

Andreas Grossmann

Spur zum Heiligen

Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel
und Heidegger

Meiner

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 36

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

SPUR ZUM HEILIGEN

Kunst und Geschichte im Widerstreit
zwischen Hegel und Heidegger

von
Andreas Grossmann

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Auflage von 1996,
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1520-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3076-8

ISSN 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muß sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.

Ludwig Wittgenstein

Inhalt

Vorwort

A. Einleitung	13
B. Hegel	17
1. Hegels frühe ästhetische Konzeption unter dem Einfluß Hölderlins	17
a) Hölderlins Herausforderung	19
b) Das sogenannte „Älteste Systemprogramm“ und das Projekt einer „Mythologie der Vernunft“	25
c) Liebe, Schönheit und Tragik - Jesus und Empedokles . . .	31
aa) Hegels Frage nach dem Ideal einer „schönen Religion“	31
bb) Tragische Versöhnung – Hölderlins Empedokles-Überlegungen	33
2. Hegels Abschied von Hölderlin und dem Programm einer „neuen Mythologie“	39
a) Grundlegung des Systems	39
b) Ein Blick auf Schelling	43
c) ‚Aufhebung‘ der Kunst	48
aa) Kunst und Religion in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	48
bb) Die spekulative Kunstkonzeption der <i>Ästhetik</i>	52
cc) Hegels Vergangenheitsthese und der „Klassizismus“ der <i>Ästhetik</i>	56
3. Zum historischen Kontext von Hegels <i>Ästhetik</i>	66

C. Heidegger	75
I. Heideggers Weg zum Mythos	76
1. Von <i>Sein und Zeit</i> zur Kunst.	76
a) Programm und Problematik der Fundamentalontologie von <i>Sein und Zeit</i>	76
b) Radikalisierung der Seinsfrage: Metontologie und Seinsgeschichte	81
c) Die Frage nach der „Logik“ und die Sprache	89
2. Heideggers Wendung zu Hölderlin - und ihr philosophisch-politischer Kontext	95
a) Mit Hölderlin gegen Hegel: Das Modalitätenproblem als Leitfaden	97
b) Suche nach einem „anderen Anfang“ der Geschichte mit Hölderlin	112
c) Gründung des „Zwischen“ im Erharren des kommenden Gottes	118
3. Kunst als Ursprung. Der Kunstwerk-Aufsatz (1935/36) ...	123
a) Vorbemerkungen zur inneren Genese des Kunstwerk-Aufsatzes	123
b) Das Ding und das Werk	128
aa) Zeug, Ding und Werk	128
bb) Die Schuhe van Goghs	130
c) Das Werk und die Wahrheit	133
aa) Der griechische Tempel	133
bb) Der Streit von Welt und Erde	137
d) Die Wahrheit und die Kunst.	143
aa) Heideggers These von der Kunst als Ins-Werk-Setzen der Wahrheit - eine „Wiederholung“ Hegels?	143
bb) Wahrheit, Werk und Gestalt	148
cc) „Alle Kunst ist im Wesen Dichtung“	151

II. Kunst – Technik – Eschatologie	157
1. Hölderlin wider Nietzsche	157
a) Kritik der abendländischen Ästhetik und Metaphysik	157
b) Der ‚Anspruch‘ Hölderlins: ‚Andenken‘ an das Anfängliche	161
2. Heideggers Wege nach 1945: Kunst und Technik	166
a) Kunst als Spur zum Heilen eines „dichterischen Wohnens“ in heil-loser Zeit	168
b) Technik, Wissenschaft und Kunst im Horizont des „wesentlichen“ Denkens	174
aa) Das Wesen der Technik, die Kunst und der „Schritt zurück“	174
bb) „Die Wissenschaft denkt nicht“	180
c) Das „Titanische“ der Technik und die Götter. Heidegger und Friedrich Georg Jünger	186
aa) Perfektion der Technik	188
bb) Götter und Titanen	198
d) Verteidigung der Dinge im Namen Trakls und Cézannes	206
e) Kunst und Eschatologie	211
aa) Die Erwartung des „großen Anfangs“	211
bb) „Nur noch ein Gott kann uns retten“	214
3. „Dii meliora“. Heidegger, die Demokratie und der Schatten Basels	217
D. Heidegger, Hegel und die Frage nach Göttlichem, Kunst und Geschichte	223
1. Theologisches	224
2. Einspruch gegen Hegel: Kunst und Geschichte	232
3. Ausblicke	237
Literaturverzeichnis	241

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1994/95 von der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Sie ist für die Drucklegung geringfügig überarbeitet worden.

Mein Dank gilt insbesondere Herrn Professor Dr. Otto Pöggeler für den mannigfachen Rat und die Kritik, mit denen er die Arbeit begleitet hat. Herrn Professor Dr. Gunter Scholtz danke ich für die Übernahme des Korreferats und wertvolle Hinweise.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes gebührt Dank für eine veritable Förderung während des Studiums und zuletzt im Rahmen ihrer „Forschungskolloquien“.

Birgit danke ich, last but not least, für ihre liebevolle Unterstützung und ermunternden Interventionen, wann immer das Geschäft des Reflektierens und Schreibens allzu einnehmend werden wollte.

Bochum, im Mai 1995

Andreas Großmann

A. Einleitung

Spuren sind unscheinbar, in ihrer Unscheinbarkeit aber gleichwohl bedeutsam. Spuren verweisen auf Abwesendes, vermögen aber auch die Abwesenheit eines (unverfügbar) Anwesenden und derart Offenbaren zu be-deuten. In diesem Sinne kennt die theologische Tradition seit Augustinus die Rede von „vestigia trinitatis“, den Spuren der göttlichen Trinität: Gottes Dreieinigkeit stellt sich gleichnishaft an weltlichen (trinitarisch strukturierten) Phänomenen dar, die, umgekehrt, die göttliche Offenbarung illustrieren sollen.

Wenn Heidegger den Begriff der „Spur“ aufgreift (der von da aus in der französischen Phänomenologie bei E. Levinas und J. Derrida weitergewirkt hat), so ist es indessen nicht diese prominente theologische Tradition, die im Visier ist, sondern eine „Theologie“ ganz eigener Art. Heidegger knüpft an den Sprachgebrauch Hölderlins an.¹ Nach der letzten Strophe von Hölderlins Hymne *Brod und Wein* ist es Dionysos, der „selbst die Spur der entflohenen Götter / Götterlosen hinab unter das Finstere bringt“. Heidegger deutet Hölderlins Verse (seit der ersten Hölderlin-Vorlesung von 1934/35) als hin-deutend auf jenes „Zwischen“, das das „Wohnen“ des Menschen auf der Erde bezeichnet, im besonderen aber Auszeichnung des Dichters ist: Der Dichter bringt die Spur der entflohenen Götter, d. h. er gibt, in der Mitte seiend „zwischen dem Seyn der Menschen und der Götter“, die „Winke“ der Götter an die Menschen weiter (vgl. GA 39, 188). So wird für Heidegger die Kunst – und in exklusivem Maße die Dichtung Hölderlins – die Spur zu einer Dimension des Daseins, die er in der Gegenwart durch die Technik und ein selbst nur noch „technisches“ Denken verstellt sieht. Demnach weist die Rede von der Spur zumal beim späten

¹ Zur Begriffsgeschichte vgl. im einzelnen: O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, 315 ff.; H.-J. Gawoll, *Spur: Gedächtnis und Andersheit*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/87), 44 ff. und 32 (1989), 269 ff.

Heidegger auf eine Problematik, die mit seiner Besinnung auf die Kunst unauflöslich verschränkt ist: die Frage nach der Technik.

Den Menschen der Gegenwart sieht Heidegger als bloßen „Funktionaler der Technik“ (Hw, 290), der alles und jedes dem Kalkül eines funktional-berechnenden Denkens unterwirft, dadurch aber die Dinge nicht mehr als ‚heile‘ erfahren läßt: Die Gegenwart ist „heil-lose“ Zeit (Hw, 291), „Weltalter der Weltnacht“ (Hw, 266), in der nicht nur die Spur zum Göttlichen, sondern selbst die Spur des Heiligen (als Spur zur Gottheit des Göttlichen) unkenntlich geworden ist (Hw, 271). In dieser „dürftigen Zeit“ bleibt nach Heidegger allein, auf die unscheinbare und scheinbar selber verloschene „Spur zum Heiligen“ zu achten, wie sie vorzüglich die Sprache der Dichtung verwahrt; den Dichtern Gehör zu schenken als jenen, die „die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende“ (Hw, 268). Dichter wie Hölderlin oder Trakl (bzw. Maler wie van Gogh und Cézanne) haben den Abgrund der Welt erfahren, die Drohung des Heillosen *als* des Heillosen gesehen. Darum bedarf es ihrer, die „das Rettende“ aus der „Gefahr“ sagend weisen, das „Unheile des Schutzlosseins“ ins „Heile des weltlichen Daseins“, ins „heile Ganze“ wenden (Hw, 312, 314), so aber allererst den Raum für die Epiphanie des Heiligen und den möglichen Advent des Gottes öffnen. „Unheil als Unheil spürt uns das Heile. Heiles erwirkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott . . .“ (Hw, 315).

Die Frage nach der Kunst rückt derart bei Heidegger in unverkennbar „eschatologische“ Dimensionen: die „Sage“ (Mythologie) einer kultisch verwurzelten Kunst wird für Heidegger die Ansage einer Wende der Zeiten, des Sich-Lichtens des „Ereignisses“, das Götter und Menschen „entscheidet“, einander „er-eignet“ und „vereignet“. Heidegger spricht vom „Andenken“ (der Andacht gleichsam) des Seins, der „Eschatologie des Seins“, der „Frömmigkeit des Denkens“ usw. Was in der Perspektive eines solchen (beim späten Heidegger nur noch aufs Heile ausgehenden) Denkens jedoch ausfällt, bzw. einfach ausgeblendet wird, sind die Dimensionen des Moralischen und Rechtlich-Politischen, damit auch die Frage nicht-technischer, praktischer Rationalität. Das stellt indessen ein Kardinalproblem dar, das Heideggers Frage nach der Kunst seit ihrer entscheidenden Kehre zu Hölderlin 1934/35 wie ein Schatten begleitet; einer Kehre, die selbst aus eigener Erfahrung des Philosophen mit der Politik erwachsen ist und sich noch in der sie leitenden Modalitätenproblematik – der Frage nach Ur-

sprung und Zukunft der Geschichte, nach Wirklichkeit und Möglichkeit – mit der für Heideggers politisches Engagement bestimmenden Problemkonstellation verbindet.

Diese Zusammenhänge möchte diese Arbeit zunächst innerhalb des Kontextes von Heideggers Denkwegen zu erhellen versuchen. Dabei wird die These vertreten, daß Heidegger keine zeitenthobene „Kunstphilosophie“ oder neutral-beschreibende „Kunstlehre“ angestrebt (oder auch nur entworfen hat).² Die für Heidegger zentrale Seinsfrage bildet vielmehr den entscheidenden Horizont auch für seine Frage nach der Kunst, die er in ihren religiösen und politischen Bezügen erörtert.

Das soll sich sowohl in detaillierten Textinterpretationen als auch an Heideggers Kritik der Ästhetik zeigen. Hegels Satz vom Ende (genauer: vom Vergangenheitscharakter) der Kunst bildet nach Heidegger gewissermaßen das Telos, Ziel und Gipfelpunkt, der gesamten abendländischen Ästhetik. Heidegger muß fragen, ob diese in Hegel ihre Vollendung findende, metaphysische Tradition nicht die Potenz von Kunst und Dichtung als Grund eines „dichterischen Wohnens“ des Menschen verkenne und vorschnell die Flucht in unzulängliche begriffliche „Definitionen“ antrete. Ist aber nicht Heidegger die Frage zurückzugeben, ob das Streben nach einem (auch das Politische) umfassenden „Ursprung“ der Kunst nicht seinerseits unverzichtbare Differenzierungen der modernen Lebenswelt überspielt, einer Lebenswelt, die Heidegger freilich zunehmend allein noch als heillose, vom „Gestell“ der Technik beherrschte wahrzunehmen vermag? Verdankt sich aber die Radikalität dieser Position nicht einer verkürzten Sicht der Moderne? Mutet sie nicht der Kunst eine Aufgabe zu, die sie notgedrungen überfordern muß: nämlich ‚Lehrerin der Menschheit‘ zu sein?

Die These, die Kunst avanciere bei Heidegger zu einer ‚Lehrerin der Menschheit‘, nimmt Bezug auf einen vieldiskutierten, aus der Feder des jungen Hegel stammenden Text, das sogenannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Damit ist auf den weiteren Kontext verwiesen, in den die Thematik der vorliegenden Arbeit gestellt werden

² Wie dies etwa von F.-W. von Herrmann und W. Perpeet vertreten worden ist; vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994; W. Perpeet, *Heideggers Kunstlehre*, in: O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, 3., ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 217 ff.

soll. Es geht darum, inwiefern Heidegger ein Problembewußtsein wieder aufgreift, wie es an der Epochenschwelle um 1800 im Programm einer „neuen Mythologie“ diskutiert wurde. Das soll in dem sogleich folgenden ersten Kapitel an dem Weg deutlich gemacht werden, den die Jugendfreunde Hölderlin und Hegel zunächst gemeinsam gegangen sind, bevor Hegel in Jena seine ehemals mit Hölderlin geteilten Hoffnungen auf eine neue Religion und Kunst aufgab und mit der Grundlegung seines Systems andere Wege beschritt.

Der philosophiehistorische Rekurs auf Hölderlin und Hegel dient mithin dem Interesse, für Heideggers Konzeption bedeutsame und erhellende Hintergründe zur Sprache zu bringen. Auf diesem Wege wird sich näherhin auch die Zweifelhaftigkeit des Heideggerschen Verfahrens erweisen, die Jugendfreunde Hölderlin und Hegel zu trennen; andererseits wird erkennbar werden, wie Heidegger, im Widerspruch gegen die Systematik des reifen Hegel, gerade hinsichtlich der Modalitätenproblematik Überlegungen Hölderlins sich aneignet, wie dieser sie in seinen Empedokles-Entwürfen entfaltet hat, in seinem Rückgriff auf die späten Entwürfe und Hymnen des Dichters diesen freilich verfehlt.

So will diese Studie insgesamt – in der Verbindung von philosophiehistorischer und systematischer Fragestellung – einen Beitrag zum besseren Verständnis eines Philosophen leisten, dem weder verdammende Polemik noch apologetische Hagiographie gerecht wird, der vielmehr verdient, was er selbst gefordert hat: sachliche und kritische Auseinandersetzung.

B. Hegel

1. Hegels frühe ästhetische Konzeption unter dem Einfluß Hölderlins

In dem von seinem Entdecker Rosenzweig sogenannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ begegnen wir dem ersten für unsere Thematik bedeutsamen Text. Wohl kaum ein Text ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten so heftig diskutiert worden wie gerade dieser Entwurf. Umstritten ist vor allem die Verfasserschaft, seitdem Otto Pöggeler in den 60er Jahren vehement wieder die Autorschaft Hegels für diesen Text reklamiert hat.¹ Das Manuskript stammt eindeutig aus der Hand Hegels. Heißt das aber auch, daß Hegel sein Autor ist? Wäre es nicht auch denkbar, daß der Text aus gemeinsamen Diskussionen der Freunde Hölderlin, Hegel und Schelling hervorgegangen ist und Hegel ihn nur niedergeschrieben hat? Oder hat Hegel ihn vielleicht, so mutmaßen Manfred Frank und Gerhard Kurz, von einem anonymen Vierten abgeschrieben?² Pöggelers These hat dazu geführt, daß die seit dem Ende der zwanziger Jahre für abgeschlossen gehaltene Kontroverse neu entfacht wurde und gegenwärtig der Text auch wieder Hölderlin³ und Schelling⁴ zugeschlagen wird. Ich verfol-

¹ O. Pöggeler, *Hegel, Der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in: *Hegel-Tage Urbino 1965*, hg. von H.-G. Gadamer (*Hegel-Studien*, Bh. 4), Bonn 1969, 17 ff.; ders., *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, in: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, hg. von R. Bubner (*Hegel-Studien*, Bh. 9), Bonn 1969, 211 ff.

² M. Frank / G. Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M. 1975, 31.

³ Vgl. H. Bachmaier, *Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin*, in: H. Bachmaier / Th. Horst / P. Reisinger, *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart 1979, 83 ff., hier 131; F. Strack, *Das Systemprogramm und kein Ende*, in: *Das älteste Systemprogramm*, hg. von R. Bubner, a. a. O., 107 ff.

⁴ Vgl. X. Tilliette, *Schelling. Une Philosophie en Devenir I*, Paris: J. Vrin, 1970, 112-114, 441-444; ders., *Schelling als Verfasser des ältesten Systemprogramms?*, in: M. Frank / G. Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, a. a. O., 193 ff.

ge diese hitzige Kontroverse im folgenden nicht. Gewichtiger scheint mir für den Zusammenhang meiner Arbeit die Frage nach dem sachlichen Gehalt des *Systemprogramms* zu sein, die in der Debatte um die Verfasserschaft leider bisweilen zurückgetreten ist. In dieser Beziehung ist besonders der Mythologiebegriff des *Systemprogramms* von Interesse, der nun aber, wie Pöggeler gezeigt hat, weder auf Schelling noch auf Hölderlin zu passen scheint.⁵ Er läßt sich aber in der Entwicklungsgeschichte Hegels immerhin plausibel machen, wenn man den Text als Antwort auf eine Herausforderung liest: auf die Provokation durch das Denken Hölderlins, dem Hegel Anfang 1797 in Frankfurt, von Bern kommend, wieder begegnete.⁶

Mit welchem Gedankenpotential trat Hölderlin dem „Kantianer“ Hegel damals in Frankfurt entgegen –, so daß Hegel sich schließlich von Kant löst und, durch Beschäftigung mit Herders Mythologieverständnis und seiner Konzeption einer Phantasiereligion vorbereitet,⁷

⁵ O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, a. a. O., 247 f., 253.

⁶ Eine neue Interpretationsvariante hat Frank-Peter Hansen zur Diskussion gestellt: Hegel sei zwar die Autorschaft des Textes zuzuerkennen, doch müsse – entgegen der These Pöggelers – der Gedanke einer ästhetischen Versöhnung als eine Radikalisierung der von Kants dritter Kritik vertretenen Konzeption einer Supplementierung der moralphilosophischen Freiheitsidee durch die Ästhetik begriffen werden, die Hegel 1795 durch Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* vermittelt worden sei. So sei auch Pöggelers Datierung des Textes zu revidieren (s. F.-P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Rezeptionsgeschichte und Interpretation, Berlin / New York 1989, bes. 347 ff., 374 ff.). Von der im *Systemprogramm* verhandelten Sache her ist Hansens Vorschlag jedoch, wie noch deutlich werden wird, nicht haltbar. Nicht nur, daß die ontologische Schönheitskonzeption des *Systemprogramms* auf der Grundlage von Schillers anthropologischem Schönheitsbegriff nicht hinreichend zu verstehen ist; ebenso läßt sich der in diesem Text artikulierte Gedanke einer „neuen Mythologie“ als Mythologie der Vernunft in *politischer* Absicht schlechterdings nicht als Gestalt eines radikalisierten Kantianismus einsichtig machen. Plausibilität gewinnt er aber sehr wohl als Produkt der Diskussionen, die Hegel mit Hölderlin (und Schelling) führte (vgl. dazu auch: O. Depré, *Éclairages nouveaux sur le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand*, in: *Revue philosophique de Louvain* 88 (Février 1990), 79 ff., bes. 94 ff.; sowie H.-J. Gawoll, *Das Verschwinden des Originals – Apropos neuerer Forschungen zum sogenannten 'ältesten Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 413 ff., bes. 425 ff.). Hansen hat seine Position neuerdings noch einmal gegen „Pöggeler und die ‚Bochumer‘“ bekräftigt, ohne allerdings auf diese Anti-Kritik einzugehen. Siehe Hansen, *Über einen vermeintlichen Bruch im ‚Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‘*. Ein Nachtrag, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993), 103 ff.

⁷ J.-M. Ripalda, *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, in: *Hegel-Studien* 8 (1973), 91 ff. hat den Einfluß vor allem Herders schon für die Stuttgarter und Tübinger Zeit Hegels nachgewiesen. Man wird demnach von einem „Weg Hegels zu Hölderlin“ sprechen dürfen und die bislang hauptsächlich in den Vordergrund getretene Sicht, wonach Hegel in Frankfurt sich die Überlegungen Hölderlins und seines Kreises gleichsam mit

sich Hölderlins ästhetischem Platonismus anschließt? Ein Schlüsseltext Hölderlins, den wir uns in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen müssen, ist der im Frühjahr 1795 verfaßte Entwurf *Urtheil und Seyn*.

a) Hölderlins Herausforderung

Hölderlins Skizze *Urtheil und Seyn*⁸ ist aus der Diskussion um Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794 hervorgegangen, die Hölderlin (wie auch Schelling) auf dem Hintergrund des spinozistischen Denkens – vermittelt durch das Spinoza-Büchlein Jacobis – rezipiert hat.⁹

Fichte formulierte in seiner *Wissenschaftslehre* die folgenreiche Erkenntnis, daß es zur Erklärbarkeit von Selbstbewußtsein nicht ausreicht, mit Kant ein „Ich denke“, „das alle meine Vorstellungen (muß) begleiten können“ (KrV, B 132), zu denken – ein Ich also, das meinen Vorstellungen so zugrundeliegen soll, daß gewährleistet ist, daß es sich tatsächlich um *meine* Vorstellungen handelt. Das Ich bedarf, so Fichte, der Entgegensetzung eines Nicht-Ich, um sich seiner selbst be-

einem Male angeeignet habe (vgl. D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: Hegel im Kontext, Frankfurt a.M. 1988, 9 ff.; ders., *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, ebda., 41 ff., bes. 63 ff.), relativieren müssen. Siehe dazu insbesondere Chr. Jamme, „*Ein ungelehrtes Buch*“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800 (Hegel-Studien, Bh. 23), Bonn 1982, 119 ff.

⁸ Das Gewicht des kleinen Textstückes für die Geschichte des Frühidealismus ist in der Forschung der letzten Jahre vielfach zum Ausdruck gebracht worden. Vgl. u.a.: H. Bachmaier, *Theoretische Aporie und tragische Negativität ...*, a. a. O., bes. 85 ff.; M. Franz, *Hölderlins Logik. Zum Grundriß von „Seyn Urtheil Möglichkeit“*, in: Hölderlin-Jahrbuch 25 (1986-87), 93 ff.; D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, in: Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965-66), 73 ff.; P. Reisinger, *Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel*, in: H. Bachmaier / Th. Rentsch (Hg.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart 1987, 15 ff., hier bes. 22 ff. – Eine breite Erörterung des Textes im Kontext von Hölderlins philosophischer Konzeption hat Henrich jüngst vorgelegt: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

⁹ Jacobis Briefe *Über die Lehre des Spinoza* waren 1789 in zweiter Auflage erschienen (vgl. dazu: D. Henrich, *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, in: Hölderlin-Jahrbuch 25 (1986-87), 60 ff., hier 83 ff.). Die Gedanken noch weiterer Zeitgenossen (wie z. B. Heydenreich), die Hölderlins Aufzeichnungen widerspiegeln mögen, mögen die Originalität Hölderlins in Frage stellen; nicht strittig kann aber wohl die Originarität der Hölderlinschen Notizen im Blick auf die Genese des Idealismus sein. Und nur insofern kann (und muß dann allerdings auch) *Urtheil und Seyn* Berücksichtigung finden.

wußt zu sein: Selbstbewußtsein gibt es nur in Entgegensetzung. Ein Ich, das ins Unendliche fortschritte, hätte kein Bewußtsein von sich.¹⁰ Unhintergebar und nicht weiter hinterfragbarer Ausgangspunkt blieb dabei für Fichte das absolute Ich, seine allem (endlichen) Bewußtsein zugrundeliegende und dieses ermöglichende „Tathandlung“.¹¹

Das Problem freilich, das sich Fichte stellte, ist evident: Wie kann das Ich noch absolut sein, wenn es selbst auf ein Nicht-Ich „angewiesen“ ist, um sich seiner selbst bewußt zu sein? Wenn es also, anders gefragt, erst ein bewußtes, endliches Ich setzen muß, um sich selbst dann von diesem endlichen Ich als absolutes „setzen“ zu lassen?

Genau an diesem – von Fichte jedoch als „unvermeidlich“ deklarierten¹² – Zirkel der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins setzt die Kritik Hölderlins und seiner Zeitgenossen, etwa Sinclairs und Novalis', ein.¹³ Hölderlin ist es, der sie als erster in *Urtheil und Seyn* zusammenfaßt. Das Phänomen, daß sich das Ich reflexiv zu sich selbst verhält und sich als identisch mit sich erfährt, ist, wie auch Fichte sah, nicht aus dieser reflexiven Selbstbezüglichkeit des Ich selbst erklärbar. Es muß einen Einheitsgrund geben, in dem das Ich vorgängig mit sich vertraut ist. Kann aber der zu postulierende Einheitsgrund der Relata noch in einem absoluten Ich lokalisiert werden, wenn denn Selbstbewußtsein von Entgegensetzung lebt, also immer nur Bewußtsein eines endlichen Ich sein kann? Der identitätsstiftende Einheitsgrund, so konkludiert Hölderlin, kann also selbst nicht mehr im Bewußtsein, d. h. Relat einer Selbstreflexion sein, sondern muß dem Bewußtsein präreflexiv „vor“liegen. Er muß als eine vorgängige Instanz angenommen werden, die zwar nicht bewußtseinsmäßig erfaßt werden kann, von der das Selbstbewußtsein indes gleichwohl dependiert, „schlecht-hin abhängig“ ist (Schleiermacher). Diese Instanz nennt Hölderlin mit Jacobi / Spinoza „Seyn“ bzw. „intellectuale Anschauung“, die Tätigkeit des Bewußtseins, des Denkens also, „Urteilen“.

Urteil, so lautet die etymologische Herleitung – die der traditionellen Definition widersprechende Definition des ersten Teils von *Urtheil*

¹⁰ Vgl. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1988, 133 f., 137 f.

¹¹ Fichte, *Wissenschaftslehre*, a. a. O., 11, 30.

¹² Fichte, *Wissenschaftslehre*, a. a. O., 12.

¹³ Vgl. zu Sinclair: H. Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt a.M. 1971, 243 ff.; zu Novalis: M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1989, 248 ff.

und Seyn – ist eine ursprüngliche Trennung, ein Ur-teilen von Subjekt und Objekt, die in einer vorgängigen Einheit (dem „Seyn“, der „intellectualen Anschauung“) absolut verbunden sind. Das absolute Sein ist mithin Bedingung der Möglichkeit des Urteilens, „notwendige Voraussetzung“ des Begriffs der Teilung (StA 4, 226). Umgekehrt gilt aber auch: die Urteilung ist Bedingung der Möglichkeit von Subjekt und Objekt. Denn erst durch diesen Vorgang treten Subjekt und Objekt als solche hervor. „Urtheil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur-theilung“ (ebda.).

Der von Hölderlin insinuierte Sachverhalt läßt sich an dem oben bereits tangierten und von Hölderlin selbst als Paradigma angeführten Problem des Selbstbewußtseins demonstrieren. Im Satz „Ich bin Ich“, dem ersten Grundsatz der Philosophie nach Kant, Fichte und Schellings Schrift *Vom Ich*¹⁴, setze ich mich (als Subjekt) mir selbst (als Objekt) gegenüber. Nur durch diese Trennung, diese „Teilung“ in mir selbst, kann ich überhaupt ein Bewußtsein von mir haben. „Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch, daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne“ (StA 4, 227).

Nun ist aber im Begriff der Trennung, wie Hölderlin im Abschnitt über das Urteil erklärt hat, der Begriff der gegenseitigen Beziehung von Subjekt und Objekt mitgesetzt und damit notwendigerweise eine *vorgängige* schlechthinige Einheit, die überhaupt erst ein Auseandertreten und gegenseitiges Beziehen von Subjekt und Objekt denkbar werden läßt (anders wäre es gar nicht zu denken, daß ich mich im entgegengesetzten Ich *als derselbe* erkenne). Die Identität, die in dem Satz „Ich bin Ich“ zum Ausdruck kommt, ist also eine bloß relative Identität und nicht schon das absolute Sein. Die absolute Identität von Subjekt und Objekt liegt folglich nicht, wie Fichte meinte, *im* Ich, sondern dem Ich *voraus*.

In einem berühmten Brief an seinen Stiftsfreund Hegel vom 25. Januar 1795 schreibt Hölderlin: „Sein (sc. Fichtes) absolutes Ich (= Spino-

¹⁴ Die Bedeutung dieser Schellingschen Frühschrift für den Entwurf von *Urtheil und Seyn* hat M. Franz hervorgehoben. Franz zufolge ist es sogar diese Schrift, „gegen die Hölderlin im ganzen argumentiert, auf die er sich in der Hauptsache bezieht“. M. Franz, *Hölderlins Logik . . .*, a. a. O., 110.

zas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, und außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses absolute Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts“ (StA 6, 169 (Nr. 94)).

Die zitierte Briefstelle exponiert gleichsam in nuce die gesamte Problematik, wie sie Hölderlin wenig später in *Urtheil und Seyn* artikuliert: Fichte legt die absolute Identität ins Ich; absolut ist das Ich, weil es alle Realität in sich enthält und nichts außer ihm hat. Nun ist aber Bestimmtheit des Absoluten nur möglich durch eine Trennung, ein Entgegensetzen von Subjekt und Objekt, eine Urteilung. Folglich muß Fichtes Ich, da es diese Urteilung ausschließt (denn andernfalls wäre es, Fichte zufolge, nicht mehr absolut), unbestimmt, sozusagen „bewußtlos“ sein. Habe ich aber kein Bewußtsein, kann ich unmöglich ein Bewußtsein meiner selbst haben – das absolute Ich ist mithin für mich nichts. Es ist kein Ich, wenn ein Ich nur unter der Voraussetzung von Entgegensetzung, d. h. als bewußtes zu denken ist.

Auch Hölderlin fordert zwar die absolute Identität von Subjekt und Objekt für die Konsistenz eines jeden Systems.¹⁵ Allerdings sieht er diese nicht wie Fichte im Ich gegeben, sondern dem Ich vor-gegeben: Daß das Ich selbst sich entgegensetzen und sich auf sich beziehen, sich seiner selbst bewußt werden kann, setzt ein ontologisches Prius voraus, das allererst dieses Auseinandertreten und Beziehen im Ich selbst ermöglicht. Der Gedanke der Identität wird also von Hölderlin nicht aufgegeben. Identität wird aber „jenseits“ reflexiver Setzung als Ermöglichungsgrund überhaupt reflexiven Selbstverhältnisses lokalisiert – ein Gedanke, den Schelling später gegen Fichte aufgreifen wird. Hölderlins Konsequenz, nun auch terminologisch von Fichte abzurücken und als Titel für den vorgängigen Einheitsgrund von Subjekt und Objekt nicht mehr „absolutes Ich“, sondern „absolutes Sein“ zu sagen, ist ihrerseits äußerlicher Hinweis auf diesen darin beschlossenen sachlichen „Paradigmenwechsel“.

Theoretisch, reflexiv-begrifflich erweist sich somit die absolute Vereinigung von Subjekt und Objekt als nicht erreichbar, allenfalls in einer

¹⁵ Vgl. den Brief an Schiller vom 4. September 1795: StA 6, 196 f. (Nr. 104).

unendlichen Approximation „wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel“ (StA 6, 197).

Die Unmöglichkeit, das Problem der Darstellbarkeit des Absoluten auf reflexivem Wege zu lösen, eröffnet nunmehr aber den Blick auf eine andere Möglichkeit, die *Kunst*: Kunst wird zum Symbol des reflexiv uneinholbaren Einheitsgrundes. Wo die Vernunft in die Aporie gerät, erscheint Kunst als das „Organon“, wie Schelling später schreiben wird, das der Vernunft zur Hilfe kommen soll, indem sie das der Vernunft nicht Erreichbare vergegenwärtigt: die ursprüngliche Vereinigung von Subjekt und Objekt. Poesie wird für Hölderlin zur antizipativen Gestalt der Vereinigung.¹⁶

In einem Brief an den Freund Niethammer vom 24. Februar 1796 spricht Hölderlin davon, daß es des „ästhetischen Sinnes“ bedürfe, um das Prinzip zu finden, „das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung – theoretisch, in intellectualer Anschauung . . .“ Hölderlins Plan ist es, auf der Suche nach diesem Prinzip, „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ zu schreiben, die – in Fortführung von Schillers *Ästhetischen Briefen* – wohl den Kantischen Dualismus überwinden sollten, dem auch Schiller mit seiner Konzeption des Spieltriebs nicht beigekommen war (StA 6, 219). Die Entgegensetzungen von Welt und Ich sollen ästhetisch vereinigt werden.¹⁷

In diesem Kontext erlangt Platon entscheidende Bedeutung für Hölderlin. In Platons Idee der Schönheit glaubt er, die alles Wissen (Theorie) und Handeln (Praxis) übersteigende Einheit und zugleich ihre (präreflexive) Synthesis gefunden zu haben, den „Frieden alles Friedens“, das *Hen kai Pan*,¹⁸ das die in der Auseinandersetzung mit Fichte

¹⁶ Vgl. G. Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung*. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, 136: „Poesie hat Vereinigung nicht zum Thema, sondern ist schon deren – antizipative – Gestalt.“

¹⁷ Darin liegt ein wesentlicher Unterschied Hölderlins etwa zu seinem Freund Sinclair. Für Sinclair ist die ästhetische Vereinigung der Entgegensetzungen nur in einem infiniten Progreß vorstellbar. Vgl. H. Hegel, *Isaak von Sinclair . . .*, a. a. O., 264 f.

¹⁸ Die auf Heraklit zurückgehende Formel (vgl. Fr. 10 und 50) wurde von den Stifflern im Lichte Spinozas (wohl über die Vermittlung von Jacobis Spinoza-Büchlein) gegen die Tübinger Orthodoxie als „Protestformel“ gewandt. Vgl. zum spinozistischen Hintergrund der Formel, u. a. bei Lessing und Herder: G. Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung . . .*, a. a. O., 36 f. Die Vermittlung durch Jacobi (eventuell auch durch Ralph Cudworth und

zutage getretene Aporie von *Urtheil und Seyn* überwindet: „O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? den Namen des, das Eins ist und Alles? Sein Name ist Schönheit.“¹⁹ Insofern wird für Hölderlin die platonisch gefaßte Schönheit und ihre sinnliche Darstellung in der Dichtung zu „Grund und Quell auch der Philosophie sowie aller Vernunfttätigkeit“.²⁰

Diese Ansicht äußert Hölderlin erstmals in der Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*, der „ersten vollgültigen Formulierung der Vereinigungsphilosophie“,²¹ die komprimiert die Position enthält, wie sie im Grunde für die Frühromantik insgesamt charakteristisch ist: Das reflexiv-epistemisch undarstellbare und unerreichbare Absolute wird als solches allein ästhetisch vermittelt und ist als Sphäre einer der Reflexion enthobenen Schönheit allererst Grundlage theoretischer wie praktischer Vernunfttätigkeit.

Hölderlin schreibt: „Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft,²² den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht. Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt in irgend einer Periode des Daseins dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist; die bestimmte Linie vereinigt sich mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung.

Wir hätten auch keine Ahnung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Sein, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts (für uns), wir wären selbst nichts (für uns), wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als

Jacob Brucker) vermutet U. Hölscher, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt a.M. 1965, bes. 13 f., 48 ff.

¹⁹ So sagt es der *Hyperion* (StA 3, 55).

²⁰ K. Düsing, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in: Chr. Jamme / O. Pöggeler (Hg.), *Homburg v.d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981, 101 ff., hier 111. Vgl. H. Bachmaier, *Theoretische Aporie und tragische Negativität ...*, a. a. O., 130, 139.

²¹ Chr. Jamme, *„Ein ungelehrtes Buch“ ...*, a. a. O., 96.

²² Hölderlin spielt an auf Phil 4,7.

Schönheit; es wartet, um mit Hyperion zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist.“

Hölderlin schließt mit einer feierlichen Anrufung Platons: „Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergib! man hat schwer an dir gesündigt“ (StA 3, 249 f.). —

Als Hegel von Bern nach Frankfurt kam, waren es Hölderlin und sein Freundeskreis, die mit diesen Ideen prägenden Einfluß auf sein Denken gewannen. Hölderlin schließlich gab seinem Freund Hegel den letzten Anstoß zum Schritt „über die Kantische Gränzlinie hinaus“ und zur Grundlegung des Bodens, auf dem er dann in Jena zur Ausbildung seines Systems fortschreiten konnte.

b) Das sogenannte „Älteste Systemprogramm“ und das Projekt einer „Mythologie der Vernunft“

Welchen Verlauf nimmt nun das *Systemprogramm*, diese erste Frucht der philosophischen Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt?

Das *Systemprogramm* nimmt seinen Ausgang von Kants Postulatenlehre:²³ Um sittlich zu handeln, braucht der Mensch die Gewißheit, daß sein Handeln Sinn hat und zu Glückseligkeit führt. Soll der Mensch das höchste Gut, die vollkommene Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit, als seinen Endzweck sich als möglich denken können, muß er nach Kant notwendig Annahmen machen, die Zwecksetzungen seines endlichen Willens nicht von Anfang an als sinnlos erscheinen lassen. Da der Mensch die völlige Zusammenstimung von Sittlichkeit und Glückseligkeit von sich aus in dieser Welt niemals erreichen kann, muß er sich ein „Reich der Zwecke“, ein ethisches Gemeinwesen entwerfen, das als regulative Idee und Orientierungsrahmen seines sittlichen Handelns dienen kann. Das heißt: er muß (subjektiv praktische) Voraussetzungen machen, an die das höchste Gut als das notwendige Objekt des Willens gebunden ist – die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes.

²³ KpV, A 220 ff. Vgl. dazu: K. Düsing, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, in: *Das älteste Systemprogramm ...*, hg. von R. Bubner, a. a. O., 53 ff., hier bes. 68-90. Das *Systemprogramm* wird im folgenden zitiert nach der ersten kritischen Edition von Chr. Jamme und H. Schneider in: Chr. Jamme / H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft*. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“, Frankfurt a.M. 1984, 11-14.

Das aber wiederum bedeutet nach dem Verfasser des *Systemprogramms*, daß Metaphysik überhaupt praktische Philosophie, Ethik wird. Sind doch die Vernunftideen jetzt nichts anderes als praktische Postulate. Gegen Kant und mit Schelling²⁴ behauptet Hegel nun allerdings, daß die menschliche Freiheit als absolute zu begreifen sei: Von ihr und der Evidenz eines absoluten Ich ist auszugehen und nicht, wie Kant lehrte, vom Bewußtsein des Sittengesetzes, das nach ihm auf den Begriff der Freiheit als „ratio essendi“ des Sittengesetzes führt. In Hegels Augen kann Kants moralischer Glaube, der von einem außerweltlichen göttlichen Wesen Kompensation für seinen Mangel an Moralität und Glückseligkeit erwartet, nicht der ursprünglichen Sittlichkeit gerecht werden. Kant – so Hegel – sieht nicht, daß die Vernunft absolut ist und es eigentlich ihrem Wesen widerspricht, wenn ihr ihr höchster Zweck „von außen oder durch fremde Autorität gesetzt wird“, wie Hegel in einem Zusatz zu seiner Berner Schrift über *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/96) bemerkt (W 1, 216).

Von da aus erhebt sich die Frage, wie die Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein muß. Diese Frage stellt Hegel wiederum mit Kant, der sie in der *Kritik der Urteilskraft* im Rahmen des systematischen Problems der Verbindung von Natur und Freiheit mit dem transzendentalen Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur zu beantworten suchte.

Die Freiheitsthematik appliziert das *Systemprogramm* direkt auf die Ebene des Politischen, wenn es zu einer geradezu revolutionär zu nennenden Kritik des „Menschenwerks“ des modernen Staates (recto 16) übergeht. Hegel kritisiert diesen, in Aufnahme eines besonders in der Staatstheorie seit Hobbes verbreiteten Topos,²⁵ als „etwas mechanisches“ (recto 18), als eine Maschine, die die Individuen als bloßes „mechanisches Räderwerk“ (recto 20 f.) benutzt. Der moderne Staat, so lautet der Vorwurf, garantiert zwar Freiheit und Eigentum, aber er versteht sich nicht selbst als die „Idee“, d. h. die Wirklichkeit des Absolu-

²⁴ Schelling wie Fichte waren bekanntlich davon überzeugt, mit dem Grundsatz des Ichs als absoluten Subjekts das auszusprechen, worauf Kant nur gedeutet habe. Beide verstanden sich als diejenigen, die der Kantischen Philosophie erst ihr Fundament gaben. Vgl. Fichte, *Wissenschaftslehre*, a. a. O., 19, 106, 178; F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AS 1, 43 f.

²⁵ Vgl. zur Maschinenstaat-Metaphorik die detaillierten Hinweise bei: M. Frank, *Der kommende Gott*. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a.M. 1982, 153 ff., bes. 170 ff.; O. Pöggeler, *Das Menschenwerk des Staates*, in: Chr. Jamme / H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft*, a. a. O., 175 ff., bes. 200 ff.