

## Neuere Diskussionen um das sog. ‚Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘

Von Bernhard DINKEL (München)

1965 startete Otto Pöggeler seitens des Bochumer Hegel-Archivs den Versuch, einen Text für die Autorschaft Hegels selber geltend zu machen, der zwar in dessen Handschrift überliefert ist, von Franz Rosenzweig aber, 1917 veröffentlicht, als Abschrift aufgefaßt und in die philosophische Entwicklung Schellings um Juni/Juli 1796 eingereiht wurde. Die Auseinandersetzung, die nach zwischenzeitlicher Argumentation von Wilhelm Böhm für eine Verfasserschaft Hölderlins und der differenzierenden Entgegnung von Ludwig Strauß für die Schelling-These zunächst entschieden schien, führte u. a. 1969 in Villigst neuere Vertreter dieser drei Zuschreibungen zusammen [1] und hält an. Nach weiteren Forschungen, angeregt durch Dieter Henrich, unterstützt von Eva Ziesche und ergänzt durch Mitarbeiter des Hegel-Archivs, stammt unser Text „mit der größten Wahrscheinlichkeit aus Hegels eigenem Nachlaß“ (Henrich [2] 146). Er war zunächst dem frühen Berliner Schüler Friedrich Förster anvertraut und wurde als zurückbehaltenes Blatt zusammen mit dem Förster-Nachlaß vermutlich 1904 der Firma Liepmannssohn in Berlin mitverkauft. Er stand aber erst 1912 zur Ersteigerung an und wurde März 1913 von der dortigen Preußischen Staatsbibliothek erworben. Von Henrich wurde schließlich 1979 auch das seit 1945 verschollene Original in der Biblioteka Jagiellońska in Kraków (Polen) ausfindig gemacht.

Unter dem Titel „Mythologie der Vernunft“, für Zeitgenossen sicher attraktiv und nach Bochumer Lesart das Spezifikum des jungen Hegel würdigend, liegt ein weiterer Berichts- und Diskussionsband vor, herausgegeben von Christoph Jamme und Helmut Schneider [2]. Er enthält unseren Text kritisch ediert (7–17), er dokumentiert Rosenzweigs Schelling-These (79–125), Pöggelers Gegenplädoyer (126–143) und Henrichs Historikerbemühungen sowie seine philosophisch-prinzipielle Skepsis gegen die Hegel-Zuschreibung (144–171). Die Herausgeber berichten ergänzend über den Zustand des Originals und seine Überlieferung (21–44). Sie tragen ihre philosophische Ortsbestimmung des Textes im Verhältnis Hegel–Hölderlin vor (45–62, 69–76) und beziehen Stellung zum bisherigen Streit um die Verfasserschaft (63–69). Neue Perspektiven der Forschung sollen die beiden abschließenden Beiträge anzeigen, von Pöggeler hauptsächlich zum politischen Kontext (175–225), von Annemarie Gethmann-Siefert zur historisch-systematischen Verdeutlichung von Kunst-Religion (226–260). Eine Bibliographie (263–266) notiert auch sehr viele, nicht vollständig inzwischen mehr, die noch nicht der Hegel-These zustimmen.

Der folgende Bericht möchte neben dem neueren Sammelband [2] auch die Diskussion von Villigst [1] zu jenem „Fetisch“ der Idealismusforschung“ (Jamme u. Schneider [2] 27) berücksichtigen und durch einige zusätzliche Texte den Stand der jüngeren Auseinandersetzung verdeutlichen. Dabei werde ich die Bochumer Thesen hervorheben und in Ansätzen problematisieren. Diese scheinen wie eine Analogiebildung zu Strauß' und Ernst Cassirers These von dem ‚Anteil Hölderlins‘ – mit den Unterschieden, 1) mit der Beeinflussung via Frankfurt nicht mehr Schellings ‚Ethik‘ aus Postulatentheoremen à la Kant und Fichte sich (anfänglich) verbessern zu lassen, sondern eine des jungen Hegel, und 2) das ‚Praktische‘ und das ‚Ästhetische‘ am Leitfaden primär antiker Polis- und Naturtheoreme forciert zum Ausdruck zu bringen. Insofern neigen sie dahin, Schelling und teils dem späteren Hegel ‚szientifische‘ Rückfälle zu unterstellen. Eine affirmative Wahrnehmung und Interpretation des Textes wird sich entscheiden müssen, ob sie die ‚Aufhebung‘ der zunächst noch dichotom und trichotom initiierten Freiheitsphilosophie mehr nach Gesichtspunkten antik orientierter Hermeneutik oder konstruktiver für Subjekt-Freiheiten in Welt erläutern möchte.

Dazu werde ich

- I. einen Überblick geben über die (vier) Zuschreibungen innerhalb des jüngeren Streits um die Verfasserschaft,
- II. allgemein zur postulaten-ethischen Begründung von Metaphysik (Erstphilosophie) die Argumente prüfen, die für die Abgrenzung unseres Textes von Schellings Frühphilosophie und für die Hegel-These vorgetragen wurden,
- III. für den Abschnitt, der das herkömmliche Naturwissenschaftsparadigma kritisiert und eine ideengeleitete ‚Physik‘ fordert, die Bedeutung der Einbildungskraft erinnern, wie sie Schelling der „Kritik der Urteilskraft“ entnahm,
- IV. die Sprachregelung bezweifeln, die Hegel für einen Text präpariert, der dem Staat ein prinzipielles, ausnahmsloses Defizit an Idee-, d. h. Freiheitsfähigkeit bescheinigt,
- V. gegen die sonst schroffe Zweiteilung des Textes in eine ethische und eine ästhetische Begründung von Erstphilosophie geltend machen, wie Schelling das Verhältnis von intellektueller Anschauung und theoretischer, praktischer und poetischer Diskursivität bestimmt,
- VI. die Forderung einer Mythologie der Vernunft propädeutisch für die Neue, endgeschichtliche Religionsstiftung auffassen, in welcher das Ideellwerden von Natur und Naturbewegtheit und das Reell- bzw. Naturwerden von Spekulation oder Intellektbewegtheit zusammenfinden.

## I.

Pöggeler widersprach nicht nur der These vom Abschriftcharakter, sondern auch der von einem ‚unglücklichen Frankfurt‘. Er verwies auf die regen Diskussionen in Frankfurt-Homburger Freundeskreisen um Hölderlin in philosophisch-systematischer (fichtekritischer) und politisch-revolutionärer Absicht, ferner auf die Nähe des Textes zu N 376 f., um von daher die Möglichkeit einer Frankfurter Niederschrift in den ersten Monaten 1797 zu erwägen.<sup>1</sup> Vor allem wollte er hier „die Mitte des damaligen Hegelschen Denkens“ finden, die nach Maßgabe von Kants „Postulatenlehre und der Methodenlehre aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘“ die künftige Metaphysik als Moral begründen wollte, 1) in Abgrenzung von Tübinger Theologen, die die Postulatenlehre für die Rechtfertigung ihrer positiv-dogmatischen Lehren beanspruchten, 2) mit Bezug auf die Revolution und gleichzeitig 3) auf „die ‚romantische‘ Zuwendung zu Volksgeist, Kunst, Religion, Mythos“ ([2] 132). Er findet in dem gleichen „sieghafte(n) Ton des Systemprogramms“ alle dort „leitenden Gedanken... in seinen Briefen an Schelling vorgetragen“ ([2] 199 f.) und „in seinen übrigen Niederschriften“ ([16] 50).

Dagegen sieht Henrich ein wichtiges Argument für den Abschriftcharakter darin, „daß der gesamte Gedankengang und *nur* dieser Gedankengang auf einem Blatt vereinigt ist“ ([2] 149; vgl. 151, 155), beginnend „mit dem Quasititel ‚eine Ethik‘“ (150). Die hier skizzierte Ethik, „weniger im spinozistischen als im kantischen Sinne“, sei aber System der Ideen

<sup>1</sup> Jamme und Schneider möchten mit Hilfe des Wasserzeichens und einer gegenüber Gisela Schüler verfeinerten Schriftstatistik den Text auf eine Niederschrittszeit nach Bern und nach Abfassung von ‚Eleusis‘ eingrenzen, „auf die Zeit vom Eintreffen Hegels in Stuttgart zu Weihnachten 1796 bis zum Brief vom 9. 2. 1797...“, wobei diese Grenze in Frankfurt nicht als absoluter Punkt, sondern als ‚Zone‘ mit unscharfen Rändern zu verstehen ist“ ([2] 42). Die Korrekturen möchten sie „alle als Ausdruck eines Denkprozesses beim Schreiben verstehen, nicht als Bemühung um eine möglichst genaue Abschrift einer Vorlage“ (44).

„nur... im beschränkteren Sinn bloß praktischer Postulatenlehre“ und hätte in der hier vorgestellten Form „ohne Kenntnis viel weitergehender Überlegungen und Absichten in der systematischen Philosophie nicht konzipiert werden können“; sie zehre von einem vorauszusetzenden „neuere(n) Systemprogramm im strikten Sinne“, das in den vorliegenden Text „nur unvollkommen eingegangen“ sei ([1] 13). H. findet eine „theoretische Doppelbödigkeit“, nämlich „durchgängig die kantische Sprache“ gesprochen oder zumindest eine kantnahe und gleichzeitig „eine philosophische Position“ vorausgesetzt, „die sich mit kantischen Mitteln nicht mehr artikulieren läßt“ und hier „nur indirekt“ zum Ausdruck komme ([2] 156). Jene nötige „Sicherheit im Gebrauch zweier philosophischer Sprachen“ (157) habe Hölderlin in den Briefen an den Bruder demonstriert und sei auch von Schelling in seiner Funktion als Agitator erwartbar ([1] 12–14). Sie sei aber nicht Hegel zuschreibbar, dessen überkommene Fragmente „ein ganz anderes Bild (bieten) als das eines zu einer explizierbaren Position gelangten und selbstsicher gewordenen Autors“ ([2] 157). Insofern möchte er den Text gerade nicht „als Schlüssel der theoretischen Entwicklung... in der späten Berner Zeit“ (159) gelten lassen und wendet sich gegen die Neigung der Interpreten um Pöggeler, „die Bedeutung von theoretischen Explikationsmöglichkeiten für einen Faktor geringen bis ignorablen Gewichts in der Explikationsgeschichte eines Denkers zu halten“ (158; vgl. 161f.). Vertreter der Hegel-These müßten schon beispielsweise jene „Modifikation“ plausibel machen, erst mit den Theoriemitteln der Frankfurter Kommunikation wäre „im Rückblick auf Bern... schließlich eine den Berner Arbeitsinteressen und theoretischen Ressourcen entsprechende Problematik, nun aber nicht mehr als ein philosophisch-theoretisches, sondern nur noch als ein theoretisch fundiertes Agitationsprogramm zustande gekommen“ (160). Im übrigen vermißt auch er weiterhin die textphilologische Fundierung der Hegel-These (154). „Sicher“ will ihm aber auch scheinen, „daß der Text, so wie es Rosenzweig wollte, in die Entwicklung von Schellings Systematik schlechter einzufügen ist als in die Hegels“ (148). Allerdings hält er Schelling- und Hegel-Thesen für „diskutierbar“, nur „von anderer Art als die... wirklich vorgetragenen“ (166 Anm. 17).

Mit Henrich zweifelt auch Friedrich Strack an Hegels Spätberner und Frühfrankfurter Theorie-Kompetenz ([17] 69, 83). Das Programm konnte „nur aus genauester Kenntnis der Tübinger und vor allem der Jenaer philosophischen Szene geschrieben sein“ (83), und zwar von Hölderlin, 1) als „Plan‘ oder Entwurf zu den ‚Neuen ästhetischen Briefen‘“ ([1] 130; vgl. 132, ferner [17] 78f., 83) und 2) „in Konfrontation mit Schelling“ (133; vgl. 138f.; [17] 83). Insofern möchte St. sogar „die vielen stilistischen Anlehnungen des Programms an Schellings frühe Schriften... erklären aus Hölderlins Fixiertheit auf seinen Rivalen, zu dessen Ideen er ein Kontrastprogramm liefern wollte“ (136; vgl. [17] 84). Mit Schellings Frühschriften sei unser Text „nicht in Einklang zu bringen“ (133); denn dessen beabsichtigte ‚Ethik à la Spinoza‘ sei ein „den Rahmen einer Ethik‘ sprengendes ‚System der Philosophie...“, das – der Fichteschen ‚Wissenschaftslehre‘ ähnlich – aus *enem* Prinzip, dem absoluten Ich, deduzierbar sein mußte“ (112; vgl. 136). Genaugenommen sieht er bei Schelling Fichtes „theoretischen Ansatz auf(genommen) und weiter(geführt)“ (135), während er für Hölderlin den „praktischen Teil“ mit dem Begriff der (praktischen) Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich sowie die Abhandlung ‚Über Geist und Buchstabe‘ geltend macht (121–123).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Dazu kritisch zunächst Michael Franz, der sich vor allem mit Stracks These auseinandersetzt, ‚Selbsttätigkeit‘ und ‚Moralität‘ seien für Hölderlins Ästhetik 1795/1796 grundlegend gewesen ([18]). – Strack möchte das, dem „nach Kant moralisch, theoretisch und ästhetisch ganz verschiedene Strukturen zukommen“ soll, „als ‚Gegenstände der Freiheit‘ zusammengefaßt und als Produkte behandelt“ wissen, „die der Selbsttätigkeit der Vernunft entspringen“, der Freiheit als dem „Vermögen der Spontaneität des

Demgegenüber möchte Xavier Tiliette nicht nur durch eine unabhängig von Rosenzweig und Strauß erstellte Tafel der Parallelen das Ergebnis „immer noch positiv zugunsten Schellings“ ([1] 38) ausfallen lassen, sondern macht auch systematische Gründe geltend: „1. Er ist derjenige, der in den Jahren 1796–1797 am ehesten imstande war, solch einen Entwurf zu konzipieren, 2. er ist derjenige, der sichtlich diesen Entwurf ausgeführt oder auszuführen versucht hat, 3. er ist derjenige, dessen damalige Haltung und Lage sich am klarsten mit dem Inhalt des Fragments vereinbaren läßt.“ (45) Trotz Gemeinsamkeiten mit Hegel, soweit sich „ein Fichteaneer, d. h. ein Kantianer erster Prägung und ein glühender Verehrer Schillers“ äußere, sieht T. darin „mehr dem Stil und dem Gemütszustand Schellings“ entsprochen (39). Er vermutet im Text eine Art „Prolegomena zu einer künftigen Schrift“ (36).

Nach Hermann Braun ist unser Text „das Dokument einer skeptischen Resignation“ Schellings ([1] 31), der nach Auseinandersetzungen mit Schiller und Hölderlin „die spekulativ-begriffliche Vollendung zum System als falsche Antizipation verwirft“ (24), ausgedrückt in der „Erweiterung der Postulate auf eine nicht näher definierte Vielzahl von Ideen“ (22). Schelling fordere die „Verwirklichung der metaphysischen Ideen durch praktische Arbeit in den Wissenschaften“ (30) und erwarte von deren Vollendung und Einheit die Einheit der Menschheit im Geist der Freiheit (27).

Panajotis Kondylis sieht in dem „philosophisch zweideutigen Inhalt“ unseres Textes ebenfalls eine „damalige Übergangsposition Schellings“ ausgedrückt. Aber er notiert sie als den Positionswechsel von einer „Auffassung vom Metaphysischen als höchste(r) Intensität oder Ontologisierung des Praktischen“ zur Hölderlinschen „Vereinigungsphilosophie“ ([13] 543 Anm.). Trotz der vergleichbaren „zweideutige(n) Denkkonstellation“ auch bei Hegel legen ihm vor allem Tiliettes sprachstatistische Befunde „eindeutig Schellings unmittelbare Urheberschaft“ nahe (544 Anm.). An Pöggeler vermißt er die genauere Untersuchung von Schellings philosophischer Entwicklung.

Auch Peter Lothar Oesterreich sieht nach eingehender rhetorischer Analyse und auf Grund einer „überraschende(n) Übereinstimmung philosophischer Problematik“ ([15] 179) zwischen den ‚Weltalter‘-Entwürfen und dem Programmtext „ex post die ursprüngliche Rosenzweig-These (unterstützt)“ (180). Weil der eigentlich innovierende Gehalt nur „die Idee einer poetischen Aufhebung der Philosophie und einer utopischen Integration von Philosophie und Lebenswelt“ sei, schlägt er als „adäquate(n) Titel“ vor: „Das älteste Programm einer Mythologie der Vernunft“ (167).

Weil bisher jede Zuschreibung an Hegel, Schelling oder Hölderlin „trotz vieler Übereinstimmungen“ auch „Sperriges“ habe feststellen müssen, sehen Manfred Frank und Gerhard Kurz in den Ideen unseres Textes „offensichtlich gemeinsame Überzeugungen einer Gruppe von Fichteschülern“ und möchten „starke Gründe dafür sprechen“ lassen, „einen 4. Mann als Verfasser in Betracht zu ziehen“, sei’s ein Mitglied des Jenaer ‚Bundes der freien Männer‘, sei’s ein Tübinger ([14] 31). Bemerkenswert sei der Hinweis von Hermann Timm, die

---

Subjekts schlechthin“ ([1] 111f.). Aber diese systematische Möglichkeit für eine vereinheitlichende Lesart destruiert er selber in der Weise, wie er zunächst ein Praktisch-Ästhetisches à la Hölderlin gegen ein Theoretisches à la Schelling und schließlich ein Theoretisch-Ästhetisches à la Hölderlin gegen ein Praktisches à la Schelling hervorhebt. Scheint’s liegt eine doppelte Bedeutung von ‚Begriff‘ und ‚Idee‘, eine doppelte Bedeutung im Begriff der ‚theoretischen Vernunft‘ und schließlich eine Vermengung von ‚Einbildungskraft‘ und ‚intellektueller Anschauung‘ vor. Letztere läßt nicht mehr deutlich machen, wie ‚Ideen‘ als schöpferische Produkte der theoretischen Vernunft (der systematischen Rekonstruktion) im Dienste der praktischen (der freiheitsentschlossenen) stehen, und zwar unter dem qualifizierenden Horizont der intellektuellen Anschauung des Absoluten in uns als unserer bildungsgeschichtlichen Zukunft (S. W. I, 431–433).

Anonymität des Programms sei gewollt.<sup>3</sup> Später sieht F. darin „ein Dokument, in dem sich, so und so vermittelt, ein enger wechselseitiger Gedankenaustausch Hölderlins mit Schelling niedergeschlagen hat“, in der Spannung zwischen Hölderlins „Standpunkt eines transreflexiven Seins“ und Schellings intensiver Bemühung „um eine Annäherung an die Fichtesche Position“ ([3] 68). Der Autor „(mag) Schelling gewesen sein“ (13).

## II.

Daß der junge Schelling „nie so gedacht hat, wie im Programm gedacht wird“ (Pöggeler [16] 50; vgl. [2] 127), mußte zuerst durch die Alternative verdeutlicht werden, wie Hegel die künftige Metaphysik (Erstphilosophie) als ‚*Moral*‘ oder ‚*Ethik*‘ auffaßt, die ‚nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate‘ (r. Z. 1–4) sei. Die Auskünfte der Hegel-Archivler sind nicht eindeutig und widerspruchsfrei. Zunächst läßt Pöggeler „die ‚esoterische‘ Mitte“ im Berner Denken ([2] 132) über die Postulatenlehre bloß der praktischen Vernunft hinaus in erstphilosophischer Absicht bedeutsam sein: „gemäß der Fichteschen Verwurzelung der gesamten Philosophie in der praktischen“, in Übereinstimmung mit Platons und Spinozas ethischer Begründung von Wissen überhaupt (131) und „mit Schelling“ (130). Daher ist für Jamme und Schneider „mit Kant nicht zu vereinbaren“, daß die Metaphysik „*als solche* Ethik“ sei, weil dort „theoretische und praktische Vernunft... getrennt (bleiben)“; auch sie notieren „den Einfluß Spinozas“, neben dem Fichtes und Platons, und Schellings Nicht-Urheberschaft dieser Idee ([2] 53f.), die laut Jamme „Hegel an Spinoza vor allem fasziniert (hat)“ ([10] 177). P. verdeutlicht das Wesen der absoluten Freiheits-Vernunft als „die eine Idee, die sich in die Vielheit der Ideen entfaltet“, und scheint diese Eine Idee zu identifizieren mit der „Sittlichkeit des Republikaners, des Polisbürgers, die Hegel wiederhergestellt sehen möchte“ ([2] 130) – entsprechend Spätberner Gleichsetzungen „des Moralischen“ mit dem „wahren Göttlichen“ (N 226), des „Praktische(n)“ mit dem „Absolute(n)“ (N 224) und „Ewige(n)“ (N 223). Und da das „System aller Ideen“ nichts anderes sei als die „Weisen der Selbstsetzung der Vernunft gemäß ihren wahren Bedürfnissen“ (130), müßten folglich nicht etwa nur die ‚Idee der Schönheit‘ (r. Z. 32), sondern auch die ‚Idee der Menschheit‘ (r. Z. 16), die ‚Ideen von einer moral[ischen] Welt, Gottheit, Unsterblichkeit‘ (wohl individueller) (r. Z. 26f.) und nicht zuletzt die ‚neue Religion‘ (v. Z. 31) Explikate oder Expressionen der Einen Idee der Polis-Sittlichkeit sein. Diese Eine Idee müßte vorgängig sein zur ‚erste(n) Idee‘, die laut Text ‚natürlich d[ie] Vorst[ellung] von mir selbst, als einem absolut freien Wesen‘ (r. Z. 5f.) ist – und für Jamme und Schneider als die Idee der ‚Freiheit bzw. d(es) Ich‘ „gleichursprünglich“ mit der ‚Idee“ von ‚Natur bzw. ... Welt“ „gleichzeitig aus dem Absoluten hervor(quellen)“ soll, dem „absolute(n) Nichts der biblisch-christlichen Schöpfungsvorstellung“ ([2] 54; vgl. Jamme [10] 172; HSt 18 [1983] 242).<sup>4</sup> Ist es mit der maßgeblichen Verbindlichkeit der Polis-Sittlichkeit vielleicht doch nichts?

<sup>3</sup> Vgl. Hermann Timm, Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel (Frankfurt a. M. 1979).

<sup>4</sup> Die nunmehr schwerlich noch als ‚die erste Idee‘ rettbar Vorstellung unseres absoluten Freiheitswesens charakterisieren Jamme und Schneider auch als „das Prinzip der absoluten Freiheit des absoluten Ich (Schellings Selbstbewußtsein)“ ([2] 54). Klarer spricht Düsing von einer Zustimmung Hegels zu „Fichtes und auch Schellings Theorie des endlichen Subjekts“ ([1] 84). Auch Frank und Kurz argumentieren insofern zunächst gegen die Schelling-These, als sie das „spinozistische, von Jacobi vermittelte Theorem von der Gleichursprünglichkeit von Ich und Welt“ ausgedrückt finden, das dem

An anderer Stelle sieht Pöggeler den Text qualifiziert „nicht durch eine Aufnahme jener Diskussion über die Möglichkeit von Philosophie, wie Reinhold, Fichte und Schelling sie in Gang gebracht hatten, sondern durch den immer wieder neu hergestellten Bezug auf die Philosophie Kants, die von der praktischen Philosophie her und als praktische... aufgefaßt wird“ ([1] 251; vgl. [2] 200, u. Fujita [4] 57f.). Wohl dem entsprechend möchte Klaus Düsing nur eine „partielle Übereinstimmung“ ([1] 68) mit jener Ethik annehmen, wie sie Schelling in Auseinandersetzung mit der kantischen praktischen Metaphysik, mit Spinozas Ethik und (?) dem Dogmatismus konzipierte. Den „nicht unerheblich(en)“ Einfluß Schellings (78) in Hegels spezifischer Umdeutung der Postulatenlehre Kants sieht er – und entsprechend auch Fujita ([4] 52f., 67f., 71) – darin, wie der Spätberner von der früheren und kantnäheren Position Abstand nimmt, Gott als von der Welt unterschiedenen moralischen Urheber und Garanten des höchsten Gutes zu denken. Auch in N 214–231 halte Hegel an einem „moralischen Gottesbegriff“ fest und leiste „Widerstand gegen einen metaphysischen Begriff Gottes“, d. h. er möchte „offenbar das absolute Ich nicht als die eine absolute Substanz, d. h. als Gott in Spinozas Sinne denken“ (80; vgl. Fujita [4] 59, 71). Ethik sei für Hegel „ebenso wie für Kant – keine wissenschaftliche und metaphysische, d. h. objektive Erkenntnis“ gewesen, sondern gehöre für ihn „als notwendiger Bestandteil zur moralischen Religion“ (69; vgl. 73).

Wie Hegel im Unterschied zu Schellings „metaphysische(m) Denken“ an dem Menschen als „*moralische(m) Subjekt*“ orientiert bleibe ([4] 71), verdeutlicht Fujita wie Pöggeler: Auch er identifiziert das Absolute, Ewige und Göttliche mit der „Vollendung der Moralität“ (70) „im ganzen Leben eines Volkes wie bei den Griechen“, „in den alten Republikanern“, mit der „in der konkreten Geschichte eines Volkes realisierte(n) und dann verlorengegangene(n) Sittlichkeit“ (71) – indem er deren vergängliche Geschichten zwischen Aufblühen und Verwelken apothetisiert. Fujita und Düsing stellen Schellings Frühphilosophie, mit Spinoza assoziierend, so hin, als fordere sie bloß zur Handlung der intellektuellen Anschauung auf und wäre schließlich Identifikationsphilosophie. Düsing unterstellt dem moralischen Ich eine „Erreichung jener reinen Unendlichkeit und jener absoluten Freiheit als des reinen Seins“ ([1] 64), nachdem seine Kausalität von jener des Absoluten „nicht qualitativ, sondern nur durch Einschränkung, durch Limitation... verschieden“ sein soll (65). Auch nach Fujita soll Schellings Ethik scheint's nur auffordern, „die Schranken der Welt des endlichen Subjekts zu erweitern, bis alles Objektive verschwindet, und das Subjekt die unveränderliche Selbstheit erlangt, welche von den Schranken der Erfahrungswelt befreit ist“ ([4] 69; vgl. 62, 64, 67, 71).

Nur verdeutlichen die Vertreter der Hegel-, aber auch der Hölderlin-These nicht, wie Schelling sein „System der Ethik“ (Dok I, 61; S. W. I, 305) nicht nur als seine „Ethik à la Spinoza“ (Br I, 15), sondern distinguiertes als „ein Gegenstück zu Spinozas Ethik“ (S. W. I., 159; vgl. Dok I, 61) aufgefaßt wissen wollte. Wenn Schelling „die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darstellen“ (S. W. I., 152; vgl. Br I, 14) möchte, um dadurch „die vielen scheinbaren Widersprüche der kantischen Schriften... schlichten“ zu können (154), möchte er gerade nicht „die... spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend“ machen, sondern die irrthümlich für bereits widerlegt gehaltenen von ihrem „Fundament“ her prinzipiell aufheben bzw. das spinozistische System „durch seine eignen Principien... stürzen“ (151). Spinozas „Irrthum“ habe

---

„widerstreitet“, „wie Schelling das absolute Ich Fichtes mit Spinozas Substanz identifiziert“ ([14] 27). Strack interpretiert diesen Passus als „eine Spitze gegen Schelling“ ([17] 82); denn nach Schellings „spinozistischem“ System „sei eine Schöpfung aus Nichts „gar nicht denkbar“ ([1] 137; vgl. 116f.), und alles Endliche sei bloß Modifikation des absoluten Ich.

„nicht in jener Idee (sc. des Unbedingten)“ gelegen, sondern, „daß er sie außerhalb alles Ichs setzt“ (172). Auch für Spinozas Ethik wird geltend gemacht, daß sie das „Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems“ (314), unser „*Heraustrreten aus dem Absoluten*“ (294), unseren „Sündenfall im platonischen Sinn“ (325), dieses „Hauptgeschäft aller Philosophie“ (313), nicht mehr durch „*theoretische Frage*“-Stellungen angeht, sondern „nothwendig“ am Leitfaden eines „*praktische(n) Postulat(s)*“, nur vermöge einer „*schöpferische(n)*“ oder „*praktische(n) Vernunft*“, „über alle Schranken des *Wissens* hinaus“ (311). Dogmatismus und Kritizismus kommen darin überein (und unterscheiden sich insofern vom Dogmaticismus u. a. auch der Tübinger Orthodoxie), daß sie „*die Handlung... fordern*, durch welche das Absolute realisiert wird“ (333) und unterscheiden sich „nicht... durch diese Handlung überhaupt, sondern nur durch den *Geist* derselben“ (334), durch den „*eigenthümlichen Geist* praktischer Postulate“ (301). Der Kritizismus würde zum Dogmatismus, „*sobald er das letzte Ziel als realisiert* (in einem Objekt) *oder als realisierbar* (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) *aufstellt*“ (331). Schelling kritisiert das „Moralprincip des Dogmatismus“ (316), nämlich die Idee der intellektualen Anschauung des Absoluten in uns „objektivisirt“ zu haben (319, 321), nachdem er es als Auszeichnung Spinozas gegenüber „*unser(em) empirische(n) Zeitalter*“ gerühmt hatte, mit diesem Theorem „die heiligste Idee des Alterthums“ erinnert zu haben, die u. a. auch „in Platons unsterblichen Werken... fort(lebte)“ (309 Anm.).<sup>5</sup> Spinoza „täuschte sich“, als er „sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren (glaubte)“ (319) und „die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Causalität nur Modification der unendlichen“ sein ließ (316). Auch Spinoza realisiert für Schelling das „Princip aller Schwärmerei“, die „durch nichts anders als durch die objektivisirte intellektuale Anschauung (entsteht)“ (320f.). Also haben wir „aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes“ zu „erwachen“ „durch *Reflexion*, d. h. abgenöthigte Rückkehr zu uns“ im Widerstand der Objekte; es ist nämlich das Spezifikum unserer Menschen-Endlichkeit, sowohl „nothwendig auf Objekte“ als auch „ebenso nothwendig in (uns) selbst zurück“-gehen zu müssen (325). Die Forderung, „durch ein unendliches Streben, das Absolute *in mir selbst* zu realisiren“, kann nämlich niemals bedeuten, „meine Welt (hätte) keine Schranken mehr, ... alle objektive Causalität als solche (wäre) für mich vernichtet“; denn dann „wäre (ich) absolut“ (335).

Schließlich macht Düsing den ‚Anhang‘ von Schellings ‚Abhandlungen‘ für die Hegel-These geltend, weil dort der ‚Begriff des praktischen Postulats‘ abgelehnt und Postulate in der Philosophie „von nun an in strenger Analogie zu Postulaten in der Geometrie“ aufgefaßt würden ([1] 61; vgl. 83). Aber in dem 1797 niedergeschriebenen Text wiederholt Schelling die frühere Einsicht, „daß das erste Princip der Philosophie *theoretisch und praktisch zugleich*, d. h. ein *Postulat* seyn müsse“ (S. W. I, 446): „es ist *theoretisch*, weil es eine ursprüngliche Construction fordert, *praktisch*, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann“ (448). Der Ausdruck sei wohl der Mathematik „entlehnt“, habe aber gegenüber dem mathematisch-wissenschaftlichen Evidenzanspruch jenen „bedeutende(n) Unterschied“

<sup>5</sup> Intellektuale Anschauung, die nicht nur nach Hölderlin „ganz verschieden von der Wissensform des Selbstbewußtseins“ ist (Henrich [7] 79), scheint H. zu identifizieren mit ‚Sein‘ als der ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt (ebd.). Schelling hingegen drückt unsere Ur Differenz zur „höchste(n) Vernunft“ (S. W. I, 340) selbst aus, wenn er intellektuale Anschauung unsere „innerste, eigenste Erfahrung“ nennt, „von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben“ (318), „die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes“ (317).

nunmehr an sich, daß Philosophie es mit Gegenständen des „*innern Sinn(es)*“ zu tun habe (445; vgl. 416). Ein lediglich theoretischer Grundsatz, ein Lehrsatz, als Prinzip der Philosophie behauptet, wäre „der gerade Weg zum Dogmatismus“ (447). Daß „kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey“, begründen die ‚Abhandlungen‘ ja mit dem Selbstverständnis der Philosophie, nicht Gedächtnis- und Schul-Wissenschaft, sondern „Werk der Kultur und der Erziehung“ zu sein (417).

### III.

Text r. Z. 8–15 hatte bereits Rosenzweig nicht widerspruchsfrei interpretiert. In Z. 9f. sah er noch die Tendenz wie in Fichtes ‚Naturrecht‘, „die Natur als das Gebiet des moralischen Ichs philosophisch zu konstruieren“, fand aber schon Ende 1796 den „Grundgedanke(n) einer Naturphilosophie..., einer spekulativen ‚Physik‘“ vor ([2] 94), auf die hin er die weiteren Textstellen durchsichtig machte. Den Medicus-Hinweis, Schellings vorweg naturphilosophische Theoreme wurzelten weniger in Fichtes WL als vielmehr in Kants KU, beurteilte er, orientiert nur am Begriff des Organismus, skeptisch (92). Auf Rosenzweig-Kritik konzentriert, argumentieren auch die Bochumer, entsprechend dieser Vorgabe, untereinander und in sich nicht immer stimmig. Der „moralphilosophische(n) Begründung der ‚Physik‘“ widerspricht nach Düsing der Schelling der ‚Abhandlungen‘, der durch eine transzendente Geschichte des Selbstbewußtseins das Problem der Realität der Außenwelt ‚fiktional‘ löste und erst den transzendentalen Idealismus durch einen naturphilosophischen Teil erweiterte, als er Leibniz’ Theorie der unbewußten Vorstellungen und einer Stufenleiter der Monaden rezipierte ([1] 86; vgl. Fujita [4] 97f.). Wie Pöggeler, der in Br I, 17 einen „wörtlichen Anschluß“ an die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft findet ([2] 133; vgl. [16] 52, und Jamme u. Schneider [2] 55), sieht Düsing auch für unseren Text die Natur als teleologisch bestimmbar an, „wenn sie aus moraltheologisch begründetem Glauben und aus moralischem Interesse betrachtet wird“ ([1] 85; vgl. 75, 77, ferner Pöggeler, ebd. 252). Eine Reisetagebuchnotiz Herbst 1796 (Ros, 482) deutet Pöggeler fichteanisch, wenn er darin den Nachweis finden will, „daß der Mensch trotz des Widerstandes von Natur und Fatum der Natur *seine* Zwecke gebieten und so das Absolute der Freiheit verwirklichen könne“ ([2] 133). So orientiert, findet er die Methodenlehre der KU, scheint’s wie in Fichtes ‚Naturrecht‘, „fort(geführt)“ auch in unserem Text unter dem Titel einer „Deduktion“ der Welt aus dem Selbstbewußtsein (213). Andererseits weiß er auch, „daß für Schelling wie für Hegel Naturphilosophie wesentlich die Aufgabe hat, durch qualitative Bestimmungen zu zeigen, daß ‚Natur‘ eigentlich ‚Leben‘ sei“ (133), und daß der Frankfurter zwischenzeitlich gelernt habe, „in der Natur wie in der Geschichte ein Du und so Geist von unserem Geist zu sehen“ (213). So ergibt sich für Jamme und Schneider die Forderung „eine(r) spekulative(n) Naturphilosophie statt einer empirischen Naturwissenschaft“ (55). Jamme sieht Hegel für die Natur „noch 1796 kein Auge“ haben ([10] 122) und erst in Hölderlin-Nähe zu einem „ästhetische(n) Akt in spekulativer Naturerkenntnis“ (173) befähigt.

Unserem Abschnitt unterstelle ich nicht, den Mythos von (griechischer) Natur als Ko-Subjekt oder gar göttlicher Alma Mater zu lehren, auch keine „mystische Physik“ (Gockel [6] 314). Eher möchte er die traditionelle naturwissenschaftliche ‚Daten‘-Wahrnehmung und -Interpretation kritisieren, die auch für geist-lose Kantianer durch das Newton-Paradigma der KrV vorbestimmt war, und fordert eine alternative Proto-Physik, ein qualifizierteres Apriori, einen durch ‚Ideen‘ (r. Z. 12) und d. h. innovatorisch (r. Z. 14f.) bestimmten view für die Natur-Forschung, die keineswegs zu suspendieren, sondern nur aus ihrer momentanen Stagnation herauszuholen wäre. Ein naturwissenschaftlicher Er-

kenntniszugewinn muß nicht erst von jener später ausgebildeten Naturphilosophie erwartet werden, die seit 1799 auch ausdrücklich in ihrer Gegenbewegung und (vorübergehenden) Selbständigkeit gegenüber der transzendentalen oder Bewußtseinsphilosophie reflektiert ist. Er ist bereits gewährleistet, wenn der „transzendente Charakter der Naturwissenschaft“ (Tillette [1] 44) gegenüber der KrV- und WL-Begründung durch KU-Theoreme, durch Merkmale teleologischer und ästhetischer Urteilskraft, qualifiziert ist. Jenes postulatenethische Fundament der Wissenschaft von den welt-gegenständlichen Dingen wäre inkonsistent mit den nächsten Textstücken, wäre es noch gleichstellig mit Fichtes Deduktionen zu Reichweite und Aussehen dieser Wissenschaft. Natur- und Handlungs-Theorien hätte keine transzendente Selbstigkeit zur ästhetischen Theorie, unbeschadet ihrer kategorialen Selbständigkeiten, würden Natur- und Freiheitskategorien weiterhin nur nach Maßgabe bestimmender oder subsumierender Urteilskraftäußerungen, nämlich dichotom gehandhabt. Natur-, Handlungs- und Herstellungs-Theorie, die vormalig analytisch geschieden wurden und so noch in Fichtes Erstphilosophieversuch, in dessen dichotomer Handhabung von Natur- und Freiheitsbestimmungen fortwirkten, wären widerspruchsfreier synthetisierbar durch ein Konzept von Erstphilosophie der Freiheit, in dem Absolutes Ich=Seyn=Substantialität=Selbst-Macht=Freiheit-Natur=Seligkeit.

Der Textinterpretation lege ich Schellings „Auslegung der Kritik der Urteilskraft nach meinen Principien“ (Dok I, 61) zugrunde. Diese läßt „die theoretische Vernunft in ihrem *teleologischen* Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zusammenfallen“ (S. W. I, 241 f.) und nennt das „wunderbare Vermögen“ der Einbildungskraft das „verbindende Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen“ zwecks „Vollendung der ganzen Wissenschaft“ (332 Anm.). An Kant, den man „mit... Geist gelesen“ haben müsse, rühmt er den Genius, „der... von dem höchsten Punkt aus nun über die Stufen *herabsteigt*, über welche andere allmählich *emporsteigen* müssen“ (232 Anm.), und möchte selber „vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen“, um die zunächst allgemein gehaltene Untersuchung „in Ansehung der einzelnen Bestandtheile der Erfahrung (zu) unternehmen“ (461) und zu untersuchen, ob es, entsprechend den Erfahrungsgebieten Natur und Geschichte und entsprechend der Einteilung in theoretische und praktische Philosophie, „eine Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst gebe (worin Natur und Freiheit zusammentreten)“ (465). Am 26. Oktober 1796 spricht er vom Kampf der Philosophie, aber auch „jede(r) andre(n) Kunst oder Wissenschaft, deren Gegenstände freye Produkte des Geistes sind“, gegen jene „*Geistlosigkeit*“, unter deren Händen „die zarten Geschöpfe der Einbildungskraft... – mit Begriffen von objektiver Wahrheit gepaart – zu Ungeheuern“ würden. Er erwähnt u. a. „die Bildersprache der Physik, wodurch eine *schematisirende* Einbildungskraft den Zusammenhang der Naturerscheinungen versinnlicht“ (AA I/3, 195), und wiederum die Behandlungsart mit Geist, welche „allen Wissenschaften eine höhere Sphäre, dem menschlichen Geist selbst neue Schwungfedern geben“ könne (S. W. I, 463). Insofern kritisiert er die Alleinherrschaft der „Methode der Mathematik“, welche „in Bezug auf die *Sache* äußerlich“ sei (ebd. Anm.). Er rühmt „insbesondere Naturwissenschaft und Medicin“, um ihre mit „ächt philosophischem Geist“ gemachten „Entdeckungen“ dem Empirismus der Kantianer entgegenzuhalten und für die „gesunde Philosophie“ verbindlich zu machen (348 Anm.). Wie Z. 10f. unseres Textes bemerkt er das Gefühl „bei empirischen Nachforschungen... wie wenig diese allein dem Geiste Genüge thun, ... wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet, ohne leitende Ideen“ (353).

Es führte zur rituellen Wiederholung, alle Stellen zu erinnern, die für die nunmehrige Ausbildung der spekulativen Physik „ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur“ fordern, eine Alternative gegen die „bisherige Naturforschung“, jene „blinde

und ideenlose Art..., die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich fortgesetzt“ (S. W. II, 70) und durch das Paradigma der Mechanik und Mathematik „die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat“ (348). Schelling rühmt „Physiker, welche eine lange Zeit ausschließend die Naturlehre mit Ideen bereicherten wie de Luc und Lichtenberg“ (213) und nennt Kepler einen „schöpferische(n) Geist“, der noch „in poetischen Bildern gesagt (hatte), was Newton nachher prosaischer ausdrückte“ (193). – Die Vertreter der Hegel-These können keine vergleichbaren Annäherungen aus Hegel-Texten ausfindig machen.

## IV.

Die keineswegs unzeitgemäße, rationalismuskritische These vom notwendigen Aufhörenmüssen des Staates r. Z. 16–26 habe in jugendlicher Aggressivität auch der spätere Staatsphilosoph vertreten – hier nach Maßgabe einer ‚Idee der Menschheit‘ (Z. 16), im Rahmen einer ‚Principien‘-Lehre zur ‚Geschichte der Menschheit‘ (Z. 23f.), vorgängig zu den ‚Ideen von einer moral[ischen] Welt, Gottheit, Unsterblichkeit‘ (Z. 26f.) und (vielleicht) gleichstellig mit der These vom end-geschichtlichen Aufhörenwerden von Philosophie, Wissenschaft und den sonstigen Künsten (v. Z. 10f.). Rosenzweig hatte vor allem die Naturrechtsabhandlung hervorgehoben, ihre Bestimmung der zeitlichen und prinzipiellen Vorläufigkeit von Staats-Recht und seiner Zwangs-Mechanismen im Verhältnis zum moralischen Endzweck in der Einen Menschheits-Person ([2] 95f.). Die Sprachregelung, wie sie für die Hegel-These getroffen werden mußte, halte ich nicht für textangemessen. Die m. E. auch nicht zu einem nächsten Handlungsschritt auffordernde, sondern prinzipiell-systematische Feststellung, ‚daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist‘ (Z. 17f.) und daß ‚jeder Staat... freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln (muß)‘ (Z. 20f.), soll Hegel insofern formuliert haben, als er „dem Staat als der Republik und dem Vaterland einen anderen Staat gegenüber(stellt), den modernen Staat“ (Pöggeler [2] 134). P. assoziiert volks-religiöse Überlegungen mit der sc. end-geschichtlichen ‚neue(n) Religion‘ (v. Z. 31) und orientiert sich ähnlich fragwürdig an der zunächst noch ein-seitigen Frühjenaer Kritik neuzeitlich-naturrechtlicher Staatstheorien, wenn er jene „lebendige Verbindung der Freien, die Hegel nun das ‚Volk‘ nennt“, das „Erste“ der „Idee“ (nach), schroff entgegenstellt dem neuzeitlich-bourgeoisen Staats-„Mechanismus“ und „Garanten von *liberty* und *property*“ (ebd.).

Textentsprechend wäre nur, ‚das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung‘ (Z. 24f.) als mechanisch-zwischenzeitliche Vorläufigkeit zu bewerten gegenüber den Ideen von der moralischen Welt und gegenüber der verwirklichten Idee der Menschheit in jener Neuen Religions-Stiftung durch einen ‚höhere(n) Geist vom Himmel gesandt‘ (v. Z. 30). Die Ausstattung von „Staat“ und „Vaterland“ bzw. „Republik“ und „Volk“ mit derart gegensätzlichen Bedeutungen, die aus einigen Frühjenaer Texten hereingetragen werden, um dem Programmtext angemessen zu bleiben, entspricht kaum den bekannten Fragmenten Hegels, der nicht so nomenklaturistisch verfährt. Zudem machen diese Anleihen den Frühjenaer politischen Begriff von Volk, die momentane Orientierung an der (keineswegs von Klassenantagonismen befreiten) Polis, mit dem hier soziologisch gemeinten verwechselbar und lassen die Neue Religionsstiftung zu einer Machenschaft seitens des ‚freien Standes‘ der ästhetisch Gebildeten entarten. N 223 wäre ein Beleg für die „Staatsmaschine“ und das Räderwerk, nicht aber N 7, 13, 237, 340 (Pöggeler [2] 191, 222, Anm. 7; Fujita [4] 72), die nicht spezifisch politisch werten. Die Nohl-Edition enthält viele affirmative Bedeutungen von Staat, Verfassung, Gesetzgebung, Regierung,

soweit diese individuelle Tätigkeiten, den Moralgrundsätzen nicht zuwider, auf Allgemeines hin formieren (können).<sup>6</sup> N 227 nennt, keineswegs normierend, jene „Idee der Kirche“, die an „die Stelle eines Vaterlandes, eines freien Staats“ getreten sei. Dem „denkenden Geschichtsforscher“ (N 220) will der individuelle Unsterblichkeitsglaube erst nach dem Untergang der römischen Republik entstanden sein (N 222). N 368 nennt unsere sintflutlich gestiftete „Entzweiung mit der Natur“, welche „nothwendig den Ursprung von Staat usw. nach sich (zieht)“. Nachdem Volks- oder öffentliche Religion nur die behelfsmäßige Versinnlichung des moralisch Unbedingten ist und Kollektive von der positiven Religion oder dem Fetischglauben immer mehr weg und zur Vernunft-Moral immer mehr hin verhelfen soll (N 17), ist sie Staatssache. Die Bochumer Lesart der Volksreligion in ihrem Verhältnis zum Staat scheint nicht jenen Überlegungen zu entsprechen, „wieviel... der Staat tun (kann)“, „durch die Verfassung, durch den Geist der Regierung“, „die objektive Religion subjektiv zu machen“; dies „muß das große Geschäft des Staats sein“ (N 49). So möchte Hegel auch umgekehrt aus der Geschichte des Christentums demonstrieren, „wie wenig die objektive Religion für sich ohne korrespondierende Anstalten des Staats und Regierung – ausgerichtet hat“ (N 39).

Lukács-kritisch bemüht Pöggeler das Textdiktum von der (weltbürgerlichen) Idee des ewigen Friedens als einer ‚untergeordnete(n) Idee‘ (r. Z. 23) und folgert: Wer diese akzeptiere, müsse „in irgendeinem – nämlich untergeordneten Sinn auch Staatsrecht und Privatrecht gelten lassen“ ([1] 253; vgl. [2] 134, 194, 198). Dies mag veranlaßt haben, nicht mehr primär Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ (die in der Gleichsetzung Fichte=Alabanda scheint’s kurzschlüssig mit tagespolitischem Jakobinertum assoziiert werden), sondern Hölderlin-Hyperions Alabanda-Kritik den verbindlicheren Einfluß auf Hegel und d. h. auf die Lesart unseres Textes nehmen zu lassen (P. im Unterschied zu [2] 134 jetzt ebd. 214, nicht 212). Diese Rehabilitierung der Teil-Notwendigkeit des ‚elenden Menschenwerks‘ kollidiert freilich mit der Auslegung der ‚utopische(n) ‚Anarchie‘“ (Jamme u. Schneider [2] 55). Jamme deutet den Hölderlin-Einfluß wohl in Übereinstimmung mit Prignitz nach Weise eines nicht-jakobinischen Rousseauismus: „Abschaffung des Staats, Ersetzung durch eine rein gesellschaftliche Institution: mit der ‚Neuen Kirche‘ Enthusiasmus statt Repression“ (HSt 17 [1982] 261).

Einen „Irrtum“ nennt Pöggeler diesen „Chiliasmus“ ([2] 220) einer „religiös gestützte(n) Brüderlichkeit“ ([16] 54) und möchte akzeptieren, daß „das Räderwerk staatlicher und überstaatlicher Ordnungen den Menschen wenigstens ein teilweises und vorläufiges Überleben sicherte“ ([2] 221). Dafür notiert er jetzt die Spätfrankfurter Kritik der schönen Seele als „Distanzierung... auch von Hölderlin“ (HSt 15 [1980] 246) und Abstandnahme von dem Polis-Ideal des Staates: „Hegel akzeptiert die Differenzierung, die in der modernen Welt den Staat zu einem Band unter anderen Bändern gemacht hat“ und „besinnt... sich darauf, daß die sog. ‚altdeutsche‘ Freiheit zum Repräsentationssystem als einer neuen Staatsform fortgeführt werden soll“ (247). Er kritisiert den Hegel seit der Heidelberger Enzyklopädie und den rechtsphilosophischen Vorlesungen, der illusionär verkenne, wie Staat „in seinen Grenzen dem Elend zu steuern sucht“ ([2] 219).

Vielleicht meint unser Text verbindlicher das Sollen der Staats-Nichtung im Sinne einer unendlichen Annäherung. Schelling und Hölderlin haben das Unsterblichkeitspostulat in theoretischer und praktischer Philosophiehinsicht begründet (und durch eine poetische Vervollständigung nicht suspendiert) mit unserem faktischen Nichterreichen-Werden der

<sup>6</sup> Vgl. B. Dinkel, Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus (Bonn <sup>2</sup>1980) 220f., 270–273 einige, keineswegs die vollständigen Belege.

absoluten Freiheit, inmitten unserer unendlichen theoretischen, praktischen (und poetischen) Aufgabe, im ganzen Zeitspielraum unserer Entwicklungsgeschichten. ‚Anarchistische Utopie‘ wäre unsere Befreiung dann in der Bedeutung, daß sie in unserer Konstitution aus dem Widerstreit unseres Natur- und Freiheitswesens keine raumzeitlich identifizierbare Sättigung hat und haben wird (und trotz schöner Polis-Vorstellungen nie gehabt hat).

## V.

Wie Hölderlins ‚Fragmente philosophischer Briefe‘ seien N 376f.<sup>7</sup> und das sog. ‚Systemprogramm‘ Positionspapiere ihrer Selbstverständigung über Religion seit Tübingen, ‚Grundlage für weitere Diskussionen‘ (Jamme u. Schneider [2] 50; vgl. Jamme [10] 171, [9] 629). Wie zuvor Pöggeler ([2] 135f.) finden Jamme und Schneider einen „Paradigmenwechsel umfassenderer Art“, „von der Ethik zur Ästhetik“, den Weg Hegels von Kant zu Hölderlin (56; vgl. Jamme [9] 642, [10] 175). In der Formulierung des Ästhetischen als des höchsten Vernunftaktes „kontaminiert“ ihnen freilich „Hölderlins Schönheitsbegriff mit Schillers anthropologischer Metaphysik“ (57; vgl. Jamme [10] 173; Pöggeler [11] 72). Auch nach Michael Franz ist Hegel die Integration der Schönheitserfahrung „nur sehr Schillerisch“ geraten ([18] 357). Wenn aber jetzt Hegels „anthropologisch eingegangter Schönheitsbegriff“ à la Schiller durch Hölderlin eingeführt werden soll in „die Tradition des Neuplatonismus, der immer auch zugleich ein Neuspinozismus war“ (Jamme [10] 117), finden wir am Spinozismus alles gewürdigt, was zuvor gegen ihn bzw. gegen seine Verlängerung durch Schelling vorgetragen wurde, als Hegels Transformation der Postulatenlehre Kants und die moralische Idee von Gott hervorzuheben war. Jamme spricht von einem „poetisch-metaphysischen Monismus Hölderlins, Sinclairs und Hegels“ „im Sinne Spinozas“, denen „alles Wirkliche... nur Modifikation eines einzigen Prinzips, des ‚Einen Seyns‘“ gewesen sei ([9] 629). Er nennt ihre „Lebensphilosophie“ „Variationen der Metaphysik der Einen Substanz“ und „eine Dynamisierung von Spinozas Monismus“ (HSt 15 [1980] 291). Der Spinozismus sei „Prototyp aller lebensimmanenten Deutungsversuche des Gottesproblems“, für Hölderlins Vorstellung des ‚Gott in mir‘ und für Hegel, der nach Jamme N 315 nicht die Engel der Menschen, sondern die Menschen selber eine ‚Modifikation der Gottheit‘ sein läßt ([10] 151; vgl. Jamme u. Schneider [2] 46, 56). Ein Spinozismus, weswegen Schelling nicht der Verfasser sein kann, und ein Spinozismus, weswegen Hölderlin und Hegel favorisiert werden, bedeuten scheint’s Gegensätzliches.

Die ‚Idee der Schönheit‘ ist jener ‚höchste Akt der Vernunft‘, der als ‚ästhetischer Akt‘ die Ideen des erkenntnismäßig Wahren und des handlungsgesollt Guten, also ‚alle Ideen‘ der spezifisch theoretischen und praktischen Vernunftäußerungen ‚umfasst‘ (r. Z. 32–36) und

<sup>7</sup> Wie zuvor Henrich ([8] 63) und Pöggeler ([11] 72) finden Jamme und Schneider in N 374–377 „dieselbe Widersprüchlichkeit“ wie in unserem Text, nämlich jene „zwischen Ethik/Praxis und Liebe/Schönheit“ ([2] 61). Während N 374–375 noch „ganz im Banne Kants und Fichtes... eine Theorie von der Aufhebung alles Entgegengesetzten in der praktischen Einheit“ entwickle, lehne erst die durch Hölderlin und Sinclair beeinflusste Fortsetzung „Moral als eine Form von Trennung“ ab (60; vgl. Jamme [10] 175–180). Demgegenüber finde ich in N 374 wohl die Einseitigkeit der moralischen Ich-Position und die Einseitigkeit ihrer Freiheits-Praxis kritisiert, indem Hegel ihr vorhält: „sie bringt nicht Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges, sondern ist die Einheit selbst – die sich nur rettet gegen das mannigfaltige Entgegengesetzte, das in Rücksicht auf das praktische Vermögen immer unverbunden bleibt, die praktische Einheit wird dadurch behauptet, daß das Entgegengesetzte ganz aufgehoben wird“.

die Prinzipienlehre der Philosophie aus Freiheits-Willigkeit aporienfreier als bei Kant und Fichte zum Abschluß bringen soll. Ich gehe aus von Schellings damals entwickeltem Selbstverständnis der Philosophie als der systematischen Vor-Stellung von Ideen für Zukunfts-Aufgaben aus dem Urvermögen/der Urhandlung intellektueller Anschauung von Freiheit (S. W. I, 431 f.) und folgere daraus mehr Konsistenz für jene beiden Textteile, die sonst als (mehr oder weniger plötzlicher) Paradigmenwechsel von der ethischen zur ästhetischen Fundierung von Erstphilosophie gehandelt werden.<sup>8</sup> Also soll der ‚höchste Akt der Vernunft‘ nicht entschuldigt werden als kant- und fichtemäßig-transzendente oder schillerhaft-anthropologische Restabhängigkeit Hegels von Bern her, der sich den ästhetischen Platonismus in seiner Aktualität als Neuspinozismus noch nicht vollständig angeeignet habe. Er soll auch nicht erläutert werden aus einer didaktischen Rücksichtnahme auf philosophisch noch unterentwickelte, eben kantianisierende Köpfe. Ich orientiere mich an der intellektuellen Anschauung als (momenthafter) Erinnerung an das vorweltlich, d. h. vorsündenhaft oder noch unentfremdet geschaute Urbild unserer Freiheits-Herkunft und -Zukunft, der *causa exemplaris* gleichsam unserer Vor-, Her- und Be-Stellungs-Aufgaben für mehr wirkliche Freiheiten in der Welt. In derartiger Geist-Handlung er-innern wir uns des prä-diskursiven Apriori einer Maß gebenden, an ihr restlos identischen oder absoluten Freiheit, frei von dem theoretischen, praktischen und poetischen Verhalten endlicher Freiheitswesen unter Bedingungen der Subjekt-Objekt-Divergenz und ihrer Synthetisierungsaufgabe. In intellektueller Anschauung erinnern wir uns auch des weltvorgängigen Urbildes der Ästhetik (S. W. I, 318), das uns die Gehaltlichkeit der intellektuellen Welt vervollständigt und abrundet und die Theorie unserer freiheitsfähigen Vermögen in Welt konsistenter und zufriedenstellender formulieren läßt. Daraus folgt, daß weder unsere Leistungen des Erkennens und Handelns isolierbar wären gegenüber der Wahrnehmung des Lebendigen und Schönen noch ein schöner Lebensakt abstrahiert gegenüber den Verpflichtungen des Wahren und Guten vor- und hergestellt sein darf. Die ewige Annäherung auch der poetischen Synthesibemühungen an das vorweltliche Urbild im (nicht substantialistisch, sondern subjektfreundlich mitzuteilenden) Sein selbst bedeutet schließlich, daß unsere Endlichkeitswelt nie von sich her, durch Leistungen höchst gesteigerter Subjektivität, ein Welt und Geschichte vollendendes, abgeschlossenes ‚Gedicht‘ wird. Es heißt auch, nicht nur Philosophie- und Religionsgehalte dessen, was schließlich Schelling und Hegel übereinstimmend die Alte Welt genannt haben, in die Exegese des Wahren, Guten und Schönen hineinzulegen bzw. diese auf deren ein-seitige Gehaltlichkeit zu reduzieren. Daher kann die Mitteilung von Lebens-Kunst aus der Entwicklung und der Anschauung (dem Genuß) ‚aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen‘ (v. Z. 28) nur synthetisch zu

<sup>8</sup> Nach Strack spricht „die Schönheitskonzeption... vollends gegen Schelling als den Initiator dieses Systems“, der ja „der Ästhetik bis zur Jahresmitte 1796 keinen besonderen Rang beimißt“ ([1] 113), bis sich erst in den „Abhandlungen“ „eine überraschende Aufwertung der Ästhetik (findet), bezeichnenderweise nach seiner Begegnung mit Hölderlin und dessen Homburger Freundeskreis“ (ebd. Anm.). Pöggeler läßt auch einen „(Bezug) auf den Geistbegriff des § 49“ der KU möglich sein ([1] 251) – wo Kant „Geist in ästhetischer Bedeutung“ als das „Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*“ freilich als „Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee*“ fungieren läßt (Akad.-Ausg. V, 313 f.). Tillette erinnert neben der Beeinflussung durch Platon und Schiller auch Fichtes „Grundlage“, in der manche „eine Quelle poetischer Palingenese und einen Vorrat ästhetischer Anschauungen“ entdeckt haben wollten ([1] 45; vgl. 41). Vermutlich zielt auch Gockels Interpretation auf eine Bedeutung von intellektueller Anschauung in diese Richtung, wenn er den Verfasser „letztlich mit dem Entwurf der neuen Mythologie zu dessen (sc. Fichtes) Begriff der intellektuellen Anschauung zurück(kehren)“ läßt ([6] 315).

Kants Analytiken und Fichtes bloß pflichtenrigoristischen Synthesen geltend gemacht werden, statt die substantiellere Freiheitstheorie reduktionistisch an die Wiederholung antiker Natur- und Polistheoreme zu binden.

Eine ästhetische Theorie, die den intelligiblen Freiheitsbegriff seit Kant-Fichte und frühidealistische Systematiken schon dialektischer aufgehoben hat, gewinnt bei Schelling ihr Selbstverständnis als Philosophie der Kunst, orientiert am Gesamtkunstwerk Universum. Insofern stelle ich die Analogie zur ‚Philosophie der Kunst‘ her, derzufolge die „Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie“ (S. W. V, 365), weil sie „ein getreues Abbild des Universums“ sein soll, das Absolute „in der Totalität aller ideellen Bestimmungen“ re-produziert, d. h. in den drei „Potenzen“ Natur, Geschichte und Kunst, denen jeweilig und irreduzibel „die ganze Absolutheit eingeboren (ist)“ (366). Insofern sind Wahrheit, Gutheit und Schönheit verschiedene und zusammengebrauchte „Betrachtungsweisen des Einen Absoluten“, das deren gemeinschaftliches „Urbild“ ist (370). „Die Philosophie behandelt weder allein die Wahrheit, noch bloß die Sittlichkeit, noch bloß die Schönheit, sondern das Gemeinsame aller, und leitet sie aus Einem Urquell her.“ (382)

## VI.

Nach Pöggeler liegt unserem Text nicht der ‚historische‘ Mythosbegriff Heynes oder des jungen Schelling zugrunde, auch nicht jener literarisch-ästhetische der Jenaer Romantik und (!) des Jenaer Schelling, sondern der sog. ‚illegitime‘ Herders ([2] 137; vgl. Jamme u. Schneider, 69). Als geforderte ‚neue‘ Mythologie stehe sie im Dienst der Vernunft-Ideen und solle verwirklichen, was Hegel seit Tübingen gefordert habe: „eine Volksreligion, die Vernunftreligion und Phantasiereligion zugleich ist“ ([16] 57). Mit dem, was Hegel als „sein Eigenstes“ eingebracht habe ([2] 200), soll die Idee der Schönheit durch die Vorstellung der „ästhetische(n) oder mythologische(n) Religion“ ([16] 52) sogar „noch einmal (ge)steigert“ sein (53; vgl. [1] 253). Freilich ist jener „Ausgleich zwischen dem Moralismus Kants und einer Orientierung an der Schönheit“ (58) bzw. jenes Zusammenklingen der ‚Hyperion‘-„Rede von der Begeisterung als dem Regen vom Himmel... mit der nüchternen Kantischen Umformung der religiösen Tradition“ ([2] 215) auch nach Bochumer Lesart gar nicht so synthetisch. Denn es „bleibt... ein Rest von Allegorismus und Alexandrinismus, der ständig auf dem Sprunge ist, die Idee aus den ‚dunklen‘ ästhetischen Anschauungen rein herauszupräparieren“ ([16] 98). Wie Jamme und Schneider ([2] 50–52; vgl. Jamme [10] 162, 169f.) notiert P. aber auch in Hölderlins Idee des ‚intellektuell-historischen‘ Mythos diesbezügliche Hegel-Nähe und sieht ihn erst mit der ‚Friedensfeier‘ „Abschied“ nehmen von einer „Mythologie, die allzu vernunftgläubig sich in den Dienst der Ideen stellt“ ([16] 99; vgl. [11] 72). Jedenfalls bestreitet er „Parallelen“ zu ähnlich lautenden Forderungen Schellings und Fr. Schlegels und sieht die Gedanken der Frankfurt-Homburger „durch eine Welt getrennt“ „von dem ‚Leichtsinn und Synkretismus‘, dem ‚literarischen Saus‘ in Jena“ ([2] 216).<sup>9</sup>

Worin Henrich „starke Argumente zugunsten Hegels gewonnen“ sieht und Pöggelers Behandlungsart als „besonders eindrucksvoll“ schätzt ([2] 159), sieht Tiliette vor allem die Übereinstimmung mit Schelling, vermutet eine „prästabilierte Harmonie“ und sieht bei

<sup>9</sup> Vgl. Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis, in: Ch. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), ‚Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde‘. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit (Stuttgart 1983) 325–348.

Schlegel „die Weiterführung des Frühgedankens, den Schelling ‚vorphantasiert‘ hatte“ ([1] 48).<sup>10</sup> Hegel habe „nie die Poesie über Philosophie und Geschichte gestellt, im Gegensatz zu Schelling“ (47). Nicht zuletzt der „Futurismus“ des Programms spreche gegen Hegel (48). Allerdings vermißt er bei Schelling „die ausdrückliche Bekehrung zum Sinnlichen und Bildlichen, die Auferstehung des Mythos“ und hört die Proklamation einer neuen Religion „fast sonderbar“ klingen (43). Pöggelerkritisch findet auch Braun, der Spätberner Hegel habe Herders neues Mythologiekonzept „kritisch betrachtet und im Grunde für unbrauchbar“ gehalten, für einen „Rückfall hinter bereits mögliche Aufklärung“ ([1] 32). Nach Strack hätte Schelling eine ‚sinnliche‘ Religion als „Verrat an der eigenen Sache“ aufgefaßt, „weil ihm jede Objektivierung religiöser Begriffe in verdächtige Nähe zum Dogmatismus geriet“ ([1] 112; vgl. 137; Fujita [4] 73 Anm. 42).<sup>11</sup>

Auch nach meiner Lesart (vgl. Braun [1] 23) greift der Text faktisch bereits vorhandene und sonst oft schon geäußerte Forderungen nach einer ‚sinnliche(n) Religion‘ für den ‚große(n) Hauffen‘ (Z. 12f.) auf und ergänzt seinerseits diese volks-pädagogische Bemühung durch einen philosophie-pädagogischen und wissenschafts-therapeutischen Teil – ich meine in Analogie zu dem, wie Schelling beispielsweise im Hinblick auf unser naturwissenschaftliches Weltverhältnis unter dem Titel einer ‚Bildersprache der Physik‘ die Bedeutung von ‚Einbildungskraft‘, dort als „schematisierende“, geltend gemacht hat, die uns „den Zusammenhang der Naturerscheinungen versinnlicht“ (AA I/3, 195). Das Sinnlichwerden der Theorie-Menschen fordert er, wenn er gegen die Buchstaben-Kantianer das Apriori der Einheit von Anschauung und Begriff, wie sie in der transzendentalen Einbildungskraft aufscheint, als die vernünftige KrV-Interpretation geltend macht. An anderer Stelle nennt er die spekulative Vereinseitigung, Reflexion nämlich zum Exklusivvorgang vereinseitigt, „eine Geisteskrankheit des Menschen“ (S. W. II, 13). Überhaupt beginnt er in den ‚Abhandlungen‘ nicht nur kantianismus-, sondern auch schon fichte- und bewußtseinsphilosophiekritisch, wie vorher schon moralismuskritisch, kritisch jedenfalls gegen das bloß reflexionslogische und moralistische Apriori der Idealismusbegründung, unsere Vorgeschichte dazu zu entwickeln. Analog zur Kritik des mechanisch-mathematischen Physikparadigmas konnte Schelling auch jene Wissenschaft unseres Geschichtszwecks, unseres Moralzwecks, kritisieren, die das, „was in Systemen und Religionen der alten Welt als freyes Spiel der *idealisierenden* Einbildungskraft sich behauptete – erst rohe Wirklichkeit, bald abentheuerliches (chinesisch-indisches) Dogma“ (AA I/3, 195) werden ließ. Soweit er an anderer Stelle u. a. auch Theologie nennt, wo ebenfalls Leute von „ächt philosophischem Geist... Entdeckungen (machen), an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird“ (S. W. I, 348 Anm.), können es Rekonstruktionen des Geworden-Seins unserer moralphilosophischen Welt-Vorstellungen sein, Archäo-logie der moralphilosophischen Vernunft und Gesinnung. „Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem *Werden*. Die Philosophie wird *genetisch*“ (II, 39; vgl. I, 403).

<sup>10</sup> Gockel hebt genauer von der „Naturmythologie“ Schlegels und ihrem direkten Einfluß auf die Naturlyrik der Romantik unser Programm ab ([6] 315).

<sup>11</sup> Für Guido Schmidlin, ‚Die Psyche unter Freunden‘. Hölderlins Gespräch mit Schelling, in: Hölderlin-Jahrb. 19/20 (1975/1977) 303–327, „(vermittelt) Hölderlin an Schelling“, womit Goethe und Schiller in Jena und in Frontstellung gegen Fichte „de(n) naturgeschichtlichen, de(n) genetischen Pantheismus“ begründeten (313). In dem „gemeinsam mit Schelling entworfene(n)“ (314) Text sei Hölderlins „originale Leistung“ (304) die Forderung einer Mythologie der Vernunft. Diese sei „die Formel, welche das absolute Denken an die sinnliche Anschauung und damit an die Gestaltenwelt von Natur und Geschichte bindet“ (315). Nach Sch. sind die „Philosophischen Briefe“ und die beginnende Arbeit am „Hyperion“ „die parallelen Schritte einer ersten Ausführung“ des Programms (311).

Ist wirklich der Textforderung, daß ‚Phil[osophie] muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen‘ (v. Z. 24f.), entsprochen, wenn nur das auch bei Kant bloß behelfsmäßige Schema der Analogie zur sog. exoterischen Erläuterung der praktischen Vernunftideen oder die Versinnlichung als bloß zweckdienlich für Volks-Pädagogik fortgeführt wird? Mythologie der Vernunft bedeutet für Jamme etwa „Belehrung der Unterschichten“ ([10] 174), „die Versinnlichung und damit die Massenwirksamkeit der Vernunftideen, d. h. das Allgemeinmachen der Aufklärung“ (HSt 17 [1982] 229f.), „eine sinnlich-religiöse Verpackung“ für „die Massen“, hingegen „die Aufgeklärten, d. h. die geistige Elite... die ‚neue Religion‘ nicht nötig“ hätten (HSt 14 [1979] 323; vgl. [12] 200). Was Jamme und Schneider das Hölderlin im Religionsaufsatz angelegene „transzendente Problem der ‚Vorstellung‘ religiöser Verhältnisse“ ([2] 51) nennen, ist bei Schelling transformierte Transzendentalphilosophie, die das Sein im Selbstverständnis der Vernunft aus ihrem Gewordensein rekonstruiert, die Vor-Geschichte des nunmehr Gewonnenen ins Bewußtsein hebt. Dann möchte ich es nicht mehr als ein Stehenbleiben im ‚historischen‘ Mythosbegriff auffassen, wenn die Geschichte der Religion „eine fortgehende Offenbarung oder symbolische Darstellung jener Ideen (sc. von Natur und Geschichte)“ ist und wir „leicht... in jenen Denkmälern (wenn sie Urkunden der Volksreligion sind) *unsere Ideen* (d. h. die allgemeine Vernunft)... erkennen“ können (S. W. I, 480f.). In einem anderen Journal-Bertrag spricht er von dem durchgängigen Weg unserer Erkenntnis und Wissenschaft von der „Geschichte“ zur „Theorie“. So sei griechische Mythologie „ursprünglich nichts anders, als ein historischer Schematismus der *Natur* (die man noch nicht zu erklären anfang) gewesen“. So trete auch „jede Lehre von Dingen einer übersinnlichen Welt (weil wir für diese Welt keine Naturgesetze haben)“ als „Geschichte“ in Erscheinung. Nach Schelling „(geht) jede Religion, die theoretisch ist, ... in Mythologie über und wird und soll immer Mythologie seyn und nie etwas anderes werden (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr“ (472).

Dieser Text kennt nach der antik-religiösen Vorstellung der Idee der Natur noch jene über die Idee der Geschichte und der übersinnlichen Welt, die auf erstere nicht reduzierbar ist. Insofern nähern sich diese Texte der Skizze dreier Perioden der Offenbarungs-Geschichte des Absoluten und der Skizze jener Dritt- oder Geist-Religion, wie sie sich aus der Synthese jener vorläufigen und gegengerichteten Bewegungen der heidnisch-polytheistischen Natur- und der christlich-mystizistischen Religion der Geschichte und ihrer je abbreviativen Synthesen von Endlichem und Unendlichem ergeben soll. Wir müssen nicht erst Hegel-Einfluß (vgl. Pöggeler [1] 256) annehmen, sondern können eine Textstelle aus der Einleitung zu den ‚Ideen‘ von 1797 fortentwickelt uns denken, die es als „höhere Forderungen“ an die Adresse der Philosophie notiert, „die Menschheit, die lange genug, es sey im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen“. Es ist der ein-seitig „idealisch(e)“ Charakter der „ganzen modernen Zeit“, jenes „Zurückgehen nach innen“, dem die andere Ein-seitigkeit entspricht, „daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist“. Nach Schelling stimmen aber wahrhaftes Objektivwerden der Natur-Mysterien und Sichtbarwerden der ideell-weltlich entwickelten Absolutheits-Vorstellungen (der „noch unbekanntten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet“) wieder überein in der Ausbildung einer (neuen) Religion, die auch die Wiedervereinigung der Menschheit im Zusammenstimmen ihrer inneren und äußeren Natur (-Mächtigkeit) zum Ausdruck bringt. Es ist „die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objektiven Totalität...; die sie auf neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt“ (S. W. II, 72f.).

Gegen die Schelling-These argumentieren die Bochumer nicht nur, indem sie den Jenaer Schelling mit Schlegel ziemlich gleichstellig machen, sondern fast durchgängig auch die

„neue Mythologie“ mit der ‚neuen Religion‘, die nach unserem Text ‚das letzte, größte Werk der Menschheit seyn‘ soll (v. Z. 31 f.) und nicht das jeweilig schöner Volks-Individualitäten durch Polis-Anamnese, also auch nicht die „Konzeption einer neuen, nämlich endlich national-allgemeinen Mythologie“ (Jamme [12] 203; vgl. [10] 126). Im ‚System‘ von 1800 ist es die Aufhebung aller welt-geschichtlichen Auseinandersetzung und Arbeit, der theoretischen in Wissenschaft und Philosophie, der praktischen in den lebensweltlichen Systemen der Moralität und der Legalität (Politik) und der poetischen in den wirtschaftlich-technischen Hervorbringungen und sonstigen Künsten, in einem Gedicht versöhnten Lebens, das er ein „Vernunftreich“ nennt, wo „der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt seyn wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verließ, als die Geschichte begann“ (S. W. III, 589). Wenn er dafür „neue Mythologie“ als „Mittelglied der Rückkehr... zur Poesie“ benennt (S. W. III, 629), ist er nicht für eine „Mythologie-Entelechie“ (Gockel [6] 316) zu haben und verwirft die „Alternative Mythologie oder Vernunft“ bestimmt nicht in dem Sinn als falsch gestellte (314), daß sich „die Gesetze der Vernunft in der neuen Mythologie zu erfüllen“ (315) hätten. Wenn Schelling schließlich „die weitere Ausführung dieses Gedankens“ enthalten sein läßt in einer „schon vor mehrern Jahren ausgearbeitete(n) Abhandlung *über Mythologie*“ (S. W. III, 629), ist diese entweder nicht mit der Stiftsabhandlung identisch oder Pöggelers Unterscheidung Schellingscher Mythosbegriffe zumindest unpräzise.

In dieser Allgemeinheit ist Annemarie Gethmann-Siefert's Charakteristik unseres Textes noch nachvollziehbar: Er projiziert „die Einheit von praktischer Philosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie in einer philosophischen Konzeption der Geschichte, durch die die Geschichte des Menschen als Geschichte des Fortschritts im Bewußtsein und der Realität der Freiheit entworfen werden soll“ (HSt 18 [1983] 262). Es ergibt aber keinen guten Sinn mehr, die Zuschreibungsfrage dadurch lösen zu wollen ([2] 226; vgl. [5] 87), daß wir ihn als einen „knappe(n) Abriss“ (ebd.) oder als „Abschluß der Auseinandersetzung (sc. Hegels) mit Schiller... lesen“ sollen ([5] 130). Denn die Kritik an Schillers „Konstruktion einer formalen Analogie von ästhetischem und idealem Staat“ ([2] 230) wird fundiert in jener „geschichtlich-wirksame(n), inhaltliche(n) Orientierung des Weltvollzugs und des Handelns einer Gemeinschaft“ ([5] 131), die nun reduziert wird auf die „Wiederholung der Vergangenheit (sc. des schönen Poliswesens) als Zukunft“ (118). Auch sie sieht die geforderte Mythologie der Vernunft durch Hegel „legitimiert“ in seinem formalismuskritischen Rückverweis auf „die griechische Tradition“ und unterstellt unserem Text, aber auch dem jungen Hegel, „daß diese Mythologie, daß zumindest ihre geschichtliche Wirksamkeit wiederholt werden soll“ (ebd.). Mit Recht spricht sie von einer Einstiftung von Vernunft „innerhalb des Staates“ durch die geschichtliche Kraft einer Religion. Es ist aber nicht angemessen, unseren Text so auszulegen, daß darin „die Vernunft- und Freiheitsforderung der Moderne [sc. wie] in der griechischen Welt aus der Welt des Geistes und der ‚Gemeinschaft der Geister‘ in eine politische Institution überführt“ und zum „Prinzip der Polis“ werde ([2] 234).

Johann Heinrich Trede wollte zeigen, daß der Abschluß der Philosophie, Natur- und Menschenwelt umgreifend, wie im ‚Systemprogramm‘, in einer sinnlichen oder Volksreligion, d. h. in einer „Identität und Ununterscheidbarkeit von ‚Mythologie‘ und ‚Idee‘“ ([1] 205), auch die Frühjenaer Philosophie bis 1803 „zentral“ bestimmt (169). Was er für das dortige Konzept der Religion an Bedeutungen für die „Wiederherstellung des sittlichen Gemeinwesens als Volk“ und über den Staat von liberty and property hinaus (205) im einzelnen eruiert, könnte allerdings auch nach ihm nicht schon im Naturrechts-Aufsatz (NR) und im sog. ‚System der Sittlichkeit‘ (SdS), sondern bestenfalls erst Ros 132–141 „in direkter Übereinstimmung mit den Postulaten“ unseres Textes (200, vgl. 168) stehen. Denn die hier geforderte ‚gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller

Individuen' (v. Z. 27f.) und ‚allgemeine Freiheit und Gleichheit aller Geister' (Z. 29f.) entspricht nicht jenen Hegel-Texten, die eine „ständische Konstitution der Sittlichkeit“ zugrunde legen (191). Unverständlich ist, „daß Hegel nun die Forderung des Systemprogramms... differenziert“ (Pöggeler [1] 255).

Denn nach NR und SdS ist dem ‚reellen' Bewußtsein der Mitglieder der beiden unteren oder unfreien Stände das sittliche Bewußtsein in seiner verbindlichsten Erarbeitungs- und Genußweise zunächst vorenthalten; nur durch die heteronomen Expressionen ‚Vertrauen', ‚Furcht' und ‚Gehorsam' könnten sie Anschluß oder Teilhabe finden gegenüber jener Klasse, deren Praxis die ‚Tapferkeit' ist zu herrschen und Kriege zu führen. Daher muß es Trede auch als die fragwürdige, ideologieträchtige Aufgabe der Religion reinterpreten, „die sittliche Anschauung in einem vermittelten oder ‚ideellen' Bewußtsein für diejenigen Individuen herzustellen, deren ‚reelles' Bewußtsein ihnen die Zugehörigkeit zu diesem Allgemeinen lediglich im Wissen von Abhängigkeiten vermittelt“ (192). Es bliebe bei der feiertäglich-ideellen Vorstellung eines gemeinsamen Gottes, die an dem ‚reellen' Bewußtsein und der werk- und alltäglichen Praxis der Unversöhntheit im Gegensatz von Freien und Unfreien nichts Grundsätzliches bewegt und abändert. Ros 132–141 freilich destruiert Hegel religionsgeschichtlich sowohl Natur- (hier noch: Griechen-) Religion (die unmittelbare Apotheose einzelner Naturerscheinungen in ‚schöner Mythologie') als auch römische Kriegs-Religion (Ausnüchterung der Welt, Zerstörung der nur naturwüchsig schönen Volksindividualitäten, Absurdwerden polytheistischer Verbindlichkeiten). Aber er führt die Rekonstruktion von Natur und Welt seit der durch Christus gestifteten Religion (der Freiheit für alle Menschen als Subjekte) auch über die ‚schöne Religion' des ‚Katholicismus' sowie über die protestantische Subjekt-Objekt-Divergenz hinaus zu jener ‚neuen Religionsweise', wie ‚freie' Völker drinnen und draußen ihre sittliche Identität vernünftig definieren und realisieren. Die voll entwickelte Religiosität, „wodurch erst der Kultus den Charakter einer universalen sittlichen Praxis gewinnt“ (203), wäre nicht zu beschränken 1) auf jene „kultische Indifferenz von Mythologie und Idee“ (ebd.), die im rekonstruierten oder geheiligten Geist bloß einer intimen Gemeinde sich erschöpfte und ‚die Verachtung der Welt und des Allgemeinen, das als Staat existiert' (Ros 137) tradierte, und 2) auch nicht auf jene ‚schöne Religion' des ‚Katholicismus' (Ros 139) oder auf jene weniger begriffene Verwirklichungsweise des absoluten Religionsgehalts, welche noch mit natur-religiösen oder mythologischen Momenten sich versinnlicht. Beiläufig räumt es Trede ein, mit dem Referat ihrer „historischen Vergangenheit“ (203).

Jamme scheint immer etwas mehr dahin zu neigen, die ‚Mythologie der Vernunft' oder ‚im Dienst der Ideen' zurückzustellen und einen Mythos der an ihr selber allseits gütigen und lieben Göttin Natur zu restaurieren. Er erwartet von einer „Rückbesinnung auf den Mythos Hölderlins“ einen „neue(n) Mythos“ von Natur und eine Therapie gegen die „gegenwärtige Weltnacht“ (HSt 17 [1982] 260). Er weiß, daß „alles Übel der Menschheit aus der Emanzipation von der Natur folg(t)“ und die Religion Israels in der „Wüste“ ihren Ursprung hatte, wo „keine Möglichkeit (bestand), die Götter der Natur anzubeten“ ([12] 214). In dieser Perspektive entgeht, daß der Frühfrankfurter Hegel „das Ende der Einheit mit der Natur“ (194) mit der sintflutlichen Aggression der Natur selber anheben läßt (N 244, 368). Auch wenn er das (Spinoza-)Theorem des ‚*ex eundem est e statu naturae*' hier noch nicht angemessen deutet, gehört zur Vollständigkeit von Religion bereits für den frühen Frankfurter (N 373f.) auch theoretische und praktisch-poietische Diskursivität, nämlich die Reflexion auf die faktische Dispartheit, die poietisch-technische Meisterung der mannigfachen Not-Verhältnisse sowie praktische Anerkennung in Gesellschaft. Deren aporienfreie Rekonstruktion läßt ihn immer konsequenter von antiken Natur- und Polistheoremen und dem naturästhetischen wie -tragischen Religionsparadigma Abstand nehmen.

Daß es ferner mit Heidegger um die „Götter... Hölderlins und d(er) Romantik“ (PJ 91 [1984] 437) und „um die Kunst als – nach dem ‚Tode Gottes‘ einzig verbliebene(n) Mittel – zur Rettung der Welt (geht)“ (PJ 92 [1985] 415), um die not-wendende „Schaffung mythenbildender Gesamtkunstwerke“ (418), dem möchte auch Pöggeler widersprechen. Kritisch gegenüber Heideggers Rekurs auf griechische Mythologie und griechische Tragödie fragt er, „ob die Welterfahrung des ‚Alten Testaments‘ die Menschen nicht gelehrt habe, in der offenen Geschichte zu leben und sich nicht mehr ‚mythisch‘ von einem Ursprung her in eine heimatliche Welt einzuschließen“ ([16] 107). Ein zeitgenössisch-kunstreligiöses „Bedürfnis nach neuen Mythen“ (108) möchte in die Gefahr kommen, „wesentliche Unterscheidungen“ unserer zwischenzeitlich ausdifferenzierten „verschiedenen ‚Modernitäten‘“ zu überspringen (35). Denn „schwerlich kann solche Dichtung Wissenschaft und Technik, religiöse Tradition und rationale Politik an eine ursprüngliche Poiesis rückbinden, die alle Sphären des Erkennens, Herstellens, Handelns und Erleidens in neuer Verbindlichkeit zusammenfaßt“ (111). Insofern hebt er von Hölderlins Ästhetisierung des Christus Hegel hervor, der die neuzeitliche Entfremdung und Entgötterung unserer Weltverhältnisse ernst genommen und die christliche Religion aus ihrem Ursprung rekonstruiert habe, dem „Schandpfahl des Kreuzes, der ohne Schönheit ist“ ([1] 257).<sup>12</sup>

Nach Henrich hat Hegel an Hölderlin „die Frage nach der Herkunft unvereiniger Mannigfaltigkeit“ gerichtet, die Frage nach dem „Ursprung von Entfremdung und Vereinzelung, für die in christlicher Sprache das Wort ‚Sünde‘ steht, – die Voraussetzung dessen, was die Vereinigung zur Versöhnung werden läßt“ ([8] 72). Jener Nachdruck, den H. „bei Hölderlin so wenig wie bei Schelling finde(t)“, habe Hegel „obgleich hinter den Freunden zunächst weit zurück, zuletzt doch über deren Wahrheit in mehr als einer Beziehung hinaus(kommen)“ lassen (70). Er deutet das systematische Problem an: Durch die Einsichtnahme in die *conditio humana*, in die Dissoziiertheit auch der weiteren Schöpfung, für die ein Darwinismus nur eine Teilbeschreibung liefert, werden naturästhetische Lösungsversuche über sich hinausgeführt, um entweder naturtragische Züge anzunehmen oder um bibelweltlich affizierte Sündenfalltheoreme zu veranlassen. Es ist aber nicht exklusiv Hegel, der das neuzeitliche und allgemeinsamere Bedürfnis des Geistes nach erklärenden, handlungsorientierenden und letztlich beglückenden und heil(ig)enden Gehalten höherstellt als jenes, das seine Orientierungen beschränkt auf Erscheinungen endlicher Wesen, wie sie antike Mythologie apothetisiert. Aber früher als Schelling (S. W. VII, 415) hat er die Verbindlichkeit der Natur auf ihre nur endliche Göttlichkeit, weil wesentliche Geschöpflichkeit, beschränkt und aporien- und reduktionismenfreier das Pleroma der Anfangsidealisten angezeigt.

Wohl sollten wir, wie Henrich meint, „in Sachen der Verfasserfrage die Erörterung nicht mit der Voreile einer weiteren Generation für abgeschlossen... halten“ ([2] 162). Dennoch finde ich in der jüngeren Auseinandersetzung beispielsweise die stilistischen Vergleiche und Tabellen von Strauß und Tilletie, die für Schelling sprechen, meist unberücksichtigt und zudem von Vertretern der Hegel- und Hölderlin-These ein widerlegbares Bild von dessen Frühphilosophie gezeichnet. Paradigmenwechsel haben wohl diese Undialektik an sich. Nach Maßgabe von Sympathien mehr für diesen oder jenen sollten die Texte nicht wahrgenommen und die Entscheidung nicht gefällt werden. Nach Gethmann-Siefert wird dieser Streit „wohl kaum abschließbar sein und hat philosophisch nur beiläufige Relevanz“

<sup>12</sup> Vgl. Philosophie im Schatten Hölderlins, in: Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep (Hg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschr. f. Werner Marx z. 65. Geb. (Hamburg 1976) 369, 376 f. Anm. 10.

([2] 226). Aber es geht nicht nur darum, für den adäquaten Horizont einer Interpretation Maß zu nehmen an systematischen Vervollständigungen, statt etwa Jugenddikta als Optima unseres erkenntnis- und handlungsmäßig zu Leistenden und Leistbaren anzupreisen. Wir müssen auch den begrifflichen Vorrat zeitgenössischer Auslegungen mit berücksichtigen. Auch insofern will mir die (bisherige) Hegel-These dem Text selber nicht entsprechen.

### *Häufiger zitierte Texte*

- AA F. W. J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag d. Schelling-Kommission d. Bayer. Akad. d. Wiss.en hg. von Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner (†), I. Werke, Bd. 3, Stuttgart 1982.
- Br I Briefe von und an Hegel, hg. von Johannes Hoffmeister, Bd. I. 1785–1812, Hamburg 1952 u. ö.
- Dok F. W. J. Schelling, Briefe und Dokumente. Bd. I. 1775–1809, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962.
- HSt Hegel-Studien, hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Bonn 1961 ff.
- N Hegels theologische Jugendschriften, hg. von Herman Nohl, Tübingen 1907, Nachdruck Frankfurt a. M. 1966.
- Ros Rosenkranz, Karl, G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, Nachdruck Darmstadt 1963, 1969.
- S. W. F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, Stuttgart–Augsburg 1856–1861.
- [1] Bubner, Rüdiger (Hg.), Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (Hegel-Tagung Villigst 1969), Bonn 1973, <sup>2</sup>1982.
- [2] Jamme, Christoph und Schneider, Helmut (Hg.), Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‘, Frankfurt a. M. 1984.
- [3] Frank, Manfred, Eine Einführung in Schellings Philosophie, Frankfurt a. M. 1985.
- [4] Fujita, Masakatsu, Philosophie und Religion beim jungen Hegel unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling, Bonn 1985.
- [5] Gethmann-Siefert, Annemarie, Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik, Bonn 1984.
- [6] Gockel, Heinz, Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt a. M. 1981.
- [7] Henrich, Dieter, Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus, in: Hölderlin-Jahrb. 14 (1965/1966) 73–96.
- [8] Henrich, Dieter, Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1975.
- [9] Jamme, Christoph, ‚Ungelehrte‘ und gelehrte Bücher. Literaturbericht über das Verhältnis von Hegel und Hölderlin, in: Zeitschr. f. philos. Forsch. 35 (1981) 628–645.
- [10] Jamme, Christoph, ‚Ein ungelehrtes Buch‘. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Bonn 1983.
- [11] Jamme, Christoph und Pöggeler, Otto (Hg.), Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, Stuttgart 1981.
- [12] Jamme, Christoph, ‚Jedes Lieblose ist Gewalt‘. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung, in: Hölderlin-Jahrb. 23 (1982/1983) 191–228.
- [13] Kondylis, Panajotis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979.
- [14] Kurz, Gerhard und Frank, Manfred (Hg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt a. M. 1975.
- [15] Oesterreich, Peter Lothar, Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos, Frankfurt-Bern-New York-Nancy 1984.
- [16] Pöggeler, Otto, Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger, Freiburg/München 1984.
- [17] Strack, Friedrich, Nachtrag zum ‚Systemprogramm‘ und zu Hölderlins Philosophie, in: Hölderlin-Jahrb. 21 (1978/1979) 67–87.
- [18] Franz, Michael, Hölderlin und das ‚Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘, in: Hölderlin-Jahrb. 19/20 (1975/1977) 328–357.