *Systemprogramms* (d. h. zur Ausbildung seines Systems der Philosophie) gewinnt.

Und schließlich zeigt sich, daß noch die späte Bestimmung der Kunst – des »Werk«-Charakters der Kunstwerke – in den Berliner *Vorlesungen zur Ästhetik* die frühe Konzeption widerspiegelt. Der Begriff des Kunstwerks und der geschichtlichen Funktion der Kunst wird noch in den Vorlesungen inhaltlich wiederholt, wenn gleich die Kunst als ganze unter den geänderten systematischen Prämissen eine Bedeutungseinschränkung erfährt. Gelingt es, die Bedeutung der Überlegungen des *Systemprogramms* für Hegels weiteres Philosophieren in der hier explizierten Weise nachzuweisen, dann ist damit zumindest belegt, daß die frühe Konzeption für Hegel zeitlebens ihre Relevanz behalten hat, daß er diesen Entwurf in sein System der Philosophie überführt und darin (vermeintlich) vollendet und überboten hat.

Es zeigt sich ebenfalls an den hier angeführten drei Stadien der Bedeutung des *Systemprogramms* in Hegels Philosophieren, daß er nicht allein einen »entliehenen« Gedanken verarbeitet hat. Von den möglichen Autoren behält einzig Hegel eindeutig die geschichtsphilosophische Perspektive der Überlegungen bei. Zunächst entwickelt er im Einvernehmen mit Hölderlin eine Vorstellung von der geschichtlichen Bedeutung der »Mythologie«, der Religion, die eine Bestimmung der Kunst mitvoraussetzt. Dann verschärft er in den Jenaer Überlegungen die geschichtsphilosophische Perspektive dieses Ansatzes und stellt sich damit – nun mit einer expliziten Bestimmung der Kunst – gegen Schellings metaphysische »Konstruktion«. Die Einheit von Mythologie und Kunst erhält schließlich in den Berliner *Vorlesungen zur Ästhetik* eine fundamentale Bedeutung für die Bestimmung der geschichtlichen Funktion der Kunst. Selbst hier spielt die anfängliche Verknüpfung von Mythologie und Ästhetik noch eine entscheidende Rolle in der Konzeption des Ideals, näherhin in der Bestimmung der geschichtlichen Spezifikation dieser Idee des Schönen: den verschiedenen Kunstformen. Darüberhinaus bleibt die Bestimmung des Kunstcharakters der Kunst durch die Angabe der geschichtlichen Funktion des kulturvarianten Gebildes »Kunst« bzw. »Künste« erhalten. Hegel expliziert das in seiner Bestimmung des Kunstwerks und wiederholt also hier letztgültig die frühe Einsicht, daß zur Vermittlung der Vernunft die Idee »mythologisch und ästhetisch« gemacht werden müsse.

1. Hegels Schillerrezeption und das Programm einer Mythologie der Vernunft in ästhetischer Perspektive

Im *Systemprogramm* finden sich folgende Hinweise, die es erlauben, in diesem Fragment eine Charakteristik des Hegelschen Anliegens zur Zeit der Abfassung des Textes (1796/97) zu sehen. Es geht darum, das »ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung . . . zu entblösen«, den Aberglauben und die Herrschaft eines Vernunft heuchelnden Priestertums »durch die Vernunft selbst« umzustürzen. Gelingen soll dies Vorhaben durch die Entwicklung einer neuen Mythologie, genauer dadurch, daß die Kunst (die Poesie) wieder zur Lehrerin der Menschheit wird und daß nicht nur das »Volk« eine sinnliche Religion hat, sondern mit ihm auch die Gebildeten. Dies wiederum soll dadurch erreicht werden, daß die »Ideen ästhetisch d. h. mythologisch« gemacht werden.

Hier wird ein Vorhaben skizziert, das Hegel schon von Bern aus mit Schelling und Hölderlin brieflich erörtert haben muß. In seinem Brief vom April 1795 schreibt Hegel nämlich an Schelling nicht nur begeistert über Schillers »Aufsatz über die aesthetische Erziehung des Menschengeschlechts« (wobei er den Titel einer Abhandlung Lessings mit dem der Schillerschen konfundiert), sondern zugleich auch darüber, daß durch die Philosophie das Bewußtsein der Würde des Menschen und sein Vermögen der Freiheit lebendig erhalten werde. »Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen« und auf diese Weise ihre »in den Staub erniedrigten Rechte wiederannehmen – sich aneignen« (*Briefe* I, S. 24 f.). Die genauere Konzeption, wie die Philosophie dazu beitragen könnte, diesen geschichtlichen Prozeß in Gang zu bringen, muß Hegel im Gespräch mit Hölderlin entwickelt haben. Auch hier ist der Anknüpfungspunkt Schillers *Horen*-Aufsatz, und einem Brief Hölderlins an Hegel läßt sich entnehmen, daß beide – jeder auf seinem eigenen Arbeitsfeld – Schillers Konzeption zu einem »Ideal der Volkserziehung« ausweiten wollen. Hegels Part ist die Religion. Hölderlin plant, in Briefen an Hegel seinen Teil, nämlich die Überführung der Gedanken in die Sinnenwelt, zu entfalten, d. h. mit Schiller: eine erweiterte Bestimmung des schönen Scheins und der Kunst zu formulieren (vgl. *Briefe* I, S. 20).¹ Hegels Arbeitsanteil an der Entwicklung eines »Ideals der Volkserziehung« wird in seinen reli-

gionskritischen Schriften greifbar. Hier bemüht er sich bis zur letzten Überarbeitung des *Geist des Christentums* darum, die Idee einer Religion zu entwickeln, die der Charakteristik entspricht, die sich im *Systemprogramm* findet.

Das heißt zumindest, daß im »Ideal der Volkserziehung« und in seiner Durchsetzung der Part des *Systemprogramms* ausgeführt wird, den man mit Kritik der staatlichen Institutionen umschreiben könnte. Hegel versteht seine Religionskritik als eine solche Kritik des Staates, weil die staatlichen Institutionen mit denen der jeweils herrschenden Religion übereinstimmen. Dabei bleibt zunächst offen, ob und wie weit Hegel sich selbst auch um den anderen Teil des »Ideals der Volkserziehung« bemüht hat, um die Kunst.

Hierfür gibt es nur indirekte Hinweise. Der *erste* Hinweis liegt in der Schillerrezeption Hegels. Durch Hegels frühe Schriften zieht sich eine Auseinandersetzung mit Schiller², die von einer Übernahme des Anliegens der »ästhetischen Erziehung« im »Ideal der Volkserziehung« ausgeht und schließlich bis zur Ablehnung der Schillerschen Lösung in der letzten Fassung des *Geist des Christentums* geführt wird. Liest man Hegels religionskritische Überlegungen als seine Weise der Schillerrezeption, dann enthalten sie eine Bestimmung der geschichtlichen Funktion des Kunstwerks. Den *zweiten* Hinweis, daß Hegel in der Religionskritik auch die Funktion der Kunst im Sinn des *Systemprogramms* festgelegt hat, findet man in seinem Alternativprogramm zur herrschenden »positiven« Religion des Christentums, in der Konzeption einer »schönen Religion«. Diese verwirklicht die Forderung des *Systemprogramms*, die Vernunftideen »ästhetisch« und »mythologisch« zu machen.

Auf Hegels Schillerrezeption und -kritik in den religionskritischen Schriften kann hier nur kurz hingewiesen werden. Interessant ist allein der Gesichtspunkt, den Hegel im *Systemprogramm* als die Notwendigkeit einer »Entblösung« der staatlichen und sonstigen Institutionen als Menschenwerk umreißt. Es geht ihm in diesem Zusammenhang nämlich um eine Konzeption, die es erlaubt, die Legalität bestehender Verhältnisse an der Moralität zu messen. Die Entlarvung des »Maschinenwesens« der Institutionen, ihre Kennzeichnung als »bloße Legalität« greift dabei zu kurz, weil die Kritik bloß negativ bleibt. Eine solche Kritik führt nicht zur Veränderung der Verhältnisse, zur Revolution, die die

Wirklichkeit den Vernunftforderungen anpaße. Um letzteres muß es aber gehen, wenn Schillers Konzeption der ästhetischen Erziehung zum »Ideal der Volkserziehung« erweitert werden soll. Die Erweiterung besteht eben in der Übertragung einer individuellen Konzeption auf eine Erziehung des Menschengeschlechts, die voraussetzt, daß auch die Welt des Menschen und die »Gesellschaft« als das der bloßen Natur übergeordnete Ordnungsgefüge »vernunftgemäß« sein bzw. werden sollen.

Aus Hölderlins Brief geht hervor, daß er im Einvernehmen mit Hegel beide Teile der Weiterführung der ästhetischen Erziehung zum »Ideal der Volkserziehung«, die ästhetische und die religionskritische Seite, als eine Einheit betrachtete. Mit Schillers Anliegen, eine Kritik der französischen Revolution so durchzuführen, daß sich der Freiheitsimpuls der Revolution von seiner faktischen Konsequenz, dem Terror, lösen lasse, sind sich ebenfalls beide einig. Der kritische Vorbehalt gegen Schiller, der unterstellt werden muß, weil es Hegel wie Hölderlin notwendig erscheint, über die Konzeption der ästhetischen Erziehung hinauszukommen, wird zunächst nur indirekt greifbar. Er zeigt sich in der Kantrezeption des jungen Hegel beispielsweise als das Desiderat, einen Geschichtsbegriff auszubilden, um die »reine« praktische Philosophie zur Maxime des realen Handelns umzugestalten.³ Hegels Religionskritik, die sich als Kritik der Positivität der Religion artikuliert, enthält – wie wohl auch Hölderlins ästhetische Version des »Ideals der Volkserziehung« – eine Reflexion auf die geschichtlichen Bedingungen der Durchsetzung der Freiheits- und Vernunftidee, die über Schillers Konstruktion einer formalen Analogie von ästhetischem und idealem Staat hinausgeht. Beide lehnen einen Automatismus der Durchsetzung der Idee ab, wie ihn nur eine zugrundeliegende »prästabilisierte Harmonie« von Freiheitsanalogon (Schillers Schönheit als »Freiheit in der Erscheinung«) und freier Welt gewährleisten kann. Man muß zwar zugeben, daß weder Hegel noch Hölderlin in dieser Phase ihres Denkens und mit den Mitteln der Kantauseinandersetzung das Problem des »Positiv-Werdens« der Idee zu bewältigen vermögen. Aber die Reflexion auf die faktischen Hindernisse, die einer Durchsetzung von Vernunft und Freiheit in der Geschichte entgegenstehen, führt beide über Schillers Konzeption hinaus. Hier findet sich nämlich zumindest das Bewußtsein, daß das bloße Begreifen, daß die »Idee« der Moralität nicht zugleich ihre Realität

garantieren kann, weil die Faktizität nicht nur beiläufig, sondern prinzipiell für die Realisierungsmöglichkeit oder gegen sie zu berücksichtigen ist.

In der Formulierung der Positivitätskritik geht Hegel Hölderlin einen Schritt voraus, sowohl was die faktische Thematisierung anbelangt, als auch was die Allgemeinheit der Behandlung betrifft. Die Idee muß eine eigene Realität ausbilden (sie muß »ästhetisch« und »mythologisch« gemacht werden), wenn sie die wirkliche Geschichte des Menschen betreffen soll. Hier erscheint die Formulierung des *Systemprogramms* als eine erweiterte Fassung jener Konzeption einer Geschichtsschreibung in pragmatischer Absicht, die schon den Gymnasiasten Hegel bewegte und die seine Kantkritik prägte.⁴ Hegel sieht und formuliert gegen Kant wie gegen Schiller, daß das Positivwerden der Idee (hier zunächst der Gottesidee der christlichen Religion in der Institution Kirche) nicht als bloße Legalität zu vernachlässigen sei. In der Geschichte der Religion zeigt sich, daß diese Sphäre ein Eigengewicht gegen die Idee erhalten kann und *de facto* erhält, was dazu führt, daß die »Positivität« letztlich die »Idee« korrumpiert. Die Durchsetzbarkeit der Vernunftidee, der »Moralität«, hängt davon ab, daß sich geschichtliche Verhältnisse finden lassen, in denen die Institutionen (Gesetze des Staates wie der Religion etc.) als Sphäre der Legalität mit der Moralität übereinstimmen. Hegel fragt sich darum, ob und unter welchen Bedingungen es solche »sittlichen Verhältnisse« geben kann.

Die bloß negative Kritik der Religion mündet in verschiedene Entwürfe und Vorstellungen solcher sittlichen Verhältnisse, von denen in der bisherigen Interpretation vordringlich Hegels Überlegungen zu den Religionsstiftern als Tugendlehrern beachtet werden. Meist wird übersehen, daß auch hier eine Auseinandersetzung mit Schiller weitergeführt wird, nämlich die um die Vereinbarkeit von Tugend und Glückseligkeit.⁵ In der Charakteristik des Handelns der Tugendlehrer fällt überdies auf, daß Hegel sein Ideal der Volkserziehung für konkrete geschichtliche Individuen so formuliert, daß sich darin Religionskritik und Ästhetik, Mythologie und Kunst verknüpfen. Er umschreibt nämlich das Handeln des Tugendlehrers als »schöne Handlung«, ihn selbst als »schöne Gestalt«, seine gesamte Existenz als »Ideal«. Ideal bedeutet auch hier schon: Idee in geschichtlicher Realität.⁶ Im Umkreis der christlichen Religion bleibt dies »Ideal« allerdings weltlos, die

»schöne Handlung« erschöpft sich letztlich in der Ablehnung der bestehenden Entfremdung. Soll die Religionskritik nicht bloß negativ – also bloß auf dem Kantischen Niveau – bleiben, dann muß für das »Ideal« auch eine geschichtliche Realität angesetzt werden, in der es sich vollenden, sich inhaltlich darstellen und wirken kann.

Hegel findet dies Gegenbild im Griechentum⁷ und entwirft im Blick auf die griechische Polis eine Alternative zur herrschenden Religion: die »schöne Religion«. Die »schöne Religion«, in der sich das Ideal der Volkserziehung erfüllt, stellt (a) zur Realisierung der Vernunftforderung die geeigneten Mittel bereit; konzipiert diese (b) als das »ästhetisch«- und »mythologisch«-Werden der Idee und formuliert damit (c) implizit jene Konzeption des Kunstwerks, auf die Hegel noch in den *Vorlesungen zur Ästhetik* zurückgreift. Das Bild des Griechentums, das Hegel seiner Vorstellung der christlichen Welt in der Konzeption der schönen Religion entgegenstellt, enthält nämlich zweierlei. Zum einen zeigt sich das Griechentum als Kultur, die insgesamt durch eine Einheit von Mythologie und Vernunft gestiftet ist und sich gemäß dieser Übereinstimmung der Prinzipien und der konkreten lebendigen Vermittlung auch so entwickelt. Zum anderen wird hier geschichtliches Wirken überhaupt charakterisiert, und zwar in seinem Resultat: dem »Werk«. An diesem Resultat zeigt sich eine einheitliche Struktur von Staats- und Kunstwerk, Polis und der spezifischen Form des »mythologisch«-Werdens der Idee, die Hegel im *Systemprogramm* durch »ästhetisch«, durch den Bezug auf die Schönheit, andeutet.

Diese Bedeutung des Hinweises auf das Griechentum im Kontext der Religionskritik, näherhin im Entwurf der »schönen Religion«, wird aber nur ersichtlich, wenn man auch noch Hegels Konzeption der schönen Religion auf dem Hintergrund der frühen Schillerrezeption deutet. Dann zeigt sich nämlich hier die Konzeption eines »Ideals«, in dem Mythologie und Kunst vereint sind, weil sie vereint geschichtlich wirken. Gegen Schillers bloß begriffliche Konstruktion einer Analogie von ästhetischem und idealem Staat, die der Realität gegenüber unwirksam bleibt bzw. die Revolution der geschichtlichen Situation nicht gewährleisten kann, stellt Hegel hier eine konkrete geschichtliche Wirklichkeit. Diese fungiert als Alternative zur bestehenden Realität. Der Gegenentwurf kann aber zugleich das Handeln anleiten und die Ver-

änderung der Welt steuern, weil sich hier gegenwärtige und vergangene geschichtliche Wirklichkeit gegenüberstehen, nicht wie bei Schiller Realität und bloßes Postulat.

Hinsichtlich des Staates und seiner Entlarfung als Menschenwerk hatte Hegel im Zusammenhang seiner Religionskritik die grundsätzliche Aporie formuliert, mit der ein philosophischer Standpunkt rechnen muß, der von Kant beeinflusst ist (vgl. *N*, S. 175). Der Staat als Menschenwerk, als Legalitätswesen, fordert Vernunftwesen als seine Bürger, mündig und verantwortlich handelnde Menschen. Seine Funktionsfähigkeit hängt von dieser Voraussetzung ab, aber der Staat kann diese Voraussetzung nicht selbst schaffen, weil er dadurch prinzipiell überfordert wäre. Er findet sie vor bzw. entbehrt sie – wie es sich für die Zeit der Revolution zeigt. Hier zeigt sich aber ebenso notwendig, daß der Staat, weil er die Vernunftforderung, von der er in seinem Bestehen abhängt, weder selbst erheben noch verwirklichen kann, diese voraussetzen muß. Die Vernunft im Staat muß von anderen geschichtlichen Kräften gestiftet sein. Für Hegel leistet die Religion innerhalb des Staates das, was dem Staat als Menschenwerk unmöglich ist, sofern sie das »Ideal der Volkserziehung« verwirklicht. Die Religion muß darum selbst bestimmten Anforderungen genügen, die sich aus dieser geschichtlichen Funktion ergeben; für Hegel: sie muß Herz, Gemüt, Phantasie und Vernunft zugleich ausbilden. Um das zu leisten, müßte sie sich aber grundlegend von ihrer faktischen Gestalt (davon, wie sie in der christlichen Welt existiert) unterscheiden. Diese andere Religion, die vollendet ist, weil sie die Verwirklichung von Vernunft und Freiheit in der Geschichte garantiert, entwirft Hegel im Ideal der »schönen Religion«. Was schon für die »schöne Handlung« des Tugendlehrers galt, muß hier *a fortiori* gefordert werden: Das Ideal darf nicht bloße Konstruktion der Vernunft bleiben, sondern es muß ihm Realität zukommen. In der »schönen Religion« ist diese Bedingung erfüllt, denn sie existierte wirklich; sie wird nicht nur als denkbare Alternative zur »positiven« Religion entworfen, sondern bestimmte die Kultur einer vergangenen Epoche, des Griechentums.

Das Ideal der »schönen Religion« führt also den wesentlichen Schritt über die Konzeption der »schönen Handlung« und des »Geistes« des Christentums hinaus. Die »schöne Religion« hat ihre Wirklichkeit nicht nur in der Negation einer Welt und der in

dieser bestehenden Ordnung, sondern stiftet selbst die Welt eines Volkes. Auf diese Weise wird die Vernunft- und Freiheitsforderung der Moderne in der griechischen Welt aus der Welt des Geistes und der »Gemeinschaft der Geister« in eine politische Institution überführt. Sie wird zum Prinzip der Polis, einer »Gesellschaft«, oder – wie Hegel, Fichte im Sinne der Forderung nach geschichtlicher Konkretheit weiterführend, sagt: zum Volk. In der griechischen Polis spielen nämlich Mythologie und Kunst im Sinne des *Systemprogramms* zusammen. Vernunftideen sind durch Schönheit vermittelt und mit Mythologie, mit der Ausbildung der Phantasie und des Herzens (vgl. N, S. 19, 23) verknüpft.

Die Konsequenz dieser Bedeutung der schönen Religion bringt Hegel erst zu einer Zeit »auf den Begriff«, zu der er seine ursprüngliche Konzeption schon modifiziert hat. Hegel behauptet nämlich in Jena, das schöne öffentliche Leben der Griechen sei selbst als »Kunstwerk« anzusehen (GW 8, S. 263). Diese Bestimmung (die im Kontext einer anderen Einschätzung der geschichtlichen Bedeutung der Kunst steht) charakterisiert genau die im *Systemprogramm*, in der Forderung der »Mythologie der Vernunft«, enthaltene Bestimmung der geschichtlichen Funktion der Kunst. Hegel bringt hier nämlich seine eigene, im »Ideal der Volkserziehung« mitschwingende Voraussetzung zur Sprache. Er erörtert die aus der Aufklärungsästhetik übernommene Parallelisierung von Kunstwerk und Staatswerk, sowie die Bestimmung des Genies, in der Künstler und »weltgeschichtliches Individuum« (Staatenlenker oder Revolutionär) in ihrem schöpferischen Handeln gleichgesetzt werden. Schon im »Ideal« der »schönen Religion« entwirft Hegel das Bild einer Lebens- und Gemeinschaftsform, in deren Zusammenhalt die Kunst durch die Bildung einer einheitlichen Volksphantasie die Religion stiftet und durch die Mythologie wiederum die Sittlichkeit des Volkes, die Orientierung des gemeinsamen Handelns, die zur Institutionalisierung der Lebensform wird. In der Kultur der Griechen zeigt sich auch in den früheren Überlegungen schon diese Bedeutung der Kunst. Weil hier das »Ideal der Volkserziehung« die Wirklichkeit gesetzt, d. h. zu einer Gesellschaftsform und Gemeinschaft geführt hat, die »schön« und darin frei, vernünftig und allgemein vollzogen ist, erwirkt die Kunst zugleich den »Staat«; und zwar als Polis, als lebendige Gemeinschaft eines Volkes. Die Kunst ermöglicht näm-

lich durch das »ästhetisch«-Machen der Idee, durch die Bildung der schönen Göttergestalt⁸, die Einheit von individueller Freiheit und gemeinschaftlicher Überzeugung, ja, von gemeinschaftlichem geschichtlichen Handeln. Unter Kunst wird auch hier wieder zunächst die Poesie (Homers und Hesiods) genannt, es klingt aber auch schon die spätere Bestimmung der Skulptur mit an.

Hegel wird diesen Gedanken erst im Zusammenhang seiner Jenaer Schriften und Entwürfe und in den *Vorlesungen zur Ästhetik* im einzelnen entfalten. Im Kontext der religionskritischen Überlegungen ist aber der Rahmen dieser Deutung schon festgelegt. Denn durch die Kunst kann hier das »schöne Handeln« des großen Individuums, des Tugendlehrers und Weisen, zum Handeln aller werden.

Hegel setzte bereits in seinen Gymnasialaufsätzen den »schönen Genius« Griechenlands der christlichen Mythologie und Phantasie entgegen. Nun gewinnt diese Gegenüberstellung eine kritische und konstruktive Funktion, weil in der griechischen Kultur das »Ideal der Volkserziehung« verwirklicht war. Auch in den Gymnasialaufsätzen Hegels findet sich eine Beschäftigung mit dem Griechentum, die im Kontext der Religionskritik aufgegriffen und erweitert wird. Hegel entwickelte hier den Gedanken, den er in der Bestimmung des Tugendlehrers und seiner geschichtlichen Funktion wiederholt. Die Weisen Griechenlands hatten »aufgeklärte und erhabene Begriffe von der Gottheit« und lehrten die Einheit von »Wahrheit, moralischer Güte« und »wahrer Glückseligkeit« (»Über die Religion der Griechen und Römer«, in: *Dok.*, S. 45). Die Künste, besonders die Götterbildnisse werden hier noch als »roh« und häßlich abgelehnt. Nur die Poesie der Alten wertet Hegel im Sinne der späteren Behauptung, sie sei die »Lehrerin der Menschheit«. In seinem zweiten Aufsatz (»Über einige charakteristische Unterschiede«, in: *Dok.*, S. 48 ff.) charakterisiert Hegel die griechische Poesie im Unterschied zur modernen Poesie. An diese Bestimmungen könnte er nun direkt anknüpfen, wenn er nach Beispielen suchte, wie die Vernunftideen »ästhetisch« und »mythologisch« geworden sind. Hieß es im Gymnasialaufsatz über die Unterschiede der Poesie, daß bei den Griechen die Taten der Staatsgründer und Gesetzgeber, also die Momente, die die Geschichte des Volkes bestimmten, durch die Poesie zur lebendigen Tradition einer Gemeinschaft wurden (*Dok.*, S. 49), so zeigt sich im Kontext der Überlegungen zur Funktion

des Tugendlehrers, wie dies allgemeine Selbstverständnis zur Sittlichkeit eines Volkes führt, damit zu einer Gesellschaftsform, die – anders als der moderne Staat – auf Vernunft gegründet zu sein scheint. Hegel deutet – zumindest implizit – sein eigenes frühes Beispiel nun auf dem Hintergrund der Überlegungen des *Systemprogramms* und bestimmt dadurch die Funktion der Kunst im Kontext der »schönen Religion«. Die Poesie bildet nämlich in der geschichtlichen Kultur, in der man das Gegenbild zur Moderne sehen kann, ein gemeinsames Handeln nach Vernunftprinzipien, weil sie die »staatsstiftenden« Handlungen tradiert. Sie bildet damit die Realität des »Ideals der Volkserziehung« selbst aus, nämlich die Polis. Auf diese Weise ermöglicht es die Kunst, daß die »legalen« Ordnungsgefüge, die durch und im gemeinsamen Handeln entwickelten Institutionen, als »positive« zugleich »moralisch« bleiben. Denn sie sind auf das Handeln der Individuen (Herosen, Staatsstifter und Tugendlehrer) zurückbezogen. Dadurch ist die erreichte Gesellschaftsform nicht »Staat« im Sinne eines Maschinenwesens, sondern die Objektivität der subjektiven Moralität, Manifestation der Sittlichkeit des Volkes. Die Allgemeinheit der Geltung der Institution wie die Allgemeinverständlichkeit ihres Sinnes sind dadurch gewährleistet, daß die Vermittlung auf dem Boden der Anschauung – also »ästhetisch« – geschieht und daß sie immer zugleich die Stiftung einer »sinnlichen« Religion für alle, nämlich einer »Mythologie der Vernunft«, einschließt. Im Entwurf des »Ideals« der Religion, näherhin in der Bestimmung der geschichtlichen Funktion der Religion unter Gelingensbedingungen, bestimmt Hegel also zugleich die geschichtliche Funktion der Kunst.

Aufgrund der Hegelschen Geschichtsvorstellung enthält das Ideal einer »schönen Religion« noch eine weitere, für die Religionskritik ebenfalls konstitutive Funktion. Die griechische Kultur gilt als die Wiege der abendländischen Kultur sowie als Vorwegnahme und als Vollendung der Aufklärung. Aitiologie impliziert zugleich Utopie. Hegel hat also mit seiner Griechenrezeption, mit dem Verweis auf die vollendete Vergangenheit, die grundsätzliche Erfüllbarkeit des »Ideals der Volkserziehung« dargestellt. Er hat nämlich die »Zukunft« im Bild einer vollendeten Vergangenheit entworfen und dadurch als grundsätzlich realisierbar erwiesen. Erst unter diesem Aspekt kann er darlegen, daß die Religionskritik in den Momenten, in denen sie über Kant hinaus-

geht, sinnvolle, weil erreichbare Ziele formuliert.

Wo also in der Hegelinterpretation der Anspruch erhoben wird, mit Hilfe der *Ästhetik* die gesellschaftskritische Funktion der Kunst zu begründen, bietet der frühe Entwurf, den das *Systemprogramm* zusammengefaßt darlegt, den soliden Ansatz und Anknüpfungspunkt für eine solche Deutung. Hegel selbst macht sich in seinen weiteren Überlegungen die Möglichkeiten seines Ideals der »schönen Religion« nicht weiter zunutze. Er gibt diesen Entwurf im Gegenteil schon sehr bald auf und zwar – bezeichnenderweise – wieder durch eine Auseinandersetzung mit Schiller motiviert, die in der endgültigen Fassung des *Geist des Christentums* faßbar wird. Deren erste systematische Konsequenz formuliert Hegel in einem Fragment, das um 1800 entstanden ist und nun die zum System gerundete Fassung der frühen Überlegungen enthalten soll (vgl. *Briefe* I, S. 59). Auch die Folgen für die Kunstauffassung, die sich aus dem *Systemprogramm* ergab, stellt Hegel in Auseinandersetzung mit Schiller dar, nämlich im *Wallenstein*-Aufsatz.

Diese Überlegungen wie die Veränderungen der frühen Gedanken im Kontext der Ausbildung des philosophischen Systems in Jena können hier nur in wenigen, die Kunst betreffenden Punkten berührt werden. Es zeigt sich allerdings auch darin eines: Hegel modifiziert gerade diese frühe, durch die Auseinandersetzung mit Schiller gewonnene Konzeption, die er im *Systemprogramm* zusammengefaßt hatte. Die wesentlichen Punkte der Modifikation der religionskritischen Entwürfe zum System der Philosophie liegen nämlich in der Differenzierung des Mythologieverständnisses und in der Entflechtung der Einheit von Kunstwerk und Staatswerk. Letzteres führt Hegel dann zur Auflösung der Einheit von Aitiologie- und Utopiecharakter des Griechenverweises und zu einer neuen Bestimmung der Kunst der Moderne, der christlichen Kunst.

2. Die Auflösung der Parallelität von Kunstwerk und Staatswerk

Hegels Jenaer Entwürfe können hier nur als *experimentum crucis* herangezogen werden. Gibt Hegel nämlich seine ursprüngliche Vorstellung, die durch das *Systemprogramm* charakterisiert wer-

den kann, auf, dann muß sich auch die fundamentale Bedeutung von Mythologie und Kunstwerk, der umfassende Sinn des »mythologisch«- und »ästhetisch«-Machens der Idee ändern. Bezeichnenderweise wird Hegel zur Änderung seiner Systemvorstellung auch hier durch Überlegungen motiviert, die an das ursprüngliche Anliegen und seine Durchführung erinnern. Dabei ist es weniger interessant, daß Hegels erste eigene Systementwürfe – etwa in der *Differenz*-Schrift – noch eine Stellung der Kunst im System der Philosophie vorsehen, die an Schelling orientiert ist, die aber auch als Widerspiegelung des frühen *Systemprogramms* auf dem Boden eines philosophischen Systems gesehen werden kann.¹⁰ Weitreichender sind Überlegungen, die Hegel schon gegen Ende seiner Frankfurter Zeit durch die Schillerkritik im *Geist des Christentums* und im *Wallenstein*-Aufsatz versuchsweise formulierte. In diesem Zusammenhang wird nämlich die formale Parallelität und die inhaltliche Übereinkunft von Kunst- und Staatswerk (im Griechentum) als »Zukunft« der modernen Welt infragegestellt. Hegel behält seine geschichtsphilosophische Perspektive bei, bezweifelt aber, ob das Kunstwerk unter den Bedingungen der Moderne die Funktion wiederholen könne, die ihm im Zusammenhang der griechischen Polis zukam. Gegen Schellings Konstruktion eines »modernen Epos« aus dem Desiderat der Zeit und aus der historischen Konstellation wendet Hegel ein, daß es dieses Epos nicht geben könne. Hier ist sein Argument versteckt in einer Überlegung zur Bedeutung der Mythologie, näherhin in einer Differenzierung verschiedener Mythologieformen schon in der griechischen Welt.¹¹ In zwei Überlegungen zum Werk und zu seiner geschichtlichen Bedeutung macht Hegel (sich) schließlich klar, daß eine formale Parallelisierung oder gar eine Gleichsetzung inhaltlicher Art von Kunst- und Staatswerk mißverständlich ist.

Es handelt sich hier jeweils um Überlegungen, die die geschichtliche Funktion der Mythologie oder Kunst als das Anschaulichmachen der Idee betreffen. Diese geschichtliche Funktion soll im Kontext der entstehenden Systemvorstellung beibehalten und differenziert werden. Der »Bruch« in Hegels Denken, der etwa um 1803 anzunehmen wäre, erscheint unter dieser Rücksicht weniger als ein Bruch denn als eine Fortführung des gleichen Anliegens mit veränderten Mitteln. Über den Sinn und die Möglichkeit des Systems des absoluten Wissens kann man dabei mit guten Gründen streiten. In der Bestimmung des Werks und des Kunstwerks

durch die Analyse seiner geschichtlichen Bedeutung zeigt sich, daß zumindest für Hegel selbst eine Kontinuität der frühen Überlegungen mit dem System der Philosophie gegeben war. Er formuliert nämlich den Leistungssinn des Systems des absoluten Wissens genau so, wie ihn die frühen Überlegungen zur Überwindung der Aufklärung in der Mythologie der Vernunft, in der schönen Religion thematisieren. Die Änderung und Umgewichtung der Bedeutung der Kunst wird dabei zum Anstoß, die Systemkonzeption zu ändern, denn gerade die hier entdeckte geschichtliche Funktion des Kunstwerks als Konstitution der Polis erscheint nun auf die vergangene Epoche beschränkt.

Man kann den endgültigen Bruch in Hegels Denken in die Jenaer Zeit verlegen, denn seit 1803 ist Hegel vom Entwurf des *Systemprogramms* endgültig abgerückt. Dennoch scheint es wenig sinnvoll, sich auf diesen Endpunkt zu konzentrieren.¹² Hegel thematisiert nämlich die Gründe für diesen Umschwung schon gegen Ende seiner Frankfurter Zeit durch den Hinweis auf die Aporien, die das »Ideal der Volkserziehung«, mithin das *Systemprogramm* noch nicht ausgeräumt hat. Den Anlaß zu dieser Standpunktänderung findet Hegel wiederum in seiner Auseinandersetzung mit Schiller. Zunächst wird ihm die bei Schiller unterstellte Einheit von Tugend und Glückseligkeit fragwürdig.¹³ Damit wird aber zugleich die Vorbildfunktion der griechischen Kultur hinfällig, denn das Ideal der »schönen Religion« enthält als »Zukunft« der Moderne, als Utopie, nur den Hinweis auf diese quasi-naturwüchsige Einheit von Tugend (Sittlichkeit des Volkes) und Glückseligkeit (freie Existenz, Vollendung des einzelnen in der Polis). Gravierender wirkt noch die Einsicht, daß die »schöne Handlung« der Tugendlehrer, des »großen«, weil vorbildlich handelnden Individuums unter den Bedingungen der modernen Welt ohne Effekt in der Wirklichkeit bleibt. Hegel wird das in seiner Kritik der schönen Seele explizit gegen Schiller geltend machen, er wird es zur Grundlage seiner Kritik der Romantik überhaupt ausweiten. Er gewinnt aber diese Einsichten erstmals durch die Auseinandersetzung mit Schillers *Wallenstein*.

Hegel hatte sich offensichtlich von diesem Werk Schillers die Darstellung eines »großen Individuums« erhofft, eines Staatenlenkers, in dessen geschichtsstiftendem Handeln sich die formal identischen und nun auch inhaltlich einigen Ursprünge von Kunstwerk und Staatswerk in der Kunst selbst zeigen könnten.

Dies vorausgesetzt, wird die Kritik am *Wallenstein* verständlich. Denn Hegel moniert hier offensichtlich, daß gerade diese Konzeption sich nicht verwirklichen läßt, daß sich in der Gestalt des Wallenstein umgekehrt das Scheitern sowohl des intendierten Werks zur Gründung einer neuen Gesellschaftsformation wie das Scheitern des Kunstwerks zeigt. Im Drama erscheint Wallenstein nämlich als ein Usurpator, ein Staatenlenker in all seiner individuellen Unzulänglichkeit. Die innere Geschichte, das Reifen der revolutionären Tat, ist keine freie Entscheidung zur Handlung und Verantwortung. Wallenstein vermag jene »Revolution von oben« nicht, die Hegel in der *Verfassungs*-Schrift erwägt, um menschenwürdige Verhältnisse für alle durchzusetzen, weil er nicht die dafür notwendige Voraussetzung, den mündigen Vernunftgebrauch, mitbringt. Ebenso wenig gelingt es ihm aber, die Wirkung seiner Handlung mit dem gewünschten Effekt zu vereinen. Er scheitert daran, daß seinem Handeln eine individuelle Vorstellung seiner Welt zugrundeliegt, die bloß scheinbar ist, weil sie bloß die Wünsche Wallensteins in die Realität projiziert. Hegels Kennzeichnung des romantischen Individuums, seine Kritik der Kunst generell, sie könne als bloßer Traum der Realität ihre Funktion nicht erfüllen, sondern müsse ihre Intention (nämlich die »Volkserziehung«) verfehlen, zeigt sich schon als Fazit der Kritik an Schillers *Wallenstein*. Von daher nimmt es nicht wunder, wenn noch die Berliner *Vorlesungen zur Ästhetik* Schiller als den Künstler auszeichnen, der die Situation der Moderne ins »Werk« setzt, weil er die Notwendigkeit des Scheiterns des »weltgeschichtlichen Individuums« thematisiert, die begrenzte Wirkung der heroischen Tat. Im Kontext dieser frühen Überlegungen (um 1800) formuliert Hegel dieselbe Einsicht, die er schon im *Geist des Christentums* hatte, daß der moderne Staat den einzelnen zum »Maschinenrad« (*Dok.*, S. 273 f.) degradiert, daß seine Handlung zu einem »unendlich kleinen Fragment einer Nationalhandlung« (*Dok.*, S. 263) zusammenschrumpft. Damit verweist die Kunst nur auf die Situation der Zerrissenheit, kann sie thematisieren, nicht aber überwinden, versöhnen. Schillers Kunst ist deshalb »nicht tragisch, sondern entsetzlich« (*Berliner Schriften*, S. 48); was Schiller als »erhaben« charakterisiert, den Untergang des Individuums angesichts übermächtiger Kräfte der Natur oder Geschichte, empfindet Hegel – auf dem Hintergrund seiner Forderung an die geschichtliche Leistungsfähigkeit der Kunst im

Kontext des »Ideals der Volkserziehung« – als destruktiv und erschreckend.

Hegel sieht dies zunächst als ein kontingentes Defizit der Kunst an, ein Defizit, das – wie es Schelling in der Konstruktion eines »neuen Epos« unterstellt – durch eine »neue Kunst« überwunden werden möchte. In der Auseinandersetzung mit Schelling in seinen Jenaer Schriften und Entwürfen greift er diese Gedanken aber wieder auf und verallgemeinert sie. Hier wendet er sich nämlich gegen Schellings »Konstruktion« der Notwendigkeit eines neuen Epos durch die Überlegung, daß die Mythologie, die dieses neue Epos vermitteln würde, nämlich die christliche Religion, nicht so funktioniert, wie die Mythologie der Griechen in der Polis. Hegel geht sogar noch einen Schritt weiter und differenziert selbst die griechische Mythologie nochmals in eine Naturmythologie und eine geistige Mythologie.¹⁴ Weil beide jeweils »sittliche Sphären« der Polis festlegen, kann schon die Kunst im Griechentum nicht mehr »Versöhnung« leisten, sondern allenfalls den Konflikt im Sittlichen thematisieren. Die schöne Göttergestalt orientiert unmittelbar und mit dem Ausschließlichkeitsanspruch der mythologisch-weltanschaulichen Totalitätsdeutung. Dadurch gerät aber das handelnde Individuum ebenso notwendig in Konflikt mit anderen Orientierungen gleichen Anspruchs, es wird schuldig. Die Versöhnung, die im griechischen Schicksalsglauben liegt, ist für die Moderne nicht als Lösung des Konfliktes akzeptabel, denn der Untergang des Individuums kann legitimerweise nicht gefordert werden, um die Ordnung des Ganzen, um die Institutionen der Gemeinschaft aufrechtzuerhalten.

Hegel setzt in seiner Deutung der Mythologie und der damit verbundenen Differenzierung der griechischen Kunst zumindest in Epos und Tragödie Schellings »Konstruktion« mit geschichtsphilosophischen Argumenten ins Unrecht. Es zeigt sich, daß das Epos, die schlichte Tradition unhinterfragter sittlicher Orientierungen nicht die Kunst sein kann, durch die eine verfaßte Gesellschaft ihr Selbstbewußtsein gewänne. Schon wo die griechische Polis zu einer institutionalisierten Gesellschaft wird, zeigen sich die Konsequenzen konkurrierender Orientierungen im Sittlichen. Diese werden in einer höheren Kunstform thematisiert, nämlich in der Tragödie.¹⁵ Ist aber schon diese, genauer: ist ihre Art der Versöhnung antagonistischer Kräfte der Gesellschaft für die Moderne unakzeptabel, dann kann erst recht nicht das Epos mit sei-

ner unreflektierten Traditionsstiftung zur Kunst der Gegenwart erhoben werden. Wo das geschieht, da konstatiert Hegel konsequenterweise dann auch, daß hier verschiedene Welten aufeinander treffen: eine am Modell des heroischen Zeitalters gewonnene Sicht der Welt und der Wirkmächtigkeit des individuellen Handelns und eine reale, komplizierte »verfaßte Gesellschaft«, in der der einzelne Maschinenrädchen bleibt. Ebenso wenig wie die Kunst der deutschen Vergangenheit zur Ausbildung einer neuen zukunftsorientierenden Kunst führt¹⁶, kann eine ihr analoge Kunst, ein »neues Epos« die Welt verbessern.

Den letzten Schritt in der Differenzierung der Mythologie vollzieht Hegel durch die Absolutsetzung der christlichen Religion. Er gibt den religionskritischen Gedanken der »Gleich-Gültigkeit« aller Mythologien auf, weil er nun meint, daß die Religion die »höchsten Ideen der Spekulation nicht bloß als eine Mythologie, sondern in der Form von Ideen ausgesprochen enthalten« müsse. Allein die christliche Religion als die geoffenbarte Religion erfüllt diese Forderung und ist deshalb die höchste Form der geschichtlichen Religion. Da auch hier die Verknüpfung von Mythologie und Kunst erhalten bleibt, kommt Hegel zwangsläufig zur Einschränkung der Bedeutung der Kunst in der christlichen Religion. Kunst kann allenfalls die Andacht unterstützen, ist eigentlich aber ein verzichtbares Moment der Religion, weil schon in der religiösen Vorstellung die Idee adäquater vermittelt wird und weil sie durch die Philosophie letztgültig und begründend thematisiert werden kann. Damit gewinnt Hegel sein letztes Argument gegen Schellings »Konstruktion« der Notwendigkeit eines neuen Epos: die Religion der Gegenwart macht dieses Epos überflüssig.¹⁷

Auch seine eigene frühe Konzeption der Bedeutung der Kunst im »Ideal der Volkserziehung« modifiziert Hegel in einigen, zunächst unscheinbar anmutenden Reflexionen. So findet sich im *Wastebook* ein Aphorismus (aus dem Jahr 1803), in dem Hegel Kunst- und Staatswerk vergleicht, weil der »Compositeur« beider der Geist ist. Hegel wendet sich hier zunächst gegen die Annahme, daß beiderlei Werke durch Zufall entstünden und führt an, daß Kunstwerk (*Ilias*) wie Staatswerk (sc. Staatsrevolution) nicht »zusammengewürfelt« werden. In der komplementären Bestimmung, wie nun Kunst- und Staatswerk – wenn nicht durch Zufall – entstehen können, ergibt sich aber ein Unterschied. Gemeinsam ist beiden, so findet es sich in einem der neu aufgefundenen

Manuskripte aus der Jenaer Zeit (1803/04), daß das Werk durch die Tat eines Individuums, eines Genies, entsteht. Dem Genie kommt aber keine Ausnahmestellung in der Geschichte zu, es erwirbt im Gegenteil seine »besondere Geschicklichkeit« im Rahmen der allgemeinen Bildung eines Volkes. Nur kommt dem Genie die »formirende Thätigkeit« zu, und hierin erhebt es sich über die allgemeine Bildung der Epoche, weil durch seine Tat ein neuer geschichtlicher Status erreicht wird. Der Künstler beispielsweise gilt als derjenige, der ein Werk aller durch das Einsetzen des letzten Steins abschließt, der den letzten, aber die Gestalt erst vollends enthüllenden Akt vollbringt. Erst mit dieser Tat wird der Sinn des ganzen Gebildes augenfällig. Was die Künstler aber produzieren, »ist nicht ihre Erfindung, sondern die Erfindung des ganzen Volks, oder das Finden, daß das Volk sein Wesen gefunden hat« (Ms., S. 4a). Deshalb gilt das Kunstwerk – und auch das Staatswerk – nicht als Produkt des Genies, sondern als »das allgemeine Gut so wie das Werk aller«, oder, wie Hegel im Einvernehmen mit Schelling auch sagt, als »Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend« (GW 4, S. 75).

Hegel illustriert dies für das Kunstwerk am Einsetzen des letzten Steins in einen Bogen, einer Tat, durch die die Gestalt vollendet wird. Zugleich erwähnt er eine andere Form solcher kollektiven Arbeit, in der der Geist sich zum »Werk« wird, die bis hierher der ersten entspricht. Offensichtlich handelt es sich nun um ein Beispiel, das die Staatsrevolution veranschaulichen soll, nämlich um das Hinaufgraben zum Wasser eines Sees. Ist man durch den Spatenstich des Letzten zu dieser Höhe durchgestoßen – bezeichnenderweise nicht zum »Licht der Vernunft«, sondern nun zum lebendigeren Medium – so ertränkt das hereinstürzende Wasser alle, indem es »sie tränkt« (ebd.). Gelingen und Untergang fallen zusammen wie in der französischen Revolution Vernunftorientierung und Terror. Hier kommt Hegel offensichtlich eine Überlegung in ihrer Bedeutung klarer zu Bewußtsein, die schon früher auftauchte. Schon in der *Wallenstein*-Kritik und in einer Bemerkung zu Schillers *Räubern* deutete sich nämlich eine erste Wende von der »revolutionsbegeisterten Lektüre« (Ros., S. 32 f.) zur Skepsis an. Mutet sich der einzelne ein Staatswerk, eine Staatsrevolution etwa, zu, dann scheint sein Handeln zwar strukturell dem des künstlerischen Genies analog zu sein. Auch hier entsteht innerhalb einer geschichtlichen Epoche eine neue Gestalt des Gei-

stes durch einen Sprung; »wie die Bombe zu ihrer Culmination einen Ruck thut« (GW 4, S. 84; vgl. Ros., S. 545). Die Handlung, die zum Heraufkommen der neuen Epoche, der neuen Gestalt des Geistes, führt, wird hier wie dort als unbewußtes Fortschreiten über den Stand der Bildung beschrieben. Erst post factum wird seine Wirkung ersichtlich und erscheint entweder als »schöne Gestalt« oder als Katastrophe. *Kunst und Staatswerk brechen in ihrem Resultat auseinander*, gerade weil sie durch eine strukturell gleiche Tat eines »Genies« gesetzt sind. Hegel definiert diese Tat abschließend als »bloß instinkthafte« Arbeiten des Geistes.¹⁸

Das »bloß instinkthafte Arbeiten des Geistes« führt zum »Symbol«, zur dunklen Ahnung des lebendigen Geistes. Deshalb kann der Geist zwar im Kunstwerk zur Anschauung gelangen, er wird aber nicht auf die gleiche Weise schon zum Prinzip des Staates, der auf Vernunft gegründet ist. Noch in diesen Überlegungen setzt Hegel zunächst voraus, daß Kunst- und Staatswerk identisch sind. Unter dieser Voraussetzung ergeben sich dann aber die Differenzen der Resultate. Die »schöne Gestalt« wird anschaulich, der vernünftige Staat wird unerreichbar. Gelingen und Scheitern einer »weltgeschichtlichen« Handlung zeigen sich an einem strukturell gleichbleibenden geschichtlichen Handeln. Hegel zieht die Konsequenzen dieser Einsicht schon in seinen Jenaer Schriften. In der Interpretation der Tragödie modifiziert er beispielsweise die Art, wie die Kunst das Selbstbewußtsein eines Volkes stiften kann, schon für das Griechentum. Bereits im Griechentum zeigt sich ein Unterschied zwischen der Funktion der Kunst vor aller staatlichen Verfassung (dargestellt am Epos) und der Funktion der Kunst in der Polis (dargestellt an der Tragödie). An der Tragödie zeigt sich, daß der Kunst in der griechischen Polis die Versöhnungsfunktion nur unter der Voraussetzung einer in der Moderne nicht mehr akzeptablen Mythologie (des griechischen »Schicksalsglaubens«) gelingt. Deshalb verliert die griechische Welt und mit dieser die Kunst die »utopische Funktion«, denn der Weltzustand kann nicht mehr zur »Zukunft« einer komplexeren und explizit vernunftorientierten Welt erklärt werden. So wird das Anliegen des *Systemprogramms* durch die Ausbildung des Systems der Philosophie weitergeführt; die Bedeutung der Kunst wird dementsprechend eingeschränkt.

Hegel betrachtet nämlich die Kunst in der modernen Welt ebenfalls als ein »bloß instinkthafte Arbeiten des Geistes«. Hier führt

er seine Differenzierung von Kunst- und Staatswerk weiter und kritisiert den Versuch des »großen Individuums«, sich die Revolution einer verfaßten Gesellschaft anzumaßen, zugleich als den Versuch der Kunst – etwa im Sinne des »neuen Epos« – die gesellschaftliche Funktion früherer Epochen auch in der Moderne zu beanspruchen. Das »große Individuum« kann mit dem Anspruch, »weltgeschichtlich« zu handeln, unter den Bedingungen einer verfaßten Gesellschaft nur zur Negation der bestehenden Ordnung gelangen, es wird zum »Verbrecher«. Will man in der Kunst sein Handeln als gesellschaftsstiftend auslegen, dann kann neben der Berechtigung des Anliegens einer Revolution von oben nur die Notwendigkeit des Scheiterns einsichtig gemacht werden. In der *Ästhetik* wird deshalb Schiller als der Künstler gelobt, der, weil er diese Bedingung akzeptiert, noch ein »großes sittliches Interesse« hat. Alle sonstigen Versuche, in und durch Kunst die Welt zu ändern, charakterisiert Hegel als einen »bloßen Traum der Wahrheit«, als den Versuch, eine Phantasiewelt an die Stelle der wirklichen Welt zu setzen. Nur durch dieses Ausweichen vor der Realität kann nämlich das Individuum noch als »heroisch« gelten, als Stifter einer Geschichte, und nur so kann sein Handeln die Welt überhaupt noch treffen.

Es geht hier ebensowenig wie später in der *Ästhetik* um eine »ästhetische Beurteilung« in dem Sinn, daß die griechische Kunst als ein strukturell anderes Phänomen beschrieben würde und dadurch der modernen Kunst überlegen wäre. Lediglich die Welten, in denen die Kunst wirkt, unterscheiden sich, und dadurch illustriert die Kunst bei gleichbleibender Funktion ein jeweils unterschiedliches Resultat, eine mehr oder weniger universale Bedeutung ihrer Wirkung auf die Gesellschaft. Die »moderne« Kunst fällt in Hegels Bestimmung nicht hinter die griechische Kunst und deren Weise, durch Stiftung einer Mythologie den »Geist« zu repräsentieren, zurück. Sie trifft aber auf eine Welt und eine zumindest zur Vernunftforderung fortgeschrittene Bildung und sie konkurriert mit einer »Mythologie«, die ihr prinzipiell überlegen ist, nämlich mit der Vorstellung der geoffenbarten Religion. Deshalb kann die Kunst die Mythologie nicht mehr stiften, sondern allenfalls illustrieren. Ebenso kann sie die Welt nicht mehr ändern, weil sie sie nicht »begreift«.

Wenn Hegel also zu dem Schluß kommt, daß »zu unseren Zeiten ... die lebendige Welt nicht das Kunstwerk in sich bildet«, so

will er damit kein »ästhetisches« Defizit hervorheben, sondern ein grundsätzliches. Die »Zerrissenheit« des modernen Zeitalters kann durch kein Kunstwerk »versöhnt« werden. In den Schriften der Jenaer Zeit führt Hegel also die Überlegungen des *Systemprogramms* konsequent weiter und bemüht sich explizit um eine Bestimmung der Kunst. Weil er die geschichtliche Dimension der Vernunft ernst nimmt, muß er seine Konzeption der Kunst aber differenzierter, den modernen Verhältnissen entsprechend formulieren, und dadurch ist er gezwungen, von seiner ursprünglichen Vorstellung abzurücken. Dieser »Fortschritt« enthält deshalb sowohl die Grundschwierigkeit der *Ästhetik* wie ihren auch heute noch anerkannten Vorzug. *Er vereint nämlich die These vom Ende der Kunst mit der geschichtlichen Bestimmung ihrer kulturellen Funktion.*

Hegel nimmt damit in seinen Jenaer Schriften alle jene Momente der Bestimmung der geschichtlichen Funktion der Kunst zurück, die ihr – im Kontext des »Ideals der Volkserziehung« – eine universale und zukunftsrelevante Bedeutung zumaßen. Das ist konsequent, wo die Konzeption des *Systemprogramms* in die Konzeption der Philosophie als Wissen des Absoluten überführt wird. Es gehen allerdings die Momente der Kunstauffassung verloren, die sie für eine aktuelle Diskussion interessant erscheinen lassen.

3. Die Bestimmung der geschichtlichen Funktion der Kunst in der Ästhetik

In den *Vorlesungen zur Ästhetik* verknüpft Hegel seine frühe Konzeption der geschichtlichen Bedeutung der Kunst mit der geänderten systematischen Konzeption der Philosophie. Die Einschränkungen, die bei diesem Verfahren für die Kunst entstehen, liegen schon seit der Jenaer Zeit fest. Dennoch finden sich noch in den Berliner *Vorlesungen zur Ästhetik* Formulierungen, die der frühen Konzeption auf eine erstaunliche Weise entsprechen.

Ein »Erbe« aus dem *Systemprogramm* übernimmt Hegel auf jeden Fall in seine Berliner *Vorlesungen zur Ästhetik*. Es geht ihm nicht um die (häufig kritisierte) Konstruktion der Geschichte der Künste als vorklassische Aufstiegsform, klassische Vollendung und nachklassische Verfallsform des Schönen. Stattdessen will er

Bestimmungen finden, die die Kontinuität des Phänomens Kunst (das Erscheinen des Schönen, der Idee der Schönheit) bei Diskontinuität der historischen Gegebenheitsweise sichern. Kunst wird durchgängig als Weise der Manifestation des »Geistes« in der Geschichte bestimmt, als »Dasein« oder »Existenz« der Idee, und sie ermöglicht dadurch eine geschichtliche Wahrheitserfahrung, die Hegel auch in den Vorlesungen noch im Sinne des *Systemprogramms* bestimmt. Auch hier heißt es nämlich noch, die Kunst erlaube es einem geschichtlichen Volk, sein Wesen zu finden, sie eröffne eine geschichtliche Wahrheitserfahrung als umfassende Orientierung des Menschen in seiner Welt. Die Kunst bildet das »Ideal« in dem konkreten und umfassenden Sinn, den Hegel in seinen religionskritischen Entwürfen für das »Ideal der Volkserziehung« forderte. Sie hat »die Darstellung der Wahrheit des Daseins (der Idee) zum Gegenstand«, heißt es in der ersten bekannten Vorlesungsnachschrift aus dem Jahr 1823 von H. G. Hotho (vgl. Ms., S. 73 f.).¹⁹

Aber diese Funktion und Bestimmung der Kunst gilt nicht mehr als kulturinvariant, mit anderen Worten, die Identität von Kunstwerk und geschichtlichem Werk überhaupt löst sich unter bestimmten, näher formulierten historischen Bedingungen auf.

In den *Vorlesungen zur Ästhetik* betont Hegel deshalb ausdrücklich (wohl ebenso gegen Schelling gerichtet wie gegen die Tendenzen der Berliner Akademie der Künste, eine »vaterländische Kunst« wiederzubeleben), die Kunst sei an bestimmte Zeiten gebunden, weder »eine Regierung« noch »ein Individuum« könne eine »goldene Periode der Kunst... erwecken. Der ganze Weltzustand gehört dazu« (Hotho 1823, Ms., S. 192). Ersichtlich ist der Zustand der modernen Welt nicht dazu angetan, die Kunst in dieser Weise zu fördern, und Hegel stellt diesem Weltzustand jene gegenüber, die als »goldenes Zeitalter« der Kunst bezeichnet werden dürfen. Im Zuge der Entwicklung seiner Ästhetik in den vier Vorlesungen (zwischen 1820/21 und 1828/29) wendet Hegel den Blick vom zunächst ausgezeichneten »goldenen Zeitalter« (der klassischen Antike und der Skulptur) mehr und mehr zu anderen geschichtlichen Möglichkeiten und Bedingungen, unter denen die Kunst eine universale Bedeutung hatte.

Es ist interessant – und zwar unter der doppelten Rücksicht einer Überwindung des immer wieder unterstellten »Klassizismus« der *Ästhetik* wie auch in entwicklungsgeschichtlicher Per-

spektive –, daß Hegel an drei Beispielen die Bedeutung der Kunst wieder hervorhebt, die das *Systemprogramm* festgelegt hatte. Er nennt einmal ein Beispiel aus der Architektur, dann das alte Epos generell und schließlich die Bestimmung des Gottes in Skulptur und antiker Tragödie. An diesem letzten Beispiel zeigen sich auch in der *Ästhetik* Hegels geschichtsphilosophische Gründe für die Beibehaltung und die bleibende Relevanz der Position des *Systemprogramms* wie die Gründe für deren Modifikation.

Auch in den *Vorlesungen zur Ästhetik* bestimmt Hegel die Weise der Wahrheitsvermittlung, zu der die Kunst allein fähig ist, als ein »instinkthafte Arbeiten des Geistes«, näherhin als den freien Begriff unter der Form »substantieller Subjektivität« (*Hotho* 1823, Ms. S. 117). Diese »substantielle Subjektivität« unterscheidet er aber nochmals hinsichtlich verschiedener, historisch gegebener Grade von Geistigkeit. So heißt es z. B. von den Königsgräbern der Ägypter, sie seien »Werke der Nation«, dennoch aber bloß »instinktartig arbeiten«, das den Geist als toten Geist, nicht als lebendigen erscheinen läßt. Anders bei einem Werk der symbolischen Architektur, das Hegel (wohl aus Gründen der vorausgesetzten Stufenfolge des Geistigen) bei der Skulptur abhandelt: beim Turmbau – entweder jenes bei Herodot erwähnten Tempels des Bel oder des in der Bibel geschilderten Babylonischen Turms.²⁹ Hier ist die »Gestalt« des Werkes zugleich etwas Sinnliches und etwas »Allgemeines, ein Vereinendes«; und zwar nicht nur in dem Sinn, daß ein Kunstwerk von allen verstanden werden kann, sondern in dem weitgreifenden Sinn, daß das Hervorbringen des Werks zugleich als Konstitution der gesamten Kultur gilt. Die gemeinsame Arbeit am Bau dieses Werkes, die »Gemeinsamkeit der Konstruktion« wird »zugleich eine Vereinigung zum Staat«. In den Bedingungen der Arbeit liegen die Strukturen der Interaktion, im Sinn dieser Arbeit, in der Errichtung des Werks, liegt die Orientierung des Handelns, die Form der Sittlichkeit des Volkes, beschlossen. Die Vereinigung durch die gemeinsame Arbeit hebt die patriarchalische Gemeinschaft auf und läßt diesen Fortschritt der Freiheit zugleich objektiv werden. Das »Sich-Realisieren« der Gemeinschaftlichkeit ist »dieser sich zu den Wolken erhebende Bau«. Dies Werk schließt nicht nur die Individuen zusammen, es vereinigt die Gesamtheit der Völker der alten Welt, es stiftet die Gemeinschaft, die historische Verschiedenheiten integriert. »Wie sie alle sich vereinen, dies eine Werk zu vollbrin-

gen, war dieses das Band, das sie wie uns die Gesetze aneinander knüpft« (*Hotho* 1823, Ms. S. 199). Für Hegel liegt in diesem Vorgang der Schritt zur Humanität. Er erwähnt in der *Geschichte der Philosophie* einen anderen Mythos mit derselben geschichtlichen Funktion: die Menschen, die anfangs wild und ohne Kultur lebten, werden »zu einem Staate vereinigt«, man lehrt sie »Künste und Wissenschaften« und erzieht sie damit zur Humanität (Einleitung in die *Geschichte der Philosophie*, S. 209).

In der gleichen Weise wirkt das alte Epos. Hegel behandelt hier – gestützt auf Herder²¹ – vor allem Homer und Hesiod, von denen es heißt, sie haben den Griechen ihre Götter gestiftet. Hotho definiert in seiner Edition der *Ästhetik*: Das Epos »findet das Wort für alles, was die Nation in ihren Taten ist« (*Ästhetik*, 1. Aufl., Bd. 3, S. 415). Das erscheint in den Vorlesungen allerdings prägnanter formuliert. Die Bedeutung des Epos liegt darin, daß es die »Welt eines ganzen Volkes« darstellt, und zwar in dem historisch bedeutsamen Moment, »wo ein Volk aus der Dumpfheit seiner Bewußtlosigkeit ins Bewußtsein herauskommt« (*Kehler* 1826, Ms. S. 401 f.). Hier stiftet die Kunst die »Welt eines Volkes in ihrer Totalität, so daß der Geist noch ganz darin einheimisch ist« und sich als der zeigt, der das Chaos ordnet.

Hegel wiederholt hier im wesentlichen die Bestimmungen seiner frühen Jenaer Überlegungen. Denn das Epos setzt das »Ganze eines Volks« voraus, das als sein »handelnder Boden« gilt. Die Individuen sind durch »einen Zweck«, eine »Nationalunternehmung« vereint, die sie nicht selbst setzen (*Kehler* 1826, Ms. S. 411). Eine »belebte selbständige sittliche Welt . . . ein Volk, das in Handlung ist« (*Aachen* 1826, Ms. S. 198 f.), ist die Grundlage des Epos. Insofern ereignet sich im Epos analog zur Charakteristik des Turmbaus durch die gemeinsame Handlung die Konstitution zum Volk, nun aber mit dem Unterschied, daß zudem eine Tradition ausgebildet wird, damit die Grundlage der Institutionen des Staates. Das Individuum findet das Wort, die Vermittlungsmöglichkeit für das Handeln und die durch es gestifteten Institutionen. Auch dies thematisierte Hegel schon in den Jenaer Überlegungen, und er wiederholt es hier mit einer geistesphilosophischen Begründung: Das »Kunstwerk« muß »als Eines erscheinen«, als »existierender Gedanke«, es muß aber zugleich die Sittlichkeit des Volkes thematisieren und konstituieren. »Ein Volk macht kein Gedicht, aber ein Individuum kann nur ein sol-

ches Gedicht machen, insofern es seinem Volke angehört« (*Aachen* 1826, Ms. S. 197; ebenso *Kehler* 1826, Ms. S. 407). Individuen handeln und empfinden und fassen ihre Handlungen und Empfindungen ins Wort. »Es ist ein Spiel zwischen Handlungen und Begebenheiten«, ein Besingen der beginnenden Weltgestaltung durch den Menschen. »Das Kunstwerk, das als solches Welt vorstellt, ist ebenso freie Produktion des Individuums« wie ein »objektives Werk«, es ist, weil »in der Rede gefaßt«, das Werk, das die subjektive Reflexion der Weltbewältigung thematisiert, aber als eine Gemeinschaftshandlung und in einem »Werk des Dichters, wo das Subjekt des Dichters nicht erscheint« (*Kehler* 1826, Ms. S. 402 f.). Der »Dichter ist Sprecher«, er thematisiert eine Volksvorstellung, indem er sie »erst für die Vorstellung bearbeitet... den Inhalt erst vor die Vorstellung« bringt (ebd., S. 405).²²

So folgert Hegel nicht nur, daß in der Poesie die für die Sittlichkeit des Volkes bestimmenden Inhalte gewonnen und vermittelt werden, er sieht beim Epos die Situation noch grundlegender so, daß die »Poeten dem Volk die Sprache gegeben« haben (*Kehler* 1826, Ms. S. 380).²³

Diesen Sachverhalt betont Hegel in den *Vorlesungen zur Ästhetik* immer wieder. Durch die Kunst, im Lied des »blinden Sängers« (Homers) erscheinen die Götter- und Heroengestalten als »Produkt des geistigen Bewußtseins«; und durch die Integration des Epos in den Kult bildet sich eine Tradition gemeinsamen Handelns durch eine gemeinsame Sprache. Hegel integriert Herders Bestimmung des »Sängers des Volkes« in seine Bestimmung des Genies. Dadurch verdeutlicht er, daß selbst die umfassendste Wirkung eines solchen »Produktes des geistigen Bewußtseins« nicht durch ein sehendes – was wieder heißt: ein über sich und sein Wirken aufgeklärtes – Wesen erreicht wird. Selbst das Schaffen der Sprache und darin einer gemeinsamen Tradition bleibt »substantielle« Geistigkeit.

In der Frage nach dem Inhalt des Epos zeigt sich eine ähnliche Übernahme und Modifikation der Konzeption des *Systemprogramms*. Im Epos wird nämlich die Mythologie der Griechen ästhetisch-anschaulich. Die Mythologie bildet sich in der Dichtung aus. In der Schilderung des Kampfes der alten und neuen Götter kristallisieren sich – so macht Hegel gegen Creuzer geltend – die neuen Götter heraus als »Werke der bewußten, beson-

nenen Künstler«, die »die höchsten Weisen des Bewußtseins ihres Volkes« zur Vorstellung brachten (*Kehler* 1826, Ms. S. 227 f.). Der Dichter ist »Lehrer des Volkes« als Schöpfer und Hermeneut des Gottes; »er macht seinen Gott und legt ihn aus« (*Kehler* 1826, Ms. S. 240; vgl. *Hotbo* 1823, Ms. S. 162 f.). So weit wiederholt Hegel den Entwurf des *Systemprogramms*. Der Unterschied liegt darin, daß diese Bestimmungen insgesamt mit der Bestimmung der *Phänomenologie* als »instinkthafte Arbeiten des Geistes« gelten. Auch hierin geht Hegel einen Schritt weiter. Denn das »instinkthafte Arbeiten des Geistes« zeigt sich in den unterschiedlichen Kunstwerken der verschiedenen Zeiten und Völker selbst als Prozeß, als Entwicklung zu jeweils höherer Durchsichtigkeit und Klarheit. Hegel spricht deshalb beim Übergang von der Herrschaft der alten Naturmythologie zur neuen, geistigen Mythologie der Griechen davon, daß hierdurch im Schönen das »Wahrhaftige... zum Wissen, zum Vorstellen seiner selbst« komme (*Kehler* 1826, Ms. S. 227 f.). Mit der Gestalt der Götter bildet sich zugleich die Polis aus, deren sittliche Sphären durch die neuen Götter repräsentiert werden.²⁴ So führt das Epos von der Darstellung der ersten, gemeinschaftskonstitutiven Handlungen großer Individuen zur Gesellschaftsform, die einem Volk seine Sittlichkeit durch feste Verhältnisse, durch Recht, Gesetz und Verfassung garantiert.

Durch die Art ihrer Entstehung erscheinen aber die Institutionen nicht als etwas »Positives« (im pejorativen Sinn der frühen Religionskritik), sondern als »ästhetisch« und »mythologisch« gewordene Idee. Hegel charakterisiert darum auch jene neuen Götter, die in der Skulptur als Personen erscheinen, als etwas »echt Subjektives« (*Aachen* 1826, Ms. S. 96). Das kann nur bedeuten, daß die Orientierungsfunktion dieser Götter der der »Tugendlehrer« im »Ideal der Volkserziehung« entspricht. Die Götter fordern die Übernahme ihrer in der Mythologie geschilderten Handlungsweisen als Handlungsprinzipien.

Im Prozeß der »Personifikation« der Göttervorstellung des Epos wird also das »instinkthafte Arbeiten des Geistes« einen weiteren Schritt in Richtung einer über sich aufgeklärten geschichtlichen Vernunft geführt. Allerdings führt auch dieser Schritt für Hegel nicht zur »sehenden« Gewißheit, wie er immer wieder durch den (irrümlichen) Hinweis auf die »Augenlosigkeit«, die »Blicklosigkeit« der schönen Göttergestalten demon-

striert. Hegel spricht auch jetzt noch der Gestalt des Gottes und den »nachfolgenden« Individuen den gleichen Vernunftstatus zu. Der Ton des »Plastischen«, der Vollendung und Geschlossenheit in sich, der »über alle Werke der Alten ausgegossen« ist, bezeichnet zugleich den Charakter des einzelnen. Deren Inneres, deren Pathē, finden in den Göttergestalten eine erste Reflexionsstufe, eine erste Stufe des Selbsterkennens.

An diese erste Erhebung der Substantialität zur Subjektivität muß sich aber eine weitere anschließen, nämlich die Konfrontation solcher noch unmittelbarer Einsicht in das eigene Innere durch objektivierte Pathē (die Göttergestalten) mit anderen ebenso unmittelbaren Einsichten. Dies geschieht in der Tragödie, die Hegel auch noch in den *Vorlesungen zur Ästhetik* wie in der Jenaer Zeit bestimmt. Der Inhalt der Tragödie stellt »nicht . . . die ursprüngliche Welt eines Volkes« dar, sondern bereits eine »abstraktere, spätere Periode, wo das Geistige schon geschieden ist in besondere Gestaltungen« (Kehler 1826, Ms. S. 397). Auch hier sind die Sittlichkeit und das Selbstbewußtsein einer Kulturgemeinschaft noch durch die Kunst gestiftet, aber es wird bereits in einer Auflösungsform, in der Weise konfligierender Orientierungen, thematisiert.

Hier endet nach Hegel die Möglichkeit der Kunst, die Welt eines Volkes zu bilden. Wo entweder die Mythologie, Religion, über die Konzeption des Gottes in menschlichem Äußeren hinausgeht, oder wo die Vernunft »mündig« geworden ist, kann die »substantielle« Geistigkeit der Kunst zur Thematisierung der geschichtlichen Möglichkeiten nicht mehr ausreichen. Hegel stellt folgenden »modernen Staat« und seine Prinzipien in einer eigenen Abhandlung, der *Rechtsphilosophie*, dar, er trennt ebenso die Darstellung der »geoffenbarten« Religion des Christentums von der Behandlung der Kunst in ihrer geschichtlichen Entwicklung ab.

Es bleibt der *Ästhetik* für die folgende »romantische« Kunstform nur noch übrig, die Kunst unter Bedingungen einer ihr überlegenen Mythologie darzustellen, ihr in dem Staat, den sie weder stiften noch ändern kann, eine (Bildungs-) Funktion²⁵ offenzuhalten. Wo Kunst und Künstler sich die vormalige Universalität der geschichtlichen Bedeutung anmaßen, da »träumen« sie sich eine Welt, die der geschichtlichen Welt nicht mehr entspricht. Das geschieht – noch unter Voraussetzung der christlichen Religion – im Ritterepos und es hat seine letzte Auswirkung in der »Roman-

tik«, in der Verherrlichung der abstraktesten Form von Innerlichkeit, der Losgelöstheit von allem objektiven und mythologischen Gehalt.

So zeigt sich, daß letztlich die historische Differenzierung und Relativierung der Konzeption des *Systemprogramms* die Grundlage der *Vorlesungen zur Ästhetik* bildet, daß Hegel durch die Modifikationen, die er in den Jenaer Schriften und Entwürfen am *Systemprogramm* vornahm, zu seiner geistesgeschichtlichen Entwicklung kommt und zu seiner Bestimmung der Funktion der Kunst in der Geschichte. Noch die Krisis, in die Hegel angesichts der Kunstwerke der romantischen Kunstform gerät, die immer wiederkehrende skeptische Überlegung, ob man sie noch als »Werk« bezeichnen dürfe, zeigt sich als Auswirkung der im *Systemprogramm* formulierten Bestimmung der Kunst. Selbst wenn die Kunst aufgrund der Veränderung der Welt, in der sie wirken muß, ihre »Universalität« verliert, bleibt die frühe strukturelle Bestimmung der Kunst noch der »Maßstab« für die Beurteilung, zwar nicht der Ästhetizität der Kunstgebilde, aber der Feststellung ihrer geschichtlichen Relevanz. Denn die These vom Vergangenheitscharakter der Kunst ist nur verständlich, wenn man voraussetzt, daß Hegel die frühe Konzeption in der *Ästhetik* beibehält (unter den oben genannten Einschränkungen). Sogar der vielgeschmähte »Klassizismus« der *Ästhetik* beweist, positiv genommen, noch die Identität der grundlegenden Bestimmung der Kunst im *Systemprogramm* und in den späten Berliner Vorlesungen. Zumindest für einen Teil des »Systems der Philosophie« läßt sich deshalb beweisen, daß die zentralen Gesichtspunkte des *Systemprogramms* wirksam geblieben sind, daß die dort entwickelte Bestimmung der Kunst auch die Bestimmung ist, die der philosophischen Abhandlung der geschichtlichen Bedeutung der Künste zugrundeliegt. Die Vermutung, daß sich in den beiden nun abgespaltenen Teilen des Systems der Philosophie, in *Rechtsphilosophie* und *Religionsphilosophie* eine ähnliche Modifikation manifestiert, sei in diesem Zusammenhang nur erwähnt.

Für die *Ästhetik* zeigt sich im Zusammenhang der gegenwärtigen Interpretation noch ein weiterer gewichtiger Gesichtspunkt, der sich aus der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung ergibt und durch die nachweisbare Kontinuität des *Systemprogramms* mit den *Vorlesungen zur Ästhetik* gestützt wird. Will man Hegels *Ästhetik* »aktualisieren«, d. h. vor allen Dingen, seine These vom

Ende der Kunst vermeiden, dann erscheint der Rückgriff auf die vor-systematische Position des *Systemprogramms* als der aussichtsreichste Anknüpfungspunkt. Hier zeigt sich nämlich, daß die geschichtliche Funktion der Kunst im Anschluß an Hegel auch so bestimmt werden kann, daß man dem Zwang entgeht, die Konsequenzen seiner Philosophiekonzeption – nämlich die Philosophie sei das Wissen des Absoluten – mitzuübernehmen.

Anmerkungen

- * Hegels Schriften werden, soweit erschienen, nach der historisch-kritischen Ausgabe der *Gesammelten Werke*, Hamburg 1968 ff. (GW) mit Band- und Seitenzahl zitiert. Folgende Schriften sind im Text mit Kurztiteln zitiert: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936 (Dok.); K. Rosenkranz, *G. F. W. Hegel's Leben*, Berlin 1844 (Ros.); *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von H. Nohl, Tübingen 1907 (N); *Briefe von und an Hegel*, hg. von J. Hoffmeister, 4 Bde., Hamburg 1952 ff. (Briefe). Schillers Werke werden nach der National-Ausgabe zitiert (NA, Band- und Seitenzahl).
- 1 Vgl. dazu unter anderem die Charakteristik in Hegels Gedicht *Eleusis*. Auch hier geht es um einen Standpunkt, der es erlaubt, »der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung, die Meinung und Empfindung regelt, nie nie einzugehen«, und dieser Standpunkt wird auch durch die Kunst erreichbar. Denn sie enthüllt im Gegensatz zum Gedanken »des Anschauens Tiefe . . . Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige, vermählt es mit Gestalt« (Dok. S. 381).
 - 2 Die Grundlage dieser Schillerrezeption liegt freilich tiefer. Hegel geht nämlich in seinen ersten Überlegungen von einer Tradition und von überlieferten Topoi des Philosophierens aus, die den Grundlagen des Schillerschen Denkens zumindest ähneln, zum Teil auch mit ihnen identisch sind. Vgl. dazu A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1969. Peperzak weist darauf hin, daß die Terminologie der frühen Überlegungen Hegels mit der Schillers weitgehend identisch ist. Den Einfluß der Aufklärungsphilosophie auf die Schriften des frühen Hegel weist Hoffmeister im einzelnen nach; vgl. Dok., S. 407 ff. Dazu auch J. M. Ripalda, »Poesie und Politik beim frühen Hegel«, in: *Hegel-Studien* 9 (1973), S. 91 ff. – Auch J. Taminaux weist darauf hin, daß Schillers frühe theoretische Versuche, etwa die *Theosophie des Julius*, aber auch das Gedicht *Die Freundschaft* in

Hegels Konzeption Eingang gefunden haben (vgl. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Den Haag 1967, 15 ff.). Taminaux läßt allerdings außer acht, daß Hegel in den verschiedenen Phasen seines Denkens auch sein Verhältnis zu Schiller modifiziert. Letztlich verantwortlich dafür scheint seine Charakteristik der Griechenrezeption zu sein (als »Nostalgie« im Sinne Nietzsches); hieran schließt sich mit gleichen Schwierigkeiten die Untersuchung von R. Legros an: *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Brüssel 1980. Die Bedeutung des Griechentums bestimmt sich im Zusammenhang der religionskritischen Schriften als »Utopie«; vgl. dazu A. Gethmann-Siefert, »Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der »Klassizismus« der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des »schönen Scheins«, in: *Hegel-Studien* 17 (1982), S. 119-167.

- 3 Auch Hölderlin beschäftigt sich mit dieser Schwierigkeit des Kantischen (und damit auch des Schillerschen) Ansatzes, die sich in der »Anwendung« auf ein Begreifen der Geschichte, im Versuch der Wirklichkeit des Ideals der Volkserziehung zeigt. Vgl. dazu beispielsweise Hölderlins Versuche *Ueber das Gesetz der Freiheit* und *Ueber das Gesetz der Straffe*; Hölderlin wendet hier sein »Ideal der Volkserziehung« auf die pädagogische Situation – die Hinführung des Individuums zum mündigen Vernunftgebrauch – an und formuliert die Aporien, die für das Programm aus der faktischen Unvernünftigkeit des Menschen wie der Gesellschaft entstehen. – Dasselbe formuliert Hegel im Blick auf eine Konzeption der Institutionen (Staat und Kirche) generell, und zwar in seiner Kritik der Positivität der Religion. In Frankfurt schließt Hölderlin sich an Hegels Positivitätskritik an (er thematisiert sie beispielsweise im *Empedokles*). Hier beginnt Hegel aber bereits, seine Konzeption zu revidieren.
- 4 Zur Kant-Rezeption des jungen Hegel vgl. z. B. O. Pöggeler, »Hegels praktische Philosophie in Frankfurt«, in: *Hegel-Studien* 9 (1974), S. 81 ff., bes. S. 85 f., 90 f. und 107; es geht in der praktischen Philosophie um eine »Theorie, die eine Einweisung in die Praxis des Vollzuges der Geschichte ist«. – Diese Konzeption einer Geschichte in pragmatischer Absicht bewegt Hegel schon früher (vgl. Dok., S. 9), er greift sie im Zuge seiner Kant-Rezeption wieder auf, was sich vor allem an der Art seiner Exzerpte zeigt; vgl. Dok., S. 163, 165 f.; Briefe I, S. 15 ff. u.ö.
- 5 Vgl. dazu A. Gethmann-Siefert, »Idylle und Utopie. Zur gesellschaftskritischen Funktion der Kunst in Schillers Ästhetik«, in: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 24 (1980), S. 32-67.
- 6 Vgl. zu dieser Bestimmung des »Ideals« im Kontext der Religionskritik beispielsweise N, S. 142 f. Zur Bestimmung des Ideals gehört, daß es im Gegensatz zum Begriff »Besonderheit, Bestimmtheit« zuläßt, es

- »fordert sogar eigentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebräuche«. Das »schöne Handeln« des Tugendlehrers – hier Jesu – gilt Hegel als ein solches »Ideal«; ebenso der in diesem Handeln gestiftete »Geist« des Christentums, wenn es zur Kirche wird, zur vollendeten Gemeinschaft aller Menschen (nicht nur der »Geister«), die durch die Liebe vermittelt wird. Vgl. dazu das Fragment »Die Liebe« (Schüler Nr. 69 [1797]; dazu: *Hegel-Studien* 17 [1982], S. 9–23) und N, S. 389, die Bestimmung des Ideals der Religion durch den lebendigen Vollzug). – Der Zusammenhang wird im einzelnen dargestellt in A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. Überlegungen zu Hegels Ästhetik, Bonn 1984 (*Hegel-Studien*, Beiheft 25).
- 7 Diese Bestimmung des Griechentums bleibt für Hegel ebenfalls in seinen gesamten Überlegungen bedeutsam. Man gewinnt deshalb schon aus der Erörterung dieser Bedeutung der schönen Religion Einblick in die Funktion des Griechentums als »Ideal« (im Sinne W. von Humboldts oder Goethes: als die Darstellung der Realität nach ihrer besseren und besten Möglichkeit). Der gegen die spätere *Ästhetik* erhobene Klassizismusvorwurf läßt sich von hierher zurückweisen, zumindest aber differenzierter erörtern. Während Taminioux und Legros die Bedeutung der Griechenrezeption auf die »nostalgische« einschränken, zeigt eine ältere Überlegung die »utopische« Funktion des Griechenverweises im Kontext der Religionskritik auf (E. Wolff, »Hegel und die griechische Welt«, in: *Antike und Abendland*. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens, hg. von B. Snell, Bd. 1, Hamburg 1945, S. 163 ff., bes. S. 165, 176, 180. Vgl. dazu auch W. von Humboldt, »Über das Studium des Alterthums und des griechischen insbesondere«, *Werke*, Bd. 2, bes. S. 19 f., 21; »Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht derselben«, *Werke*, Bd. 2, bes. S. 65). Hegel verschärft diese Gedanken im Zuge seiner Religionskritik, weil er dem Vergangenheitsverweis eine »Zukunftsperspektive« zuerkennt.
- 8 In dieser Formulierung greift Hegel Schillers Bestimmungen aus »Über die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon« auf. Schiller exemplifiziert hier Fichtes Forderung, daß der Staat nicht als Maschine, sondern als »Gesellschaft«, als Diener »des höchsten Zwecks der Menschheit« (NA 17, S. 423 f.) aufzufassen sei. Als Hintergrund der Kritik findet sich hier (NA 17, S. 440) das Bild der Polis, das Hegel der Moderne als Maß entgegenhält. Schiller bestimmt nämlich den Staat der Griechen durch jene Funktion, die in der Moderne die Kunst übernimmt. Die Erziehung des Menschen zum Menschen und Bürger erscheint als Werk des Staates und der Staat selbst definiert sich durch diese Funktion. Er ist »ein fortdauerndes Werk dieser Erziehung« (NA 17, S. 417 f.). Hegel erwähnt die Gesetzgebung des Solon (N, S. 254), nivelliert aber Schillers Differenzierungen zwischen Solon und

Lykurg. Vgl. *Dok.*, S. 263, 264.

- 9 Es finden sich zwar keine eindeutigen Textbelege, daß Hegel dies bewußt unternahm, dennoch wird die Funktion der schönen Religion in der Religionskritik nur so verständlich. Auch für diese Art der Beschäftigung mit dem »griechischen Ideal« findet Hegel in Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* einen Anhaltspunkt. Schiller verweist nämlich auf die griechische Kultur und Kunst als das – alternativ zur Situation der Zerrissenheit – gelingende Beispiel der ästhetischen Erziehung (siehe oben, Anm. 5).
- 10 Auf die Unterschiede zu Schelling und auf die Nuancen in Hegels Gegenentwurf kann hier nur hingewiesen werden. Ausführlich sind sie dargestellt in meiner Arbeit: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte* (siehe oben, Anm. 6). Im Zusammenhang stellt O. Pöggeler Hegels Konzeption dar: »Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bonn 1980, S. 249 ff.
- 11 Vgl. dazu Schellings Journalaufsatz »Ueber Dante in philosophischer Beziehung« (GW 4, S. 486 ff.). Zur Interpretation des Religionsbegriffs der Jenaer Entwürfe auf dem Hintergrund des frühen Systemprogramms siehe J. H. Trede, »Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der ›Volksreligion‹ in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801–1803)«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 9, Bonn 1973, S. 167 ff.
- 12 Noch P. Kondylis stellt den Zusammenhang der Ausbildung des Systems der Philosophie und damit der Dialektik bei Hegel in der Weise dar, daß Hegel gegenüber Schelling und Hölderlin als uneigenständiger Denker erscheint, weil seine Konzeption 1803 einen »Bruch« habe (P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart 1980). Demgegenüber ist es nur dann sinnvoll, die Entstehung der Methodenkonzeption, nämlich des Leistungssinnes der Dialektik, zu entwickeln, wenn man sie als – freilich überzogene – Konsequenz aus dem frühen *Systemprogramm* deutet.
- 13 Ch. Jamme eruierte durch eine neue Transkription des Manuskripts zum *Geist des Christentums*, daß die Kritik an Schiller insgesamt erst in der letzten Fassung (1799; N, S. 405) interpoliert wurde. Vgl. z. B. N, S. 268; in bezug auf das Griechentum: N, S. 259. Noch in den Schriften der Nürnberger Zeit wird Hegel diese Absetzung von Schillers Vorstellung, es gebe eine Einheit von Tugend und Glückseligkeit, als Indiz dafür hervorheben, daß die Einheit der »schönen Handlung« keine Konsequenzen für die Wirklichkeit zeitigt: *Nürnberger Schriften*, S. 106, 111, 155.
- 14 Diese Unterscheidung findet sich z. B. in zwei der neu aufgefundenen Fragmente aus der Jenaer Zeit, die in Band 5 der *Gesammelten Werke* ediert werden. Zur vorläufigen Edition und Interpretation vgl. M. Baum/K. Meist »Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzep-

- tion der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten«, in: *Hegel-Studien* 12 (1977), S. 43 ff. – Es handelt sich einmal um das Fragment »seiner Form gegen seinen Inhalt«. Hier behauptet Hegel, daß der Geist den Gegensatz von Form (sc. Leben bzw. »absolutes reflektirtseyen in sich selbst«; Ms., S. 3a) und Inhalt enthält. Der Inhalt der Form des Geistes, die als »Leben« bestimmt wird, legt sich in verschiedene Gestalten auseinander, in deren geschichtlicher Entwicklung erst die Totalität erreicht wird. Zwei dieser Gestalten beschreibt Hegel näher, nämlich die Naturmythologie und die »höhere« Mythologie der Griechen (vgl. Ms., S. 3a). Eine differenzierte Betrachtung und Begrenzung der Naturmythologie, in der Hegel zugleich die Mythologie mit der ihr entsprechenden Kunst verknüpft, findet sich in dem Fragment »Das Wesen des Geistes« (vgl. bes. Ms., S. 13b, 14a). Die grundsätzliche Schwierigkeit der Mythologie ist es, daß sie zwar »ein Symbol der absoluten Lebensbewegung« sein kann, daß aber ein »Symbol . . . nur die versteckte Darstellung derselben ist; für die Vernunft aber soll dieselbe enthüllt, frey von zufälliger Form und Gestaltung seyn« (Ms., S. 14a). – Durch diese Sicht wird die »utopische« Funktion des Griechenverweises natürlich aufgehoben (vgl. auch explizit *Dok.*, S. 318).
- 15 Zur Interpretation vgl. bes. O. Pöggeler »Hegel und die griechische Tragödie«, in: *Heidelberger Hegel-Tage*, hg. von H.-G. Gadamer, *Hegel-Studien*, Beiheft 1, Bonn 1964, S. 285 ff.
- 16 Hegel hatte dies schon für das Verhältnis von griechischer und jüdisch-christlicher Welt im *Geist des Christentums* zu bedenken gegeben, daß »eine Erinnerung vergangener Zeiten . . . die gegenwärtigen . . . noch mehr verwirren, aber nicht andere Zeiten herbeiführen« könne (N, S. 259). Er wiederholt es für das Verhältnis von altdeutscher Freiheit und Gegenwart. Denn auch in der »Vergangenheit des deutschen Volkes« sieht Hegel zunächst einen Zustand, »wornin nicht Gesetze sondern Sitten eine Menge zu einem Volk verbanden, gleiches Interesse, nicht allgemeiner Befehl das Volk als Staat darstellte« (*Dok.*, S. 284). In der Jenaer Zeit wird aber diese Vorstellung von der altdeutschen Freiheit modifiziert. Zumindest für die Kunst sieht Hegel diese Welt nun nur noch in ironischer Brechung: im *Don Quichote*, gegeben. Hier wird die Scheinwelt der ritterlichen Freiheit an die Stelle des »Ideals« gesetzt (vgl. schon *Dok.*, S. 266 f.).
- 17 Vgl. etwa »Die Gottheit wird im Kunstwerk, im schlechten, wie im vorzüglichen angebetet«; wichtig ist demgegenüber der lebendige Vollzug der Gemeinschaft, der im christlichen Kultus kulminiert; »Unbekannte Aphorismen Hegels«, mitgeteilt von F. Nicolin, in: *Hegel-Studien* 4 (1967), S. 15, 15 f.; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 14.
- 18 So *GW* 9, S. 373, und auch noch in der *Enzyklopädie* von 1830, § 560; daß sich diese Konzeption im Umbruch befindet, zeigt Hegels gegen-

teilige Darstellung in der Geistphilosophie des *Systems der speculativen Philosophie* von 1803/04; *GW* 6, S. 320.

- 19 Die Zitate aus der *Ästhetik* stammen vor allem aus folgenden Nachschriften: Hothos Nachschrift von 1823 (*Hotho* 1823, Ms.); Kehlrs Nachschrift von 1826 (*Kehler* 1826, Ms.); einer anonymen Nachschrift aus dem Besitz der Stadtbibliothek Aachen (*Aachen* 1826, Ms.) und der Nachschrift Libelts von 1828/29 (*Jag. Bibl.* 1828/29, Ms.), die sich im Besitz der Jagiellonischen Bibliothek Krakau befindet. Die Zitate aus der *Ästhetik* sind der ersten Auflage von Hothos Edition entnommen (Berlin 1835-1838); Parallelstellen aus der zweiten Auflage (1842) werden gegebenenfalls angeführt.
- 20 Vgl. *Hotho* 1823, Ms., S. 88. – Der Tempel des Bel, dessen Beschreibung Hegel aus Herodot übernimmt, wird in den Vorlesungen immer zugleich mit dem Turmbau angeführt. Die anschließende Deutung als »Werk« bezieht sich auf beides. Den ausführlichsten Hinweis findet man in Hothos eigener Nachschrift. Seit 1826 liegt der Akzent auf der historischen Feststellung dieses Werks, das für Hegel nur literarisch greifbar ist. Hegel hat explizit auf Herodot (I.c., 181) verwiesen (zum Turmbau vgl. *Genesis* 11,1-9) und trotzdem von einer Festlegung abgesehen (»Herodot gibt Nachricht vom Tempel des Bel in Babylon, welchen Zusammenhang dieser mit dem Turme hat, gehört nicht hierher«; es folgt die ausführliche Beschreibung des Tempels; *Jag. Bibl.* 1828/29, Ms. S. 106a). In der letzten Vorlesung wird wieder die Charakteristik des Werks als »Vereinigungspunkt« überliefert. Er ist »Werk aller und daher ihr Mittelpunkt. Die Gesetze sind das sittliche Band, die sichtbare Einheit ist das Werk« (ebd.). Das spricht dafür, daß Hegel bei seiner Charakteristik geblieben ist, wenn auch der frühere Hinweis ausführlicher ist.
- 21 Dazu ist aufschlußreich der zweite Teil von Herders Schrift *Der Geist der Ebräischen Poesie*. Eine Anleitung für Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes, 1783. Deshalb wohl auch die strukturelle Ähnlichkeit von Turmbau und Epos. Hegel nimmt seine Charakteristik Homers als des »blinden Sängers« des Volkes aus dieser Schrift Herders. Ebenso betont er, daß das Wirken der Epen jeweils an die historische Situation ihrer Entstehung gebunden bleibt (vgl. *Hotho* 1823, Ms. S. 88, 101). Hegel gewinnt von daher – gegen Herder – die Einsicht, es gehöre zum Verständnis der eigenen Geschichte, sich Kunst und Mythologie aller Völker, die ganze Fülle dieser Volksbücher und Bibeln zuzueignen.
- 22 Hotho weist in seiner Nachschrift auf den »blinden« Sänger hin, in dessen Kunst »das Substanzielle das Mächtige ist, das Individuum aber nur die formelle Tätigkeit des Produzierens« (*Hotho* 1823, Ms. S. 107).
- 23 Auch hier führt die Differenzierung verschiedener historischer Situa-

tionen und Nationen dazu, daß Hegel eine vorzügliche – weil absolut gelingende – Funktion des Epos bei Homer herausstellt und davon abgeleitet mehr oder weniger gelingende, d. h. mehr oder weniger universal-geschichtsstiftende Versionen des Epos. Boisserée erwähnt in seinen *Tagebüchern* ein Gespräch mit Hegel, wo dieser die Unterschiede zwischen dem homerischen Epos und etwa den *Nibelungen* (erwähnt wird aus der Forschung der Romantiker in den Vorlesungen auch Camoëns, Tasso, Shakespeare, Voltaire, der Cid, Cervantes, Dante, das Artus-Epos, und Pindar als Gegenbild des Sängers) dargelegt hat. Hegel muß also schon in der ersten Ästhetikvorlesung in Heidelberg ähnlich argumentiert haben; vgl. Boisserée, *Tagebücher*, Darmstadt 1978, Bd. 1, S. 381 (Eintragung vom 8. 2. 1817). Dazu *Hotbo* 1823, Ms. S. 97. Der Gedanke, daß die »Außenwelt« im Epos mitbeschrieben und dem gestaltenden Handeln des Menschen unterworfen wird, hat den systematischen Sinn, daß die Weltgestaltung überhaupt im Epos erstmals bewußt wird und daß sie als geschichtlich-spezifizierte thematisiert werden muß. Dies verlegen die späteren Epen in die »Innenwelt«.

24 Der Mythos von Kronos, der seine Kinder verzehrt, gilt Hegel deshalb beispielsweise als Veranschaulichung des »Vergehens der Zeit in einem Volk, wo noch nichts Sitliches, Politisches, Geordnetes« vorfindbar ist (*Jag. Bibl.* 1828/29, Ms. S. 83a, 84). Die geordnete Politie dagegen ist die Sphäre des Zeus. Die Beispiele für diese Deutung der Mythologie ließen sich auf alle Göttergestalten ausweiten.

25 Vgl. dazu O. Pöggeler »Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang«, in: *Hegel-Studien* 15 (1980), bes. S. 260.

Anhang

Bibliographie

Die mit * versehenen Aufsätze sind in diesem Band enthalten.

- Allwohn, Adolf, *Der Mythos bei Schelling*, Berlin 1927 (*Kant-Studien*, Ergänzungsheft 61), Reprint Vaduz 1978.
- Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972 (*Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*), S. 10-12; dt.: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt a. M. 1976, S. 23-25.
- Beyer, Wilhelm Raimund, »Hegel oder Schelling als Autor eines Zwei-Seiten-Papiers?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin/DDR, 23 (1975), S. 744-747.
- Böhm, Wilhelm, »Hölderlin als Verfasser des ›Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus‹«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (1926), S. 339-426.
- Böhm, Wilhelm, »Zum ›Systemprogramm‹: eine Erwiderung«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), S. 734-743.
- Burger, Heinz Otto, »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*, hg. von Albert Fuchs und Helmut Motekat, München 1962, S. 1-20.
- Cassirer, Ernst, »Hölderlin und der deutsche Idealismus«, in: *Logos*, Tübingen, 7 (1917/18), S. 262-282; 8 (1919/20), S. 30-49. Neudrucke: ders., *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze*, Berlin 1921, S. 109-152; 2. Aufl. Berlin 1924; Reprint dieser Auflage Darmstadt 1975.
- Dinkel, Bernhard, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn 1974 (*Münchener philosophische Forschungen*, 9), S. 215-244. 2. verb. Aufl. 1980.
- Fortugno, Franco, »Il primo programma di sistema dell'Idealismo tedesco«, Teil 1 und 2, in: *Studi germanici*, N. S. 16 (1978), S. 41-72, S. 291-336.
- Frank, Manfred, »Die Dichtung als ›Neue Mythologie‹«, in: *Recherches Germaniques* 9 (1979), S. 122-140. Neudruck in: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hg. von Karl-Heinz Bohrer, Frankfurt a. M. 1983, S. 15-40.
- Frank, Manfred, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. 1. Teil, Frankfurt a. M. 1982, S. 153-187.
- Franz, Michael, »Hölderlin und das ›Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‹«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 19/20 (1975-77), S. 328-357.
- Gockel, Heinz, »Mythos als Ontologie. Zum Mythosbegriff im 19. Jahr-

- hundert«, in: *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, hg. von Helmut Koopmann, Frankfurt a. M. 1979 (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts, 36), S. 25-58.
- Gockel, Heinz, *Mythos und Poesie*. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt a. M. 1981 (Das Abendland, N.F. 12), S. 312-337.
- Harris, Henry Silton, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford 1972, S. 249-257.
- Harris, Henry Silton, »Religion as the Mythology of Reason«, in: *Thought*, Bronx, N.Y. 56 (1981), Nr. 222, S. 301-315.
- Hegel-Tage Villigst 1969: *Das Älteste Systemprogramm*. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hg. von Rüdiger Bubner, Bonn 1973 (Hegel-Studien, Beiheft 9), 2. unv. Aufl. 1982.
- *Henrich, Dieter, »Aufklärung der Herkunft des Manuskripts ›Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‹«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), S. 510-528.
- Hildebrandt, Kurt, *Hölderlin*, Stuttgart, Berlin 1939, S. 88-101.
- Hollerbach, Alexander, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt a. M. 1957 (Philosophische Abhandlungen, 13), S. 85-88 u.ö.
- Jeremias, Johannes, »Neues zur stimmvergleichenden Statistik des Prosarhythmus«, in: *Deutsches Pfarrerblatt*, Essen, 42 (1938) 3, S. 38 f. Neudruck: *Hegel-Studien* 12 (1977), S. 36-40.
- Kondylis, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik*. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling, Hegel bis 1802, Stuttgart 1979, S. 543-545.
- Markiewicz, Barbara, »Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu - Dyskusje i kontrowersje«, in: *Studia Filozoficzne*, Warszawa 1983, Nr. 4, 51-68.
- Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt a. M. 1975, S. 25-31.
- Meist, Kurt R., »Mythologie und Geschichte«, in: *Hegel in Berlin*. Preussische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik, hg. von Otto Pöggeler, Wiesbaden 1981, S. 122-130.
- Michel, Wilhelm, *Das Leben Friedrich Hölderlins*, Bremen 1940, S. 203-207. Neuausgabe, eingeleitet von Friedrich Beissner, Darmstadt 1963.
- Müller, Ernst, *Hölderlin*. Studien zur Geschichte seines Geistes, Stuttgart, Berlin 1944, S. 121-172.
- Nauen, Franz Gabriel, *Revolution, Idealism and Human Freedom*: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of early German Idealism, The Hague 1971 (Archives internationales d'histoire des idées/International Archives of the History of Ideas, 45), S. 46-49.
- Nicolin, Friedhelm, »Aus der Überlieferungs- und Diskussionsgeschichte des ältesten Systemprogramms«, in: *Hegel-Studien* 12 (1977), S. 29-42.
- Pöggeler, Otto, *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*, masch. Habil., Heidelberg 1966, S. 135-140.
- *Pöggeler, Otto, »Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«, in: *Hegel-Tage Urbino 1965*. Vorträge, hg. von Hans-Georg Gadamer, 1969 (*Hegel-Studien*, Beiheft 4), S. 17-32.
- Pöggeler, Otto, »Rezension von: H. O. Rebstock, ›Hegels Auffassung des Mythos‹«, in: *Hegel-Studien* 7 (1972), S. 327-334.
- Pöggeler, Otto, »Rezension von: F. G. Nauen, ›Revolution, Idealism, and Human Freedom‹«, in: *Hegel-Studien* 9 (1974), S. 258-267.
- Pöggeler, Otto, »Die neue Mythologie. Grenzen der Brauchbarkeit des deutschen Romantik-Begriffs«, in: *Romantik in Deutschland*. Ein interdisziplinäres Symposium, hg. von Richard Brinkmann, Stuttgart 1978 (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Sonderband), S. 341-354, S. 421-427.
- Pöggeler, Otto, »Idealismus und neue Mythologie«, in: *Europäische Romantik*. Bd. 1, hg. von Karl Robert Mandelkow, Wiesbaden 1982 (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 14), S. 179-204.
- Ripalda, José Maria, »Poesie und Politik beim frühen Hegel«, in: *Hegel-Studien* 8 (1973), S. 91-118.
- *Rosenzweig, Franz, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund, Heidelberg 1917 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1917, 5. Abh.); Neudrucke: ders., *Zweistromland*. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin 1926, S. 123-175; ders., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 230-277. - Ein Neudruck wird auch in Rosenzweigs *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, aufgenommen werden.
- Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Briefe und Tagebücher, 2. Bd.: 1918-1929, Den Haag 1979, S. 1102 ff., S. 1125 ff. und S. 1130 ff. (Briefwechsel mit Ludwig Strauß über das Systemprogramm).
- Sandkühler, Hans-Jörg, *Freiheit und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1968, S. 116-123.
- Sartler, Dietrich Eberhard, »Bückling vor P.«, in: ders., *Friedrich Hölderlin - 144 fliegende Briefe*, Darmstadt, Neuwied 1981, Bd. 2, S. 571-578.
- Schmidlin, Guido, *Versuch zur dichterischen Vernunft*, Bern, München o. J. (1973), S. 40-46.
- Schröter, Manfred, »Ein Rückblick auf Schellings Mythologie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960), S. 264-272.
- Strack, Friedrich, »Nachtrag zum ›Systemprogramm‹ und zu Hölderlins Philosophie«, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 21 (1978-79), S. 67-87.
- Strauß, Ludwig, »Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), S. 679-734.

Strauß, Ludwig, »Zu Böhm's Erwiderung«, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), S. 743-748.

Tillette, Xavier, *Schelling – Une philosophie en devenir*. Bd. 1: *Le système vivant 1794-1821*, Paris 1970 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), S. 112-114.

Tillette, Xavier, »Schelling als Verfasser des Systemprogramms?«, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt a. M. 1975, S. 193-211.

Wieland, Wolfgang, »Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur«, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967, S. 406-440.

Personenregister

- Allwohn, Adolf 63, 263
Apell 202
Arnim, Bettina v. 183
Avineri, Shlomo 263
Bakunin, Michail 183
Beyer, Wilhelm Raimund 263
Bobrowski, Johannes 175, 187, 188
Boehlendorff, Casimir Ulrich 187, 212, 222
Böhm, Wilhelm 49, 63-65, 126, 127, 142, 263
Boisserée, Sulpiz 189
Boumann, Ludwig 23, 33, 34
Brahm, Johannes 35
Braun, Otto 113, 116, 121, 170
Brissot de Wareville, Jacques-Pierre 189
Buber, Martin 21, 127, 151, 152, 179
Büchner, Georg 176
Burger, Heinz Otto 263
Burke, Edmund 217
Buxtehude, Dietrich 187
Caligula 185
Carl Eugen, Herzog 190
Carnot, Lazare Nicolas 189
Carrier, Jean Baptiste 192
Cato 195
Cassirer, Ernst 263
Cohen, Hermann 179, 185
Cousin, Victor 217
Creuzer, Georg Friedrich 250
Dammköhler, Georg 109
Daub, Karl 33
Descartes, René 88, 123, 201, 204
Dilthey, Wilhelm 79, 80, 120, 128, 140, 141, 148, 170
Dinkel, Bernhard 263
Drouet, Jean-Baptiste 189
Düsing, Klaus 69, 155, 157
Ebel, Johann Gottfried 193
Ehrenberg, Hans 178, 219
Einem, Gisela v. 155
Endel, Nanette 39, 80
Erdmann, Johann Eduard 95, 170
Eschenmayer, Adolph Karl August 117
Euripides 202
Feuerbach, Ludwig 183
Fichte, Johann Gottlieb 47, 49, 52, 54, 55, 60, 61, 62, 64, 66, 87, 91, 93, 98, 99, 113, 119, 123, 129, 132, 134, 139, 163, 179, 195, 200, 202, 210, 211, 212, 216, 217, 234
Fischer, Kuno 146
Flatt, Johann Friedrich 131, 213
Förster, Charlotte Frederike 34
Förster, Emilie Karoline 34
Förster, Friedrich 21, 23, 31-36, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 161
Förster, Laura (geb. Gedike) 34
Forster, Georg 195
Fortugno, Franco 263

Frank, Manfred 263
 Franz, Michael 69, 263
 Friedrich d. Gr. 190
 Fuhrmans, Horst 139
 Galilei, Galileo 201, 204
 Gans, Eduard 175, 182
 Garve, Christian 193
 Gentz, Friedrich v. 216, 217
 Gewürz, Salomon 95, 170
 Gibbon, Edward 118
 Glockner, Hermann 126, 138, 170
 Gock, Karl 128
 Gockel, Heinz 263
 Görres, Joseph 47
 Goethe, Johann Wolfgang v. 58, 94, 175, 189, 194, 217
 Gontard, Familie 176
 Gontard, Susette 47
 Griesheim, Karl Gustav Julius v. 183
 Haas, Otto 145
 Härtling, Peter 176
 Hamann, Johann Georg 187
 Harris, Henry Silton 69, 155, 264
 Hartlich, Christian 137, 170
 Haym, Rudolf 120, 170
 Hegel, Christiane 33, 39
 Hegel, Karl 146
 Hegel, Marie 33
 Heidegger, Martin 69
 Heinrich IV. 190
 Heinse, Wilhelm 57
 Hemsterhuis, François 55
 Henning, Leopold v. 33
 Henrich, Dieter 31, 60, 69, 264
 Heraklit 48
 Herder, Johann Gottfried 45,

46, 58, 137, 193, 197, 201, 202, 207, 209, 215, 216, 249, 250
 Herodot 248
 Hesiod 235, 249
 Heyne, Johann Gottlieb 137
 Hildebrandt, Kurt 141, 170, 264
 Hitler, Adolf 141
 Hobbes, Thomas 205
 Höderlin, Friedrich 35, 38, 39, 45-69, 98, 106, 119-120, 126, 127, 128, 134, 136, 138, 139, 141, 142, 149, 156, 158, 163, 175, 176, 177, 179, 180, 183, 184, 188, 193, 196
 Hoffmeister, Johannes 39
 Holbach, Paul Thiery de 204
 Hollerbach, Alexander 264
 Homer 235, 249, 250
 Hotho, Heinrich Gustav 247, 249, 251
 Hume, David 196
 Ionesco, Eugène 55
 Jacobi, Friedrich Heinrich 46, 54, 63, 205, 217
 Jakob II. 181
 Jaspers, Karl 170, 180
 Jeremias, Johannes 264
 Jesus Christus 185, 101, 194, 197, 198
 Jonas, Fritz 35
 Josef II. 190
 Jung, Franz Wilhelm 47, 129
 Kant, Immanuel 45, 46, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 64, 87, 90, 92, 96, 98, 99, 116, 123, 130, 131, 132, 133, 135, 156, 158, 187, 188, 194, 199, 200, 202, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 220, 231, 233

Kehler, Hermann v. 250, 251, 252
 Kirchner, Werner 170
 Klopstock 136, 191, 193
 Kondylis, Panajotis 264
 Krause, Georg Wilhelm 34
 Krüger, Gerhard 132, 170
 LaMettrie, Julien Offray de 204
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 54, 201, 204
 Lenin, Wladimir Iljitsch 186
 Lessing, Gotthold Ephraim 124, 138, 194, 228
 Liepmannssohn, Leo 21, 31, 35, 36, 79, 144, 145, 146, 147, 150, 161
 Ludwig XVI. 189
 Lukács, Georg 46, 126, 128, 141, 170, 180
 Luther, Martin 190, 215
 Machiavelli, Niccolò de 199, 206
 Marianne von Hessen-Homburg 129
 Markiewicz, Barbara 264
 Marx, Karl 55, 175, 183
 Medicus, Fritz 92, 170
 Mehlis, Georg 95
 Meinecke, Friedrich 178
 Meist, Kurt Rainer 264
 Mendelssohn, Moses 55
 Metternich, Clemens Wenzel Lothar 217
 Metzger, Wilhelm 88, 90, 91, 99, 108, 110, 113, 116, 170
 Michel, Wilhelm 264
 Misch, Georg 81, 170
 Montesquieu, Charles de Secondat 190

Müller, Adam 216, 217, 220
 Müller, Ernst 264
 Müller, Max 34, 35
 Nauen, Franz Gabriel 264
 Nicolin, Friedhelm 143, 264
 Niethammer, Friedrich Immanuel 49, 63, 66, 97
 Nohl, Herman 59, 79, 80, 81, 148, 170
 Novalis (= Friedrich von Hardenberg) 57, 216
 Oelsner, Konrad Engelbert 193
 Pasternak, Boris 184
 Paulus (Apostel) 193
 Phidias 202
 Plato 54, 56, 96, 99, 102, 108, 122, 131, 190
 Plutarch 191
 Pöggeler, Otto 45, 69, 148, 154, 155, 157, 158, 265
 Raumer, Friedrich Ludwig Georg v. 35
 Ripalda, José Maria 265
 Robespierre, Maximilien François Isidore de 182
 Rosenkranz, Karl 26, 32, 38, 43, 80, 81, 171
 Rosenstock, Eugen 178
 Rosenthal, Albi 35, 145, 146
 Rosenzweig, Franz 21, 24, 26, 31, 39, 41, 42, 43, 63, 65, 67, 126, 127, 133, 137, 140, 141, 142, 144, 145, 148, 152, 154, 155, 160, 171, 177, 178, 179, 219, 265
 Rousseau, Jean-Jacques 183, 192, 208
 Ruge, Arnold 183
 Ryan, Laurence 52

Sachs, Walter 137, 170
Saint-Pierre, Jacques Henri
Bernardin de 190
Sandkühler, Hans-Jörg 265
Sattler, Dietrich Eberhard 49,
53, 265
Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph v. 43, 45, 52, 53, 54,
63-68, 79-125, 171, 192,
195, 200, 202, 209, 213, 214,
216, 217, 219, 226, 227, 228,
241, 242, 243, 247
Schelver, Franz Josef 217
Schillbach, Käthe 35
Schillbach, Max 35
Schillbach, Richard 35
Schiller, Friedrich 47, 49, 55,
57, 58, 62, 68, 98, 134, 136,
138, 175, 183, 190, 202, 207,
209, 213, 214, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 237, 239, 240,
243, 245
Schilling, Kurt 63, 127, 171
Schlegel, Friedrich v. 57, 216,
220
Schleiermacher, Friedrich
Ernst Daniel 217
Schlözer, August Ludwig v.
134, 206, 215
Schmidlin, Guido 265
Schopenhauer, Arthur 187
Schröter, Manfred 265
Schüler, Gisela (= Einem, Gi-
sela v.) 39, 40, 41, 42
Schulz, Walter 171, 180
Schulze, Johannes 33
Schwarz, Max 35
Shaftesbury, Antony Ashley
Cooper 54
Shakespeare, William 191
Sinclair, Isaak v. 60, 128, 129,
175, 179, 184, 200, 216, 219,
220
Sokrates 190, 191
Sophokles 202
Spinoza, Baruch de 54, 87,
111, 112, 119, 123, 124, 131,
163, 206
Stalin (= Josef Wissariono-
witsch Dschugaschwili) 141
Stein, Lorenz v. 182, 183
Steuart, John 135
Storr, Gottlob Christian 131,
213
Strack, Friedrich 26, 69, 265
Strauss, Ludwig 21, 65-68,
126, 127, 142, 152, 179, 180,
265, 266
Süskind, Friedrich Gottlob
131, 213
Sulzer, Johann Georg 190
Thukydides 196
Tieck, Ludwig 216
Tilliette, Xavier 266
Voltaire (= Arouet, François
Marie) 181
Weiss, Peter 175
Wieland, Wolfgang 266
Wilhelm III. 181
Wilhelm IV. 178
Winckelmann, Johann Joachim
48
Wolf, Erik 171
Wolf, Gerhard 176
Wolff, Christian 205
Ziesche, Eva 35, 147, 152
Zinkernagel, Franz 120, 171
Zwilling, Jakob 128, 179