

»Folgendes scheint nächst der vollendeten Darstellung des kritischen Idealismus, die immer das erste bleibt, die wichtigsten Desiderata der Philosophie zu sein: eine materiale Logik, eine poetische Poetik, eine positive Politik, eine systematische Ethik, und eine praktische Historie.«

Athenaeums-Fragment 28.

Auch wenn wir damit gegen unsere eigenen Prinzipien verstoßen, wird es dennoch nicht verwundern, dass wir als Ouvertüre des vorliegenden Bandes einen Text vorschlagen möchten, der weder der französischen Öffentlichkeit völlig unbekannt¹ noch streng genommen dem *Korpus* der Romantik selbst zugehörig ist – und das allein schon auf Grund seines zumindest vermeintlich gänzlich philosophischen Status.

Doch kommt man umhin, die Romantik auf die eine oder andere Weise im Zeichen des Paradoxons einzuschreiben?

Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus – so lautet der ihm verliehene Titel – ist ein rätselhafter Text. Diese wenigen, unvollständig gebliebenen Seiten haben zudem eine beträchtliche Literatur hervorgebracht, seit sie 1917 von Rosenzweig in einem Blätterkonvolut Hegels aufgefunden worden sind.²

Man weiß nämlich eigentlich nicht, wer der Autor dieser Seiten ist.

Der wahrscheinlichsten Hypothese zufolge ist der in Hegels Handschrift verfasste Text (der auf den März oder Sommer 1796 datiert ist) die Kopie einer Schrift, die zuvor von Schelling verfasst worden ist (zumindest kommt die Kritik darin überein, in ihr seinen Stil zu erkennen). Schelling

¹ Eine von Denise Naville ins Französische übersetzte Fassung dieses Textes findet sich in den *Œuvres* von Hölderlin (vgl. Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, hg. unter der Leitung von Philippe Jaccottet, übers. u.a. von Denise Naville, Paris 1967, S. 1156). Die hier von uns vorgeschlagene Übersetzung beruht auf dem von Horst Fuhrmann etablierten Text und berücksichtigt einige Korrekturen, die unter der Annahme einiger Abschriftsfehler von Hegel eine grammatikalisch korrekte Lektüre dieser wenigen Seiten ermöglichen, vgl. (Schelling?), »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in: Horst Fuhrmann (Hg.), *Schelling. Briefe und Dokumente*, Bd. 1, 1962 Bonn, S. 69–71.

² Für einen Überblick über die Diskussionen, zu denen die Frage der Zuschreibung dieses Textes Anlass gegeben hat, kann man sich auf die Anmerkung beziehen, die der Veröffentlichung des »Programms« im ersten Band der *Werke Hegels – Frühe Schriften* – beigelegt wurde, vgl. G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986, S. 628.

stand dabei jedoch zumindest teilweise unter dem direkten Einfluss von Hölderlin, den er im Laufe des Jahres 1795 – in der Abwesenheit von Hegel – in Stuttgart getroffen hatte.

Es handelt sich hier demnach nicht nur um einen Text »ohne Autor« oder von »kollektiver Autorschaft« – im Sinne jenes Schwankens zwischen Anonymität und »Symphilosophie«, das eines der entscheidenden Merkmale der romantischen Schreibweise ist. Streng genommen kann zudem keiner der drei vermeintlichen Autoren der Romantik zugeordnet werden. Nicht einmal Schelling, der trotz seiner engen Beziehungen zur Jenaer Gruppe letztlich nie im *Athenaeum* geschrieben haben wird und in vielerlei Hinsicht eher ein »Außenseiter« der Romantik *stricto sensu* geblieben ist.

Gleichwohl werden wir später noch sehen, dass gerade Schelling das Systematische an diesem »Programm« ausgeführt hat³ – oder sich darin zumindest versuchte. Denn weder Hölderlin (von dem Heidegger zurecht einmal gesagt hat, dass er der poetischen Geste »der Metaphysik des Deutschen Idealismus fremd bleibt«)⁴ noch Hegel, ja nicht einmal die Jenaer Romantiker selbst (die nicht zum System im eigentlichen Sinne gelangen) werden versuchen oder gar Erfolg darin haben, das »Programm« auszuführen. Es muss aber ebenso festgehalten werden (auch wenn wir dabei vorgreifen), dass auch Schelling die Erfüllung des gesamten Programms niemals gelingen wird – und das obwohl er abgesehen von Hegel vielleicht der einzige gewesen ist, der genug Kraft und Willen dafür besessen hätte. Nicht dass er unfähig gewesen wäre, ein (oder das) System zu errichten, vielmehr hat er es solange versucht, bis er während der Niederschrift jenes großen spekulativen Gedichts, in dem sich die Philosophie vollenden sollte und das von dem Programm aus dem Jahre 1795–96 unter dem Stichwort einer »neuen Mythologie der Vernunft« angekündigt worden war, plötzlich nicht mehr schreiben konnte.

³ Vgl. dazu weiter unten die Sektion »Schließung«. Vgl. auch Philippe Lacoue-Labarthe u. Jean-Luc Nancy, »Le Dialogue des genres. Shaftesbury, Hemsterhuis, Schelling«, in: Ph. L.-L. (Hg.), *Littérature et philosophie mêlée, Poétique*, Bd. 21, Paris 1975, S. 148–175, hier S. 168–171.

⁴ Martin Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, hg. v. Hildegard Feick, übers. v. Jean-François Courtine, Paris 1977, S. 327. [Die französische Ausgabe gibt an dieser Stelle eine Mitschrift der Vorlesung wieder, die in der *Gesamtausgabe* nicht enthalten ist.]

Dass uns dieses *systematische* Programm in jenem eigentümlichen, von ihm selbst nahegelegten Kontext der Romantik in einem fragmentarischen Zustand überliefert wurde, ist vielleicht eine Art Symbol: für jene Unvollendetheit nämlich, zu der wir heute noch immer gezwungen sind und zu welcher der Vollendungswille wissentlich bestimmt ist. Für das Folgende ließe sich vor diesem Hintergrund kein besseres »Motto«⁵ erträumen, sofern man darunter wie Novalis »das musikalische Thema eines Buches« versteht. Eine Overture also in mehr als einem Sinn.

Dies vorausgeschickt stellt sich also nun die folgende Frage: Warum haben wir diesen Text als Overture für das vorliegende Buch gewählt? Oder genauer: Warum ein *philosophischer* Text als Overture?

Philosophisch ist er jedenfalls – das bisher Gesagte legt es bereits nahe – weder im vollen Sinne noch vielleicht überhaupt. Zunächst gibt es da in ihm oder »hinter« ihm die stumme Präsenz von Hölderlin. Auch wenn wir behaupten, dass Hölderlin an der Entstehungsgeschichte des Deutschen Idealismus (und infolgedessen an einer gewissen Entstehungsgeschichte der Romantik)⁶ beteiligt gewesen ist, so behalten wir dennoch

⁵ [Französisch: *exergue*. Im Kapitel »Die Forderung des Fragmentarischen« gehen J.-L. N. und Ph. L.-L. auf die griechische Etymologie von *exergue* ein, die mit dem von ihnen dort eingeführten Begriff des »Werk-Außen« [*hors-d'œuvre*] in Verbindung steht, vgl. S. 88. Dort verweisen sie auch darauf, dass das Wort im vorliegenden Kapitel bereits verwendet wurde, und zwar als die französische Übertragung von Novalis' »Motto«.]

⁶ Es wäre eine langwierige und schwierige Aufgabe, wollte man den Platz genauer bestimmen, den Hölderlin während der Jahre 1794–96 (und auch später) oder sagen wir einfacher zwischen der Niederschrift des *Hyperion* und den beiden ersten Fassungen des *Empedokles* in dieser Entstehungsgeschichte der Romantik und des Idealismus hat einnehmen oder welche Rolle er darin hat spielen können. Zu Schelling und Hegel hat er ein recht enges Verhältnis, er steht – wie jeder damals – unter dem Einfluss von Fichte (einige seiner Vorlesungen konnte er in Jena besuchen), seine ersten Schreibversuche (vor allem über die Gattungspoetik) schreiben sich in die spätere spekulative Dialektik ein oder genauer: sie setzen diese ein (vgl. dazu die Analysen von Szondi). Schon seit längerer Zeit hat die Kritik übrigens bemerkt, dass das »Programm« im Wesentlichen bereits in »Hermokrates an Cephalus« sowie in Hölderlins Brief an Schiller vom 4. September 1795 skizziert worden ist. Vor allem die Idee von einer Vollendung der Philosophie, die allein auf dem Feld des Ästhetischen möglich ist – und nicht auf dem Feld des Wissens, wie zu dieser Zeit Schelling behaupten musste und wie Hegel immer behauptet hat –, scheint allein auf Hölderlin zurückzugehen: »[I]ch suche mir«, heißt es in dem Brief an Schiller, »die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, dass die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und des Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der



jenen Einwand im Gedächtnis, den wir soeben unter Berufung auf Heideggers Autorität geäußert haben. Denn es stimmt auch, dass das poetische und dramaturgische Ziel, das er seit dieser Zeit auf sich nimmt, das heißt sein beinahe ausschließlicher Dialog mit Schillers Ästhetik sowie der Nachdruck, den er dabei auf eine Art »Rückkehr zu Kant« zu legen sich gezwungen fühlt – dass ihn all das von jenem Feld entfernt, auf dem sich das gesamte, im eigentlichen Sinne philosophische (d.h. spekulative) Bestreben der Epoche entfaltet. Übrigens entfernt ihn das auch von dem, was in der Romantik bereits unter dem Titel »Literatur« in Erscheinung tritt. Wenn man jedoch annimmt, dass Hölderlin in diesem Text keine markanten Spuren hinterlassen hat, so heißt das zudem keineswegs, dass die Verbindung zwischen Hegel *und* Schelling am Ursprung dieses Textes eine philosophische Einheit bildet. Und das ist noch vorsichtig ausgedrückt.

Doch davon abgesehen und ganz gleich welchen problematischen Status dieser Text besitzt: Es ist zwingend notwendig, dass er *auf philosophische Weise* ermessen, dass er mit dem Philosophischen selbst verbunden wird, denn in seiner wesentlichen Herkunft wie auch in all seinen Konsequenzen ist er durchweg philosophisch. Aus diesem Grund schien es uns übrigens mehr als nur wünschenswert – ja unvermeidlich –, diesen Text als Ouvertüre dem vorliegenden Band voranzustellen: Denn selbst wenn die Romantik weder im vollen noch im einfachen Sinne philosophisch ist, so ist sie dennoch in aller Strenge allein ausgehend vom Philosophischen, in ihrer eigenen und im Übrigen einmaligen (das heißt völlig

intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel, und daß, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit eben so notwendig ist, als sie es für ein System des Handelns«, vgl. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke, Stuttgarter Ausgabe*, Bd. 5, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1859, S. 181.

Und dennoch trifft es zu, dass all das Hölderlin nicht davon abhalten wird, sich von jener »Konstellation«, von der er Blanchot zufolge niemals wirklich ein Teil gewesen ist (vgl. Maurice Blanchot, »Das Athenäum«, in: Volker Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, übers. v. Renate Hörisch-Helligraph, Frankfurt a.M. 1987, S. 107–120, hier: Fußnote, S. 120), unumkehrbar zu entfernen und das dialektische Modell, zu dem er die Matrix geliefert hatte (vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, »Die Zäsur des Spekultativen«, in: Bernhard Böschstein und Gerhard Kurz (Hg.), *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 22, übers. Thomas Schestag, Tübingen 1980, S. 203–231), in Frage zu stellen, wie es vor allem seine theoretische Arbeit über die griechische Tragödie und Sophokles bezeugt.

neuartigen) Verbindung mit dem Philosophischen verständlich (ja überhaupt erst zugänglich). Die Romantik ist weder einfach eine »literarische Bewegung« noch – und das noch viel weniger – das Aufkommen irgendeiner »neuen Empfindsamkeit«, ja nicht einmal die Wiederaufnahme (in welchem Sinn auch immer) der klassischen Probleme der Theorie der Kunst oder der ästhetischen Theorie. Sie wird weder über das Modell einer kontinuierlichen Entwicklung, über das Modell des Fortschritts (das die »Entstehungsgeschichte« letztendlich auf die Schemata der **Aufklärung* zurückführen würde, gegen die sie aufbegehrt) noch über das Modell eines organischen Heranreifens zugänglich (das bereits romantisch wäre und zu einer Art Selbst-Interpretation der Romantik verleiten müsste). Ist die Romantik als solche zugänglich, so nur in einem »Dazwischen«, nur über einen schmalen Durchgang [*passage*], dem die Zwänge der soeben angeführten »Modelle« auferlegt sind; zugänglich ist sie folglich nur als *Ausbruch*, *Ereignis*, als *plötzliches Auftreten* oder als *Erhebung* (als »Revolution« wenn man so will), und damit kurz gesagt nur über das, was sich mit gutem Grund als eine *Krise* bezeichnen lässt. Oder noch einmal anders ausgedrückt: Wenn die Romantik zugänglich ist, dann nur auf »philosophischem Wege« – wenn es denn wahr ist, dass eine Krise letztendlich immer philosophisch ist und die hier in Frage stehende Krise, wie wir im Folgenden noch erläutern werden, durch nichts anderes ausgelöst wurde, als durch die *Kritik* selbst.

Bleibt noch zu sagen (das gilt es von Anfang an zu betonen), dass dieser Text, wenn er denn philosophisch ist (und nur in dieser Eigenschaft die Romantik eröffnen kann), in das Selbstverhältnis des Philosophischen eine Verschiebung, eine Verzerrung und einen Abstand einführt und auf diese Weise die wesentlich *moderne* Stellung des Philosophischen eröffnet (die bekanntlich in vielerlei Hinsicht noch immer die unsere ist). Zu gegebener Zeit gilt es auch diesen Umstand noch zu ermessen.

Die Philosophie setzt demnach die Romantik in Gang.

In diesem Zusammenhang heißt das anders formuliert: Kant eröffnet die Möglichkeit der Romantik. Das heißt aber auch, und das zu betonen ist gewiss nicht überflüssig: Wie stichhaltig einige der historisch-empirischen Entstehungsgeschichten der Romantik auch sein mögen (und es lässt sich nicht leugnen, dass sie manchmal stichhaltig sein können, und

wenn sie in diesem Fall gut durchdacht sind, dann müssen sie berücksichtigt werden), es stimmt jedenfalls nicht, dass ein direkter Wege von Diderot – noch nicht einmal von Herder – zu Schlegel führt oder dass sich die ersten Texte des *Athenaeums* ohne einen Bruch auf den *Sturm und Drang* oder über Umwege auf Lessing, auf Wieland oder auf die Nachfolger von Baumgarten zurückführen lassen. Die Romantiker haben keine Vorgänger. Vor allem haben sie kein Vorbild in dem, was das 18. Jahrhundert nachdrücklich unter dem Namen *Ästhetik* eingeführt haben wird. Im Gegenteil: Gerade weil sich bei Kant zwischen *Ästhetik* und Philosophie ein neuer – und unvorhersehbarer – Bezug knüpft, wird ein »Durchgang« [*passage*] zur Romantik möglich werden. Zudem gilt es zu bemerken, dass sich dieser Bezug keinesfalls auf eine bloße »In-Bezug-Setzung« beschränken lässt. In Wirklichkeit öffnet sich dort, wo eine Brücke geschlagen werden sollte, ein Abgrund, und wenn dabei dennoch Verbindungen geknüpft werden – etwa zwischen Kunst und Philosophie –, so geschieht dies in der paradoxalen Form der Entbindung oder wie Heidegger sagen würde: der Ab-solution. Nur so lässt sich erklären, weshalb der zur Romantik führende »Durchgang« [*passage*] nichts passieren lässt als die Entfernung zwischen den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen* (die sich letztlich als ein pflichtgemäßer Beitrag eines Professors zu den Fragen der *Ästhetik* auffassen lassen, die seitdem zum Lehrprogramm der Universität gehören) und der dritten *Kritik* (die, weil sie eine »ästhetische« Darstellung des Vernunftproblems ist, die Frage der Kunst als eine Frage der Philosophie hinterlässt) – und damit hinsichtlich der Möglichkeiten des Philosophischen, die durch die transzendente *Ästhetik* bedingt sind, zur offenen Krise führt.

Für was steht also die transzendente *Ästhetik*? Bekanntlich nicht für die traditionelle Aufteilung in Sinnliches und Intelligibles, sie steht vielmehr im »Sinnlichen« selbst, das heißt im Anschaulichen, für die Aufteilung zweier Formen (*a priori*). Dass es keinen *intuitus originarius* gibt, ist davon die erste und wesentlichste Folge. Oder wenn man die folgende Ausdrucksweise bevorzugt: Seitdem fehlt etwas, das bis dahin in der Setzung einer *arché* oder in der Setzung eines *telos* immer gegenwärtig gewesen war, um das Philosophische selbst zu versichern – und dies entweder ausgehend von einem göttlichen oder menschlichen Standpunkt (entweder das rein

intelligible Selbstbewusstsein bei Descartes oder die rein empirische Sinnlichkeit bei Hume). Das *Subjekt* ist folglich nur noch das »Ich« als eine »leere Form«, die »alle meine Vorstellungen begleitet« (eine rein logische Notwendigkeit, sagt Kant, Nietzsche wird später von einem grammatikalischen Erfordernis sprechen). Das kantische »Cogito« ist bekanntlich ein leeres Cogito.

Ausgehend von dieser Problematik des Subjekts, das sich selbst nicht darstellen kann, ausgehend von dieser Ausrottung eines jeden Substantzialismus gilt es zu verstehen, was die Romantik nicht als ein Vermächtnis, sondern als »ihre eigene«, schwierigste und – vielleicht – nicht zu beantwortende Frage auf sich nehmen wird. Denn sobald sich das Subjekt einer jeden Substanz entleert, reduziert sich seine reine Form, aus der es seitdem besteht, nur noch auf eine *Funktion* der Einheit oder der Synthese. Die transzendente **Einbildungskraft* ist die Funktion, welche die Einheit **bilden* muss, und zwar als ein **Bild*, als eine Darstellung oder als ein Gemälde – das heißt als ein Phänomen, wenn man denn unter Phänomen etwas versteht, das weder der Ordnung des Scheins angehört (»bloße Erscheinung« wenn man so will) noch der Ordnung des Sich-Offenbarens, der **Erscheinung* im starken Sinne des Wortes, in der sich eine Ontologie dessen, »was ist«, verankern ließe. Was die transzendente Einbildungskraft formt, bildet oder konstruiert, ist also durchaus ein Gegenstand, der innerhalb der Grenzen der Anschauung *a priori* erfassbar ist, doch kann dieser nicht mit dem Begriff des *eidos* oder der Idee, der ursprünglichen und wahrhaften Form der Vernunft selbst gedacht werden (und bekanntlich wird der Idee bei Kant die Rolle eines nicht-produktiven und unerreichbaren Prinzips zukommen, das dem Wissen nachgeordnet ist). Es ermöglicht sich auf diese Weise durchaus eine Erkenntnis innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung *a priori*, doch vermag eine solche Erkenntnis keinesfalls so etwas wie ein Subjekt zurückzuerstatten – außer natürlich für diejenigen, die sich mit einem »Subjekt der Erscheinungserkenntnis« begnügen und deren Ahnenreihe vom Positivismus zum Pragmatismus und vom Pragmatismus zum Strukturalismus, ja bis zu den letzten Jahren unseres Jahrhunderts verlaufen wird.

Es stimmt, dass eine solche Entkräftung des Subjekts mit einer »Förderung« eines *sittlichen Subjekts* einhergeht, das als eine vermeintliche Entschädigung dient und bekanntlich für zahlreiche philosophische »Kar-

rieren« den Grundstein gebildet hat. Doch auch auf die Gefahr hin, die Grundzüge einer Frage, die ausführliche Analysen erforderlich machen würde, allzu einfach zu fassen oder in erheblichem Maße zu überspitzen, gilt es dennoch zumindest festzuhalten, dass das »Subjekt«, das als Subjekt der Sittlichkeit bezeichnet wird, sich selbst letztlich nur negativ bestimmen kann. Es kann sich nur als ein Subjekt bestimmen, das kein Subjekt des Wissens ist (jenes Wissen, das aufgehoben wurde, »um zum Glauben Platz zu bekommen«), das heißt als ein Subjekt ohne *mathesis* – und zuallererst ohne *mathesis* von sich selbst. Zwar wird es als Freiheit gesetzt und die Freiheit ist der Ort des »Selbst-Bewusstseins«. Das heißt aber keinesfalls, dass es eine Erkenntnis – ja nicht einmal ein Bewusstsein – von dieser Freiheit gäbe; zumindest wenn es zutrifft, dass die Freiheit nicht anders gefasst wird als die *ratio essendi* des Sittengesetzes in uns, die lediglich ein Faktum ist (*factum rationis*, sagt Kant) und der Freiheit letztlich nur eine *ratio cognoscendi* verleiht, die in Wirklichkeit keinerlei Erkenntnis hervorbringt: Das Faktum (der Imperativ, die Universalität des Gesetzes) ist weder eine Anschauung noch ein Begriff. Als sittliches Subjekt gewinnt das Subjekt keinerlei Substanz zurück. Im Gegenteil, mit ihm wird die Frage seiner Einheit – und damit seines »Subjekt-Seins« – in die größtmögliche Spannung versetzt.

Kants »Nachfolger« haben das durchaus gewusst. Und das obwohl die dritte Kritik nur wenige Jahre vor dem Beginn der uns hier interessierenden Epoche die Geste skizziert zu haben scheint, mit der diese Spannung hätte gelöst werden können.

Die dritte Kritik skizziert diese Lösung tatsächlich, und das auf zweierlei Weise.

Einerseits strebte bekanntlich die *Reflexion* der synthetischen Subjekt-Funktion eine solche Lösung an – und zwar in der Reflexion des Urteils oder der transzendentalen Einbildungskraft. *Reflexion* heißt hier nicht *Spekulation* (die kantische Reflexion ist kein »Spiegelstadium«, es kommt hier zu keiner »jubulatorischen« Aufnahme des Subjekts, zu keiner Kenntnisaufnahme im Sinne einer Erfassung der Substanz), sondern meint lediglich einen reinen Rückverweis oder Reflex, der durch eine einfache optische Vorrichtung erfolgt und im Übrigen die Vermittlung eines leb-

losen und toten Körpers, eines blinden Spiegelbelags voraussetzt. Zudem erwirkt die Reflexion, die sich im Geschmacksurteil als freies Spiel der Einbildungskraft vollzieht (das heißt als die Funktion der Synthese im *Reinzustand*, die nicht länger zur Hervorbringung eines Gegenstandes führt), die Einheit des Subjekts nur sofern sie sich dem **Bild* dessen öffnet, was ohne Begriff und ohne Zweck ist.

Andererseits wurde die Lösung in der **Darstellung* (in der Präsentation, in der Figuration, in der Inszenierung – ein mehrdeutiges Wort) der niemals substantiellen »Substanz« des »Subjekts« durch das *SCHÖNE* angestrebt (in der Kunst, in der Natur und in der Kultur). Oder genauer formuliert, denn wir haben die Romantik in der Bestimmung dieser drei Instanzen als die Instanzen des *SCHÖNEN* bereits in Angriff genommen: Die Lösung wurde zum einen in der **Darstellung* des Subjekts durch das *SCHÖNE* der Kunstwerke angestrebt (d.h. durch die Bildung der **Bilder*, die fähig sind, die Freiheit und Sittlichkeit analog darzustellen), sodann durch die **»bildende Kraft«* der Natur und des Lebens in der Natur (d.h. durch die Bildung des Organismus) und schließlich durch die **Bildung* der Menschheit (d.h. letztlich durch das, was wir unter den Begriffen der Geschichte und der Kultur fassen würden). Und wenn es uns hier notwendig scheint, auf im strengeren Sinn kantische Weise auf das **Bilden* Nachdruck zu legen, so um das Folgende hervorzuheben: 1. den *ausschließlich* analogischen Charakter der **Darstellung* (der traditionelle Begriff der Analogie wird hier sehr überspannt, das bezeugt zum Beispiel, wenn das denn überhaupt noch ein Beispiel ist, die Rolle, die dem Erhabenen als die Darstellung des Undarstellbaren zukommt); 2. den Charakter des Lebens, der bildenden Kraft, von der, da wir für sie kein *Analogon* kennen, keine Erkenntnis möglich ist; 3. den unendlichen Charakter des Fortschritts der menschlichen **Bildung* (weshalb Kant im 18. Jahrhundert dafür steht, im radikalen Bruch mit der Aufklärung einen ersten Blick auf jene Geschichte geworfen zu haben, deren *telos* ins Unendliche verweist).

Die Spannung wird folglich nur durch diese doppelte *Unterbrechung* des Analogischen und Historischen gelöst, oder, was auf dasselbe hinausläuft, nur infolge einer (spezifisch kantischen) Art von »Lösung« [*résolution*], von der keine Identitäts- oder Identifizierungs-Logik je Rechnung tragen könnte und die insbesondere jeder **Aufhebung* und jeder **Auflö-*

ung, jeder *relève*, wie auch jeder *dissolution* oder *solution* widersteht.⁷ Um es noch einmal anders zu sagen und dabei das Vokabular zu verwenden, das der Deutsche Idealismus übernehmen wird: Bei Kant bleibt die Idee – insofern sie die Idee des Subjekts ist, das heißt seine nicht darstellbare Form – eine *regulative Idee*. Das erklärt, weshalb in der Ermangelung eines Subjekts, das sich durch eine originäre Anschauung selbst gegenwärtig ist und auf der Grundlage der *mathesis* seiner ersten Evidenz *more geometrico* die Totalität des Wissens und der Welt organisieren kann, das System im eigentlichen Sinne, das Kant trotz allem angestrebt hatte (wie es die im *Opus posthumum* versammelten Notizen bezeugen), immerzu gerade an dem Ort fehlen muss, wo es gefordert wird. Die ins Innerste des Subjekts eingeführte Kluft wird, wenn auch vergeblich, den Willen zum System angestachelt haben.⁸

Es ist also diese in der Frage des Subjekts eröffnete Krise, die Kants Erbe ausmacht – sofern man denn überhaupt das »Erbe« einer Krise »antreten« kann – und aus der die Romantik, neben anderen, »hervorgehen« wird.

Aber tatsächlich nur *neben anderen*; denn die Romantik hat nicht als einzige diese Krise erlitten oder vielmehr in ihr den Anlass und die Möglichkeit ihrer paradoxalen Geburt gefunden. Das erklärt im Übrigen auch, weshalb das »älteste Systemprogramm« auf Grund seines Ursprungs (die einzigartige Konstellation, die sich kurzgesagt durch seine »Autoren« hatte bilden können) und seiner Prägung, mit der es markiert ist, sich besonders gut eignet, um jenen Weg anzuzeigen, den die Romantik nicht an der »Wegkreuzung« – wie man in Jena zu sagen pflegte –, sondern angesichts des *Triviums* der Möglichkeiten, die der *nach-kantischen Zeit*

⁷ [Mit den Wörtern *dissolution* und *solution* geben Ph. L.-L. und J.-L. Nancy im Französischen das Bedeutungsspektrum von »Auflösung« wider: *dissolution* als ›Auflösung‹, etwa einer Veranstaltung oder eines Vertrages, *solution* als ›Auflösung‹ eines Problems oder Rätsels, als *solution de continuité* aber auch die ›Unterbrechung der Kontinuität‹. Das französische Wort *résolution* umfasst all die genannten Bedeutungen, könnte aber auch mit ›Beschluss‹ oder ›Entschlossenheit‹ ins Deutsche übertragen werden.]

⁸ Was die Problematik des Systems im spekulativen Idealismus betrifft, wird man sich auf Heideggers *Schelling. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809) beziehen müssen, das unter diesem Gesichtspunkt natürlich der bestmögliche Kommentar des uns hier interessierenden Textes ist, vgl. Martin Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), *Gesamtausgabe*, Bd. 42, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a.M. 1988, S. 23–104.

gegeben waren, einschlagen wird; mit dem »ältesten Systemprogramm« lässt sich anders gesagt besonders gut aufzeigen, wie sich ein Weg von Königsberg nach Jena – *mit* einem Abstecher über Tübingen – hat bahnen können, der weder der Weg des spekulativen Idealismus noch derjenige der »Dichtung der Dichtung« ist (in dem Sinne, wie Heidegger diesen Ausdruck in seinem Diskurs über Hölderlin verwendet),⁹ sondern, zwischen beiden – und oft kaum von ihnen entfernt –, der Weg der Romantik, das heißt der Weg der *Literatur*.¹⁰

⁹ In der größer Nähe – aber auch in größtmögliche Ferne zur »Dichtung der Dichtung« oder der »transzendentalen Poesie« der Romantiker (vgl. dazu insgesamt die dritte und vierte Sektion: »Das Gedicht« und »Die Kritik«).

¹⁰ Wir entfernen uns hier absichtlich von der gewöhnlichen Darstellung der Entstehungsgeschichte der Romantik, in der Fichte stets als eine unabdingbare Etappe gilt. Diese Geste ist keine »Kritik« an den soeben angesprochenen Entstehungsgeschichten. Aber auch wenn man davon absieht, dass der Weg über Fichte schon seit längerer Zeit abgesteckt worden und darauf zurückzukommen zweifellos überflüssig ist (selbst was den Abstand zwischen der Romantik und Fichte bezüglich der Lehre vom Ich betrifft, so wie er von Benjamin analysiert worden ist, vgl. Benjamin, »Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1/I, a.a.O., 1. und 2. Kapitel), schien es uns dennoch dringlicher, die Romantik jenseits von Fichte, mit dem zu diskutieren sie wohl einige Gelegenheit hatten, auf die tatsächliche philosophische *Krise*, deren gesamte Gewalt sie erfahren hatte, zurückzuführen. Wie man sogleich sehen wird und wie der oben zitierte Brief von Hölderlin teilweise bereits angezeigt hatte, wird das »Programm« auf seine Weise auf die Fichte'sche Idee einer Annäherung der folgenden drei grundlegenden thetischen Urteile antworten: Ich bin; der Mensch ist frei; das ist schön. Vgl. diesbezüglich unter anderem Camille Schuwer, »La part de Fichte dans l'esthétique romantique«, in: Albert Béguin u. Herbert Dieckmann (Hg.), *Le romantisme allemand*, Marseille 1949, S. 118–127. Das gewissermaßen unmittelbare Zusammenspiel zwischen der Romantik und Kant wurde von Antoine Berman deutlich hervorgehoben: »Stell Dir eine nach-kantische oder gar kantische Poesie vor. Dass der Verlauf der Poesie in Folge der Philosophie zweigeteilt werden konnte, scheint mir unbegreiflich. Und dennoch ist gerade das geschehen: Wie zuvor bereits Hölderlin, Kleist, Coleridge und Thomas de Quincey waren Novalis und Schlegel vom Kantianismus, der mir beizeiten wie die Philosophie der Dichter – und nicht der Dichtung – erschien, tief erschüttert. Der kopernikanischen Revolution der Philosophie korrespondiert eine kopernikanische Revolution der Poesie: Erstere erforscht das weite Gebiet der reinen Vernunft, die letztere durchdringt unerschrocken den Nebel der transzendentalen Einbildungskraft. Novalis bezeichnete die Spekulation, die bis zum Prinzip der Poesie hervorbringt, als *Fantastik* oder *Geniologie*. Ihr Ursprungsland ist der transzendente Schematismus, *jene verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*, vor der Kant mit ehrfürchtigem Schrecken inne gehalten hatte«, vgl. Antoine Berman, *Lettres à Fouad-el-Etr sur le romantisme allemand*, Paris 1968, S. 89f.

Wie der ihm zurecht verliehene Titel bereits ankündigt, ist der Text des »Ältesten Systemprogramms« gänzlich auf ein gewisses Ziel oder auf eine gewisse Leitlinie ausgerichtet, die dem gesamten Nach-Kantianismus gemeinsam ist und die sich folglich mit gutem Recht unter dem allgemeinen Etikett des *spekulativen Idealismus* fassen lässt; sofern man jedenfalls unter dieser Bezeichnung in mehr oder weniger strenger Weise das Projekt versteht, die Möglichkeit einer tatsächlichen Spekulation zurückzuerlangen – das heißt die Möglichkeit der Selbst-Erkenntnis der IDEE als die eigentliche Form des Subjekts.

Es lässt sich vermuten, dass diese Leitidee dem entspricht, was man mit Nachdruck auf jedes Wort der Formulierung den *SYSTEM-Willen*¹¹ nennen müsste. Und tatsächlich bekundet sich ein solcher Wille zum SYSTEM bereits in den ersten Absätzen des Textes. Er zeigt sich in der ontologischen Stellung, die der IDEE im Allgemeinen eingeräumt wird (ja sogar unter Berufung auf eine »natürliche Reife« der Idee des Subjekts im Sinne des Selbst-Bewusstseins). Zudem zeigt er sich in der Verkettung oder besser gesagt Zusammenfügung aller Bereiche der *metaphysica specialis* (beginnend mit der Idee eines Wissens von der Welt als einem idealen Wissen – einer »Physik im Großen« –, das heißt beginnend mit der Selbst-Darstellung des Subjekts der Form als die Wahrheit der Welt).¹² Sodann zeigt er sich in der im Futur stehenden Aussage – der Aussage jener »programmatischen« Tatsache, der zufolge das SYSTEM im Namen und in der Form einer Forderung, eines Wunsches oder eines Willens angestrebt wird: Das SYSTEM gibt es nicht (es existiert nicht), es muss »geschaffen« werden, und

¹¹ [Französisch: *volonté du système*. Die französische Wendung ließe sich mit ihrem Genitiv nicht nur mit ›Wille zum SYSTEM‹, sondern auch mit ›Wille des SYSTEMS‹ ins Deutsche übertragen.]

¹² Die Welt ist hier folglich die Wirkung des Selbst-Bewusstseins als Vorstellung und Wille (daher die Idee der »Schöpfung aus dem Nichts«) und zugleich die Welt selbst in einem »realistischeren« Sinne«. Weshalb die geplante »Physik im Großen« diesseits von Kant oder selbst von Descartes – und *via* Spinoza, dessen *Ethik* im systematischen Status des Textes wiederhallt – ihre Wurzeln bei Bruno oder Jacob Böhme hat. Im Übrigen gilt es in Erinnerung zu behalten, dass Schelling 1795 die *Briefe über den Dogmatismus und den Kritizismus* schreibt und dabei versucht, einen Schritt über den bekannten Pantheismus-Streit hinauszugehen (vgl. noch einmal Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), *Gesamtausgabe*, Bd. 42, a.a.O., S. 107ff. und Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Bd. 3, a.a.O., S. 535ff.).

zwar als das Letzte, was getan werden muss, als die letzte Aufgabe und das letzte Werk der Menschheit.

Die gesamte Bewegung verschreibt sich demnach einer Überschreitung – das heißt ebenso eines Umsturzes – von Kant. Sie setzt offensichtlich zunächst eine Verkehrung des kantischen »Subjekts« (in diesem Fall des sittlichen »Subjekts«) in die Idee des absolut freien und deshalb gerade selbst-bewussten Subjekts voraus. In der Nachfolge oder in den Fußstapfen von Fichte behauptet sie das Primat eines absoluten Ich als einem **Selbstbewusstsein*. Eine solche Verkehrung setzt wiederum ein extrem schwieriges Manöver voraus, das gewissermaßen hinter Kants Rücken ausgeführt wird und das einer Setzung der absoluten Freiheit des Bewusstseins gleichkommt, und zwar als das Korrelat für das SYSTEM oder sogar als die Möglichkeit des SYSTEMS. Aber das ist noch nicht alles. Denn die systematische Programmierung autorisiert sich zweitens durch eine Setzung der Welt selbst als ein Korrelat des Subjekts. Und diese Geste würde mit Kant letztlich völlig in Einklang stehen, wenn das Subjekt, wie wir bereits festgehalten haben, nicht das freie Subjekt selbst wäre, wenn also die Welt nicht als *Schöpfung*, das heißt als das *Werk* des Subjekts gesetzt werden würde – oder, was auf dasselbe hinausläuft, als eine Welt, die der absoluten Freiheit und folglich der Sittlichkeit untersteht (infolge einer gleichzeitigen Erfüllung und Pervertierung der kantischen Teleologie). Wahrscheinlich verleiht übrigens gerade das der »Physik im Großen« den Status einer Schöpfung – worin sich ohne größere Mühe ein Motiv des Kartesianismus erkennen lässt, konnte doch auch bereits das kartesische Subjekt nur dann die Welt erkennen, wenn es die Stellung eines zumindest möglichen SCHÖPFERS einnahm. Erhebt man die Idee der Menschheit auf den »ersten Rang« – was letztlich zur Folge hat, dass der Mensch selbst von nun an auf dem ersten Rang steht –, dann wird damit natürlich zumindest implizit eine Antwort auf die folgende Frage gegeben: *Was ist der Mensch?* Genau jene Frage also, von der Kant bekanntlich sagte, dass ihre Beantwortung für die Philosophie für immer unmöglich sein würde. Nun geht jedoch die sich hier bietende Möglichkeit einer Antwort, die aus dem Bezirk der Subjektivität im Allgemeinen keinesfalls heraustreten darf, unmittelbar mit der Forderung nach einer auf der Freiheit begründeten Geselligkeit einher. Wie es sich für das, was man einen »spekulativen Rousseauismus« nennen könnte, beinahe von selbst versteht, geht sie folg-

lich mit einer Überwindung der Politik durch eine rein sittliche Geselligkeit einher. Oder genauer gesagt mit einer Überwindung der Politik durch eine soziale Ontologie, die auf dem Subjekt insofern gründet, als es für sich, in seiner Idealität, über die »intellektuelle Welt« – das heißt über jede Wahrheit und folglich über jede Autorität – verfügt.¹³

All das, worin sich – von der Politik abgesehen – in groben Zügen das Wesentliche der Metaphysik des Deutschen Idealismus abzeichnet, bildet den *de jure* und *de facto* unüberwindbaren Horizont der Romantik. Es ist jedoch noch nicht deutlich geworden, was die Romantik im eigentlichen Sinne ausmacht, das heißt was die Romantik *innerhalb* des Idealismus in einem strengeren Sinne abgrenzt und sie damit sowohl von Hegel (der zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Erscheinung getreten ist) als auch von Fichte, dessen Ontologie des absoluten ICH nichtsdestotrotz die unmittelbarste Ursache der gesamten Bewegung gewesen ist, auf Abstand hält.

Wodurch entsteht also die Differenz? Wo – und wie – kommt es *im* Idealismus zur Romantik im eigentlichen Sinne? Gibt es kurz gesagt ein wirkliches Spezifikum der Romantik – und wenn ja, welches?

Ihr entscheidender Zug wird in dem folgenden Satz ersichtlich, um den sich der gesamte zweite Teil des »Programms« drehen oder, genauer gesagt, um den herum er sich organisieren wird: *Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie* (§ 4).

Mit der »Philosophie des Geistes« ist hier natürlich die Philosophie (worunter es von jetzt an das SYSTEM zu verstehen gilt) des SUBJEKTS in seiner Idealität oder, was auf dasselbe hinausläuft, des SUBJEKTS in seiner Absolutheit gemeint: und folglich das, was man im Grunde genommen in recht strenger Weise das *SYSTEM-Subjekt* nennen könnte. Und an genau

¹³ Der politische Radikalismus des »Programms« (Hölderlin), der sehr charakteristische, recht scharfe Anti-Klerikalismus (Schelling?), vor allem aber die Behandlung der Frage des Staates würde eigentlich einen ausführlichen Kommentar verdienen. Wir werden uns hier auf die Anmerkung beschränken, dass das anti-etatistische Motiv sehr stark von dem abweicht, was die Politik des Deutschen Idealismus sein wird. Man denke etwa an Hegel, bei dem der Staat als »die Wirklichkeit der sittlichen Idee« das letzte Moment der Ethik und damit das letzte Moment des Systems bildet. Zu diesem Text und seinen Weiterführungen in Schellings politischem Denken, siehe Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Bd. 4, a.a.O., S. 247f.

diesem Ort, so haben wir gerade gesehen, verbindet sich die Romantik mit dem spekulativen Idealismus.

Doch die gesamte Logik, die in dieser letzten Entwicklung des »Programms« am Werk ist, fordert uns hier auch auf, das Wort »Geist« als einen Verweis auf den Begriff des Organismus zu denken: Die »Philosophie des GEISTES« ist das SYSTEM-Subjekt, dies jedoch nur insofern es lebendig ist; sie ist das *lebendige System* – das übrigens in der gesamten Geschichte der Metaphysik traditionell der bloßen Philosophie des BUCHSTABENS (der toten Philosophie) und dem System als einer bloßen »Unterteilung« in Tabellen und Register gegenübergestellt wird. Es lässt sich nicht leugnen, dass es sich hierbei immer noch um das grundlegende Motiv des spekulativen Idealismus handelt: Es ist bekannt, dass bei Hegel der BEGRIFF das Leben, das »Leben des GEISTES« ist, und das System eine organische Totalität usw. In dieser Hinsicht gibt es zwischen der Romantik und dem Idealismus keinen Unterschied. Doch das hier gemeinte Leben ist das *schöne* Leben, und der Organismus, in dem es statt hat und den es belebt (man müsste hier wohl besser wie später Schelling selbst von *Organon* sprechen),¹⁴ ist wesentlich das *Kunstwerk*. Und das ändert begreiflicherweise alles – oder fast alles.

Erstens ändert das alles hinsichtlich des »Verhältnisses zu Kant«: Wenn *Wahrheit und Güte* tatsächlich, wie es im »Programm« unter der Überschrift einer »ästhetischen Philosophie« (d.h. eines in die spekulative Ästhetik gewendeten SYSTEM-Subjekts) heißt, *nur in der Schönheit verschwistert sind*, dann steht hier gerade die von Kant in der dritten *Kritik* gesuchte Einheit auf dem Spiel. Und wie bei Kant wird diese Einheit hier übrigens eher auf der Seite der Kunst gesucht – und nicht wie im eigentlichen Idealismus auf der Seite der Politik, des STAATES (dieser Satz vereinfacht die Dinge sehr, will man sie jedoch in groben Zügen umreißen, ist er gewiss nicht falsch). Deshalb muss wohl oder übel in Erwägung gezogen (und eingeräumt) werden, dass die IDEE als solche, das heißt die Idee des SUBJEKTS oder das SUBJEKT in seiner Idealität (die »erste IDEE« oder das Prinzip selbst des SYSTEMS der IDEEN), infolge einer Faltung innerhalb der Idealität im Allgemeinen sich immer noch im Sinne der Schönheit organisiert – im Sinne jener »Idee, die alle [Ideen] vereinigt«, und zwar, darauf

¹⁴ Vor allem im *System des transzendentalen Idealismus*.

verweist die Familien-Metapher, in einer von Grund auf organischen Einheit. Die Schönheit ist demnach die Allgemeinheit der Idee. Da hier bereits alle Bedingungen vereinigt sind, damit die spekulative Logik als solche funktionieren kann, müsste man noch strenger gefasst auch das Folgende sagen: Die Schönheit ist die vereinigende IDEE oder die Allgemeinheit der Idee, sie ist die Idealität der Idee insofern sie alle organischen Gegensätze *aufhebt* – angefangen übrigens, das wäre einfach zu zeigen, mit ihrem grundsätzlichen Gegensatz: dem Gegensatz von SYSTEM und Freiheit.

Zweitens zeigt sich jedoch zwischen den Zeilen, dass diese Aufhebung in der, durch die und als die **Darstellung* erfolgt. Auch wenn das Wort selbst nicht fällt und die Formulierung sehr elliptisch bleibt, behauptet das der folgende Satz mit größtmöglicher Klarheit: *Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter*. Weil also, in anderen Worten, die Schönheit die Idealität der IDEE selbst ist, kehrt sich die spekulative ÄSTHETIK, in der das SYSTEM-Subjekt kulminiert, ebenso notwendig in eine ästhetische Spekulation um, das heißt sie verpflichtet sich zu einer Darstellung [*présentation*] oder einer Exposition, die selbst ästhetisch ist. Die Philosophie muss sich als Kunstwerk vollenden; die Kunst ist das spekulative *Organon* schlechthin.

Wenn die Idee der Schönheit die Idealität der IDEE ist, dann muss die IDEE selbst als *schöne IDEE* bestimmt sein. Und wenn das Idee-Sein im Allgemeinen die Darstellung dessen ist, von dem es eine Idee gibt – wenn folglich die Idee im grundsätzlichen Sinne *eidos* bleibt –, dann ist die Idee der IDEE als schöne IDEE die »Darstellbarkeit« [*présentabilité*] selbst der Darstellung (als schöne Darstellung). Sie ist die **bildende Kraft* im Sinne einer **ästhetischen Kraft*: die bildende Kraft *ist* die ästhetische Kraft. Das erklärt auch, weshalb das Streben der IDEE ein *Akt* ist (was die Kraft, ja sogar den Willen und das Subjekt voraussetzt) und weshalb das Streben der Idee des Schönen, der ästhetische Akt, als *der höchste Akt der Vernunft* bezeichnet werden kann. Es geht hier um die **Wirklichkeit* und um die **Verwirklichung*.

Aus diesem Grund wird das philosophische *Organon* eigentlich programmatisch als das Produkt oder als die *Wirkung* einer *poiesis*¹⁵ gedacht – als **Werk* oder poetisches *Opus* (und also auf Grund der Last eines

¹⁵ Dieser Rückgriff auf das griechische Wort (um damit das wesentlich produktive Element, das allen Künsten eigen ist, zu bezeichnen) wird sich erneut in der ersten der *Vorle-*

zweitausend Jahre alten Zwangs: als poetisches *Opus*). Die Philosophie muss sich als Poesie verwirklichen – sich als Poesie erfüllen, vollenden und verwirklichen.

Allerdings wird das Problem der **Darstellung* als solches zu keinem Moment ausdrücklich verhandelt.

Zwar heißt es, dass *die Dichtkunst allein alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben* und dass sie folglich die Philosophie (und übrigens auch die Geschichte) ersetzen wird. Doch mit welcher Klarheit auch immer diese Behauptung ausgesprochen wurde, sofort wird sie von Seiten der Ethik und der Pädagogik, das heißt eigentlich von Seiten der Politik revidiert. Weil das geschichtlich-systematische Schema und die daraus resultierende Geschichtsphilosophie auch dann noch von Grund auf »rousseauistisch« bleiben, nachdem sie auf die Höhe des Spekultativen erhoben wurden, erlangt die Poesie nur in dem Maße ihre *höhere Würde*, ihre ursprüngliche Würde, wie man ihr zutraut, dass sie am Ende (der Geschichte) erneut zur *Lehrerin der Menschheit* zu werden vermag. Auch hier also eine Frage der **Bildung*, diesmal jedoch im allgemeinsten und weitläufigsten Sinn des Wortes, in dem sich Bildung [*formation*] und Formung [*façonnement*], Kunst und Kultur, Erziehung und Geselligkeit kreuzen – und im äußersten Fall Geschichte und bildliche Gestaltung [*figuration*]. Wie immer verbirgt sich hinter der Frage der Verwirklichung auch die quälende Angst vor der *Wirksamkeit*. Und das *Organon* wird schnell zur *Organisation*.

Aus spekulativer Sicht ist nun aber die Frage der Politik nicht nur die Frage des STAATES, sondern auch die der Religion. In seiner Aufzählung der Möglichkeitsbedingungen des SYSTEMS (im Sinne des spekulativen Idealismus) führt Heidegger unter anderem das »Zusammenbrechen« der »ausschließliche[n] Maßgabe der Kirchenlehre für die gesamte Ordnung und Gestaltung der Wahrheit und des Wissens«¹⁶ an (was übrigens keineswegs die »Aufhebung« des »christlich erfahrenen Bereichs des Seienden im

sungen über die Kunst und die Literatur von August W. Schlegel finden, die wir weiter unten abgedruckt haben (dritte Sektion: »Das Gedicht«).

¹⁶ Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), *Gesamtausgabe*, Bd. 42, a.a.O., S. 53f.

Ganzen«¹⁷ ausschließen muss) – ein Zusammenbrechen, das gleichzeitig als eine »Befreiung des Menschen zu sich selbst«¹⁸ aufgefasst wird. Berücksichtigt man hier jedoch einen gewissen jakobinischen (oder girondistischen?) »Radikalismus« sowie den in jeder Hinsicht revolutionären Aufruf zur *Freiheit* und zur *universalen Gleichheit der Geister*, so bemerkt man, dass praktisch gerade ein Zusammenbrechen dieser Art von dem »Programm« angestrebt wird. Aus diesem Grund muss übrigens die Ästhetisierung der IDEEN (die Poesie) zur Verkündigung einer *neuen Mythologie* führen – einer *Mythologie der Vernunft im Dienste der Ideen*. In dieser Hinsicht muss das spekulative *Organon* nicht nur den Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus (von Christentum und Heidentum) in einer *neuen Religion* aufheben – in einem neuen »Licht«, das von einem Gesandten des Himmels gebracht wird. Die IDEEN müssen zudem auch dem *Volk* zugänglich gemacht werden, und zwar indem das Philosophische mit dem Mythologischen ausgetauscht wird. Die Wirklichkeit-Wirksamkeit der Philosophie setzt das Menschheits-Subjekt voraus, das als Volk gedacht wird (als der bevorzugte Ort des Mythologischen, das selbst als die Möglichkeit einer Beispielhaftigkeit und einer Gestaltbarkeit, einer bildenden Kraft, ja sogar als die Möglichkeit einer bestimmten Sprache verstanden wird). Auf diese Weise kann es schließlich zum SUBJEKT selbst in seinem eigenen Wissen von sich selbst und in seiner Selbstgewissheit kommen, das heißt zum Selbstbewusstsein.

All das ist letztlich nichts anderes als die letzte Wiederholung der abendländischen Eidetik im Element der Subjektivität – zumindest kann sich seitdem die Eidetik auf dem Weg eines gewissen Platon oder eines gewissen Platonismus stets ins Ästhetische wenden. In der Landschaft des Idealismus bahnt eine solche *Eidesthetik* – man entschuldige uns diesen »Schachtelbegriff« – den eigentlichen Horizont der Romantik. Den philosophischen Horizont der Romantik.

Es ist letztlich gerade dieser Horizont, den Hegel und Hölderlin je auf ihre Weise zu überwinden suchen – der eine, um den Idealismus besser vollenden zu können, der andere sicherlich, um sich seinem Schicksal zu widersetzen. Damit möchten wir keineswegs mit einem einfachen Unter-

¹⁷ Ebd., S. 56.

¹⁸ Ebd., S. 54.

schied behaupten, dass das »Programm«, das wir keineswegs als ein allen gemeinsames »Programm« zu beschreiben versuchen, die *ganze* Romantik ausmacht. Tatsächlich ist es immer noch absolut notwendig hervorzuheben, dass wenn Schelling diesem »Programm« bis zu einem gewissen Punkt treu bleiben wird (und damit in sich alle Möglichkeiten einer *philosophischen Romantik* versammelt), die Romantik im strengen Sinne *auch* einen anderen Weg verfolgen wird – sonst wäre die vorliegende »Ouvr-türe« sogleich auch eine »Schließung«. Die Richtung ihrer Wege wird dieselbe sein. Doch zumindest wird die Romantik das Werk nicht nach dem Vorbild eines philosophischen Werkes – des spekulativen *Organons* – begreifen. Sie wird vielmehr ein anderes Vorbild des Werks ins Spiel bringen, sofern denn in diesem Abenteuer die Ideen des Werks – und des Vorbilds – überhaupt unberührt bleiben. Wir werden bald darauf zurückkommen.

2. »DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM DES DEUTSCHEN IDEALISMUS«

...eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate seyn. Die erste Idee ist natürl. d. Vorstellung *von mir selbst* als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*. – Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn? Ich möchte unserer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik, einmal wieder Flügel geben.

So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endl. die Physik im Großen bekommen, die ich von spätern Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, daß die jetzige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist od. seyn soll, befriedigen könne.

Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk*. Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – denn jeder Staat muß freie Menschen als [234] mechanisches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er *aufhören*. Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden u.s.w. nur *untergeordnete* Ideen einer höhern Idee sind: Zugleich will ich hier d. Principien für eine *Geschichte der Menschheit* niederlegen, u. das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung – bis auf die Haut entblößen. Endl. kommen d. Ideen von einer moral. Welt, Gottheit, Unsterblichkeit, – Umsturz alles Afterglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch d. Vernunft selbst. – Absolute Freiheit aller Geister, die d. intellektuelle Welt in sich tragen, u. weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen.

Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhe-

tischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* verschwistert sind. Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos. Man kann in nichts geistreich seyn, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisonniren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentl. den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen u. Register hinausgeht.

Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.

Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen müsse eine *sinnliche Religion* haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vern. u. des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft u. der Kunst, dies ists, was wir bedürfen.

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

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