

*Christoph Jamme*

## »Ein ungelehrtes Buch«

Die philosophische Gemeinschaft zwischen  
Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800

# HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von  
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 23

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# „EIN UNGELEHRTES BUCH“

Die philosophische Gemeinschaft  
zwischen Hölderlin und Hegel  
in Frankfurt 1797–1800

von  
Christoph Jamme

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Auflage von 1983,  
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: 978-3-7873-1512-3

ISBN eBook: 978-3-7873-3084-3

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](http://www.meiner.de/hegel-studien)

## VORBEMERKUNG

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1981 von der Abteilung für Philosophie, Pädagogik, Psychologie der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Sie wurde seither überarbeitet und insgesamt gekürzt.

Zu danken habe ich allen, die sich während der Entstehung der Arbeit und nach Abschluß ihrer ersten Fassung mit den darin vertretenen Thesen kritisch auseinandergesetzt und mir vielfache Anregungen und wertvolle Hinweise gegeben haben, allen voran dem Hegel-Archiv, insbesondere seinem Leiter Otto Pöggeler als dem geduldigsten meiner Lehrer, ohne dessen Hilfe die Arbeit nicht zustandegekommen wäre, wie auch den Mitarbeitern, vor allem meinem Freund Hans-Christian Lucas und Kurt R. Meist. Frithjof Rodi übernahm freundlicherweise das Korreferat. Die theologischen Probleme konnte ich mit Dorothea Speyer-Heise diskutieren, mit Ursula Rautenberg und Andreas Thomasberger den gesamten Fragenkomplex mehrfach durchsprechen.

Claudia danke ich für ihre Hilfe wie für ihr Verständnis.

## VORBEMERKUNG II

Die vorliegende Arbeit verfolgt eine doppelte methodische Absicht: über der entwicklungsgeschichtlichen sollte die systematische nicht übersehen werden. Neben dem — mit dem Hinweis auf Herder gegebenen — Versuch einer ersten Antwort auf die in der Forschung bis heute noch völlig ungeklärte Frage, auf welche Weise Hegel in Bern sich vorbereitete bzw. vorbereitet wurde, daß er in Frankfurt sogleich sich dem Einfluß der von Hölderlin seit dem Frühjahr 1795 in Jena ausgebildeten Vereinigungsphilosophie öffnen konnte (wenn eine solch teleologische Sicht menschlich-individueller Entwicklung denn überhaupt legitim ist), neben dem sicherlich auch gewagten Versuch, das Denken des Frankfurt-Homburger Freundeskreises aus einer einheitlichen, allen Beteiligten gemeinsamen Grunderfahrung als in sich geschlossen und fast ‚systematisch‘ zu erweisen (wobei hier, anders als in den meisten Untersuchungen zum jungen Hegel, nicht zwischen den philosophischen und den politischen Konzeptionen getrennt wird) und schließlich neben dem erstmaligen Versuch einer Einlösung der bereits von Dilthey erhobenen Forderung nach einer eingehenden vergleichenden Untersuchung von Hegels *Geist des Christentums*-Entwürfen und Hölderlins *Empedokles*-Projekt lag der eigentliche Schwerpunkt der entwicklungsgeschichtlichen Fragestellung auf dem Versuch, von einer genauen Analyse der Handschriftenlage ausgehend für die Entwicklung des jungen Hegel einen bis dahin unentdeckt gebliebenen philosophischen Neubeginn um 1799 herauszuarbeiten (für den D. Henrichs auf Fichte gemünztes Wort von der „ursprünglichen Einsicht“ entlehnt wurde). Vor allem die in (fast) allen früheren Untersuchungen vernachlässigte zweite Fassung der Fragmente über den *Geist des Christentums* spielte hier eine herausragende Rolle. Völlig neu aufgrund der Handschrift konnte auch das Fragment *Die Liebe* („welchem Zwekke denn . . .“) gedeutet werden. Gerade dieses Fragment, das inzwischen in Bd. 17 (1982) der „Hegel-Studien“ (S. 9—23) neu ediert wurde, vermag die tiefgreifende Wandlung zu veranschaulichen, die das Hegelsche vereinigungsphilosophische Konzept nicht zuletzt wohl unter dem Einfluß Hölderlins in Frankfurt erfahren hat. Erst in der zweiten Fassung gelingt Hegel eine Antwort auf die in der frühen Gestalt der Vereinigungsphilosophie unbeantwortet gebliebene Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit — eine Antwort, die, analog zum Begriff des ‚Werdens‘ in der späteren *Wissenschaft der Logik*, in dem Aufweis der Prozessualität des Absoluten, hier: des Lebens, besteht.

Der Aufweis dieses Konzeptionswandels entspringt nun aber nicht allein einem historischen, entwicklungsgeschichtlichen Interesse (als Beitrag zur Re-

konstruktion der Frühgeschichte des deutschen Idealismus), sondern auch und gerade einem systematischen: Dieser Bruch hat nämlich weitreichende Folgen für das Denken der Moderne, gewinnt er doch seine geschichtsmächtige Gestalt in dem zum ‚System‘ abgeschlossenen und sich abschließenden Denken des reifen Hegel; die praktischen Intentionen der Berner und Frankfurter Zeit werden in Jena — wie H. Kimmerle gezeigt hat — von den Selbstvervollkommnungstendenzen eines sich zunehmend abschließenden Systems verdrängt. Der Bezug auf die Geschichte wird als ein Akt des Denkens innerhalb des Systems zu verankern gesucht. Der junge Hegel war mit dem Rousseauschen Postulat eines „Retour à la nature!“ angetreten und hatte alle Reflexion als Herrschaft verurteilt; er hatte gefordert, auf die Beherrschung der Natur zu verzichten, um ihre Vertraulichkeit zu gewinnen. Mit der gegen Ende der Frankfurter Zeit sich vollziehenden Aufwertung der Reflexion und mit der damit einhergehenden geschichtsphilosophischen Legitimation der Sphäre der Entzweigungen als notwendiger Erscheinungsform des Absoluten erhält auch die Natur einen anderen Stellenwert. Spricht Hegel noch in der *Differenz*-Schrift von den „Mishandlungen“, welche die Natur in der Autonomiephilosophie Kants und Fichtes „leidet“, verwirft er hier die Diktatur des Begriffs über die Sinnlichkeit (GW 4; 8, 59, 62), so rechtfertigt er in der Heidelberger Rechtsphilosophie von 1817/18 ausdrücklich die Ausbeutung der Natur, die zum bloßen Mittel herabgewürdigt wird: „Das Wesen der natürlichen Dinge ist, zugrunde zu gehen, und der Mensch soll diese Endlichkeit der Dinge zur Manifestation bringen; der Mensch darf sich also kein Gewissen daraus machen, die Naturdinge zu benutzen. Der Mensch sucht die ganze Erde durch, um für seine Bedürfnisse das passendste Mittel zu finden, auch für den geringsten Zweck.“ (*G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18*. Hg. v. Claudia Becker u. a. Hamburg 1983. 122 [§ 97]). Die Veranstandesaufklärung, deren Vereinseitigung zu bekämpfen der junge Hegel ausgezogen war, wird auf einer höheren Stufe wieder etabliert und somit das Problem der Erkenntnis ihrer Dialektik (Dokumente dieser weitreichenden Einsicht des jungen Hegel sind etwa seine Abrahams-Fragmente) auf lange Zeit verschüttet — eine lange Zeit, in der sich das Denken unbekümmert als Herrschendes zu etablieren vermochte, bis es heute als instrumentelle Vernunft jede Möglichkeit einer ‚Schonung‘ der Natur fast vollständig verstellt. In diesem Sinne versuchte die Arbeit eine erste Antwort auf die bis heute unerledigte Frage, inwieweit Hegel und Hölderlin in die Geschichte der „Dialektik der Aufklärung“ hineingehören, d. h. in das Problem von Naturbeherrschung und Naturversöhnung. (Bruno Liebrucks und Jürgen Link haben hier die entscheidenden Anregungen gegeben.) Die in der Arbeit aufgewiesenen Parallelen zu den Konzeptionen Adornos und Marcuses sind somit mehr als nur zufällig (vgl. auch meinen Aufsatz: „Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung. In: „Hölderlin-Jahrbuch“ 23 [1982—83], 191—228).

Die These eines Bruches innerhalb der vereinigungsphilosophischen Konzeption ist mittlerweile von verschiedener Seite übernommen und erhärtet worden. So ist Yoichi Kubo (Tokio) bei seiner langen Arbeit im Hegel-Archiv, während der wir uns gemeinsam intensiv mit den Frankfurter Manuskripten beschäftigten, einmal zu einer überzeugenderen Revision der Schülerschen Chronologie hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses der zwei Entwürfe Nr. 80 und 81 und ihrer beiden Fassungen (Nr. 83 und 89) gekommen, als sie mir gelungen war. Hegel schrieb wohl zuerst Nr. 80, dann aber nicht unmittelbar Nr. 81 (obwohl ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen beiden bemerkbar ist), sondern anschließend Nr. 83 auf der Grundlage von Nr. 80, dann Nr. 81 und zuletzt Nr. 89 auf der Basis von Nr. 81. Außerdem entdeckte er, daß — entgegen der Nohlschen Aufgliederung der *Geist des Christentums*-Fragmente in fünf Teile — die erste Fassung eine deutliche Viergliederung aufweist, entsprechend dem vierstufigen System von *πληρωματα* (Positivität, Moralität, Liebe, Religion). Hinsichtlich der Wandlung von Hegels philosophischer Konzeption in der späten Frankfurter Zeit gelangt Kubo zu der Überzeugung, daß hier noch wenigstens zwei Stufen unterschieden werden müssen: die erste im *Grundkonzept* einschließlich der Fragmente (*B. Moral*), anzusetzen etwa auf Herbst 1798, und die zweite in der zweiten Fassung vom *Geist des Christentums*, entstanden etwa von 1799 bis 1800. Auch er findet hier, in der zweiten Fassung, den „Keim des dialektischen Momentes [...], das in der Jenaer Zeit entwickelt wurde“ (vgl. *Y. Kubo: Über die Wendung Hegels in der Frankfurter Zeit*. In: *Hegel-Studien* 25 [1989] [In Vorb.]).

Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Annemarie Gethmann-Siefert in ihrer Habilitations-Schrift *Die Funktion der Kunst in der Geschichte* anhand einer minutiösen Nachzeichnung der Schiller-Interpretation des jungen Hegel, vor allem der Schiller-Kritik in der zweiten Fassung des *Geist des Christentums* (150 f [Anm. 4], 100 [Anm. 60]). Auch sie sieht eine Zäsur im Jahre 1799, eine „Standpunktänderung schon in Hegels Schriften gegen Ende der Frankfurter Zeit“, und führt, wie ich dies versucht hatte, diesen Umschwung auf die allmähliche Herausbildung einer geschichtsphilosophischen Reflexion zurück, die einen „Umschwung in der Beurteilung in der geschichtlichen Funktion der Kunst“ bewirkt habe. „Gegen die bisherige entwicklungsgeschichtliche Deutung erscheinen also die abschließenden Überlegungen der Frankfurter Zeit und die ersten Publikation der Jenaer Zeit als kontinuierliche Entwicklung.“ (144)

So nachhaltig ich, bestätigt gerade auch durch diese beiden Untersuchungen, an meiner Hauptthese einer Änderung der vereinigungsphilosophischen Konzeption in der späten Frankfurter Zeit festhalten möchte — eine Wandlung, die Abschied nimmt von der Platonischen Vorstellung eines leidensfreien Gottes (*Phaidon* 81a) wie von der „alte[n] Vorstellung, daß der primitive Zustand der Menschen als ein Zustand der Unschuld, oder als ein goldenes Zeitalter von einfacher Lebensweise, einfachen, genügsamen, von Leidenschaften freyen Sit-



ten aufgefaßt wird“ (Su 11, 548; bald auch in: GW 15), und dagegen das Theologumenon der notwendig sich entäußernden Innigkeit setzt („Denn der Begriff, und dann der als Begriff existierende Begriff, der Geist, *ist* nur, insofern die durch Aufheben der Unmittelbarkeit für sich seyende Idee ist. Die unmittelbare Idee überhaupt ist nur die Natur, und der unmittelbare Geist, nur der schlafende, nicht der selbstbewußte [...] Geist“ — eine Kritik an Rousseau wie der Frühromantik [Su 11, 549] — so sehr erscheint mir heute auch Vieles von dem Dargestellten im Detail verbesserungswürdig. Eine nähere Untersuchung hätte sicherlich das Phänomen der hermetischen Strömungen im 18. Jahrhundert verdient, etwa im Anschluß an Rolf-Christian Zimmermanns zweibändige Studie *Das Weltbild des jungen Goethe* (Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. München 1969/79) (diesen Hinweis verdanke ich Jürgen Link und Heinrich Clairmont). Walter Müller-Seidel machte darauf aufmerksam, daß das, was die Philosophen ‚Vereinigungsphilosophie‘ nennen und auf Hölderlin einschränken, sich als etwas Goethezeitliches darstellt — ein Problemfeld, zu dem bislang zusammenhängende Studien noch völlig fehlen. Viele, z. T. disparate Quellen von Cicero und der Gnosis bis zu Oetinger und Herder wären hier auszuwerten. Im Anschluß an die Studie von Werner Klein hätte in diesem Zusammenhang auch „die Philosophie des Johannes-Evangeliums“ näher ausgewertet werden können. Wenn Hegel und Hölderlin im Menschen einen Funken der Identität mit der Gottheit brennen sahen, so konnten sie eine Bestätigung finden in Joh. 10, 34, wo Christus — Worte des 82. Psalms aufnehmend — sagt: „Ihr seid Götter und insgesamt Söhne des Höchsten.“ Bei Johannes, der aus der griechischen Gedankenwelt lebt, versteht sich Christus nicht als *einzig*er Sohn Gottes, sondern verkündet eine neue, mündige Frömmigkeit: die Anwartschaft *aller* Menschen auf die Gottessohnschaft. Allein „der Geist ist's, der lebendig macht“ (6,63), daher strebt der Mensch nach der Identität mit Geist. Jede Form von Autorität und Positivität ist damit obsolet geworden (nicht umsonst finden wir in diesem Evangelium viele dionysische Gestalten).

Exakter kann inzwischen — nach den Forschungen Jürgen Links — auch der astronomische Ursprung der Hölderlinschen Metapher von der „exzentrischen Bahn“ (die übrigens auch bei F. Schlegel 1799 begegnet: KSA VIII, 50) bestimmt werden: entnommen ist die für Kometen entwickelte Ellipsentheorie aus Immanuel Kants *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Königsberg/Leipzig 1755. II. Teil, 3. Hauptstück). Im *Hyperion* beschreibt nicht nur der Titelheld, sondern jede der Figuren eine je verschiedene exzentrische Bahn, hat seine je eigene ‚Sphäre‘ (so wird Diotima von Hyperion kometenhaft aus ihrer sonnennahen konzentrischen Bahn herausgerissen). Auch die ‚Zäsur‘ in den Sophokles-*Anmerkungen* liegt stets exzentrisch. Diese anti-klassizistische Symbolik ist grundlegend für Hölderlins Ästhetik.

Differenzierungen und Ergänzungen wären nicht nur aufgrund neuer Forschungen, sondern auch aufgrund neuer Editionen und Manuskriptfunde not-

wendig. So ist die „Frankfurter Hölderlin-Ausgabe“ weiter fortgeschritten; erschienen sind in den Jahren seit Abschluß meiner Arbeit u. a. die Bände 10 und 11 mit dem *Hyperion*. Für die Frage, ob und inwieweit der zweite Band des Romans aus der Zusammenarbeit mit Hegel erwachsen sein kann, ergibt diese Neuedition aber keine zusätzlichen Aufschlüsse (vgl. meine Besprechung in: „Hegel-Studien“ 18 [1983], 442 f.).

Wieder zugänglich ist inzwischen die Arbeit, mit der Julius Ebbinghaus im Februar 1921 bei Husserl habilitiert wurde und die er dann während des Drucks als Irrweg ansah und zurückzog (*Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793—1803* wird 1988 in Bd. 4 der „Gesammelten Schriften“ von Ebbinghaus, hg. v. Geismann/Oberer, erscheinen). (Diesen Hinweis verdanke ich Manfred Baum.) Martin Heidegger hat von dieser Schrift gesagt, sie habe die Dialektik Hegels besser sichtbar gemacht als Richard Kroners berühmtes Buch *Von Kant bis Hegel* (vgl. *Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers*. Nachw. zur 2. Aufl. Pfullingen 1983. 328 f.). Die Arbeit von Ebbinghaus nimmt in ihrer Zeit allein schon dadurch eine Sonderstellung ein, als sie aus der Arbeit an den „Berliner Hegel-Manuskripten“ hervorgegangen ist (und so Fehler in der Edition Nohls korrigieren kann, etwa dort S. 376 die Auslassung der Worte „ihn lieben“ nach „als an seines Gleichen Anteil an ihm nehmen“ in dem Fragment *Religion, eine Religion stiften*). Die Untersuchung reicht von 1793 bis 1803, von dem Tübinger Kampf gegen die „Buchstabenmenschen“ unter dem Einfluß Jacobis und Rousseaus bis hin zum „ersten System“ in Jena. Dabei verfolgt sie die doppelte Absicht der „Herausarbeitung der persönlichen und zeitgeschichtlichen Bedingungen des Hegelschen Denkens, und der Würdigung des Sachgehaltes dieses Denkens“, und zwar unter der Berücksichtigung der Diskussionen „innerhalb der phänomenologischen und der Marburger Schule“. Der zweite Abschnitt behandelt die „Zuspitzung des philosophischen Problems“ in den Frankfurter Jahren 1797—1800. Die Ausarbeitungen des jungen Hegel aus dieser Phase werden (und dies noch vor Erscheinen des Rosenzweigschen Buches!) philosophisch außerordentlich ernstgenommen: hier „wuchs Hegel [...] Schritt für Schritt zu der Höhe, von der aus er die letzte Aufgabe der Philosophie, die *Phänomenologie des Geistes*, in Angriff nehmen konnte“. Korrigiert wird Diltheys These eines „mystischen Pantheismus“; Ebbinghaus warnt ebenfalls vor einer Überschätzung des Einflusses Schellings: „Tatsächlich ist denn auch [...] viel weniger von Schelling entsprungen als von Schiller, der ihm durch den neu gewonnen Hölderlin neu vermittelt wurde.“ Eine breite Darstellung findet die Schillersche Kant-Kritik und Hölderlins Rezeption von *Anmut und Würde*. Die bei Hegel beobachtbare deutlich verzögerte Wirkung dieser Schrift — sie findet einen begrifflichen Niederschlag erst im *Geist des Christentums* — wird mit der von Ebbinghaus bevorzugten militärischen Metaphorik charakterisiert als „ein Aufnehmen von Hilfsvölkern in eine Schlachtreihe, in der die Kerntruppen schon bereit standen“ (an anderer Stelle spricht er auch von Hegels

„militärischer Seele“!). Hegel sei in Frankfurt — „unzweifelhaft mit der mæutischen Hilfe Hölderlins — des schon lange bestehenden inneren Antagonismus seiner an Kant genährten Grundabsichten zu gewissen spezifischen Positionen der Kantischen Moralphilosophie“ innegeworden. Die Konzeption der ‚Liebe‘, Hegels „erste Absolutum“, wird aus der Kant-Kritik verständlich gemacht und als ein „Motivationszusammenhang“ definiert, „aus dem heraus allein die Herrschaft des Objekts als eines Bestimmenden gebrochen werden kann“. Als wichtigste äußere Anregung wird namhaft gemacht „die in Hölderlin mit erhöhtem Pulsen schlagende Richtung des sittlichen Erlebens, die von Schiller her in Bewegung geraten war“. Im Begriff des ‚Lebens‘ verkörpere sich für Hegel der „letzte Zusammenhang der Bewußtseinstotalität selbst“. „Tiefgehende Gemeinsamkeiten mit Hölderlin“ werden auch für den dritten Zentralbegriff des Frankfurter Hegel aufgewiesen, für den des ‚Schicksals‘ und für die damit zusammenhängende Straftheorie. Auch der ‚Geist‘-Begriff lege eine nähere vergleichende Untersuchung der Konzeptionen beider Freunde nahe: „Immer wieder staunt man über die innige, bis in die Feinheiten der Terminologie gehende Gemeinsamkeit der beiden Freunde. [...] Legt man die herrlichen Oden Hölderlins aus den Frankfurter und Homburger Jahren neben die Hegelschen Fragmente, so lesen diese sich wie ein fortlaufender Kommentar zu den Gedichten. [...] Die Dinge bedürfen weiterer Spezialuntersuchung.“

Heute, 65 Jahre nach Ebbinghaus' Arbeit, sehen wir das Verhältnis Hegels zu Hölderlin zwar schon ungleich differenzierter, jedoch liegt über Vielem noch ein schier undurchdringlicher Nebel. Die Hoffnung auf Aufhellung dieser weißen Flecke richtet sich vor allem auf das Auffinden neuer Dokumente — eine für die Frühgeschichte des Idealismus allerdings meist vergebliche Hoffnung (ganz im Gegensatz zum Heidelberger und Berliner Hegel, wo inzwischen jedes Jahr neue Vorlesungsnachschriften auftauchen). Schon kleine Funde vermögen hier reiche Aufschlüsse zu geben. So wirft Dieter Henrichs Publikation von Hölderlins Blatt in Niethammers Stammbuch ein neues Licht auf des Dichters Anfänge in der Philosophie. Es gab, so wird jetzt deutlich, schon vor Hölderlins Aufenthalt in Jena eine frühe Vertrautheit mit Niethammer, ja: der Beginn von Hölderlins Philosophie-, d.h. Kant-Studium Anfang 1790 fällt in die Zeit von Niethammers Überzeugungskrise, die ihn an der Haltbarkeit der Lehren der Religion zweifeln ließ und zu Reinhold nach Jena führte. Hölderlins erste Bemühung um Kant, welche religionskritische Perspektiven freigesetzt hat (vgl. B 41), ist sicherlich vororientiert durch die für Niethammer maßgebliche Erwägungslage (vgl. *D. Henrich: Über Hölderlins philosophische Anfänge. In: Hölderlin-Jahrbuch 24 (1984-85, 1-28).*

Ein anderes, von D. Henrich initiiertes Projekt könnte ebenfalls Auswirkungen — wenngleich von viel fundamentaler Art — auf die Erforschung der Jugendgeschichte Hegels haben: seine Bemühung, die Geschichte des Hegelschen Nachlasses aufzuklären (vgl. *D. H.: Auf der Suche nach dem verlorenen*

*Hegel*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 [1981], 585-591). Aus Hegels Frankfurter Zeit besitzen wir zwei Arten von Manuskripten: Publikationspläne wie den *Geist des Christentums* und das *Systemfragment* sowie Skizzen wie *Glauben und Sein*. Doch es fehlt viel, wenn nicht das meiste: So ist 90% des *Systemfragments* (noch zu Hegels Lebzeiten) verlorengegangen. Wir haben somit keinerlei Klarheit über den Hegelschen Weg zu diesem Schlüsseltext, in dem er ja erstmals als systematischer Philosoph auftritt. Die hier versuchte Verbindung von Ökonomie und Philosophie setzt eine spekulative Logik voraus, von der wir kein Zeugnis besitzen, ebenso wenig wie von den Frankfurter Vorarbeiten zur Habilitations-Schrift aus der gleichen Zeit. Was außerdem schmerzlich fehlt, sind Exzerpte aus Büchern (auch aus denen, die er in seinem Besitz gehabt hat). So wissen wir nichts über seine Arbeitsweise, etwa darüber, wie er in Frankfurt Schellings Naturphilosophie studiert hat (auch Rosenkranz kannte aus der Frankfurter Zeit nur die Bücherrechnungen über Schelling und Plato und keine Exzerpte, was merkwürdig ist). Es fehlen überdies eigentliche Arbeitsmanuskripte (Notate und Experimente von/mit systematischen Gedanken). Viele Manuskripte hat Hegel selbst weggeworfen (so einige von der *Verfassungs-Schrift*, außerdem die Vorstufen der *Phänomenologie* und der *Wissenschaft der Logik*). Von gedruckten Texten hat er die Manuskripte stets vernichtet (bis auf wenig, zufällig Erhaltenes); die Frankfurter Texte wurden zeitlebens gerade deshalb aufbewahrt, weil sie nie publiziert worden waren. R. Haym erhielt von Immanuel Hegel 1857 noch ein Heft „Politik, Staat 1796—1800“ (später Mappe 6 der zweiten Sendung an die Königliche Bibliothek). Schriften religiösen Inhalts sind sogar noch bis 1891 im Besitz der Familie (wohl bei Immanuel) geblieben; nach Immannuels Tod kamen sie an Karl, der sie dann an die Kgl. Bibliothek abliefert. Vieles wurde von der Familie aber auch (in zwei systematischen Aktionen 1855 und 1889) vernichtet, so die Nachschrift der Flatt-Vorlesung und die Stewart- und Kant-Kommentare. Erst zuverlässige Nachrichten über die Definitheit eines Verlustes (bei Hegel selbst, bei den Schülern während der Arbeit an der „Freundesvereinsausgabe“ und in der Familie) könnten endgültig das — vor allem aufgrund einer spezifischen Selektion des Nachlasses entstandene — Bild eines sich primär mit religiösen Fragen beschäftigenden jungen Hegel (das zu sehr auch noch die vorliegende Arbeit prägt) ins Reich der Legende verweisen.

Neue Aufschlüsse über die Formationsbedingungen der klassischen deutschen Philosophie können auch von Untersuchungen erwartet werden, die die — neben Hegel und Hölderlin — wichtigsten Mitglieder des Frankfurt/Homburger Freundeskreises in den Blick genommen haben. So arbeitet Barbara Markiewicz (Warszawa) an einer graphologischen Expertise für Sinclairs *Philosophische Raisonsnements*, die die absolute Chronologie innerhalb der Frühgeschichte des Idealismus klären helfen könnte (vgl. meine Ankündigung des Wiederauffindens der Originale, in: Hegel-Studien 18 [1983], 240—244). Re-

konstruiert werden konnte inzwischen auch — auf dem Umweg über Jerusalem — der in den 50er Jahren in Bad Homburg v. d. H. in Verlust geratene Nachlaß von Jacob Zwillings (vgl. *Dieter Henrich/Ch. J.: Jacob Zwilling's Nachlaß — Eine Rekonstruktion*. Bonn 1986 [Hegel-Studien Beiheft 28]).

Ein aus dieser Nachlaß-Rekonstruktion sich ergebendes weiteres Projekt ist bereits in Gang gebracht worden: eine Aufhellung der philosophischen Situation in Jena zur Zeit des Studiums von Hölderlin, Sinclair und Zwilling, d. h. in den Jahren 1792—1795. Nachdem die von Otto Pöggeler 1978 begonnene regionsgeschichtliche Kolloquienreihe der Werner Reimers-Stiftung Bad Homburg, die den westdeutschen Zentren gilt, in denen Hegel gelebt und gewirkt hat (Homburg v. d. H., Frankfurt, Mainz, Stuttgart), gerade am Beispiel Homburgs deutlich gemacht hat, wie eng Hegels Genese mit Hölderlin zusammenhängt, bleibt als zentrale offene Frage eigentlich nur noch die nach der Genese der Hölderlinschen vereinigungsphilosophischen Position. „Freilich“, so formuliert Hans-Georg Gadamer in seiner Rezension des Bandes *Homburg v. d. H. in der deutschen Geistesgeschichte* (Philosophische Rundschau 30 [1983], 153) das Problem, „ob wirklich Hölderlin der eigentliche Mittelpunkt und Ausgangspunkt dieser spekulativen Diskussionen war, frage ich mich immer wieder. Können wir aus den uns zugänglichen Quellen, die das, was im Jena Fichtes an spekulativen Möglichkeiten in der Luft lag, doch nur sehr zufällig bezeugen, einen solchen Schluß ziehen? Der Denkstil der philosophischen Essays Hölderlins läßt mich daran immer wieder zweifeln.“ Es läßt sich heute deutlich erkennen, daß der philosophische Impuls von Jena (1795) aus nach Frankfurt und Homburg gegangen ist (zu Hegel, Hölderlin, Sinclair und Zwilling), ehe er dann wieder nach Jena zurückkehrte (zu Hegel und Schelling). Was nach völlig im Dunkeln liegt, ist Zwilling's Konnexion nach Jena und eine Untersuchung jeder der für diesen Zeitraum im Jenaer geistigen Leben relevanten Figuren, insbesondere der Professorenschaft. Als Fernziel hat D. Henrich das große, begeisternde Projekt einer (nach R. Kroner neuen) Darstellung des Weges „von Kant zu Hegel“ entworfen. Die in den kommenden Jahren anstehende Erforschung der Vorgeschichte des Hölderlinschen Fragmentes über *Urteil und Seyn* wird vielleicht hier letzte Lücken schließen können und so auch vieles von dem verdeutlichen, was in der vorliegenden Arbeit heute noch notwendig unzureichend und mangelhaft bleiben muß.

# INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort . . . . .	11
Einleitung: Der bisherige Stand der Forschung . . . . .	15
0. Die politische und kulturelle Situation in Deutschland um 1800 . . . . .	21
1. Grundlagen: Tübingen — „Volksreligion“ als Instrument der Nationalerziehung	
1.1 Pietismus und Aufklärung . . . . .	27
1.2 Das Studium im Stift . . . . .	33
1.2.1 Philosophisches . . . . .	37
1.2.2 Religiöses . . . . .	43
1.2.3 Politisches . . . . .	54
2. Vorgeschichte, 1. Teil: Die Entstehung der Vereinigungsphilosophie bei Hölderlin	
2.1 Hegel und Hölderlin in Bern und Waltershausen . . . . .	71
2.2 Waltershäuser Inkubationszeit . . . . .	72
2.3 Auseinandersetzung mit Fichte . . . . .	77
2.4 Die Ausbildung der Vereinigungsphilosophie . . . . .	87
3. Quellen und Anreger	
3.1 Spinoza . . . . .	99
3.2 Herder . . . . .	102
3.3 Shaftesbury . . . . .	104
3.4 Hemsterhuis . . . . .	106
3.5 Platon . . . . .	108
3.6 Schiller . . . . .	110
3.7 Heinse . . . . .	112
3.8 Skeptizismus . . . . .	113
3.9 Schelling . . . . .	115
3.10 Resümee . . . . .	117

4. Vorgeschichte, 2. Teil: Hegels Weg zu Hölderlin . . . . .	119
5. Hegel und Hölderlin in Frankfurt	
5.1 Der Freundeskreis . . . . .	141
5.2 Hegels Bruch mit dem Kantianismus: Von der Ethik zur Ästhetik (Hyperion, Systemprogramm, Fragmente philosophischer Briefe) . . . . .	150
5.3 Das Frankfurt-Homburger „System“ . . . . .	182
5.3.1 Philosophisch-Anthropologisch . . . . .	187
5.3.2 Geschichtsphilosophisch . . . . .	191
5.3.3 Politisch . . . . .	197
5.3.4 Ökonomisch . . . . .	205
5.3.5 Religiös . . . . .	207
5.3.6 Ästhetisch . . . . .	214
Exkurs: Hölderlins und Hegels Griechenlandbild . . . . .	219
5.4 Leben versus Tod: Philosophieren und Politisieren aus dem Geist der Vereinigungsphilosophie	
5.4.1 Politisieren . . . . .	226
5.4.2 Hegels neue Sicht der Positivität . . . . .	240
5.4.3 Jesus und Empedokles . . . . .	269
5.4.3.1 Das Fragment „Welchem Zwekke denn ...“ . . . . .	271
5.4.3.2 „Geist des Christentums“ . . . . .	278
5.4.3.3 „Empedokles“ . . . . .	296
6. Hegels und Hölderlins ursprüngliche Einsicht . . . . .	317
7. Umriss der neuen Vereinigungsphilosophie	
7.1 Politik: Hölderlins und Hegels Weg zu Deutschland . . . . .	349
7.2 Philosophie und Religion . . . . .	354
7.2.1 Hölderlin . . . . .	354
7.2.2 Hegel . . . . .	381
8. Nachgeschichte . . . . .	405

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Beitrag zur philosophischen Entwicklungsgeschichte, genauer: zur Frühgeschichte des Deutschen Idealismus; gefragt werden soll nach der Form und den Inhalten der Zusammenarbeit Hölderlins und Hegels vor 1800, besonders während ihrer Frankfurt-Homburger Zeit 1796/97 bis 1800. Die zeitliche Begrenzung des Themas auf die Jahrhundertwende hat einen mehr als nur äußerlichen chronologischen Sinn: nach 1800 ist sowohl bei Hölderlin als auch bei Hegel ein Neubeginn zu konstatieren, bei dem Dichter die Entwicklung einer mythischen Sicht der Geschichte, bei dem Denker die Ausbildung der Vorform seiner dialektischen Methode.

Johannes Hoffmeister hat über die Zusammenarbeit beider Freunde in Frankfurt geurteilt, daß sie „immer Mythos bleiben“ müsse<sup>1</sup>. Als Schüler Gundolfs und somit dem Denken des George-Kreises verpflichtet, hat der Hölderlin-Forscher damit die Literaturgeschichte auch dem Mythos unterstellt. In einem sehr viel engeren Sinn meint seine Bemerkung aber auch, daß eine rein literar- bzw. philosophiehistorische Untersuchung das Thema nie wird in erschöpfender und zufriedenstellender Weise aufarbeiten können, weil entscheidende Quellen und Dokumente fehlen; die einschlägigen Texte selbst sind oft nur fragmentarisch erhalten. Auch lassen sich die auf die Freunde wirksam gewesenen Zeiteinflüsse nicht mehr in all ihren Facetten rekonstruieren. Was aber rekonstruiert werden kann, wenngleich mit Restriktionen, sind die Spuren der wechselseitigen Beeinflussung Hegels und Hölderlins, die sich auch in ihren – zum Teil sogar zeitlich und räumlich parallel entstandenen – Texten niedergeschlagen haben. Die Beschränkung auf die zentralen Arbeiten, vor allem auch auf die von der Forschung bislang vernachlässigten Originalmanuskripte des jungen Hegel, hat hier ihre methodische Berechtigung. Gleichwohl bleibt etwas Unwägbares und Unfaßbares.

Eine zweite Schwierigkeit kommt hinzu, die nicht unterschätzt werden sollte. Sie betrifft nicht die Vergangenheit und ihre Überlieferung, sondern die Gegenwart, die Situation des heutigen Rezipienten: Durch Herausarbeitung des Denkweges beider Freunde soll nicht nur eine rein historische Fra-

---

<sup>1</sup> J. Hoffmeister: Hölderlin und Hegel. 3.



gestellung aufgegriffen werden, sondern gezeigt werden soll auch, daß das damals Diskutierte in gewisser Weise noch heute aktuell ist, daß Hölderlin und auch der junge Hegel eng in die Geschichte der Moderne hineingehören. Unsere moderne Zivilisation, die durch das emanzipierte Individuum gekennzeichnet ist, hat drei Wurzeln: Aufklärung, industrielle und Französische Revolution. Hegel und Hölderlin beginnen ihren Denkweg mit einer Kritik der Aufklärung, der säkularisierten Emanzipation und des autonomen Strebens nach unbegrenztem Fortschritt sowie mit einer Kritik der traditionellen Theologie und Kirche. Die ganze moderne Welt, so Hölderlins Grundeinsicht, ist aufgebaut auf der Hypostasierung des Ich; an diesem Prinzip muß sie zugrundegehen. Gesucht wird nach einer neuen Religion, nach einer ‚neuen Mythologie‘, die dem Menschen einen neuen numinosen Bezugsrahmen geben soll, um sein Streben nach unbegrenzter Macht und Herrschaft über die Natur zu bremsen. Hölderlin und Hegel waren in ihrer Jugend utopische Denker; sie versuchten, den Traum von einer besseren Zeit zu bewahren wider alle Gegenbeweise. Ihrer beider Hoffnungen sind bis auf den heutigen Tag noch nicht eingelöst, ja allein nur ihre Botschaft zu verstehen, ist heute schwieriger denn je. Die Gegenwart ist mit automatisierter und standardisierter Alltagsbewältigung bis zum Horizont ausgefüllt, — für die Ausbildung humaner Utopien bleibt immer weniger Spielraum übrig. Wie nie zuvor wird heute die Beherrschung von Naturkräften zur Zerstörung von Natur und der technisch-zivilisatorische Prozeß zum kulturellen Rückschritt: Abrahams Emanzipation, wie Hegel sie gedeutet hat, ist vollendet. Hölderlin und Hegel übersteigen allein schon dadurch den Erkenntnis-horizont der modernen Wissenschaften, daß sie auf einem *Geheimnis* der Natur wie des Menschen beharren. —

Ausgehend von der Grundthese, daß die von Hölderlin in Jena grundgelegte und von Hegel in Frankfurt adaptierte ästhetische Vereinigungsphilosophie um 1798/99 in eine Krise geraten ist, gliedert sich die Arbeit in vier große Teile: behandelt das erste Kapitel die Phase des Tübinger Aufklärungsoptimismus und der noch weitgehend unreflektierten Rousseau- und Kant-Verehrung, so untersucht der zweite Teil Hölderlins allmähliche Abkehr vom Kantischen Rigorismus in Waltershausen und die Ausbildung seiner Vereinigungsphilosophie in Jena. Hegel, der ungleich länger im Banne des Kantischen (praktischen) Systems bleibt, öffnet sich erst gegen Ende der Berner Zeit anderen, vornehmlich von Herders Mythologiediskussion ausgehenden Einflüssen (Kap. 4). In der ersten Zeit der Zusammenarbeit der Freunde in Frankfurt, der der fünfte Teil der Arbeit gewidmet ist, übernimmt Hegel Hölderlins ‚Seyn‘, ehe beide Freunde, wie der sechste Abschnitt zu zeigen versucht, kurz vor ihrer endgültigen Trennung Zeit, Geschichte, Natur und Subjekt nicht länger mehr vermittlungslos nebeneinander bestehen lassen, sondern Natur und Geschichte, Vereinigung und Entzweiung,

aufeinander beziehen. Die Ur-teilung, ja alle Formen von Trennung, das ‚Unreine‘, das ‚Schiksaal‘ überhaupt werden als notwendig und sinnvoll erfahren; es entsteht der Gedanke, den man mit Recht ‚dialektisch‘ nennen kann, daß nämlich ein Begriff des Seins, der die Negation nicht in sich enthält, nicht total genug ist, daß m. a. W. das Sein durch die Urteilung zu einer konkreten, lebendigen Totalität wird. Die Simultaneität einander widersprechender ontologischer Qualitäten (Einheit und Mannigfaltigkeit) erzwingt die Dynamisierung zur Geschichte: alles Sein ist prozessual, hat eine Geschichte. Ein kurzer Blick auf die aus dieser Grundeinsicht für die späten Hymnen Hölderlins wie für Hegels Denken in Jena gezogenen Konsequenzen beschließt die Arbeit, die insofern auch als ein Beitrag zur Geschichte des Lebens- und Substanzbegriffes in den Jahren 1790 bis 1800 gelesen werden kann.

## EINLEITUNG: DER BISHERIGE STAND DER FORSCHUNG

Die Bedeutung Friedrich Hölderlins für die intellektuelle Entwicklung Hegels ist heute unumstritten: ohne die Aufnahme der Hölderlinschen Vereinigungsphilosophie ist Hegels Weg zu seinem späteren System unverstündlich. So selbstverständlich diese Einsicht uns heute anmutet, so jung ist sie andererseits doch auch. Das 19. Jahrhundert noch war einzig an Hegels reifem System interessiert. Karl Rosenkranz, dem wir die ersten Mitteilungen aus Hegels Jugendperiode verdanken, brachte immerhin schon um 1840 Hölderlin als den Freund Hegels ins Spiel, wenn auch nur mit einigen dürren allgemeinen Charakterisierungen, die zudem die Irrtümer seiner Hauptquelle, Waiblinger, ungeprüft übernahmen<sup>2</sup>. Was Hölderlin angeht, so finden sich in der ersten größeren Gesamtdarstellung von Alexander Jung, nicht zufällig im Revolutionsjahr 1848 erschienen<sup>3</sup>, auch Hinweise, die des Dichters Beziehungen zur idealistischen Philosophie beleuchten. Hölderlin stehe, so die These, in der Mitte zwischen Schiller und Goethe wie in der Mitte zwischen Schelling und Hegel. Doch alle diese Hinweise blieben vereinzelt und Hegels Jugendentwicklung weiterhin im Dunkel. Dies änderte sich erst, als Wilhelm Dilthey mit seiner *Jugendgeschichte Hegels* (1905) die ‚Entwicklung‘ des Hegelschen Denkens eigens zum Thema erhoben und damit philosophische Entwicklungsgeschichte allererst begründet hatte; nachdem dann auch mit Nohls Edition eine zureichende — wenn auch einseitige — Textgrundlage bereitgestellt war<sup>4</sup>, wurde langsam auch die Bedeutung von Hegels und Hölderlins philosophischer Gemeinschaft während ihres Frankfurter und Homburger Aufenthalts in den Jahren 1797—1800 erkannt. Dilthey selbst machte in seinem berühmten Hölderlin-Essay von 1906 aufmerksam auf Strukturanalogien zwischen den *Empedokles-Frag-*

---

<sup>2</sup> *Karl Rosenkranz*: Studien. 1. Th. Berlin 1839. S. 292f (vgl. StA 7,3; 559f); ders.: Aus Hegels Leben. Literarhistorisches Taschenbuch, hg. v. R. E. Prutz. Jg. 1, 1843; ders.: G. W. F. Hegel's Leben. 1844. — Seine Quelle war *Wilhelm Waiblinger*: Friedrich Hölderlins Leben Dichtung und Wahnsinn.

<sup>3</sup> *Alexander Jung*: F. Hölderlin und seine Werke. 1848. Bes. 22ff.

<sup>4</sup> *Wilhelm Dilthey*: Die Jugendgeschichte Hegels. 1. Aufl. Berlin 1905. — Hegels theologische Jugendschriften. Hg. v. H. Nohl. 1907.

menten und Hegels Ausarbeitungen zum *Geist des Christentums*<sup>5</sup>. 1918/19 verwies dann Ernst Cassirer auf die Rolle Hölderlins in der Ausbildung der Naturphilosophie bei Schelling<sup>6</sup>. Zehn Jahre später wollte sich Johannes Hoffmeister über das Verhältnis Hegels zu Hölderlin habilitieren; Friedrich Gundolf starb jedoch, und so wurden wichtige Passagen seiner Habilitationsschrift einzeln veröffentlicht<sup>7</sup>. Hoffmeister interessierte an den beiden Freunden vor allem das (Gundolfsche) Problem des Übergangs vom Jüngling zum Mann, d.h. die Überwindung des jugendlichen Subjektivismus und der Weg zur dialektischen Vermittlung und Versöhnung. Als Hegelianer wird er Hölderlins Entwicklung jedoch nicht gerecht; er vergleicht etwa, für uns Heutige undenkbar, den späten Hölderlin der Hymnen mit dem Frankfurter Hegel: woran Hegel in Frankfurt und Hölderlin zeit ihres Lebens gescheitert seien, am Problem der Liebe nämlich, das habe der reife Hegel zu lösen verstanden. In seiner eigentlichen, zehn Jahre später (1942) entstandenen Habilitationsschrift über *Hölderlin und die Philosophie* stellte er die — bis heute gültige — These auf, mit der Bestimmung der Schönheit — als Aufgabe aller Philosophie — gelinge es Hölderlin, in den Kreis des deutschen Idealismus einzutreten. Überholt ist die Untersuchung heute in jenen Passagen, in denen es Hoffmeister um die Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung bei Hölderlin ging, sah er doch die Bedeutung der Nüchternheit des begrifflichen Denkens für Hölderlins Produktivität darin, daß dieser „von der Beschäftigung mit der Philosophie eine Konkretion der abstrakt-dichterischen Haltung und Darstellung erwartete“. Im Athen-Gespräch des *Hyperion* vermißt er jedoch eine klare Begründung der Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Dichtung: zwar werde der Philosophie mit der Erkenntnis der Schönheit die höchstmögliche Aufgabe zugewiesen, aber die Dichtung bleibe ihr doch stets mit der konkret-sinnlichen Darstellung der Schönheit vor- und übergeordnet<sup>8</sup>. Die späteren philosophischen Arbeiten Hölderlins, insbesondere das Fragment *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig* ..., kommen entscheidend zu kurz. — Zur gleichen Zeit wie Hoffmeisters frühe Arbeiten entstand eine Dissertation über Hegels und Hölderlins Frankfurt-Homburger Schriften von Hans-Gero Boehm. Die Bedeutung dieser — bis heute weithin unbekannt gebliebenen — Arbeit ist darin

<sup>5</sup> *Wilhelm Dilthey*: Friedrich Hölderlin [1867]. In: W. D.: Das Erlebnis und die Dichtung. 1906.

<sup>6</sup> *Ernst Cassirer*: Hölderlin und der deutsche Idealismus. In: *Logos* 7 (1917/18), 262–282; 8 (1919/20), 30–49.

<sup>7</sup> *Johannes Hoffmeister*: Hegel und Hölderlin. 1931. — Ders.: Hegels Eleusis. In: *Geisteskultur* 40 (1931). Ders.: Geistbegriff. In: *DVjs* 10 (1932). — Vgl. *O. Pöggeler/F. Nicolini* (Hg.): *Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis*. Hamburg 1956.

<sup>8</sup> *J. Hoffmeister*: Hölderlin und die Philosophie. 67 f, 71 f, 50.

zu sehen, daß hier der Nachweis geführt wird, Hegel sei schon in Frankfurt, und zwar unter dem Einfluß Hölderlins, zu Einsichten gelangt, die unmittelbar zur Entwicklung der dialektischen Methode (seit Jena) beigetragen hätten. Das *Empedokles*-Drama wie auch *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* werden verstanden als Dokumente des Übergangs von einer statisch-antithetischen zu einer dynamisch-entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise<sup>9</sup>, mit deren Hilfe es beiden Freunden gelinge, das Tote nicht länger als Negation des Lebens, sondern als Teil des — jetzt allerdings geschichtlich sich entwickelnden — All-Lebens zu begreifen. So führt die Aufwertung des Toten zur Herausbildung von „Kategorien geschichtlicher Entwicklung“. Damit hat Boehm eine Frage aufgeworfen, der auch die vorliegende Arbeit nachzugehen versucht: inwieweit Hölderlin und Hegel in Frankfurt und Homburg zu Einsichten gelangt sind, die den Weg freimachen sowohl zur Geschichtsmythologie in Hölderlins späten Elegien und Hymnen als auch zu Hegels dialektischer Methode. Leugnete Glockner (2 Bde, 1929/40) noch jeden Einfluß des Dichters auf den Philosophen<sup>10</sup>, versuchte Heidegger, von der Vorlesung 1934/35 bis zu den *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1951), Hölderlin, wenn auch nicht aus der Geschichte der Entstehung des Deutschen Idealismus gänzlich herauszueskarnotieren, so doch in ihm eine wahrere Tradition als die Schellingsche oder Hegelsche zu erkennen, die Idee nämlich der „vergänglichen Ewigkeit“, (daß Gott Zeit ist)<sup>11</sup>, so gelang Mitte der 60er Jahre erstmalig der gesicherte

<sup>9</sup> Hans-Gero Boehm: Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797—1800). Diss. masch. Marburg 1932. Vgl. bes. 42, 64, 68.

<sup>10</sup> Vgl. Hermann Glockner: Hegel. Bd. 2. 84ff.

<sup>11</sup> Heideggers Hölderlin-Vortrag 1936 in Rom („Hölderlin und das Wesen der Dichtung“) ist das erste Dokument der „Kehre“. Heidegger will mit Hölderlin über die Sprache der Metaphysik hinaus; in Hegel sieht er aber die Vollendung der abendländischen Metaphysik; es ist daher nur konsequent, wenn Heidegger die Beziehungen des Dichters zum deutschen Idealismus für unerheblich erklärt wie in einer Anmerkung in seiner Erläuterung zu „Andenken“: „Inwieweit das in diesen Versen gedichtete Gesetz der Geschichtlichkeit sich aus dem Prinzip der unbedingten Subjektivität der deutschen absoluten Metaphysik Schellings und Hegels herleiten läßt, nach deren Lehre das Bei-sich-selbst-sein des Geistes erst die Rückkehr zu sich selbst und diese wiederum das Außer-sich-sein vorausfordert, inwieweit ein solcher Hinweis auf die Metaphysik, selbst wenn er ‚historisch richtige‘ Beziehungen ausfindig macht, das dichterische Gesetz aufhellt oder nicht eher verdunkelt, sei dem Nachdenken nur vorgelegt.“ (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. 4., erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1971. 90 [Fn.]) Vgl. auch: Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚der Rhein‘. Frankfurt a. M. 1980. 150. (Die „Vergänglichkeit des Ewigen“ 110f.) In der gleichen, im Wintersemester 1934/35 gehaltenen Vorlesung (Frühjahr 1934: Rektoratsniederlegung) behandelt Heidegger Hegels und Hölderlins Verhältnis zu Heraklit, einen Bezug, den er überbetont, weil er die Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts, etwa den Spinozismus-Streit, völlig außer acht läßt (vgl. ebd. 127 ff.). Zu diesem Verhältnis heißt es in „Einführung in die Metaphysik“ (4. Aufl. Tübingen 1976): „Heraklit ist derjenige der ältesten griechischen Denker, der einerseits im Verlauf der abendländischen Geschichte am gründlichsten ins Ungriechische

Nachweis eines Zusammenhangs der philosophischen Fragmente Hölderlins und der Genese der Hegelschen Philosophie; gemeint sind die Arbeiten von Otto Pöggeler und Dieter Henrich<sup>12</sup>. Hölderlin, so wissen wir heute, gelangte schon kurz nach seiner Begegnung mit Fichte in Jena zu einer Theorie, die die in der *Wissenschaftslehre* grundlegende Reflexionsphilosophie von Spinozas Substanzmetaphysik her kritisierte und überwand: allen Entzweigungen der Reflexion müsse eine vorgängige Einheit, ein „Seyn“, zugrundeliegen, das die Urteilungen des Denkens allererst ermögliche und begründe. Dieses Eine Sein nennt Hölderlin dann später, mit Schiller und Platon, „Liebe“ und „Schönheit“, und es ist dieser ästhetische Platonismus, der Hegel schon unmittelbar nach seinem Eintreffen in Frankfurt die Motive an die Hand gibt, seinen Berner Kantianismus endgültig zu verabschieden. Der Impuls von Henrich, die Entstehung der Vereinigungsphilosophie bei Hölderlin und ihre Wirkung auf den jungen Hegel als für die Rekonstruktion der Genese des Deutschen Idealismus unerläßliche Voraussetzung zu untersuchen, ist mittlerweile von vielen aufgenommen worden<sup>13</sup>.

In diesem Zusammenhang wurde auch das sogenannte *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* wichtig, konnte doch nunmehr — von Hölderlins Einwirkung auf Hegel her — der bis dahin unerklärliche Bruch zwischen dem ersten ethischen und dem zweiten ästhetischen Teil des Textes als Dokument des Hegelschen Weges von Kant zu Hölderlin in der frühen Frankfurter Zeit begriffen werden, wie es O. Pöggeler 1965 tat, damit die Diskussion um die Verfasserschaft erneuernd, die bis heute noch zu kei-

---

umgedeutet wurde, der andererseits in der neueren und neuesten Zeit die stärksten Anstöße zur Wiedererschließung des eigentlich Griechischen gab. So stehen die beiden Freunde, *Hegel* und *Hölderlin*, in der Weise im großen und fruchtbaren Bann Heraklits, aber mit dem Unterschied, daß Hegel nach rückwärts blickt und abschließt, Hölderlin nach vorwärts schaut und aufschließt.“ (96) Zum Verhältnis Heidegger-Hölderlin vgl. *Otto Pöggeler*: Heideggers Begegnung mit Hölderlin. In: *Man and World* 10 (1977), 13–61. — Herbe Kritik an der Entwertung der Kommunikation Hölderlins mit Hegel übt *Theodor W. Adorno*: Parataxis. In: *Noten zur Literatur* III. Frankfurt a. M. 1965. 171–175.

<sup>12</sup> Vgl. *Otto Pöggeler*: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. 1965. Vgl. auch ders.: Philosophie im Schatten Hölderlins. 1976. — *Dieter Henrich*: Hölderlin über Urteil und Sein. 1965/66. Ders.: Hegel und Hölderlin. 1971.

<sup>13</sup> Vgl. *Gerhard Kurz*: Mittelbarkeit und Vereinigung. 1975. — *Friedrich Strack*: Ästhetik und Freiheit. 1976. — *Klaus Düsing*: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. 1976. — *Michael Franz*: Das System und seine Entropie. 1979. — *Panajotis Kondylis*: Die Entstehung der Dialektik. 1979. — Ich beschränke mich hier nur auf wenige Stichworte; detaillierter habe ich die neueren Stationen der Forschung zum Verhältnis Hegel-Hölderlin dargestellt in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), 628–645. Die ältere Forschung ist dokumentiert bei *Alessandro Pellegrini*: Friedrich Hölderlin. 1965. 78–116.

nem Abschluß gekommen ist<sup>14</sup>. Neue Impulse erfolgten durch Pöggelers und Henrichs Forschungen auch auf anderen Gebieten. Da das philosophische Gespräch zwischen Hegel und Hölderlin in Frankfurt aus den überlieferten Zeugnissen der beiden nur schwer zu rekonstruieren ist, Hegel überdies in seinem gedruckten Werk jede Aussage über die Zusammenarbeit mit dem Dichter während seiner Jugendzeit peinlich vermieden hat, sieht sich die Idealismus-Forschung mehr und mehr dazu gezwungen, Aufschlüsse bei Randfiguren zu suchen, wie etwa bei Isaak von Sinclair oder Jacob Zwilling, die — zumindest zeitweise — in die Diskussion im „Bund der Geister“ hineingehörten<sup>15</sup>.

Trotz aller dieser Ansätze ist eine detaillierte Darstellung des Gesprächs — und zwar des philosophischen wie des politischen — zwischen Hegel und Hölderlin in den Jahren 1797–1800 immer noch Desiderat. Zu zeigen wäre, daß das, was Hölderlin unter dem Namen „Poesie“ diskutiert und was Hegel als religiöses Problem faßt, von vergleichbarer Struktur ist, daß Hegels „religiöse Erhebung“ Hölderlins poetischer Religion entspricht. Zu zeigen wäre weiterhin, wie das in jenen Jahren entworfene Konzept in sich nicht einheitlich ist, sondern sich, etwa vom Jahre 1799 an, grundlegend wandelt: stand am Anfang die Idee der Liebe und Schönheit als Prinzip der Vereinigung von Gegensätzen, so steht am Ende die Idee einer Einheit, die Vereinigung und Gegensatz noch umfaßt. Für eine genaue Analyse dieser Entwicklung innerhalb der Vereinigungsphilosophie ist aber nicht nur eine möglichst exakte Lösung der Datierungsprobleme vonnöten — wobei sich erschwerend bemerkbar macht, daß eine — Hegel vergleichbare — entwicklungsgeschichtliche Hölderlin-Forschung kaum existiert —, sondern auch und vor allem, solange die Frankfurter Schriften Hegels noch nicht im Rahmen der Historisch-Kritischen Ausgabe der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften ediert sind, der Weg zu den Handschriften, insbesondere zu den Manuskripten jener fünf Fragmente, die Nohl unter dem Titel *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* zusammengefaßt hat.

<sup>14</sup> Vgl. zur Überlieferungs- und Forschungsgeschichte des „Systemprogramms“ Ch. Jamme / H. Schneider (Hg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*. Frankfurt a. M. 1983.

<sup>15</sup> Vgl. *Hannelore Hegel*: Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1971 (= Philosophische Abhandlungen 37); O. Pöggeler: Sinclair — Hölderlin — Hegel. Ein Brief von Karl Rosenkranz an Christoph Theodor Schwab. In: *Hegel-Studien* 8 (1973), 9–53. — Ch. Jamme: Sinclairs Briefe an Hegel 1806/07. In: *Hegel-Studien* 13 (1978), 17–52. — Ders.: Politik und Natur. Zum historischen Kontext und philosophischen Gehalt von Sinclairs Cevennenkrieg-Trilogie. In: Homburg v. d. H. in der deutschen Geistesgeschichte. 194–230. — D. Henrich: Jacob Zwillings Nachlaß. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlaß seines Verlustes. Ebd. 245–66.

Alle bisherigen Untersuchungen kranken daran, daß nirgendwo eine säuberliche Scheidung zwischen erster und zweiter Fassung dieser Fragmenten-Gruppe versucht worden ist; verläßt man sich aber ausschließlich auf die Nohlsche Edition, gelangen viele — und die interessantesten — Fragen gar nicht erst ins Blickfeld. Nur so läßt es sich etwa erklären, daß in der jüngsten und gründlichsten Untersuchung zu dem anstehenden Thema, der Dissertation von Kondylis, bei der Darstellung der Hegelschen Aneignung und Weiterbildung der Prinzipien der Hölderlinschen Vereinigungsphilosophie nicht nur die Legitimation von Trennung und Reflexion im Religionsbegriff des *Geists des Christentums* falsch eingeschätzt wird, sondern daß der Autor auch meint, auf eine Untersuchung der *Empedokles*-Tragödie verzichten zu können. Daß Hegels dialektische Methode, mit deren Hilfe ihm erst ein zureichendes, nämlich geschichtliches Verständnis des Christentums und seines Stifters gelingt, etwas mit Hölderlins Generalthema der Homburger Aufsätze und Briefe, dem Paradox der (dichterischen) Sprache, der Spannung zwischen „Grund“ und „Zeichen“ zu tun haben könnte, daß beide Denkbemühungen einer im gemeinsamen Gespräch, in solidarischer Kritik an den Schriften des jeweils anderen entwickelten Grundeinsicht sich verdanken, ist durch die bisherigen Arbeiten nur unzureichend sinnfällig geworden.