

Philosophische Bibliothek

J. Chr. Fr. Hölderlin
Theoretische Schriften

Meiner



JOHANN CHRISTIAN FRIEDRICH HÖLDERLIN

Theoretische Schriften

Mit einer Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben von

JOHANN KREUZER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

ISBN 978-3-7873-3702-6

ISBN eBook 978-3-7873-3703-3

2., überarbeitete und ergänzte Auflage 2020

© für diese Ausgabe: Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998.
Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Über-
tragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verar-
beitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54
UrhG ausdrücklich gestatten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung:
Josef Spinner, Ottersweier. Werkdruckpapier: alterungsbeständig
nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlor-
frei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. <i>Von Johann Kreuzer</i>	VII
Editorischer Hinweis	LIX
Auswahlbibliographie	LXI

Johann Christian Friedrich Hölderlin Theoretische Schriften

FRÜHSCHRIFTEN

Es giebt einen Naturzustand	3
Über den Begriff der Straffe	5
Seyn, Urtheil,	7
Hermokrates an Cephalus	9
Fragment philosophischer Briefe	10
Die Weisen aber	16
Aphorismen	17

AUFSÄTZE

Notiz zum Journalplan	21
Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben	22
Entwürfe zu Briefen über Homer	24
Zum Plan von Briefen über Homer	24
Mich freut es ... (Über Achill 1)	24
Am meisten aber ... (Über Achill 2)	24
Ein Wort über die Iliade	26
Über die verschiedenen Arten, zu dichten	28
Das untergehende Vaterland	33
Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist	39

Poetologische Aufzeichnungen	63
Die Empfindung spricht im Gedichte	63
Der Ausdruck, das charakteristische	64
Löst sich nicht	64
Poetologische Schemata	66
Der tragische Dichter thut wohl	68
Das lyrische dem Schein nach	68
Rezension zu Siegfried Schmid's ›Die Heroine‹	74
Von der Fabel der Alten	78
TEXTE ZUR THEORIE DER TRAGÖDIE	
Die tragische Ode ... (Grund zum Empedokles)	79
Die Bedeutung der Tragödien	93
Sophokles-Anmerkungen	94
Anmerkungen zum Oedipus	94
Anmerkungen zur Antigönä	101
PINDAR-FRAGMENTE	111
Anmerkungen	119

EINLEITUNG

1. Die Zusammenfassung von Hölderlins theoretischen Schriften in einem Band der Philosophischen Bibliothek will Hölderlin nicht zu einem Philosophen im Schulsinn machen. Dazu sind seine theoretischen Reflexionen zu fragmentarisch – und sie erfolgen stets im Kontext seiner dichterischen Arbeit wie im Zuge poetologischer Selbstverständigungen. Gegen ihre integrale Edition könnte man so zum einen einwenden, daß Hölderlins theoretische Überlegungen nicht abgelöst von seiner Dichtung zu lesen sind. In der Tat sind sie jeweils mit entscheidenden Einschnitten und Zäsuren in seinem poetischen Werk verbunden. Doch gerade deshalb, weil sie einen Wandel im Verständnis der poetischen Arbeit reflektieren, können diese theoretischen Schriften auch für sich bestehen. Hölderlin versichert sich in diesen Texten mit den Mitteln theoretischer Begrifflichkeit des Anspruchs poetischer Sprache. Er begründet und erläutert darin, daß (und inwiefern) das der begrifflichen Bestimmbarkeit sich Entziehende zum Anspruch des in der Sprache der Dichtung sich Fassenden wird. Genau darin gründet auch die singuläre *philosophische* Bedeutung dieser theoretischen Schriften Hölderlins. Gegen ihre integrale Edition könnte man zum anderen einwenden, daß es sich bei diesen Texten meist um nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Theoriefragmente mit bisweilen hermetischem Charakter handelt. Gerade dadurch aber können sie Anstoß zur weiteren Reflexion geben wie (um eine Wendung aus Hegels Vorrede zu seiner »Phänomenologie des Geistes« zu benutzen) zur »Anstrengung des Begriffs« anregen, in der das in ihnen in nuce Angelegte entfaltet wird.

Es waren Einsichten und Denkmotive Hölderlins, die Hegel philosophisch transformiert und systematisch entfaltet hat. Spätestens ab der Peripetie in der Homburger Zeit 1799/1800 weisen aber sowohl Hölderlins poetische Arbeiten als auch seine theoretischen Überlegungen über die Grenzen idealistischer Systembildungen hinaus. Sie formulieren eine Dich-

tungstheorie in dem emphatischen Sinne, daß die Notwendigkeit einer Sprachfindung, die »freie Kunstnachahmung« bedeutet, begründet wird. Zentral sind hier *Das untergehende Vaterland ...* und *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, die beiden wichtigsten der 1799/1800 entstandenen theoretischen Fragmente.¹ Um sie gruppieren sich diverse enger poetologische Aufzeichnungen und Schematisierungen, die insbesondere dem gelten, was Hölderlin »Wechsel der Töne« genannt hat.² Die Sophokles-Anmerkungen formulieren dann, nicht nur wegen der in ihnen entwickelten Tragödientheorie, Perspektiven, die »jenseits des Idealismus« reichen.³ Zunächst aber führt Hölderlins theoretische Arbeit in die Ursprünge dessen hinein, was man nachmalig spekulativer Idealismus genannt hat.⁴

2. Die anfänglichen Bezugspunkte seiner theoretischen Überlegungen hat Hölderlin 1794 in einem Brief an Neuffer benannt. Er spricht von einem »Aufsatz über die ästhetischen Ideen« und hält programmatisch fest, daß er als ein Kommentar zu Platons »Phaidros« zu lesen sei. Weiter heißt es: »Im Grund soll er eine Analyse des Schönen und Erhabenen enthalten, nach welcher die Kantische vereinfacht, und von der anderen Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in seiner Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Grenzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen.«⁵ Der »Phaidros« also verknüpft mit der Erklärung des Grundes ästhetischer Erfahrung in der »Kritik der Urteilskraft« – das

¹ Vgl. S. 33–62 (der Ausdruck »freie Kunstnachahmung« S. 34).

² Vgl. die Texte S. 63–73.

³ Zu diesem Stichwort vgl. Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806), hg. von Chr. Jamme u. O. Pöggeler, Bonn 1988.

⁴ Darauf hat zuerst D. Henrich hingewiesen, vgl.: »Hölderlin über Urteil und Sein« (zuerst erschienen in: Hölderlin-Jahrbuch 1965–66, 73–96) und »Hegel und Hölderlin« (zuerst in: Hegel im Kontext, Frankfurt/M. 1971, 9–40). Vgl. Anm. 20.

⁵ Brief an Neuffer vom 10. Oct. 1794, zit. nach: Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. M. Knaupp, München 1992–93 (im folgenden MA), II, 550/51.

ist das Programm. Dabei steht der »Phaidros« für die Lehre von der ›begeisterten Erinnerung‹, die der Sprache bedarf; der »Kritik der Urteilskraft« dann verdanken sich die Anregungen, mit denen aus den Restriktionen des Erkenntniskonzepts von Kants »Kritik der reinen Vernunft« herauszugelangen sei.

Es ist der Platon in der Tradition Heraklits, zu dem sich Hölderlin emphatisch bekennt. Die bekannte Stelle aus dem »Hyperion« lautet: »Das große Wort, das *εν διαφερον εαυτῷ* (das Eine in sich selber Unterschiedne) des Heraklit, das (...) ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden, gabs keine Philosophie. (...) Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da.«⁶ Der Grund ästhetischer Erfahrung ist zugleich der Beweggrund philosophischer Reflexion. In der Sprache der Dichtung gelangt er zur Darstellung, in der Philosophie zur Bestimmung und begrifflichen Entfaltung. Den Grund ästhetischer Erfahrung hat Platon mit der Zusammengehörigkeit von Anamnesis und Enthousiasmos gedacht und u.a. mit dem Mythos der Auffahrt zu einem ›überhimmlischen Ort‹ verbunden, den die Seele zugleich qua Präexistenz erinnert habe.⁷ Hölderlin ergänzt dies Denken begeisterter Erinnerung im Anschluß an das »Symposion« um die Innerweltlichkeit ihres Erfahrungsgegenstandes. Die »Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinausschieben bis ans Ende der Zeit, die hab ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da! (...) Sein Nahme ist Schönheit.«⁸ An der Schönheit begreifen wir, was Erinnern im Grunde bewegt. Diese Einsicht leitet über zum zweiten Ausgangspunkt von Hölderlins theoretischen Reflexionen: zu Kant. »Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre«, schreibt Hölderlin im Juli 1794 an Hegel und erläutert, daß es ihm dabei um die »ästhetischen Teile der kritischen Philosophie« gehe. Es sind diese »kantisch-ästhetischen Beschäftigungen«, auf Grund derer Hölderlin Fichte die Ein-

⁶ Hyperion, zit. nach: MA I, 685. Vgl. Platon, Symposion, 187a. – Neben »Symposion« und »Phaidros« waren Hölderlin noch der »Timaios«, der »Politikos« und der »Phaidon« von Jugend an vertraut. Auch auf Heraklits ›Harmonie‹-Fragmente (B 8, 10, 51, 54) spielt er des öfteren an.

⁷ Vgl. Phaidros 247c–253c.

⁸ Hyperion, a. a. O., 657.

sicht entgegensetzt, daß sich Identität (des Selbstbewußtseins z. B.) nur aus einem nicht egologisch konstruierten ›Sein‹ erklären läßt. In unmittelbarer Reaktion auf Fichte schreibt er an Hegel: »Anfangs hatt' ich ihn ser im Verdacht des Dogmatismus; (...) er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus, (...) und das ist eben so gewis, und noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – (...) (E)in Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein.«⁹ Über das Faktum, daß Bewußtsein auf Akten der Beziehung beruht, deren Bedingung und Form Zeit ist, kann man – und braucht man – nicht hinaus. Diese Einsicht Hölderlins verdankt sich auch seiner Rezeption von Jacobis Spinoza-Interpretation. Aus dessen »Briefen über die Lehre des Spinoza« exzerpiert er den Gedanken des »immanenten Ensoph«: bezeichnet findet sich damit ›Sein‹ als relationaler Prozeß, in dem die »inwohnende Ursache immer und überall ist«. Was als ›Sein‹ gedacht – und emphatisch »das Höchste« genannt – wird, ist weder ein abstrakter Grundsatz noch jenseitig zu erwarten oder bloß moralisch zu postulieren. Es erscheint vielmehr als das »Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache« des zeitlich bestimmten Werdens.¹⁰ Dieses Sein ist ein Akt der Beziehung, der über seine begriffliche Bestimmung

⁹ Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 (MA II, 568/69).

¹⁰ Vgl. MA II, 40–43. – Bei Jacobi heißt es in den Briefen »Über die Lehre des Spinoza«, daß es »das größte Verdienst des Forschers« sei, »Dasein zu enthüllen, und zu offenbaren ... Erklärung ist ihm Mittel (...) niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache.« Um diesen Zweck zu erklären, setzt Jacobi die These an, daß »vor dem Denken etwas nicht Denkendes als das Erste angenommen werden (muß); etwas, das, wann schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß.« (Zit. nach: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf d. Grundlage der Ausg. v. K. Hammacher u. I.-M. Piske bearb. v. M. Lauschke, Hamburg 2000, 32–35)

hinaus – weil er als Unmittelbares, Einfaches nicht sagbar ist – der sprachlichen (poetischen) Darstellung bedarf.

Von diesen Koordinaten ausgehend setzen Hölderlins theoretische Überlegungen mit dem Entwurf einer relationalen Bewußtseinstheorie ein. Für sie sind neben den genannten Bezugspunkten – Platon, Kant (an Kant anschließend Schiller), Jacobis Spinozarezeption und Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95¹¹ – noch Vorgaben wie Denkipulse von Bedeutung, die sich der Tradition wie dem Amalgam ›mittelalterlichen‹ Denkens zwischen Augustinus und Nikolaus v. Kues verdanken.¹² Der an Kants Überlegungen zur Teleologie in der ›Kritik der Urteilskraft‹ anknüpfende und Jacobis Spinoza-Rezeption verpflichtete Gedanke einer ihren Wirkungen innewohnenden Ursache (s.o.) entstammt dieser Tradition.¹³ Es ist der Grundgedanke einer als ›Schöpfung‹, d. h. als prozeßhafter Entfaltung eines kreativen Prinzips, gedachten Natur. In originärer Weise findet sich dieses Konzept bei Augustinus formuliert, auf den sich Hölderlin – auf die, wie es in doppelter Anspielung heißt, »ich weiß nicht, welche böse Zunge« und deren ideologiekritischen Blick auf die antiken Mythen und Kulte – im

¹¹ Zu erwähnen sind noch der Einfluß Herders (vgl. z. B. die Briefe an Neuffer vom Juli 1794 und Januar 1795, vgl. MA II, 538, 564) und der der stoischen Naturphilosophie und -kosmologie (vgl.: F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. J. Schmidt, Bd. 1, Frankfurt/M. 1992, 641; Bd. 3, Frankfurt/M. 1992, 693, 1001/02).

¹² Die Rede vom »Gott in uns« (zu Beginn des »Hyperion« z. B.: vgl. MA I, 617, 623) verdankt sich der christlichen Fassung des neuplatonischen »unum in nobis«-Gedankens. Eckhart von Hochheim und Tauler haben ihn tradiert. Das »Eine in uns« ist der Grund im Bewußtsein. – Zur Epoche des Denkens zwischen Augustinus und Nikolaus v. Kues vgl. J. Kreuzer, Gestalten mittelalterlicher Philosophie, München 2000; zum ›Grund im Bewußtsein‹ bei Eckhart und Tauler vgl. z. B. ebd., 143–168 (Erinnern: Eckhart und Tauler über den Seelengrund).

¹³ Die Sphäre des Endlichen, die wir als ›Wirkung‹ (effectus) eines ›unendlichen Grundes‹ (als ihrer causa) denken, ist logisch betrachtet nichts anderes als ›gewordene Ursache‹ (causa facta). Zuerst formuliert hat diesen Gedanken Johannes Scot(t)us Eriugena (ca. 810/28–877) in Buch III seines Hauptwerks »Periphyseon (De divisione naturae)«. Ob er jener »Scotus« ist, dessen Namen Hölderlin exzerpiert hat (vgl. die Notiz »Tende Ström-feld Simonetta.«, MA I, 480), sei dahingestellt.

»Hyperion« anlässlich seiner Gegenwartskritik beruft.¹⁴ Es ist der »Afrikaner« Augustinus (so der explizite Hinweis in »Der Einzige«), der so in sachlicher Hinsicht (zusammen mit der von der mythischen Annahme einer Präexistenz entschränkten Anamnesislehre Platons) der Vorläufer von Hölderlins Konzept der Erinnerung ist, das nicht nur seiner relationalen Bewußtseinstheorie, sondern vor allem auch seiner Dichtung zugrunde liegt.¹⁵

Eng mit der Epoche des Denkens zwischen Antike und Neuzeit verbunden ist weiter die Tradition der Logos-Metaphysik, die im Grunde eine Reflexion des schöpferischen Sinnes der Sprache ist. Hölderlin hat diese schöpferische Natur der Sprache als Grund der Notwendigkeit poetischer Sprachfindung, d. h. als philosophische Begründung poetischer Sprache formuliert und in seinen theoretischen Texten der Sache nach der Reflexion zugänglich gemacht. Ein Indiz für sein Interesse am »christlichen Mittelalter« ist die Vielfalt der sich im »Homburger Folioheft« findenden, mittelalterlichen Daten und Benennungen geltenden Notizen. Gespiegelt findet sich dieses Interesse aber auch in einem Brief Goethes, der an Schiller schreibt, daß Hölderlin »noch einige Neigung zu den mittleren Zeiten zu haben (...)« scheint – eine Neigung, in der Goethe ihn freilich »nicht bestärken (...)« wollte.¹⁶

¹⁴ Vgl. »Hyperion«, a. a. O., 755. – Mit dem »ich weiß nicht« spielt Hölderlin auf das »nescio« in Buch XI der »Confessiones« (vgl. XI.8.10; 14.17; 29.39) an. Zu Augustinus' Kritik antiker Kulte, die die »Tugenden der Alten als glänzende Fehler« decouvriert, vgl. insbes. die Bücher I–VII von »De civitate dei«. Auch die Wendung »(...) nachdenklich, in der Freude der Wahrheit« in (der Dritten und Vierten Fassung von) »Patmos« (vgl. MA, I, 462, 466) dürfte einen Vorläufer bei Augustinus haben: im »gaudium de veritate« (vgl. Confessiones X.23.33).

¹⁵ Vgl. »Der Einzige, Schluß einer zweiten Fassung«: »(...) und die Schrift / Des Barden oder Afrikaners« (MA I, 459). Zu Augustinus' Analyse der Erinnerung wie seiner Analyse unserer Erfahrung von Zeit vgl.: J. Kreuzer, Pulchritudo – Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995.

¹⁶ Zit. nach: Friedrich Schiller-Johann Wolfgang Goethe. Der Briefwechsel. Hist.-krit. Ausgabe. Hg. u. komm. v. N. Oellers unter Mitarb. v. G. Kurscheidt, Stuttgart 2009, 456.

EDITORISCHER HINWEIS

Als Textgrundlage dienen aus: Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke »Frankfurter Ausgabe«. Historisch-Kritische Ausgabe (= FHA), hg. v. D.E. Sattler, Frankfurt a. M. 1975 bzw. ab 1985–2008 Basel/Frankfurt a.M., folgende Bände: 12/13: Empedokles. Hg. v. D.E. Sattler, 1985; Bd. 14: Entwürfe zur Poetik. Hg. v. W. Groddeck u. D.E. Sattler, 1979; Bd. 15: Pindar. Nach Vorarbeiten v. M. Franz u. M. Knaupp hg. v. D.E. Sattler, 1987; Bd. 16: Sophokles. Hg. v. M. Franz, M. Knaupp u. D.E. Sattler, 1988; Bd. 17: Frühe Aufsätze und Übersetzungen. Hg. v. M. Franz, H.G. Steimer und D.E. Sattler, 1991; Supplement I. Frankfurter und Homburger Entwurfsfaszikel. Hg. v. D.E. Sattler u. H.G. Steimer, 1999; Supplement II. Stuttgarter Foliobuch. Hg. v. D.E. Sattler u. H.G. Steimer, 1989; Supplement III. Homburger Folioheft. Hg. v. D.E. Sattler u. E.E. George, 1986.

In einigen Fällen weicht die Textkonstitution von der in der FHA ab. Diese divergenten Textkonstitutionen, die auf den Faksimiles und Faksimiledrucken in der FHA beruhen, sind jeweils in den Anmerkungen vermerkt. Verglichen wurden außerdem: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe, hg. v. F. Beißner, A. Beck u. U. Oelmann, Stuttgart 1943–1985 (= StA). – Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe (I–III). Hg. v. M. Knaupp, München 1992–1993 (= MA). – Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe (1–3). Hg. v. J. Schmidt, Frankfurt/M. 1992–1994 (= KA).

FRÜHSCHRIFTEN

* Es giebt einen Naturzustand ...

* Es giebt einen Naturzustand der Einbildungskraft, der mit jener Anarchie der Vorstellungen, die der Verstand organisirte, zwar die Gesezlosigkeit gemein hat, aber in Rücksicht auf das Gesez, durch das er geordnet werden soll, von jenem wohl unterschieden werden muß.

Ich meine unter diesem Naturzustande der Einbildungskraft, unter dieser Gesezlosigkeit die moralische, unter diesem Geseze, das Gesez der Freiheit.

Dort wird die Einbildungskraft an und für sich, hier in Verbindung mit dem Begehrungsvermögen betrachtet.

In jener Anarchie der Vorstellungen wo die Einbildungskraft theoretisch betrachtet wird, war zwar eine Einheit des Manigfaltigen, Ordnung der Warnemungen möglich, aber zufällig.

In diesem Naturzustande der Phantasie, wo sie in Verbindung mit dem Begehrungsvermögen betrachtet wird, ist zwar moralische Gesezmäßigkeit möglich, aber zufällig.

Es giebt eine Seite des empirischen Begehrungsvermögens, die Analogie dessen, was Natur heißt, die am auffallendsten ist, wo das notwendige mit der Freiheit, das Bedingte mit dem Unbedingten, das Sinnliche mit dem Heiligen sich zu verbrüdern
* scheint, eine natürliche Unschuld, man möchte sagen eine Moralität des Instinkts, und die ihm gleichgestimmte Phantasie ist himmlisch.

Aber dieser Naturzustand hängt als ein solcher auch von Naturursachen ab.

Es ist ein bloßes Glück, so gestimmt zu sein.

Wäre das Gesez der Freiheit nicht, unter welchem das Begehrungsvermögen zusamt der Phantasie stände, so würde es niemals einen vesten Zustand geben, der demjenigen gliche, der so eben angedeutet worden ist, wenigstens würde es nicht von

uns abhängen, ihn festzuhalten. Sein Gegenteil würde eben so stattfinden, ohne daß wir es hindern könnten.

Das Gesetz der Freiheit aber gebietet, ohne alle Rücksicht auf die Hülfe der Natur. Die Natur mag zu Ausübung desselben förderlich sein, oder nicht, es gebietet. Vielmer setzt es einen Widerstand in der Natur voraus, sonst würde es nicht gebieten. Das erstemal, daß das Gesetz der Freiheit sich an uns äußert, erscheint es strafend. Der Anfang all' unsrer Tugend geschieht vom Bösen. Die Moralität kann also niemals der Natur anvertraut werden. Denn wenn die Moralität auch nicht aufhörte Moralität zu sein, so bald die Bestimmungsgründe in der Natur und nicht in der Freiheit liegen, so wäre doch die Legalität, die durch bloße Natur hervorgebracht werden könnte, ein sehr unsicheres, nach Zeit und Umständen wandelbares Ding. So wie die Naturursachen anders bestimmt würden, würde diese Legalität *

Über den Begriff der Straffe

* Über den Begriff der Straffe

- * Es scheint, als wäre die Nemesis der Alten nicht sowohl um ihrer Furchtbarkeit als um ihres geheimnisvollen Ursprungs willen als eine Tochter der Nacht dargestellt worden.
- * Es ist das nothwendige Schicksal aller Feinde der Principien, daß sie mit allen ihren Behauptungen in einen Cirkel gerathen. (Beweis). Im gegenwärtigen Falle würd' es bei ihnen lauten: »Straffe ist das Leiden rechtmäßigen Widerstands und die Folge böser Handlungen. Böse Handlungen sind aber solche, worauf Straffe folgt. Und Straffe folgt da wo böse Handlungen sind. Sie könnten unmöglich ein für sich bestehendes Kriterium der bösen Handlung angeben. Denn, wenn sie konsequent sind muß nach ihnen die Folge den Werth der That bestimmen. Wollen sie diß vermeiden, so müssen sie vom Princip ausgehen. Thun sie diß nicht, und bestimmen sie den Werth der That nach ihren Folgen, so sind diese Folgen — moralisch betrachtet — in nichts Höherem begründet, und die Rechtmäßigkeit des Widerstands ist nichts mehr, als ein Wort, Strafe ist eben Strafe, und wenn mir der Mechanism oder der Zufall oder die Willkür, wie man will, etwas unangenehmes zufügt, so weiß ich, daß ich bösegehandelt habe, ich habe nun weiter nichts mehr zu fragen, was geschiehet, geschiehet von Rechts wegen, weil es geschiehet.

Nun scheint es zwar, als ob wirklich so etwas der Fall wäre, da wo der ursprüngliche Begriff der Straffe stattfindet, in dem moralischen Bewußtsein. Da kündigt sich uns nemlich das Sittengesetz negativ an, und kann, als unendlich, sich nicht anders uns ankündigen. Im Factum ist aber das Gesez thätiger Wille, denn ein Gesez ist nicht thätig, es ist nur die vorgestellte Thätigkeit. Dieser thätige Wille muß gegen eine andre Thätigkeit des Willens gehen. Wir sollen etwas nicht wollen, das ist seine unmittelbare Stimme an uns. Wir müssen also etwas wollen, dem das Sittengesetz sich entgegensezt. Was das Sittengesetz ist wußten wir aber weder zuvor ehe es sich unserem Willen ent-

gegensezte, noch wissen wir es jetzt da es sich uns entgegensetzt, wir leiden nur seinen Widerstand, als die Folge von dem, daß wir etwas wollten, das dem Sittengesetz entgegen ist, wir bestimmen nach dieser Folge den Werth unseres Wollens, weil wir Widerstand litten betrachten wir unsern Willen als böse, wir können die Rechtmäßigkeit jenes Widerstandes, wie es scheint, nicht weiter untersuchen, und wenn diß der Fall ist, so kennen wir ihn nur daran, daß wir leiden; er unterscheidet sich nicht von jedem andern Leiden, und mit eben dem Rechte, womit ich vom Widerstande, den ich den Widerstand des Sittengesetzes nenne, auf einen bösen Willen schließe, schließe ich von jedem erlittenen Widerstande auf einen bösen Willen. Alles Leiden ist Strafe.

Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Erkenntnisgrunde * und Realgrunde.¹ Es ist nichts weniger, als identisch wenn ich das Eine mal sage: ich erkenne das Gesetz an seinem Widerstande, und das andre mal: ich erkenne das Gesetz um seines Widerstandes willen an. Die sind den obigen Cirkel zu machen genötiget, für die der Widerstand des Gesetzes Realgrund des Gesetzes ist. Für sie findet das Gesetz gar nicht statt, wenn sie nicht seinen Widerstand erfahren, ihr Wille ist nur darum gesetzwidrig, weil sie diese Gesetzeswidrigkeit empfinden; leiden sie keine Strafe, so sind sie auch nicht böse. Strafe ist, was auf das Böse folgt. Und böß' ist, worauf Strafe folgt.

Es scheint dann aber doch mit der Unterscheidung, zwischen dem Erkenntnisgrunde und Realgrunde wenig geholfen zu seyn. Wenn der Widerstand des Gesetzes gegen meinen Willen Strafe ist und ich also an der Strafe erst das Gesetz erkenne, so fragt sich, einmal: kann ich an der Strafe das Gesetz erkennen? Und dann: kann ich bestraft werden für die Übertretung eines Gesetzes das ich nicht kannte?

Hierauf kann geantwortet werden, daß man, insofern man sich als bestraft betrachte, nothwendig die Übertretung des Gesetzes in sich voraussetze, daß man in der Strafe, insofern man sie als Strafe beurtheile, nothwendig des

¹ ideal ohne Strafe kein Gesetz / real ohne Gesetz keine Strafe.

*

Seyn, Urtheil, ...

Seyn —, drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus.

Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.

- * Aber dieses Seyn muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! Ohne Selbstbewußtseyn? Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.

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. Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. »Ich bin Ich« ist das passendste Beispiel

- * zu diesem Begriffe der Ur=theilung, als Theoretischer Urtheilung, denn in der praktischen Urtheilung setzt es sich dem Nichtich, nicht sich selbst entgegen.

Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhohl' ich nur das vorher-

gegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie seyn sollen im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Warnemung und Anschauung.