

SONDERDRUCK AUS
HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft
herausgegeben von
Bernhard Böschstein und Ulrich Gaier*

Dreißigster Band
1996-1997

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart • Weimar

Hölderlins Rezeption von Fichtes

'Grundlage des Naturrechts'*

Von

Violetta Waibel

„Fichte ist wieder in Jena und liest diesen Winter über das Naturrecht“ (StA VI, 186)¹, schreibt Hölderlin am 25. November 1795 an Hegel.

Fichte hatte in seinen ersten beiden Semestern in Jena die Grundlagen seiner theoretischen und praktischen Philosophie vorgetragen, ihre erste Anwendung sollte die Wissenschaftslehre im Naturrecht finden, das Fichte ursprünglich schon für das Sommersemester 1795 angekündigt hatte, wie aus dem Lateinischen Lektionskatalog zu ersehen ist.²

Wegen der tätlichen Angriffe gegen ihn und seine Frau verbrachte er den Sommer 1795 in Oßmannstedt, die Vorlesung über das Naturrecht wurde auf das Wintersemester 1795/96 verschoben.

Am 2. Juni 1796 hält Hölderlin den ersten Band der in zwei Teilen erschienenen 'Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre' von Fichte in Händen und teilt dem Bruder mit:

*Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete und um Teile erweiterte Fassung des Einleitungsvortrags zum Arbeitskreis 'Hölderlin und Fichtes >Naturrecht<' auf der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Bad Homburg vom 30. Mai - 2. Juni 1996 zum Thema „Hölderlin und die Natur“.

1 Für den vorliegenden Aufsatz werden Nachweise aus Texten Kants und Fichtes mit folgenden Abkürzungen gekennzeichnet: AA = Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (AA IV, 253-383 = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft auftreten können, 1783). KrV = Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976, wie üblich mit Angabe der Seitenzahlen der Originalausgaben der ersten und zweiten Auflage (A und B) zitiert. GA = Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964 ff. Der Wortlaut wird zitiert nach GA, Seitenangaben werden soweit möglich auch nach SW = Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. 8 Bände, Berlin 1845/46, angegeben, da diese Seitenzahlen in vielen Ausgaben zu finden sind.

2 Catalogus praelectionum publice privatimque in academia ienensi per aestatem, 1795.

Fichte hat ein Naturrecht herausgegeben, diesen Augenblick bekomme ich es vom Buchhändler, kann es also noch nicht beurtheilen. Übrigens glaub' ich Dir dennoch mit gutem Grunde rathen zu können, daß Du es kaufst.

(StA VI, 210)

Ein Exemplar der 'Grundlage des Naturrechts' fand sich in Hölderlins Nürtinger Büchernachlaß verzeichnet. Ob Hölderlin nur den ersten Band besaß oder später den zur Michaelismesse 1797 erschienenen zweiten Teil gekauft und beigegeben hat, in dem das „Angewandte Naturrecht“ seine Darstellung findet, ist aus dem Nachlaßverzeichnis nicht zu ersehen (vgl. StA VII 3, 390 und 400). Im November 1796 verspricht Hölderlin dem Bruder: „Über Fichte's Naturrecht will ich Dir das nächstemal schreiben. Ich möchte Dir gerne etwas Gründliches und Vollständiges sagen und habe jetzt nicht Zeit dazu.“ (StA VI, 228) In diesem ‚nächsten‘ Brief aber, der vom 10. Januar 1797 datiert ist, deutet Hölderlin seine Gedanken über das Naturrecht nur an, da ein Treffen mit dem Bruder in Aussicht steht. Hölderlin rät dem Bruder,

nach Vollendung des naturrechtlichen Studiums, an die Mathematik zu gehen, die, wie Du finden wirst, die einzige Wissenschaft ist, die der möglichen wissenschaftlichen Vollkommenheit des Naturrechts an die Seite gesetzt werden kann. Ich beschäftige mich jetzt häufig mit dieser herrlichen Wissenschaft, und finde, um es noch einmal zu sagen, daß diese — und die Rechtslehre, wie sie werden kann und muß, die einzigen, in diesem Grade vollkommenen reinen Wissenschaften sind im ganzen Gebiete des menschlichen Geistes. Ich will besonders mündlich mich sehr viel gegen Dich über das Naturrecht, und dann auch über die Parallele, in die ich es gesetzt habe, erklären. (StA VI, 231)

Daß Mathematik und Naturrecht als Wissenschaften qualifiziert werden, die als nahezu vollkommene Wissenschaften anzusehen seien, muß aus Hölderlins Feder überraschen, hatte er doch in seinem im Winter 1794/95 entstandenen Brieffragment 'Hermokrates an Cephalus' geschrieben:

*Du glaubst also im Ernste, das Ideal des Wissens könnte wohl in irgend einer bestimmten Zeit in irgend einem Systeme dargestellt erscheinen, das alle ahndeten, die Wenigsten durchaus erkannten?
[...] Aber wunderbar war es dann doch, wenn gerade diese Art des sterblichen Strebens ein Vorrecht hätte, wenn gerade hier die Vollendung, die jedes sucht und keines findet, vorhanden wäre?
Ich glaubte sonst immer, der Mensch bedürfe für sein Wissen, wie für sein Handeln eines unendlichen Fortschritts, einer gränzenlosen Zeit, um dem gränzenlosen Ideale sich zu nähern; ich nannte die Meinung, als ob die*

*Wissenschaft in einer bestimmten Zeit vollendet werden könnte, oder vollendet wäre,
einen scientivischen Quietismus [...].* (StA IV, 213)

War Hölderlin, der diese Kritik sehr wahrscheinlich gegen Fichte gerichtet hatte, nun selbst zum „scientivischen“ Quietisten geworden, da er nicht nur die Mathematik, die seit jeher als Vorbild reiner Wissenschaftlichkeit gefeiert wurde, sondern auch das Naturrecht als „vollkommen[] reine[] Wissenschaften“ bezeichnet?

Der Frage nach der Möglichkeit wissenschaftlicher Vollkommenheit im Kontext von Fichtes Wissenschaftsverständnis ist im folgenden ebenso nachzugehen, wie der Frage, was Hölderlin veranlaßt haben könnte, das Erscheinen von Fichtes 'Naturrecht' so enthusiastisch zu begrüßen. Ferner ist nach Gründen zu suchen, die den zunächst befremdlichen Vergleich von Mathematik und Naturrecht rechtfertigen. Und schließlich ist nach Hölderlins „Parallele“ zum Naturrecht zu fragen, von der man annehmen kann, daß sie vom Vergleich von Mathematik und Naturrecht noch unterschieden werden muß.

1. Schriften zum Naturrecht zur Zeit von Hölderlins Studium in Tübingen und Jena

Ein Blick in das Vorlesungsverzeichnis der Universität Tübingen für die Zeit von Hölderlins Studium zeigt, daß nahezu in jedem Semester von 1788 bis 1793 von dem Tübinger Professor August Friedrich Bök eine Naturrechtsvorlesung angeboten wurde. Der Besuch einer solchen Veranstaltung ist für Hölderlins Magisterabschluß nicht belegt (vgl. StA VII 1, LD 73, 414). Die Tatsache aber, daß Hölderlin während seiner Tübinger Studienjahre gelegentlich den Wunsch hatte, sein Theologiestudium gegen ein solches der Rechtswissenschaften einzutauschen (wie im übrigen auch Hegel, dem Hölderlin von Fichtes Naturrechtsvorlesung vom Wintersemester 1795/96 berichtet)³, ist Indiz dafür, daß Hölderlin

³Hölderlin gab seine Fluchtversuche in die Rechtswissenschaft resignierend auf, weil die Mutter zu einem solchen Wechsel nicht zu gewinnen war: „Der Gedanke, Ihnen unruhige Stunden zu machen, die ungewisse Zukunft, die Vorwürfe, die ich von denen lieben Meinigen verdiente [...], der Rath meiner Freunde, das ekle Studium der Juristerei, die Allfanzereien, denen ich mich beim Advokatenleben ausgesetzt hätte [...] all diß bewog mich endlich, Ihnen, liebe Mamma zu folgen." (StA VI, 48; der Brief ist vom Anfang des Jahres 1790, vgl. StA VI, 548) Und zu Neuffer im November 1791: „— Daß ich noch im Kloster bin, ist Ursache die Bitte meiner Mutter. Du zu lieb kann man wol ein paar fahre versauern." (StA VI, 71). Zu Hegel, der „als Magister noch die Rechte studieren“ wollte, vgl. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hrsg. v. Günther Nicolin, Hamburg 1970, 17.

schon zur Tübinger Studienzeit mit Fragen des Rechts vertraut gewesen sein mußte.

Am 28. November 1791 teilt Hölderlin seinem Freund Christian Ludwig Neuffer mit, er habe sich „vom großen *Jean Jacque* [...] ein wenig über Menschenrecht belehren lassen“ (StA VI, 70). Der in dieser Zeit entstandenen 'Hymne an die Menschheit' stellte Hölderlin ein Motto aus Rousseaus 'Du contrat social, ou principes du droit politique' (1762) voran (vgl. StA I, 146-148 und 453), ein Beleg für die Lektüre dieser Schrift Rousseaus.

Das Ereignis der Französischen Revolution wurde bekanntlich auch von Hölderlin lebhaft wahrgenommen und vielfältig kommentiert. Es sei nur daran erinnert, daß Hölderlin in den „Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte“ sah (StA VI, 77). Die Französische Revolution bewirkte ohne Zweifel, daß sich die Aufmerksamkeit der Zeit verstärkt auf Fragen des Naturrechts⁴ richtete und zu einer Fülle von Naturrechtsschriften führte. An erster Stelle sei Fichtes 1793/94 in zwei Teilen erschienener 'Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution' genannt. Die Schrift dokumentiert schon am Beginn von Fichtes Publikationstätigkeit sein eminentes Interesse an Naturrechtsfragen. In der 'Grundlage des Naturrechts' von 1796/97 revidierte Fichte einige Positionen gegenüber der früheren Schrift. Kants Hauptschrift zur Rechtsphilosophie, die 'Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre', die im Januar 1797 als erster Teil der 'Metaphysik der Sitten' in den Buchhandel kamen⁵, erschien nach dem ersten und vor dem zweiten Band von Fichtes 'Naturrecht'. Zuvor hatte sich Kant zu Rechtsfragen und zur Gesellschaftstheorie in kleineren Schriften

⁴ Zur Geschichte des Naturrechts und seines wandelbaren Begriffs vgl. den ausführlichen Artikel 'Naturrecht' im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, 560-623. Vgl. ferner zum Begriff 'Naturrecht': Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. von Jürgen Mittelstraß (Bd. 2, Mannheim, Wien, Zürich 1984), 974-977; 'natural law and natural rights' in: Dictionary of the History of Ideas, (Bd. 3, 1973), 13-27; 'natural law' in: The Encyclopedia of Philosophy, hrsg. von Paul Edwards (Bd. 5, New York 1967), 450-454.

⁵ Zur genauen Datierung vgl. die Einleitung von Bernd Ludwig zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten, 1. Teil, Hamburg 1986, XXII/XXIII.

geäußert.⁶ 1795 wurde die Diskussion durch Kants berühmt gewordene Schrift 'Zum ewigen Frieden' bereichert, die Fichte im 4. Band des ersten Heftes des 'Philosophischen Journals' von 1796 rezensierte. Auch Schellings 'Neue Deduction des Naturrechts' findet sich in Heften des 'Philosophischen Journals' von 1796 und 1797 abgedruckt.

Als Hölderlin im Wintersemester 1794/95 in Jena weilte, erschienen Naturrechtsschriften zweier Jenaer Professoren und eine Flut von Aufsätzen in dem von seinem Freund Friedrich Immanuel Niethammer herausgegebenen 'Philosophischen Journal'.

Hölderlins Bemerkungen über Fichtes Naturrecht blieben in der Forschung lange ohne wirkliche Resonanz.⁷ Doch lassen sich die 'Verfahrungsweise des poetischen Geistes' und das Fragment 'Über Religion' mit Hölderlins wenigen direkten Äußerungen über das Naturrecht und die Mathematik und über die davon noch zu unterscheidende, jedoch nicht näher explizierte „Parallele“ in den Briefen an den Bruder vom Winter 1796/97 in einen erhellenden Zusammenhang bringen. Für diese „Parallele“ ist die Fichtes 'Naturrecht' begründende Interpersonalitätstheorie von Bedeutung.

6 Vgl. hierzu: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift von 1784 (385-411) erschienen und die Schrift: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in der Berlinischen Monatsschrift von 1793 (201-284). (Vgl. AA VIII, 15-31 und 468; 273-313 und 501).

7 Eine Untersuchung zum Thema Hölderlin und das Naturrecht liegt vor in dem Aufsatz von Friedrich Vollhardt, Natur, Recht, Staat. Problemkonstellationen in Hölderlins 'Hyperion', in: Literatur im wissenschaftlichen Kontext. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Karl Richter, Jörg Schönen und Michael Titzmann, Stuttgart/Weimar (im Druck). Vollhardt stellt Hölderlins kritische Haltung gegenüber dem damals vieldiskutierten Zwangsrecht des Staates, das der Selbstgesetzgebung des freiheitlichen Individuums entgegensteht, ins Zentrum seiner Überlegungen. Fichte wird als Vertreter einer solchen Zwangsrechtsposition verstanden, zu dem Hölderlin daher in kritischer Distanz stehe. — In der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe wurde auf den Zusammenhang zwischen Hölderlins Fragment 'über Religion' (Fragment philosophischer Briefe) und Fichtes Naturrechtstheorie hingewiesen (vgl. FHA, Bd. 14, Entwürfe zur Poetik, Frankfurt/M. 1979, 11/12). Auf eine Parallele von Hölderlins Begriff der Sphäre im Fragment 'Über Religion' zu Fichtes 'Grundlage des Naturrechts' verwies bereits Paul Böckmann in seinem Aufsatz Hölderlins mythische Welt. In: Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, hrsg. v. Paul Kluckhohn, Tübingen 1944, 11-49.

II. Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik bei Kant und Fichte

Nachdem Hölderlin seit dem Sommer 1796 Fichtes 'Naturrecht' genauer studiert hat, trägt er dem Bruder im Januar 1797 die *nicht* näher begründete These vor, daß Mathematik und Naturrecht „die einzigen, in diesem Grade vollkommenen reinen Wissenschaften sind im ganzen Gebiete des menschlichen Geistes.“ (StA VI, 231) Das Verhältnis, in das Hölderlin Mathematik und Naturrecht setzt, läßt sich nicht unmittelbar aus Fichtes Naturrechtsschriften und auch nicht aus Naturrechtsschriften anderer Autoren verstehen. Um daher Hölderlins thetische Behauptung in ihrer Bedeutung erschließen zu können, liegt es nahe, das Verhältnis von Mathematik und Philosophie bei Kant und Fichte, deren Denken für Hölderlin in vielen Hinsichten maßgeblich war, näher zu untersuchen. Es wird sich zeigen, daß Hölderlins Behauptung, daß die Mathematik „die einzige Wissenschaft ist, die der *möglichen* wissenschaftlichen Vollkommenheit des Naturrechts an die Seite gesetzt werden kann“ in größere Nähe zur Theorie Fichtes als zu der Kants zu bringen ist.

An Hölderlins Äußerungen fällt nicht nur auf, daß Mathematik und Naturrecht hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Vollkommenheitsgrads verglichen werden. Es ist die Mathematik, die dem Naturrecht an die Seite gesetzt wird und nicht umgekehrt das Naturrecht der Mathematik, wie man es zunächst nach der üblichen Einteilung der Wissenschaften erwarten könnte. Mathematik galt im Wissenschaftsverständnis der Zeit als reine, Naturrecht als angewandte Wissenschaft. Vermutlich hat Hölderlin mit Absicht die Mathematik in der Hierarchie der Wissenschaften nachgeordnet und dem Naturrecht an die Seite gestellt (auch dem Bruder empfiehlt Hölderlin, nach Vollendung des naturrechtlichen Studiums an die Mathematik zu gehen). Dies kann dann nicht über-raschen, wenn man berücksichtigt, daß bereits Kant und mehr noch Fichte das Hierarchieverhältnis von Mathematik und Erkenntniskritik umgekehrt haben. In den 'Prolegomena' sieht Kant die Grundprinzipien der Arithmetik und Geometrie durch die transzendente Ästhetik der 'Kritik der reinen Vernunft' begründet, da die „transscendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik“ (AA IV, 285) erwiesen haben.⁸ Nach Fichte werden

⁸ Rolf-Peter Horstmann hat in seinem Beitrag *Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants transzendentaler Ästhetik* (In: *Ratio* 18, 1976, 16-28) gegen Bertrand Russel, Hans Reichenbach und Peter Strawson überzeugend gezeigt, daß Kants Theorie der reinen Anschauung keinesweg durch die geometrische Anschauung begründet sei, wie die Einwände derselben gegen Kants Anschauungstheorie voraussetzen (vgl. vor allem 20, 23 und 28). — Zur Unabhängigkeit des Kantischen Philosophiebegriffs von der Mathematik vgl. auch Eckart Förster, *Kästner und die Philosophie. Zu Kants Kästnerkritik im Opus postumum*. In: *Kant-Studien* 79, 1988, 342-347.

die mathematischen Grundlagen durch die 'Grundlage der Wissenschaftslehre' begründet. Sonderbar scheint es ihm, wenn eine

abgeleitete Wissenschaft etwas in ihrem Wesen haben sollte, welches die Wissenschaft, von welcher sie abgeleitet wird, nicht hätte, und daß die Wissenschaftslehre etwas an die Geometrie abgäbe, welches in ihr selbst nicht anzutreffen wäre.⁹

Wie dieses Verhältnis von Philosophie und Mathematik bei Kant um Fichte zu verstehen ist und inwiefern es auch für Hölderlins Denken von Bedeutung ist, soll nun skizziert werden.

Kant hat, daran sei hier nur erinnert, die Erkenntniskritik in der 'Kritik der reinen Vernunft' entsprechend seiner Zweistämmelehre der menschlichen Vermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes (vgl. KrV A 15 B 29), auf zwei Säulen aufgerichtet. Die eine ist die transzendente Ästhetik mit ihren Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit), die andere ist die transzendente Logik, in deren Zentrum die reinen[Begriffe des Verstandes stehen. Erst in den 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können' (1783) und in der zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft' (1787) bindet Kant die Formen der reinen Anschauung und die reinen Verstandesbegriffe an die Mathematik und an die Physik zurück, um damit seine Neubegründung der Philosophie als Wissenschaft an schon bestehende Wissenschaften anzuknüpfen. Die vielfach beklagte] Dunkelheiten der 'Kritik' sollten gemindert und Mißverständnisse in Rekurs auf Bekanntes ausgeräumt werden. Die Form der reinen Anschau

⁹ J.G. Fichte. Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Februar 1794. Nachschrift Lavater. Beilage aus Jens Baggesens Nachlass: Exzerptseite aus der Abschrift von Fichtes Züricher Vorlesungen über Wissenschaftslehre, hrsg. v. Erich Fuchs: Neuried 1996, 119. Fichtes Züricher Vorlesungen, gehalten im Hause Lavaters vor einem kleinen Kreis von Zuhörern etwa von Mitte Februar bis Ende April 1794 nach seiner Berufung und vor seiner Abreise nach Jena (vgl. Züricher Vorlesungen, 18), galten lange Zeit als verschollen. Nun sind von diesen etwa 40 Vorlesungen fünf von Erich Fuchs gefunden und ediert worden.

ung wird für Kant durch die Mathematik repräsentiert, reine Begriffe dagegen sieht er in den Gesetzen der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, wenngleich vermischt mit empirischen Daten, am Werk.

Eine wohlbegründete Philosophie der Erkenntnis findet nach Kant also in der Mathematik und der Naturwissenschaft ein lehrreiches Vorbild, da die Sätze der reinen Mathematik bereits synthetische Urteile a priori sind, was Kant zufolge in der Tradition unbemerkt geblieben ist (vgl. AA IV, 268 und KrV B XIV). Wesentliches Merkmal der mathematischen Erkenntnis ist aber, daß sie nicht aus Begriffen hervorgeht, wie dies nach Kant für die philosophische Erkenntnis der Fall ist. Dies erklärt Kant näher:

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher in *der Anschauung* und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit *intuitiv* sind, an statt daß Philosophie sich mit discursiven Urtheilen, aus *bloßen Begriffen*, begnügen muß und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. [...] es muß ihr irgend *eine reine Anschauung* zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie *construiren* kann. (AA IV, 281)

Bereits in der Methodenlehre der 'Kritik der reinen Vernunft' der ersten (und zweiten) Auflage grenzte Kant entschieden die mathematische „Konstruktion der Begriffe“, durch die die korrespondierenden Anschauungen a priori dargestellt werden, von der philosophischen Vernunftkenntnis aus Begriffen ab (vgl. KrV A 712ff. und B 740ff.).

Ohne auf Details einzugehen, kann man sagen, daß sich Kants Interesse an der Mathematik für die Vernunftkritik auf zwei Momente richtet. Durch sie läßt sich zeigen, daß die reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) subjektiver Natur sind, sonst wären nach Kant weder die geometrische Konstruktion in der Anschauung (Raum), noch das sukzessive Hinzusetzen von Zahlenmengen in der Arithmetik (Zeit) möglich. Damit ist ferner gezeigt, daß synthetische Urteile a priori möglich sind, allerdings in einer Weise, die nicht unmittelbar auf die Philosophie übertragbar ist.

Auch Fichte zeigte von Beginn der Ausarbeitung seiner Wissenschaftslehre an Interesse an der Mathematik, wenngleich mit deutlicher Akzentverschiebung gegen Kant, an dessen Überlegungen er sich gleichwohl

orientiert. Kant hatte, wie erwähnt, die Anwendung der reinen Anschauung vorbildlich in der Mathematik, die der reinen Begriffe dagegen in der Physik gefunden. Gleichwohl ist für ihn Erkenntnistheorie und Vernunftkritik eine Philosophie aus Begriffen, weil ihr Gegenstandsbereich nicht dem der sinnlichen Anschauung angehört. Das Gemeinsame von Philosophie und Mathematik sah Kant in der Tatsache, daß in beiden synthetische Urteile a priori möglich sind. Die von Kant für die Philosophie strikt zurückgewiesene Konstruktion in der Anschauung, wie sie in der mathematischen Erkenntnis gegeben ist, erweist sich für Fichtes Konzeption der Wissenschaftslehre von eminenter Bedeutung, dies jedoch in einer von Kant gar nicht in Erwägung gezogenen Bedeutung von Konstruktion.¹⁰ Fichte interessiert sich, verglichen mit Kant, kaum für den Zusammenhang von Naturwissenschaft und reinen Verstandesbegriffen. Reine Begriffe (Kategorien) und reine Anschauung betrachtet Fichte keineswegs *wie* Kant als die zwei Säulen der Erkenntnis, vielmehr dienen ihm einige der Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der bloßen Form der Anschauung, wie der Gang des Paragraphen 4 der 'Grundlage' zeigt.¹¹ Die Kategorien konstituieren also erst die reine Form der Anschauung. Aus dieser reinen Form der Anschauung lassen sich nach Fichte erst die reinen Formen von Raum und Zeit entwickeln, deren Darstellung im Paragraphen 4 des 'Grundrisses des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre' (1795) der Darstellung des Anschauungsbegriffs in Paragraph 4 der 'Grundlage' (1794) systematisch nachgeordnet ist. Für

10 Zur Bedeutung des Konstruktionsbegriffs in der Philosophie vgl. den Artikel 'Konstruktion' im Historischen Wörterbuch für Philosophie, (Bd. IV, Darmstadt 1976), 1009-1019; zu Echte vgl. ebenda 1013. Eine umfangreiche Darstellung der Entwicklung und systematischen Bedeutung von Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung aus dem Theorem der Konstruktion in der Anschauung von 1793/94 bis 1801 liegt vor in der Untersuchung von Jürgen Stolzenberg, Echter Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02 (= Deutscher Idealismus; 10), Stuttgart 1986. Stolzenberg ist dem Konstruktionsbegriff als systembildende Methode jedoch nicht näher nachgegangen. - Zur Geschichte des Konstruktionsbegriffs vgl. Helga Ende, Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus, Meisenheim am Glan 1973.

11 In den Synthesen B, C, und D entwickelt Fichte die Kategorien der Relation, also der Wechselbestimmung (die bei Kant der Kategorie der Gemeinschaft entspricht), der Kausalität und der Substantialität (vgl. Fichte GA I 2, 289 f. und KrV B 106, Fichte GA I 2, 294 f. und 299 f.). In Paragraph 4 wird die Anschauung aus Wechselverhältnissen eines Kausalitätsverhältnisses von Subjekt und Objekt und eines Substantialitätsverhältnisses des bestimmten (affizierten) Ich mit dem reinen Ich entwickelt.

Kant hingegen ist die reine Form der Anschauung mit den Formen von Raum und Zeit gegeben.

Ferner ist Kant zufolge die Anschauung bekanntlich der Rezeptivität zuzuordnen; das Vermögen zu denken ist der Verstand, der Begriffe selbsttätig hervorbringt und daher der Spontaneität zuzurechnen ist (vgl. KrV B 33). Für Fichte ist das Anschauen hingegen selbst schon eine Aktivität, die sich aus unbewußten und bewußten Tätigkeiten des Geistes konstituiert. Darüber hinaus gibt es für Fichte nicht bloß sinnliche Anschauungen, worauf Kant den Begriff der Anschauung restringiert, sondern auch ein intellektuelles Anschauen der Handlungen des Geistes. Der Verstand dient nach Fichte nur dazu, die konstituierten sinnlichen und intellektuellen Anschauungen in Begriffen festzuhalten.¹²

Vor dem Hintergrund dieser entscheidenden Differenzen zur Kantischen Theorie von Anschauung und Begriff läßt sich Fichtes Theorem der Konstruktion in der Anschauung in einem ersten Schritt verstehen, das er in den 'Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie'(1793/94) und in den erhaltenen Teilen der 'Züricher Vorlesungen' (Februar 1794) ausgearbeitet hat. Im Paragraphen 4 der 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' wie auch in der Interpersonalitätstheorie der 'Grundlage des Naturrechts' hat Fichte das Konstruktionstheorem in systembildender Hinsicht angewandt, auch wenn in den beiden Schriften die Begriffe der Konstruktion und der intellektuellen Anschauung fehlen.

Diesem systembildenden Aspekt gilt es nun nachzugehen. Die vierte der fünf überlieferten 'Züricher Vorlesungen' ist der Bestimmung des „Verhältniß[es] der Wissenschafts-Lehre zur Geometrie“ und einer damit einhergehenden Kritik an Kant gewidmet. „Kant hat der Geometrie den ausschliessenden Besitz der *Demonstration* zugestanden, weil sie ihre

¹²Vgl. GA 12, 374; SW 1, 233. Auf diese systematische Voraussetzung des Theorems der Konstruktion in der Anschauung hat bereits Reinhard Friedrich Koch in seinem Buch Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins; ihre Entwicklung von den 'Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie' 1793 bis zur 'Neuen Bearbeitung der W.L.' 1800, (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. LVI), Würzburg 1989, hingewiesen (vgl. ebenda 95). — Manfred Frank arbeitet in seinem Aufsatz „Intellektuale Anschauung“. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: Die Aktualität der Frühromantik, hrsg. v. Ernst Hehler und Jochen Höfisch, Paderborn 1987, 96-126, die unterschiedlichen Sachverhalte heraus, die Kant und Fichte mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung verbinden, und erbringt den Nachweis für Fichtes Behauptung, wonach Kants Theorie des Subjekts bereits die Theorie der intellektuellen Anschauung voraussetze.

Begriffe konstruieren könne, welches die Wissenschaftslehre nicht vermöge."¹³ Fichte aber ist der Meinung, daß die Wesensmomente, also auch die besonderen Formen der Konstruktion der Geometrie, die eine abgeleitete Wissenschaft sei, in der Wissenschaftslehre der Struktur nach in allgemeinerer Form bereits vorhanden sein müßten.¹⁴ So operiere die Geometrie mit dem Punkt, der Linie, dem Raum, Elementen, die alle erst ursprünglich durch die Tätigkeit des Geistes (des Ich) hervorgebracht würden. Zwar sah auch Kant die in der Geometrie und Arithmetik angewandten reinen Formen von Raum und Zeit durch die transzendente Ästhetik begründet. Während aber für Kant Raum und Zeit subjektive Gegebenheiten oder die „subjective Bedingung der Sinnlichkeit“ sind (KrV B 42), werden nach Fichte Raum und Zeit durch das Subjekt konstruiert. So kündigt Fichte in den 'Züricher Vorlesungen' an, daß er zeigen werde,

daß die reine Anschauung des Raumes gleichfalls durch die Thätigkeit der Einbildungskraft nur nicht frey, wie die geometrischen Anschauungen, sondern, mit Nothwendigkeit hervorgebracht, mithin *konstruirt* werde, daß also die Wissenschaftslehre auch im Besitze einer Konstruktion ist, welche aber die Einzige ist.¹⁵

Die geometrische Konstruktion nennt Fichte deshalb frei, weil durch sie zu einer gegebenen Aufgabe ein Weg der Lösung und des Beweises gesucht wird. Hingegen ist die Konstruktion der reinen Anschauung des Raumes eine notwendige, weil die Anschauung und die sie bedingenden Handlungen des Geistes gegeben sind.

Die Konstruktion der reinen Anschauung durch die Einbildungskraft scheint Fichte erkenntnistheoretisch in mehreren Hinsichten notwendig. Die die Objekte der Erfahrung konstituierenden Prinzipien, wie Kategorien, logische Verknüpfungen und Übergänge von Element zu Element sind bereits für die bloße Anschauung, wenn auch in anderer Weise, bestimmend und verbindlich. Daher wird die bloße Anschauung aus elementaren Handlungen des Geistes konstruiert, genau genommen rekonstruiert und durchsichtig gemacht. Dieses Verfahren der Konstruktion gilt es, nicht bloß auf die Konstruktion der Anschauung, sondern auf das gesamte Vernunftsystem anzuwenden.

13 Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 117/119

14 Vgl. Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 119.

15 Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 125; Hervorhebung v. d. Vf.

Die Philosophie, das ist, völlig richtige und vollständige Darstellung des nothwendigen Vernunftsystems[,] ist gewiß allgemeingültig, und unfehlbar, so unfehlbar zum Beyspiel die Regel ist — daß ich bey dem Multiplizieren die Grösse des einen Faktors so viel mal zu ihm selbst hinzuthun müsse, als der andere Faktor Einheiten hat. Aber kein Philosoph kann sich, oder andern beweisen, daß *seine* Vorstellung diese richtige und vollständige wirklich sey, sondern, er kann es sich und andern bloß höchst wahrscheinlich machen.¹⁶

Fichte unterscheidet demzufolge ein ursprüngliches System des Geistes von dessen Darstellung in der Wissenschaftslehre. Ziel dieser Erkenntnistheorie ist es, daß die Operationen des Geistes nicht bloß akkumulativ zusammengetragen, sondern in ihrem inneren konstruktiven Zusammenhang und ihrem wechselseitigen Verhältnis entwickelt werden. Diese Darstellung des ursprünglichen Vernunftsystems ist eine Selbstkonstruktion der Vernunft, durch die die einzelnen, je schon bekannten Operationen des Geistes ihren Ort im Zusammenhang des System zugewiesen bekommen, denn nur die Vernunft, die sich explizit als systematisches Ganzes weiß, verfügt souverän über ihre Möglichkeiten. Dieser Aspekt kommt besonders in der Programmschrift 'Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie' (1794) zum Tragen, in der Fichte vor allem seinen Begriff systematischer Philosophie erläutert, der einerseits für Erkenntnistheorie, andererseits für jede angewandte Wissenschaft gelten soll:

Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes seyn. Der Satz, daß der Perpendikul auf einer Horizontallinie zwei rechte Winkel mache, oder daß Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe, ist für den, der keine zusammenhängende Kenntniß von der Geometrie, oder Geschichte hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und in so fern eine Wissenschaft.

Aber wir betrachten auch die gesammte Geometrie, und Geschichte als eine Wissenschaft, da doch Beide noch gar manches andre enthalten, als jene Sätze, — wie und wodurch, werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu *Einer* Wissenschaft, zu Einem und eben demselben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, daß die einzelnen Sätze überhaupt nicht *Wissenschaft* wären, sondern daß sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniß zum Ganzen es werden. (GA I 2, 114; SW I, 40)

¹⁶ Züricher Vorlesungen (wie Anm. 9), 165/167.

Wenn, wie Fichte sagt, keiner beweisen kann, ob seine Vorstellung des Systems des Geistes die richtige und vollständige ist, so ist damit eine gewisse Offenheit und spätere Entwicklungsmöglichkeit in der Darstellung des Systems gegeben.

Diese Form der Selbstkonstruktion des Geistes und ihr Systemanspruch weicht entschieden von Kants Konzept einer geometrischen Konstruktion ab. Kants Blick richtet sich auf die Unmöglichkeit, die mathematische Beweismethode der Konstruktion der Anschauung unmittelbar auf begriffliches Denken zu übertragen. Fichte akzeptiert dies, geht aber davon aus, daß das Konstruktionsverfahren der Geometer, ihr Übergehen von Element zu Element, in allgemeinerer Form im ursprünglichen System des Geistes begründet liegt. Dieses System in seiner Gesamtheit und inneren Verfüghtheit darzustellen, ist Ziel seiner Erkenntnistheorie als Selbstkonstruktion der Vernunft, deren Struktur und systematischer Anspruch für jede angewandte Wissenschaft gelten können soll.

III. Das Konstruktionstheorem bei Hölderlin

Kants Interesse an der Mathematik mit Hinblick auf die Vernunftkritik, in der Methodenlehre der 'Kritik der reinen Vernunft' eher abgewiesen, in den 'Prolegomena' zu Demonstrationszwecken der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori und der Möglichkeit der reinen Formen der Anschauung von Raum (Geometrie) und Zeit (Arithmetik) herangezogen, wird Hölderlin kaum zu seinem Vergleich von Mathematik und Natur-recht inspiriert haben. Näher liegt die Annahme, daß Hölderlin als Hörer Fichtes in Jena sich für Fichtes Theorie einer Konstruktion in der Anschauung interessiert hat, bemerkte er doch auch in einem Brief vom September 1795, daß die „Mathematik überhaupt, ein Bild strenger Ordnung mehr, wie etwas anderes, giebt. Das Kind eine Sprache systematisch zu lehren, möchte sehr schwer halten, wenn es geschehen sollte, noch ehe das Kind fähig ist, auf einen freigewählten Zweck hin sich anzustrengen“. (StA VI, 179) Eine Passage der 'Verfahrungsweise' erinnert in auffälliger Weise an Fichtes methodische Forderung. Hölderlin notiert:

so ist nothwendig, daß der poetische Geist bei seiner Einigkeit, und harmonischem Progreß auch einen unendlichen Gesichtspunct sich gebe, beim Geschäfte, eine Einheit, wo im harmonischen Progreß und Wechsel alles vor und rückwärts gehe, und durch seine durchgängige charakteristische Beziehung auf diese Einheit nicht blos objectiven Zusammenhang, für den Betrachter,

auch gefühlten und fühlbaren Zusammenhang und Identität im Wechsel der Gegensätze gewinne, und es ist seine letzte Aufgabe, beim harmonischen Wechsel einen Faden, eine Erinnerung zu haben, damit der Geist nie im einzelnen Momente, und wieder einem einzelnen Momente, sondern in einem Momente wie im andern fortdauernd, und in den verschiedenen Stimmungen sich gegenwärtig bleibe, so wie er sich ganz gegenwärtig ist, in der unendlichen Einheit [...].
(StA IV, 251)

Die Konstruktion eines inneren Zusammenhangs, der gleichsam an einem Faden fortzuführen ist, so daß die Teile nicht bloß akkumulativ aneinander gereiht, sondern kontinuierlich so durchlaufen werden, daß ein Ganzes begriffen wird, dessen Zusammenhang sowohl für den Betrachter als für den tätigen Geist selbst hergestellt werden muß, ahmt Fichtes Wissenschaftsverständnis, übertragen auf das Selbstverständnis des poetischen Geistes nach. Das Konstruktionsverfahren wird von Fichte sowohl für konkrete Wissenschaften als auch für Selbstexplikationen des Geistes gefordert. Die Selbstkonstruktion der Einbildungskraft durch Einbildungskraft in Paragraph 4 der 'Grundlage' (vgl. GA I 2, 415; SW I, 284), der innerhalb der Selbstkonstruktion der Vernunft eine zentrale Bedeutung zukommt, hat zum Zweck, die Handlungsweisen der Einbildungskraft im geistigen Vollzug begrifflich so zur Darstellung zu bringen, daß das teils bewußte, teils unbewußte Tun der Einbildungskraft als durchgängiges Handeln ins Bewußtsein gehoben und so für sich selbst durchsichtig wird. Daß sich Fichte bei der Konstruktion der Einbildungskraft in der 'Grundlage' einer ganz anderen Methode bedient als später Hölderlin, kann hier vernachlässigt werden, da Fichte mehrmals die Methode wechselte, um dieselben Sachverhalte darzustellen. Entscheidend ist, daß Fichte aus dem Faktum der Möglichkeit systematischen Denkens die Möglichkeit der Darstellung des ursprünglichen Systems des menschlichen Geistes abgeleitet hat. Dieser Überzeugung ist Hölderlin verpflichtet, wenn er in der 'Verfahrungsweise' gleichfalls nicht nur den konstruktiven Zusammenhang eines darzustellenden Gegenstandes, sondern auch die Selbstkonstruktion des poetischen Geistes vor Augen hat:

da er alles, was er in seinem Geschäfte ist, mit Freiheit seyn soll, und muß, indem er eine eigene Welt schafft, und der Instinkt natürlicher Weise zur eigentlichen Welt, in der er da ist, gehört, da er also alles mit Freiheit seyn soll, so muß er auch dieser seiner Individualität sich versichern.

(StA IV, 252)

Diese Erklärung, daß alles im poetischen Prozeß durch Freiheit hervor-gebracht werden müsse, gibt einen Schlüssel zum Verständnis des gesamten Textes an die Hand. Wenn nämlich alles durch Freiheit, also durch Spontaneität hervorgebracht werden muß, so müssen die unbewußten wie die bewußten Tätigkeiten des handelnden Geistes durch eine Reflexion erfaßt und ins Bewußtsein gehoben werden. Das Verfahren der Selbstexplikation des poetischen Geistes in diesem Text steht der Konstruktion der Einbildungskraft im Paragraphen 4 der 'Grundlage' nahe. Ist es dort die durch Einbildungskraft hervorgebrachte Form der Anschauung, die aus der Konstruktionskette eines kausalen Objekt-Subjekt-Verhältnisses, dem Anstoß durch das Objekt der Erkenntnis auf das vorstellende Subjekt (Kants Rezeptivität), und eines Substanz-Akzidens-Verhältnisses (Kants Spontaneität) des Ich mit sich als Bestimmendem (Ich) und Bestimmtem (Vorstellung) entwickelt wird¹⁷, so läßt sich eine Konstruktionskette auch im Gang der 'Verfahrungsweise' aufdecken, auf die hier hingewiesen sei. Im ersten Abschnitt wird die Tätigkeit des poetischen Geistes in seinem Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Ganzem und Teil, von Einheit und Wechsel hinsichtlich des Subjekts selbst, wie hinsichtlich des Objekts der Darstellung und der Bedeutung des Gedichts entwickelt. Da die Bedeutung der Poesie aus der Bestimmung des Menschen, diese aber wiederum aus der Selbsterkenntnis der idealischen Natur des Subjekts hervorgeht, ist ein zentraler Überlegungsgang der Selbsterkenntnis der poetischen Individualität gewidmet, der diese Aufgabe der Darstellung der Bestimmung des Menschen übertragen wird. Ohne dies im einzelnen nachzuzeichnen, läßt sich festhalten, daß diese Selbsterkenntnis der poetischen Individualität es erst erlaubt, einen höheren Zusammenhang, den geistigen Gehalt der Poesie, die Bedeutung des Gedichts, hervorzubringen.¹⁸ Die Einbildungskraft ist nach Fichte die zwischen den qualitativ unterschiedenen Momenten des Subjektiven und Objektiven schwebende Tätigkeit des Geistes, die Unvereinbares in eine Einheit fügt: „Die Einbildungskraft ist

¹⁷ Die Struktur der Synthesis E des Paragraphen 4 der 'Grundlage' ist schon in Fichtes Aenesidemus-Rezension angedeutet: „die Vorstellung werde auf das Object bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subject, wie Accidens auf Substanz.“ (GA I 2, 60; SW I, 18)

¹⁸ In einem wichtigen Punkt allerdings wendet sich Hölderlin entschieden gegen Fichte. Die bloße Selbsterkenntnis ist nach Hölderlin abstrakt, und bringt nur, wie er sagt, tote Einheit hervor. Die Selbsterkenntnis ist als lebendige nur möglich, wenn sich das Subjekt dank eines selbstgewählten Objekts begreift. (Vgl. StA IV, 252)

ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt". (GA I 2, 360; SW I, 216 f.) In ähnlicher Weise liegt die Bedeutung des Gedichts für Hölderlin in der Einheit der relativen Unbestimmtheit des Geistes (der Bestimmung des Menschen) mit der konkreten Stofflichkeit des Gedichts:

daß also gerade im stärksten Gegensatz [...] ([der] zwischen harmonisch verbundenem im Mittelpuncte zusammentreffendem, im Mittelpuncte gegenwärtigem Geist und Leben liegt), daß gerade in dieser materiellsten Entgegensezung welche sich selbst entgegengesetzt ist (in Beziehung auf den Vereinigungspunct wohin sie strebt), in den widerstreitenden fortstrebenden Acten des Geistes [...], daß gerade da das Unendlichste sich am fühlbarsten, am negativpositivsten und hyperbolisch darstellt [...].¹⁹ (StA IV, 250)

Nun hat Hölderlin vermutlich nicht erst bei der Abfassung der 'Verfahrungsweise' das Konstruktionstheorem sich methodisch nutzbar gemacht. Hölderlins begeisterte Äußerungen über sein Mathematikstudium fällt in den Zeitraum, in dem er das Fragment 'Über Religion' abfaßte.²⁰ So liegt die Vermutung nahe, daß die Konstruktionsmethode auch dort schon wirksam ist, und zwar in dem, was Hölderlin den „höhere[n] mehr als mechanische[n] Zusammenhang“ (StA IV, 275) einerseits und die Durchgängigkeit im „Vortrag der Mythe“ (StA IV, 281)²¹ andererseits nennt:

19 Hinzu kommt noch, daß Hölderlin in der Schrift 'Über den Unterschied der Dicht-arten' das tragische Gedicht als seiner Bedeutung nach idealisch bestimmt. Zugleich ist es „die Metapher einer intellektuellen Anschauung“ (StA IV, 266). Dies bedeutet, daß das tragische Gedicht, in seiner „Bedeutung idealisch“, die höchste Form der Selbstdarstellung des Menschen, das heißt, der Darstellung seiner wahren Natur, repräsentiert. Während für Fichte mit der intellektuellen Anschauung eine Selbstdarstellung des absoluten Ich als epistemischer Instanz möglich ist, durch die die Natur des Geistes konstruktiv entfaltet wird, setzt Hölderlin die intellektuelle Anschauung für die Selbsterkenntnis der idealischen Natur des Menschen ein. In beiden Fällen handelt es sich um die Möglichkeit der Einsicht in notwendig geltende Prinzipien.

20 Zur Datierung des Fragments 'Über Religion' vgl. Ulrich Gaier, „Vorstellungsarten“ zur Datierung, in: Hölderlin-Texturen 3, „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, Tübingen 1996, 226-231.

21 Der im Fragment 'Über Religion' verwendete Begriff der Durchgängigkeit wird von Stefan Metzger auf Johann Heinrich Lamberts Systemtheorie und seine Rezeption durch Herder im Begriff der Organisation, die Hölderlin wiederum wahrgenommen haben muß, zurückbezogen (vgl. Hölderlin-Texturen 3, wie Anm. 20, 243-245). Ob Hölderlin, wie Metzger vermutet, tatsächlich Schriften Lamberts gelesen hat, ist nicht nachzuweisen. Anzunehmen ist, daß Hölderlin, interessiert an einer über Kant hinausgehenden konstruktiven Theorie Herders, eventuell auch Lamberts organologische Systemtheorie mit der intensiv von ihm studierten Theorie Fichtes in Einklang zu bringen suchte. Eine Untersuchung von Hölderlins Systembegriff im Lichte der Theorien von Lambert, Herder und Fichte steht noch aus. – Zur Bedeutung der Konstruktionstheorie für den poetischen Geist vgl. die Untersuchung von Ulrich Gaier, Krumme Regel. Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition, Tübingen 1970.

Ihre Theile werden einerseits so zusammengestellt, daß durch ihre durch-gängige gegenseitige schlickliche Beschränkung keiner zu sehr hervorspringt und jeder einen gewissen Grad von Selbstständigkeit eben dadurch erhält, und in so fern wird der Vortrag einen intellectualen Charakter tragen, anderseits, werden sie, indem jeder Theil etwas weiter gehet, als nötig ist, eben dadurch jene Unzertrennlichkeit erhalten, die sonst nur den Theilen eines physischen mechanischen Verhältnisses eigen ist. (StA IV, 281)

Die Forderung der Durchgängigkeit im „Vortrag der Mythe“ läßt sich als eine Vorstufe zur 'Verfahrungsweise des poetischen Geistes' und seiner „in einem Momente wie im andern fortdauernd[en]“ Darstellungsart verstehen.

Es ist wichtig zu sehen, daß die „physischen mechanischen Verhältnisse[]“ als solche beschrieben werden, die in „Unzertrennlichkeit“ bestehen. Angesichts dieser ursprünglich bestehenden Unzertrennlichkeit wird für den „Vortrag der Mythe“ als einem intellektuellen Verhältnis die Durchgängigkeit stellvertretend für die ursprüngliche Unzertrennlichkeit gefordert. Der „intellektuale Charakter“ des Vortrags besteht nämlich, wie der obige Abschnitt besagt, in der Selbstständigkeit, also gerade nicht in der Durchgängigkeit.

In Hölderlins Denken ist diese Forderung nach Durchgängigkeit als ein entscheidender Entwicklungsschritt anzusehen. Hölderlins lange ungelöstes philosophisches Problem bestand darin, daß das spezifisch Menschliche in der Selbsttätigkeit liege, die dem Menschen nicht nur Freiheit, sondern Vereinzelung und Selbstentfremdung bedeutet. Was ursprünglich durch die Natur organisiert ist, muß durch den Menschen selbst hervorgebracht werden: „Wir reißen uns los vom friedlichen *Ev kai Pan* der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst.“ (StA III, 236) Zugleich aber treten die intellektuellen Leistungen nur als „Trennungen, in denen wir denken und existiren“ (StA VI, 203) hervor. Indem der Mensch aus der „*Organisation der Natur*“ (StA III, 163), dem „physischen mechanischen Verhältnisse[]“ (StA IV, 281) heraustritt, um die

Organisation durch sich selbst herzustellen, ist er im Heraustreten stets mit dem Problem der Vereinzelung und mit Trennungen konfrontiert. Das Konstruktionstheorem als Erzeugung einer durchgängigen Vorstellung eines Zusammenhangs, in dem die Teile als integrale Momente eines Ganzen konzipiert sind, bietet einen Ausweg aus diesem Dilemma.

In dieser Hinsicht kann daher auch Wissenschaft sich einer ‚möglichen wissenschaftlichen Vollkommenheit‘ erfreuen. Hölderlins Jenaer Vorwurf des ‚scientific Quietismus‘ (StA IV, 213) trifft Fichte in diesem neuen Lichte zu unrecht. Wenn Hölderlin im Winter 1796 von der "möglichen wissenschaftlichen Vollkommenheit des Naturrechts" und der Mathematik spricht (vgl. StA VI, 231), läßt dies vermuten, daß er, vielleicht durch Gespräche in Jena, sich Fichtes diesbezüglichen Standpunkt zu eigen gemacht hat. „Das Vorrecht, das sich die Mathematik anmaße, allein gewisse Wissenschaft zu seyn, soll allen Wissenschaften gemein seyn“²², forderte Fichte in den ‚Züricher Vorlesungen‘. Dieses Vorrecht räumt Hölderlin allerdings nur der Mathematik und dem Naturrecht als einer Wissenschaft von der Vernunftordnung des Menschen in der Gemeinschaft ein. Die Grundlegung des Naturrechts in Fichtes Schrift kann deshalb als reine Wissenschaft angesehen werden, weil sie ihre Erkenntnisse nicht empirisch, sondern durch eine Konstruktion des freiheitlichen Individuums in der Gemeinschaft nach Vernunftprinzipien gewinnt.

Vor dem Hintergrund des bisher Entwickelten gewinnt auch folgende im Fragment ‚Über Religion‘ erhobene Frage ein neues Gewicht:

Du fragst mich, wenn auch die Menschen, ihrer Natur nach, sich über die Noth erheben, und so in einer mannigfaltigern und innigeren Beziehung mit ihrer Welt sich befinden, [...] so daß ein höherer mehr als mechanischer Zusammenhang, daß ein höheres Geschick zwischen ihnen und ihrer Welt sei, [...] warum sie sich den Zusammenhang zwischen sich und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschick, das sich genau betrachtet weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege?
(StA IV, 275)

Hölderlins Frage, warum sich die Menschen ihr Geschick „gerade vorstellen“ müssen, „sich eine Idee oder ein Bild machen müssen“, ist dem Versuch gleichzusetzen, den bereits genannten „Vortrag der Mythe“,

22 Züricher Vorlesungen [wie Anm. 9], 63.

aber auch die im 'Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus' erhobene Forderung nach einer „Mythologie der *Vernunft*“ (StA IV, 299) theoretisch zu begründen. Hölderlins Antwort ist, daß durch die Vorstellung in einer Idee oder in einem Bild es erst möglich sei, sich seines Geschicks zu „*erinnern, [...] für sein Leben dankbar*“ zu sein (StA IV, 275). Dabei kann es nicht darum gehen, daß der bloß mechanische Zusammenhang vorgestellt wird, um so ein menschlich höheres Leben zu erzeugen. Vielmehr soll es so sein, daß der Mensch

seinen durchgängigem Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger empfindet, daß er, indem er sich in seiner Wirksamkeit und den damit verbundenen Erfahrungen über die Noth erhebt, auch eine unendlichere, durchgängigere Befriedigung erfährt, als die Befriedigung der Nothdurft ist [...] (StA IV, 275)

Der über die „Nothdurft“ sich erhebende „höhere Zusammenhang“ ist also erst durch den „Vortrag der Mythe“, durch die Vorstellung des Geschicks zugleich ein durchgängigerer Zusammenhang. Das nach Fichte verstreut nebeneinander Liegende des unreflektierten gemeinen Verstandes muß in einen inneren Zusammenhang gebracht werden, der dem mechanischen, notdürftigen Leben wie dem nur erlebten höheren Zusammenhang nicht vor den Sinnen liegt, sondern durch die Kraft der die Vereinzelung überwindenden Vorstellung, durch Fichtes „Konstruktion in der Anschauung“, erst gestiftet werden muß.

Dennoch aber scheint es nicht so zu sein, daß der durchgängige Zusammenhang nur ein vorgestellter ist, denn Hölderlin spricht ja auch vom „durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt“, der auch durchgängiger empfunden werden solle durch die Erinnerung seines Geschicks und durch die Dankbarkeit für sein Leben. Dies zeigt, daß zwar erst die Vorstellung des Lebens in einer Idee oder einem Bilde den höheren Zusammenhang auch als einen durchgängigen ermöglicht. Er erschöpft sich aber nicht in diesem Bilde. Der bloß vorgestellte höhere Zusammenhang bedeutet, daß ein

Stillstand des wirklichen Lebens, aber daß dieses eine Leben im Geiste erfolgt, und daß die Kraft des Menschen das wirkliche Leben, das ihm die Befriedigung gab, im Geiste wiederholt; bis ihn die dieser geistigen Wiederholung eigentümliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit wieder ins wirkliche Leben treibt. (StA IV, 276)

Das Bild vom Geschick und das wirkliche Geschick durchdringen und bestimmen sich somit gegenseitig. Die Wiederholung des Lebens im Geiste ist eine Wiederholung des wirklichen Lebens, so aber, daß die Vorstellung den durchgängigeren Zusammenhang zu erzeugen vermag. Dieser vorgestellte, erinnernde, dankende Zusammenhang drängt ins wirkliche Leben zurück. Nun kann der Mensch auch einen unendlichen, mehr als notdürftigen Zusammenhang in seinem je besonderen Element, in seiner je beschränkten Sphäre erfahren. Der unendlichere oder höhere Zusammenhang ist aber kein willkürlich erzeugter, sondern folgt selbst höheren Gesetzen:

In so fern aber ein höherer unendlicherer Zusammenhang zwischen ihm und seinem Elemente ist in seinem wirklichen Leben, kann dieser weder blos in Gedanken, noch blos im Gedächtniß wiederholt werden, denn der bloße Gedanke, so edel er ist, kann doch nur den nothwendigen Zusammenhang, nur die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen, und in eben dem Grade, in welchem er sich über dieses ihm eigentümliche Gebiet hinaus und den innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken wagt, verläugnet er auch seinen eigentümlichen Charakter, der darin besteht, daß er ohne besondere Beispiele eingesehen und bewiesen werden kann. (StA IV, 276)

Die Vorstellung des Geschicks, die Idee, das Bild von ihm ermöglichen Erinnerung und Dankbarkeit. Die erinnernde Vorstellung stiftet Kontinuität, die dankende Verbundenheit. Beides erhält seinen tieferen Sinn aber erst durch die Gemeinschaft, die sich in der Vorstellung ihres Geschicks auch einen umfassenden und durchgängigen Zusammenhang schafft. Der „höhere Zusammenhang“ als solcher einer Gemeinschaft von Menschen ist mit Fichtes Interpersonalitätstheorie verwoben, wie nun zu zeigen ist. Zunächst werfe ich daher einen Blick auf dieses Theoriestück Fichtes, um sodann auf Hölderlins Überlegungen zurückzukommen.

IV. Fichtes Interpersonalitätstheorie

Es ist weniger die Rechtstheorie selbst, die Hölderlins Aufmerksamkeit zufolge seines Mathematikvergleichs und seiner nicht näher explizierten „Parallele“ bei der Lektüre von Fichtes 'Grundlage des Naturrechts' auf sich gezogen hat, als vielmehr die Interpersonalitätstheorie, die Fichte seiner Naturrechtstheorie als Grundlegung vorausschickte. Diese in der

zeitgenössischen Theorielage ganz neue Art von Theorie entwickelt ähnlich der Konstruktion der Einbildungskraft in der 'Grundlage' das einzelne Subjekt nach der Verfaßtheit seines Geistes, seines Körpers, seinem Zusammenhang mit der Welt und mit anderen vernünftigen Wesen. Fichtes Konstruktion sei in ihren wesentlichen Zügen nachgezeichnet.

Wenn unser Erkennen einzig durch die geistigen Vermögen des Subjekts bestimmt ist, wie Kant gezeigt hat, und wenn man wie Fichte das Ich absolut setzt, so stellt sich die Frage, was es dann noch erlaubt, eine Welt realer Objekte annehmen zu dürfen. Fichtes Antwort lautet, daß wir uns als vernünftige Wesen eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben. Das Ich kann sich aber als frei in seinem Handeln nur denken, wenn es etwas anderes als unfrei, gebunden, gezwungen denkt. Während das unreflektierte Bewußtsein den Gegenständen seines Anschauens oder Erkennens eine unabhängige Existenz zuschreibt, reflektiert das kritische Denken (seit Kant) darauf, daß es die Gegenstände seines Anschauens oder Erkennens in der Vorstellung selbst konstituiert. Reflektiert es daher auf sein Anschauen, so bemerkt das Subjekt darin sowohl Momente der Selbsttätigkeit als auch ein Bestimmtheit durch die Objekte außer ihm (im Anschauen von Objekten ist der Stoff der Anschauung gegeben, die Form aber durch das Ich bestimmt). Dies ist nach Fichte jedoch noch keine hinreichende Erklärung der Freiheit des Ich in den Tätigkeiten des Geistes. Im Gegenteil, durch das weitgehende Gegebenheit des Stoffes durch die Objekte sind wir wesentlich unfrei, was Fichte zufolge dem Begriff des Ich widerspricht. Nun verhält es sich aber so, daß wir niemals bloß anschauen, sondern damit stets Zweckbestimmungen verbunden sind. Auch scheinbar bloßes Betrachten, Erkennen um seiner selbst willen hat einen Zweck, nämlich den des bloßen Betrachtens, des bloßen Erkennens.²³ Dem Anschauen, Erkennen,

²³ Folgt man Wilhelm Vossenkuhls Überlegungen in seinem Aufsatz Einzeldinge verstehen. Über Subjektivität und Intentionalität der Urteilskraft. In: Kant in der Diskussion der Moderne, hrsg. v. Gerhard Schoenrich, Frankfurt/M. 1996, so hat die Intentionalität, das Zwecksetzen auch in Kants Erkenntnistheorie seinen Ort, allerdings nicht in der 'Kritik der reinen Vernunft'. Nach Vossenkuhl wird Kants Erkenntnistheorie diesbezüglich erst durch die 'Kritik der Urteilskraft' vervollständigt. Vossenkuhls Befund ist ein Indiz dafür, daß Fichtes Selbstverständnis, wonach die 'Kritik der Urteilskraft' für die Ausbildung seiner Theorie von fundamentaler Bedeutung ist, ernst genommen werden muß. Vgl. jedoch Rolf Peter Horstmann, Kants 'Kritik der Urteilskraft' im Urteil seiner idealistischen Nachfolger. In: Ders., Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1991, 191-219, der diese Selbsteinschätzung Fichtes für eher fraglich, jedenfalls nicht nachweisbar ansieht.

Denken ist damit eine Richtung, eine Intention gegeben. Zwecksetzen (Wollen) ist aber etwas, das nur Vernunftwesen zugesprochen werden kann. In ihm stellt sich daher die Freiheit des Vernunftwesens im Gebundensein (durch Objekte) dar. „Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daß das zweite zugleich sey,“ (GA I 3, 333; SW III, 21)

Erst aus dem Wechselverhältnis von Vorstellen (Gebundensein) und Wollen (Intention des Vorstellens) erhält das Ich ein Bewußtsein seiner Freiheit. Doch kann dies nicht heißen, daß die Zwecksetzung Resultat des Anschauens ist; vielmehr muß sie vor dem Anschauen möglich sein. Die Form des Wollens (Freiheit) muß also dem Ich schon vor der Beziehung auf einen Gegenstand gegeben sein. Umgekehrt aber ist durch die Form des Wollens (die freie Wirksamkeit) die Bedingung der Möglichkeit, Gegenstände der Erfahrung anzuschauen (das Setzen der Sinnenwelt, wie Fichte sagt) für Vernunftwesen gegeben.

Anschauen, Erkennen ist also ohne Selbstzuschreibung einer freien Wirksamkeit nicht denkbar. Nun wird weiter nach der Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstzuschreibung gefragt, die nicht aus der Freiheit des Ich allein zu erklären ist. Wollen ist eine besondere Äußerungsform der Freiheit, sie ist eine Form der möglichen Realisierung einer Vorstellung in der Wirklichkeit. Während die bloße Form der Vernünftigkeit und Freiheit im reinen Ich selbst liegt, bedarf es für das Wollen einer weiteren Begründung. Fichte sieht das Wollen in der „Aufforderung“ anderer Vernunftwesen, sich zur freien Wirksamkeit zu entschließen, begründet. Er nennt diese Realisierung der Freiheit in der freien Wirksamkeit auch die Erziehung zur Vernunft durch andere Vernunftwesen, durch welche wir notwendig andere Vernunftwesen außer uns annehmen müssen.

In dieser Aufforderung zur freien Wirksamkeit liegt eine Selbstbeschränkung der Freiheit des Auffordernden, die zugleich die Anerkennung der Freiheit des anderen einschließt.

Die Erkenntniß des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daß das andere es als ein freies behandle, (d.i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) [...1 Das Verhältniß freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit.

Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln. (GA I 3, 351; SW III, 44)

Aus der gegenseitigen Anerkennung freier Wesen und der damit verbundenen Einschränkung der eigenen Freiheit entsteht das Rechtsverhältnis: *„Ich muß das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken“* (GA I 3, 358; S W III, 52)

Der Begriff des Rechts bezieht sich nur auf das, was sich im Handeln in der Sinnenwelt äußert. Was sich als Gesinnungen nur im Inneren des Gemüts und des Gewissens abspielt, zählt zum Begriff der Moral. So ist es nach Fichte unsinnig, vom Recht auf Denk- und Gewissensfreiheit zu sprechen, Gesinnungen werden erst dann zu einer rechtlichen Frage, wenn sie nach außen vertreten werden.

Im Zweiten Hauptstück legt sich Fichte die Frage vor, welches die Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung und Anwendbarkeit des Rechts sind. Dies sind die Selbstzuschreibung eines materiellen Leibes, die physische Wechselwirkung der realen Gestalten aufeinander, die Unterscheidung von einem höheren und einem niederen Organ des Mentalen, was grob die Unterscheidung von sinnlich-körperlichen Empfindungen und dem Denkvermögen meint. So erklärt Fichte: *„Ich käme gar nicht zum Selbstbewußtseyn, und könne nicht dazu kommen, ausser zu Folge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens ausser mir auf mich. [...] Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der Wirklichkeit, nicht dem Vermögen nach, erst gemacht“* (GA I 3, 375; S W III, 74).

Im Dritten Hauptstück, in der systematischen Anwendung des Rechtsbegriffes, wird das Naturrechtsverhältnis zunächst nach seinen unveräußerlichen Unechten entwickelt. Da aber die menschliche Gemeinschaft im Naturstand nicht so verfaßt ist, daß jedem das Seine zugestanden ist, das heißt, daß das Recht auf Freiheit und Eigentum eines jeden in der Wirklichkeit nicht immer garantiert sind, weil es durch gewaltsame Einwirkung anderer unrechtmäßig in Frage gestellt wird, muß ein Zwangsrecht die Urrechte einklagbar machen. Nach dem Unecht und der ursprünglichen Anerkennung der gegenseitigen Freiheit aller müßte der Rechtshandel nach der Einstimmigkeit aller zugunsten des Rechts entschieden werden. Die Einstimmigkeit aller wäre diejenige dritte Instanz, die den Rechtsstreit schlichtet. In der Wirklichkeit aber mischen sich in diese dritte Instanz gleichfalls parteiliche Interessen, so daß nur eine absolut unabhängige Instanz den Rechtsstreit schlichten kann. Die

Wahrung der Urrechte, die ideakrweise die Allgemeinheit garantieren müßte, wird auf Instanzen übertragen, die den allgemeinen Willen repräsentieren. So werden in einem dritten Schritt der systematischen Anwendung des Rechtsbegriffes die Staatsrechte und die Rechte im gemeinen Wesen begründet.

*V. Die „Parallele“ zum Naturrecht in Hölderlins Fragment
‘Über Religion’*

Dem Menschen in der Gemeinschaft, der Gestaltung seiner geistigen Sphäre galt von früh an Hölderlins dichterisches Schaffen. So war die 'Hymne an die Menschheit', wie bereits erwähnt, im Kontext der Lektüre von Rousseaus 'Du contrat social' entstanden. Fichtes 'Naturrecht' und seine Intersubjektivitätstheorie ließ Hölderlin an diese frühen Intentionen anschließen. Die „Parallele“, in die Hölderlin das 'Naturrecht' seinen Worten zufolge setzt, ist in der neuen mythischen Religion zu suchen, in der der „unendlichere mehr als nothdürftige Zusammenhang, jenes höhere Geschik“ (StA IV, 276) unter den Menschen gestiftet werden soll. Als wollte Hölderlin seine Genugtuung über Fichtes endlich vollzogenen Schritt zu einer „reellen Philosophie“ des Ich in der Gemeinschaft aussprechen, heißt es in dem Brieffragment:

Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabenen Beziehung, in der er stehet mit dem was ihn umgiebt.

(StA IV, 278)

Eine genauere Betrachtung des Religionsfragments läßt vermuten, daß hier eine „Parallele“ zu Fichtes Intersubjektivitätstheorie, übertragen auf das religiöse Bewußtsein der Menschen in ihrem Verhältnis zueinander, zu finden ist, die Hölderlin nach der Lektüre von Fichtes 'Grundlage des Naturrechts' entwickelt hat. Der Begriff des Individuums, so hatte Fichte gezeigt, ist ein solcher, der erst aus der naturrechtlichen Gemeinschaft mehrerer Vernunftwesen hervorgeht.

Der Begriff der Individualität ist aufgezeigter Maßen ein *Wechselbegriff*, d.i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach,

bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesetzt wird. (GA I 3, 354; S W III, 47)

Während das reine oder absolute Ich, wie es in der 'Grundlage' dargestellt ist, seine Absolutheit aus seiner Selbsttätigkeit und Freiheit bezieht, ist nach dem 'Naturrecht' die realisierte Freiheit des Individuums bestimmt durch den eigenen Freiraum wie durch die Anerkennung der Freiheit des anderen, die zugleich Selbsteinschränkung der eigenen Freiheit ist.

Diesen Gedanken nimmt Hölderlin auf und überträgt ihn auf das Gottesverhältnis als eines religiösen Bewußtseins, das sowohl in einer individuellen wie in einer allgemeinen Sphäre existiert und aufeinander bezogen werden muß. Da der Mensch nie bloß für sich ist, sondern seiner ursprünglichen Natur nach auch Gemeinschaftswesen ist, treibt das dem Menschen gegebene Streben, ein „menschlich höheres Leben“ (StA IV, 275) zu leben, hinaus in den gemeinschaftlichen, höheren Zusammenhang.

Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d.h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und wenn es eine Sphäre giebt, in der alle zugleich leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch nur in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit. (StA IV, 278)

Die Tatsache, daß Hölderlin die Gottheit der individuellen Sphäre von derjenigen der allgemeinen unterscheidet und ferner von der gegen-seitigen Billigung verschiedener Vorstellungsarten der Gottheit, die Resultat der je verschiedenen Individualsphären sind, spricht (vgl. StA IV, 287), weist auf die Struktur von Fichtes Anerkennungstheorem als Voraussetzung von Rechtsverhältnissen von Individuen in der Gemeinschaft. Während Fichte aber Rechtsverhältnisse entschieden von Gesinnungsverhältnissen unterscheidet und die Anwendbarkeit des Rechtsprinzips nur mit Hinblick auf sein mögliches Scheitern durch den Egoismus der Menschen ausarbeitet, gilt Hölderlins Nachdenken der Möglichkeit einer gelungenen Realisierung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, durch die nicht bloß Vernünftigkeit, sondern ein menschlich höheres Leben möglich wird. Rechtsverhältnisse

wie religiöse Verhältnisse der Menschen sind sich der Struktur nach darin gleich, daß sie sich im Spannungsfeld von Individuum und Gemeinschaft konstituieren. Während aber das Rechtsverhältnis dort, wo die Menschen ihre Vernünftigkeit nicht wahren, in Zwangsgesetze übergeht, sind die religiösen Verhältnisse solche, die einzig auf dem Boden der realisierten Freiheit der Menschen möglich sind.

Wir „glauben uns mit unsern eisernen Begriffen aufgeklärter, als die Alten, die jene zarten Verhältnisse als religiöse das heißt, als solche Verhältnisse betrachteten, die man nicht so wohl an und für sich, als aus dem *Geiste* betrachten müsse, der in der Sphäre herrsche, in der jene Verhältnisse stattfinden.“ (StA IV, 277) Wo Vernünftigkeit sich ohne Zwang realisiert, steht den „eisernen Begriffen“ der Aufklärung ein „höhere[r] Zusammenhang“, eine „höhere Aufklärung“ (StA IV, 277) entgegen. Auch Fichte hatte in der zweiten ‚Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten‘ den utopischen Gedanken geäußert, daß der Staat überflüssig sein wird, wenn unter den Menschen nicht mehr Stärke oder Schlaueit herrschen, sondern die Vernunft als oberste Richterin allgemein anerkannt sei, so daß auch bei möglichem Irrtum jedes Vernunftwesen sich dem Gesetz der Vernunft fügt. (Vgl. GA I 3,37; SW VI, 306) Diese Meinung wird im ‚Naturrecht‘ von 1796 nicht explizit geäußert. Das Theorem der gegenseitigen Anerkennung der Freiheit von Individuen wie die These, daß Individuen sich nur aus der Gemeinschaft mit anderen verstehen können, lassen den Raum für die „zarten Verhältnisse“ der Alten, gemeint sind die Griechen, offen.

Es muß aber hiebei nicht vergessen werden, daß der Mensch sich wohl auch in die Lage des anderen versetzen, daß er die Sphäre des andern zu seiner eigenen Sphäre machen kan, daß es also dem einen, natürlicher weise, nicht so schwer fallen kan, die Empfindungsweise und Vorstellung zu billigen von Göttlichem, die sich aas den besondern Beziehungen bildet, in denen er mit der Welt steht [...] (StA IV, 278 f.)

Auch Hölderlin sieht, daß die „zarten Verhältnisse“ sich nur unter geeigneten Umständen realisieren lassen. Diese Bedingungen skizziert er in Umrissen. Er unterscheidet individuelle reine von individuellen beliebigen, knechtischen, notdürftigen Vorstellungsarten. Nur die reinen Sphären, seien sie zuweilen auch beschränkt, können sich zu einer gemeinschaftlichen Sphäre eines höheren Zusammenhangs fügen:

— wenn anders jene Vorstellung nicht aus einem leidenschaftlichen, übermüthigen oder knechtischen Leben hervorgegangen ist, woraus dann immer auch eine gleich nothdürftige, leidenschaftliche Vorstellung von dem Geiste, der in diesem Leben herrsche, sich bildet, so daß dieser Geist immer die Gestalt des Tyrannen oder des Knechts trägt. Aber auch in einem beschränkten Leben kann der Mensch unendlich leben, und auch die beschränkte Vorstellung einer Gottheit, die aus seinem Leben für ihn hervorgeht, kann eine unendliche seyn. [...] Es ist im Gegentheile Bedürfniß der Menschen, so lange sie nicht gekränkt und geärgert, nicht gedrückt und nicht empört in gerechtem oder ungerechtem Kampfe begriffen sind, ihre verschiedenen Vorstellungsarten von Göttlichem eben wie in übrigem Interesse sich einander zuzugesellen, und so der Beschränktheit, die jede einzelne Vorstellungsart hat und haben muß, ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Vorstellungsarten begriffen ist, und zugleich, eben, weil in jeder besondern Vorstellungsart auch die Bedeutung der besonderen Lebensweise liegt, die jeder hat, der nothwendigen Beschränktheit dieser Lebensweise ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Lebensweisen begriffen ist. (StA IV, 279)

Beschreibt man Fichtes Erstes Hauptstück der 'Grundlage des Naturrechts' als reine Vernunftlehre von Individuum und Gesellschaft, so ist das Dritte Hauptstück mit seiner Theorie der Ur- und Zwangsrechte dem möglichen Scheitern der Vernünftigkeit des Individuums gewidmet, denn dieses Scheitern erst macht Zwangsrechte notwendig, die die Prinzipien der Vernunft wenigstens auf äußerliche Weise garantieren sollen. Hölderlin hingegen hält mit seiner Wendung in die Sphäre der „zarten Verhältnisse“ einen Raum der Möglichkeit der idealen Realisation von Vernunft offen, in der die Vernunft selbst noch zu einer die „eisernen Begriffe“ übersteigenden „höheren Aufklärung“ (StA IV, 277) findet. Diese höhere Aufklärung verdankt sich der lebendigen Durchdringung von Leben und Vorstellung des „Geschicks“. In dieser „höheren Aufklärung“ vermag die konstruktive Kraft der Vernunft eine Darstellungsform zu finden, die selbst Fichtes kühne Theorie der Konstruktion in der Anschauung noch übersteigt.