

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
WALTER JAESCHKE UND LUDWIG SIEP

Beiheft 57

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

METAPHYSIK UND METAPHYSIKKRITIK IN DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
MYRIAM GERHARD, ANNETTE SELL
UND LU DE VOS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhalt

Einleitung	7
<i>Walter Jaeschke</i>	
Ein Plädoyer für einen historischen Metaphysikbegriff	11
<i>Claudia Bickmann</i>	
Metaphysik der Erfahrung mit oder ohne Kant?	23
<i>Ulrich Ruschig</i>	
Metaphysik und Metaphysikkritik bei Kant	41
<i>Peter Jonkers</i>	
Jacobi und die kahlen Reste der Metaphysik	61
<i>Rainer Schäfer</i>	
Die Gigantomachie von Idealismus und Realismus in der Frühphilosophie Fichtes und Schellings	83
<i>Johann Kreuzer</i>	
»und das ist noch auffallender transzendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten«: Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung	115
<i>Klaus Erich Kaehler</i>	
Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie	133
<i>Myriam Gerhard</i>	
Logik als Metaphysikkritik	161

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2263-3

ISBN E-Book 978-3-7873-2264-0

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. ISSN 0440-5927.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Christian Krijnen

Metaphysik in der Realphilosophie Hegels?
Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis
kantianisierender Transzendentalphilosophie 171

Lu De Vos

Das Verschwinden der Metaphysikkritik beim späten Schelling 211

Einleitung

Keine Darstellung der Philosophiegeschichte wird auf die traditionsreiche Disziplin der Metaphysik verzichten können. Selbst denjenigen Philosophen des 20. und 21. Jahrhunderts, die jegliche metaphysische Betrachtung für sinnlos bzw. obsolet halten, erscheint ein Streit über die ehemalige, historische Bedeutung der Metaphysik nicht der Rede wert zu sein. Dies gilt, solange die Geschichte der Metaphysik als ein abgeschlossenes Kapitel der Philosophie verstanden wird. Der in gewissen Strömungen der Philosophie des 20. und auch noch des 21. Jahrhunderts übliche plakative oder gar pejorative Bezug auf metaphysische Fragestellungen, bisweilen auf die gesamte Disziplin der Metaphysik, gefällt sich dementsprechend in entschiedener Metaphysikkritik. Der Begriff der Metaphysik bleibt dabei häufig unbestimmt und leer. Zu dieser Entleerung haben mindestens drei Vorwürfe beigetragen. Der erste ist eher geschichtlicher Art und behauptet, dass Metaphysik keine exakte Erkenntnis sei und von den sogenannten Wissenschaften oder der Praxis überboten werden könne; der zweite, kontinentalphilosophische meint, dass sie eine Grundtendenz der Philosophie der Präsenz repräsentiere bzw. nur eine Vorstellungsart des Denkens sei. Der dritte, eher analytische Vorwurf lautet, dass Metaphysik eine zu korrigierende Aberration darstelle, sofern sie von der Normalverwendung der Sprache oder des Denkens abweiche. Jede Metaphysikkritik verweist dementsprechend auf einen Begriff von Metaphysik, der seinerseits einer kritischen Überprüfung zu unterziehen ist. Dass Metaphysik und Metaphysikkritik nicht entgegengesetzt sind und einander wechselseitig ausschließen, sondern notwendig aufeinander bezogen sind, macht den Kern der diesem Band zugrundeliegenden These aus. In kaum einer »Epoche« der Philosophiegeschichte zeigt sich diese Verwebung von Metaphysik und Metaphysikkritik derart deutlich wie in der Klassischen Deutschen Philosophie, der oftmals ein Rückfall hinter die Kantische Kritik der reinen Vernunft vorgeworfen wird.

Als ein Hauptvertreter der Metaphysik wurde und wird sicherlich G. W. F. Hegel gesehen, der von Heidegger auch als »Vollender der Metaphysik« bezeichnet wird. Wird die philosophiegeschichtliche Situation um 1800 genauer betrachtet, so zeigt sich, dass Hegel selbst die alte bzw. tradierte Metaphysik einer scharfen Kritik unterzieht. Einerseits ist er der Auffassung,

»und das ist noch auffallender transcendent,
als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn
der Welt hinaus wollten«:
Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung

Johann Kreuzer

1) Am 26. Januar 1975 schreibt Hölderlin – er nahm im Wintersemester 94/95 an Fichtes Kolleg zur Wissenschaftslehre teil – aus Jena an Hegel: »Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre – [...] werden Dich ser interessiren. Anfangs hatt' ich ihn ser im Verdacht des Dogmatismus; [...] er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus, das zeigen ser viele seiner Äußerungen, und das ist eben so gewis, und noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.«¹ Deutlich wird – die Exposition der Fragestellung sei für die folgenden Überlegungen auf diesen Punkt beschränkt –, dass die Denkmotive, die Hölderlin in der unmittelbaren Reaktion auf Fichte umtrieben, mit dem Thema Metaphysik-Metaphysikkritik ursächlich zusammenhängen, etwa wenn er sich gegen die Absolutsetzung des Ich ausspricht: die sei noch »auffallender transzendent« als das Hinauswollen über das Dasein der Welt, das den bisherigen Metaphysikern gemein sei.

Wogegen Hölderlin opponiert, ist eine Konsequenz, die sich aus Fichtes Zuspitzung des Prinzips der transzendentalen Deduktion ziehen lässt: geht man davon aus, dass das, was mit dem transzendentalen Subjekt gedacht wird, Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung ist, dann ist, sozusagen natürlich, alle Realität – auch das, was es als von sich unterschieden weiß – prinzipiell »in ihm«. Aber was hier transzendentales Subjekt heißt bzw. als Struktur transzendentaler Subjektivität thematisch wird, verzeitlicht sich durch Erkennen.

¹ Vgl. *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. v. M. Knaupp. München 1992 (im folgenden: MA), II, 568–69.

Es unterscheidet damit nicht nur mögliche Gegenstände der Erfahrung, sondern auch sich – in den Akten, in denen es wirklich ist, von sich – selbst, sofern Erkennen nicht anders denn als Beziehung auf Unterschiedenes sich denken lässt. Jedes Erkennen unterliegt der Bedingung der Zeit, insofern kann gerade das sein Erkennen erkennende ›Ich‹ diese Zeitbedingung nicht tilgen – oder sich ›absolut‹ setzen – es sei denn, es negierte sich selbst als erkennende Tätigkeit.²

In die Richtung, dass gerade eine ihr Erkennen erkennende Wissensform sich Aufklärung über die Zeitbedingung ihres Tätigseins verschaffen muss, weist im übrigen auch eine Bemerkung in der »Kritik der reinen Vernunft«: im Schematismuskapitel hält Kant fest, dass die Schemata der reinen Verstandesbegriffe, die als »Zeitbestimmungen a priori nach Regeln« zu denken seien, »die wahren und einzigen Bedingungen (sind, JK), diesen (den Verstandesbegriffen, JK) eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen [...]«.³ ›Bedeutung‹ definiert Kant als (zeitlich zu differenzierende) *Beziehung* auf Objekte, nicht als einen mentaler Introspektion sich erschließenden Gehalt. Was Beziehung auf Objekte und damit ›Bedeutung‹ verschafft, ist kein ›mental content‹, würde man vielleicht heute sagen. Bedeutung als sich erfüllende Erkenntnisbeziehung lässt sich von keiner außer- oder überzeitlichen Instanz her (sei diese nun als Subjekt oder Objekt vorgestellt), sondern allein als zeitlich zu differenzierendes Tätigsein erklären. Die Annahme einer uns im positiven Verstande zugänglichen intellektuellen Anschauung hingegen negiert genau diese Zeitbedingung des Erkennens⁴ – sie negiert im übrigen auch die Möglichkeit von Selbsterkenntnis. »Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objekts überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen.« Und Kant fährt (im § 25 der B-Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft) fort, daß eine existierende »Intelligenz, die sich [...] ihres Verbindungsvermögens bewußt ist,

² Diese Konsequenz hat der frühe Schelling gezogen, vgl. *F.W.J. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. – In: *Schriften von 1794–1798*. Darmstadt 1975, 204–207. Vgl. auch Anm. 10.

³ Vgl. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, B 184/85, zit. nach: *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a.M. 1968, Bd. III, 192–93.

⁴ Zur »intellektuellen Anschauungsart« als einem »Noumenon in positiver Bedeutung«, »darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung« verstanden werde, vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 307 (Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena), ebd., 277, sowie die oft zitierte Feststellung: »Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen.« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 135, ebd., 138).

[...] jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen [...] und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre.«⁵ Daran schließt Hölderlin an: ein qua intellektuellem Anschauen ›absolut gesetztes‹ – die ›Zeitverhältnisse‹ überspringendes – Ich schließt Selbsterkenntnis gerade aus.

Nun hatte Hölderlin (im Brief an Hegel) Fichte »im Verdacht«, dass er mittels der Annahme einer uns im positiven Verstande zugänglichen intellektuellen Anschauung die Zeitbedingung des Erkennens negieren wolle.⁶ Würde man diese Zeitbedingung – mittels der Absolutsetzung eines als gegeben vorgestellten ›transzendentalen Ichs‹ – leugnen, verfinge man sich aber genau in den Aporien des Reflexionsmodells des Selbstbewusstseins, dessen Zirkel gerade eine ursprüngliche Einsicht Fichtes darstellt.⁷ Jene Form der Identität, die sich in der Rede vom »identischen Selbst« reflektiert findet, ist nicht möglich als Selbstverdoppelung einer mentalen Substanz, sondern allein dadurch, dass sich ›das Ich‹ als Relation begreift.⁸ Das ist Hölderlins Argument.⁹

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, B 158/59. – Zum Hintergrund dieses Arguments vgl. *Georg Mohr: Kants Grundlegung der kritischen Philosophie*. – In: *ders. (Hrsg.): I. Kant. Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*. Bd. 3. Frankfurt a.M. 2004, 211–217 (vgl. dort auch weitere Literatur).

⁶ Vgl. Anm. 48.

⁷ Vgl. *Dieter Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a.M. 1967.

⁸ Zum mit »sich identischen Selbst« vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 135, 138. Zu Kants Kritik an der Setzung eines letztbegründend substantialen ›Ichs‹ vgl.: »[...] dieses Ich, oder Er, oder es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen [...]« (B 404, ebd., 344).

⁹ Inwieweit Hölderlins Kritik auf Fichte selbst zurückgewirkt hat, kann hier nicht diskutiert werden. Zu dieser Rückwirkung vgl. z. B. *Fichtes Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797): »Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Acts, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*. [...] Nun kömmt aber diese Anschauung nie allein, als ein vollständiger Act des Bewußtseyns vor [...]. Nicht aber allein dies, sondern die intellektuelle Anschauung ist auch stets mit einer sinnlichen verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle [...]« (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). – In: *Fichtes Werke*. Hrsg. v. I.H. Fichte. Berlin 1971, Bd. I, 463–64) – Vgl. *Manfred Frank: »Intellektuelle Anschauung«*. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. – In: *E. Behler/ J. Hörisch (Hrsg.): Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn u. a. 1987, 96–122; *Violetta L. Waibel: Hölderlin und Fichte*. 1794–1800, Paderborn 2000; *Verf.: Vom Ich zur Sprache*:

2) Freilich ist es nun üblich geworden, Hölderlin im Horizont der Epochen-schwelle 1800 zu denen zu rechnen, in deren Theoriekonzept der intellektuellen Anschauung eine zentrale Rolle zukomme. Diese Zuordnung Hölderlins zu den Absolutsetzern intellektuellen Anschauens sollen die folgenden Überlegungen unterlaufen. Denn gerade im Hinblick auf das Theorem der intellektuellen Anschauung hat sich Hölderlin an die Kantischen Vorgaben gehalten.¹⁰

Die logische Stelle, die die intellektuelle Anschauung bezeichnet, ist die eines nie allein nur denkenden, sondern immer zugleich dem Gedachten durch sich selbst Anschauung gebenden Verstandes: »Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung.« Nun liege »eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen.«¹¹ Deshalb nennt Kant 1796 das behauptende Setzen einer ›intellektuellen Anschauung‹ zugespitzt eine »nichts kostende Apotheose von oben herab«.¹²

Hegel hat sich dem angeschlossen. In der »Phänomenologie des Geistes« hält er der Unmittelbarkeit ›anschauenden Denkens‹ entgegen, dass es in die »träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.«¹³ Der polemische Ton, der hier mitschwingt, gilt Schelling.¹⁴ Das ist freilich nicht Gegenstand dieser Überlegungen. Deren Thema – bzw. Ziel – ist die Korrektur der Rezeptionsgewohnheit, die Hölderlin in der Geschichte des Deutschen Idealismus zu denen rechnet, die Kants Depotenzierung der intellektuellen Anschauung zu einem Noumenon im negativen Verstande hätten zurücknehmen wollen.

Diese Korrektur soll in folgenden Schritten geschehen. Die Überlegungen beginnen mit den Stellen, die Hölderlins phasenweises Interesse an Begriff wie Semantik der intellektuellen Anschauung dokumentieren (im folgenden

Fichte und Hölderlin. – In: H. Girndt/K. Hammacher (Hrsg): *Fichte und die Literatur* (Fichte-Studien Bd. 19). Amsterdam/New York 2002, 185–198.

¹⁰ Hier liegt auch der Grund für einen ursprünglichen Dissens mit Schelling, vgl. Johann Kreuzer: *Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling.* – In: *Hölderlin-Jahrbuch* 31 (1998–1999). Eggingen 2000, 51–72. Vgl. zum Ganzen auch Lore Hühn: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens.* Stuttgart/Weimar 1994, insbes. 43 ff. und 143 ff.

¹¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 308, 278.

¹² Vgl. Immanuel Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.* – In: *Werke*, Bd. VI, 379.

¹³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. v. W. Bonsiepen. Hamburg 1988, 14.

¹⁴ Vgl. Anm. 2 und 10.

Teil 3). Dies kulminiert im Fragment »Seyn, Urtheil, [...]«, das nach seiner Edition 1961 die Debatten um den Deutschen Idealismus nachhaltig akzentuiert hat (Teil 4). Im nächsten Schritt geht es um die kunst- oder poetosemantische Funktion, die Hölderlin der intellektuellen Anschauung nach ihrer Relativierung zuweist (Teil 5) – in einem weiteren Schritt um die Argumentation, mit der er diese Relativierung vollzog (Teil 6). Als letzter Schritt folgt eine Art Resümee.¹⁵

3) Die Rezeptionsgewohnheit, die Hölderlin zur Linie der intellektuell anschauenden Absolutisten rechnet, kann sich auf Äußerungen Hölderlins im Umkreis der Arbeit am »Hyperion« berufen. Sie finden sich oft zitiert, da sie ebenso pathetisch wie eingängig sind. Im Umkreis der Arbeit am *Hyperion* spielt Hölderlin mit dem Pathos der Schönheit wie dem der Natur. Zugleich scheint er hier Restitutionsversuche bezüglich von Kant destrukturierter metaphysischer Grundannahmen zu betreiben – Restitutionsversuche, die sich gut ins Bild von Hölderlin als eines schönheitsbegeisterten Botschafters einer ursprünglichen Natur wie einer klassischen Antike, in der diese zu finden sei, fügen. Ich zitiere aus der Vorrede zur Vorletzten Fassung des *Hyperion* einen längeren Passus: »Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn [...]. – Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen *Ev kai Pav* der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. [...] – Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht. [...] – Wir hätten auch keine Ahnung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen [...], wir wären selbst nichts, (für uns) wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit [...].«¹⁶

›Seyn‹, ›Einigkeit‹, ›Hen kai pan‹, Vereinigung mit der Natur zu einem ›unendlichen Ganzen‹, ein ›Friede, der höher ist denn alle Vernunft‹: Höl-

¹⁵ Vgl. insgesamt Johann Kreuzer: *Einleitung zu: J.Ch.F. Hölderlin, Theoretische Schriften.* Hamburg 1998 (im folgenden: ThSch), VII–XXXIV.

¹⁶ *Hyperion*, Vorrede, Vorletzte Fassung, MA I, 558/59.

derlin instrumentiert den logischen Ort, den die intellektuelle Anschauung als ein Vermögen füllen soll, das uns zugänglich sei, virtuos.

Aber entscheidend ist seine Kautele: Als *Schönheit* ist vorhanden, was Hölderlin hier in jugendlichem Überschwang ›jenes Seyn im einzigen Sinne des Wortes‹ nennt. Selbst im Überschwang folgt er kantischen Vorgaben. Dieser hat in der »Kritik der Urteilskraft« präzise vermessen, was der Grund ist, der uns Gegenstände der Erfahrung als schön beurteilen lässt. Nicht als Gegenstand intellektueller Anschauung, sondern in der bzw. als Struktur ästhetischer Erfahrung ist die unendliche Vereinigung ›vorhanden‹, in der der Gegensatz von Selbst und Welt, von Freiheit und Natur aufgehoben erscheint. Gerade hier zeigt sich Hölderlins Argumentation als durchreflektierter Kant. Denn mit der These, dass als Schönheit *vorhanden* ist, was die theoretische Vernunft sich gegenüber als transzendent abgrenzen muss und der praktischen Vernunft allein als Sollen gilt, zieht Hölderlin die Konsequenz aus der in der »Kritik der Urteilskraft« angelegten Einsicht, dass wir im ästhetischen Urteil – expliziert mit dem Verfahren der reflektierenden Urteilskraft – die Bedingungen der Möglichkeit erfahren, die uns zu Erfahrungen kommen lassen. In der Lust am Schönen lässt sich, so Kant im § 39 der »Kritik der Urteilskraft« (Von der Mitteilbarkeit einer Empfindung), im Spiel von Einbildungskraft und Verstand ein »Verfahren der Urteilskraft« begreifen, »welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß.«¹⁷ Im ästhetischen Urteil lässt sich erfahren, was Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung selbst ist.

Daran knüpft Hölderlin an. Im Juli 1794 spricht er Neuffer gegenüber von seinen »kantischästhetischen Beschäftigungen« und schreibt zur gleichen Zeit an Hegel: »Meine Beschäftigung ist jetzt ziemlich konzentriert. Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre. Mit dem ästhetischen Theile der kritischen Philosophie such' ich vorzüglich vertraut zu werden.«¹⁸ Mit ›den Griechen‹ ist insbesondere (auch) Platon gemeint.¹⁹ Im Oktober 1794 fasst er dann die programmatischen Ergebnisse seiner ›Beschäftigung‹ in einem Brief an Neuffer zusammen. Er spricht von einem »Aufsatz über die

¹⁷ Vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 39, B 155, zit. nach: *Werke*, Bd. X, 388. – Vgl. auch im § 76: Anmerkung zur Dialektik der teleologischen Urteilskraft, wo es heißt, daß die Vernunft »für sich schlechterdings keine konstitutive« (Objekte des Erkennens erzeugende) Prinzipien enthalte. Werden diese Prinzipien freilich als erkenntniskonstituierend – wie im ästhetischen Urteil – erfahren, B 342/43: »so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere [...] Prinzipien bleiben.« (B 342/43, ebd., 520).

¹⁸ Vgl. *Brief an Hegel vom 10. Juli 1794*, MA Bd. II, 541 (*Brief an Neuffer*, ebd., 539).

¹⁹ Zu Hölderlins Platonkenntnissen vgl. *Michael Franz: Schule und Universität und ders.: Theoretische Schriften*. – In: *J. Kreuzer (Hrsg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2002, 67, 70, 224–28.

ästhetischen Ideen« und hält programmatisch fest, dass er als ein Kommentar zu Platons *Phaidros* zu lesen sei.

Auf die Beziehung zum Platon des »Phaidros«, der der Idee des Schönen in diesem Dialog eine ausgezeichnete Rolle zuweist, und die Tradition eines ästhetischen Platonismus kann hier nur hingewiesen werden.²⁰ Entscheidend ist Hölderlins an die Kritik der Urteilskraft anschließendes Sachargument: Am oder im Schönen lässt sich begreifen, was die theoretische Vernunft als jenseits ihrer selbst bestimmt. Was wir im Denken notwendig als Transzendenz seiner selbst denken, wird mit dem Schönen zu einem immanenten Gegenstand der Erfahrung²¹ – zu einem »gegebenen Unendlichen«.²² Zurückkommend auf die ›kantischästhetischen Beschäftigungen‹ fährt Hölderlin im Brief an Neuffer fort, dass der avisierte Aufsatz im »Grunde [...] eine Analyse des Schönen und Erhabenen enthalten (soll, JK), nach welcher die Kantische vereinfacht, und von der anderen Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in seiner Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Grenzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen.«²³ Die Grenzlinie wird mit der Antwort auf die Frage virulent, ob auch ästhetischer Erfahrung der Status verallgemeinerbarer Erkenntnis zukommt.

Für Kant bedeutet das »freie Spiel der Erkenntnisvermögen«, das die ästhetisch reflektierende Urteilskraft auszeichnet, bekanntlich »schlechterdings kein Erkenntnis [...] vom Objekt«.²⁴ Damit wird in der Analyse der Momente des Geschmacksurteils eine Grenzziehung vorgenommen. Freilich unterläuft Kant im Fortgang der »Kritik der Urteilskraft« diese strikte Grenzziehung mit der Erläuterung des Verfahrens der reflektierenden Urteilskraft selbst. Was uns in der bzw. als »Lust am Schönen« bewusst wird, ist ein »Verfahren der Urteilskraft«, »welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß [...]«.²⁵

²⁰ Vgl. *Klaus Düsing: Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*. – In: *C. Jamme/O. Pöggeler (Hrsg.): Homburg v.d.H. in der deutschen Geistesgeschichte*. Stuttgart 1981, 101–117.

²¹ Vgl. *Johann Kreuzer: Göttliche Begeisterung. Zur Reflexion des Schönen in der Antike*. – In: *K.P. Liessmann (Hrsg.): Vom Zauber des Schönen*. Wien 2010, 41–66; *ders.: Erinnernte Transzendenz. Zur Bestimmung des Schönen bei Platon und Augustinus*. – In: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 9. Hrsg. v. G. Figal, Tübingen 2010, 161–187.

²² Zur Rede vom »gegebenen Unendlichen« vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 26, B 92, 341.

²³ MA II, 550/51.

²⁴ Dazu, daß das »freie Spiel der Erkenntnisvermögen«, das die ästhetisch reflektierende Urteilskraft auszeichnet, »schlechterdings kein Erkenntnis [...] vom Objekt« bedeute, vgl. *KU*, § 15, B 47.

²⁵ Vgl. Anm. 17. Vgl. auch *Kritik der Urteilskraft*, §§ 35, 69, 76–78; vgl. *Verf.: Ästhetik als*

Dass das Schöne kein Exklusivum, sondern ein Intensivum in Rücksicht allgemeiner (›gewöhnlich-alltäglicher‹) Erfahrung bedeutet, ist es, was Hölderlin interessiert und woran er anschließt. Für das damit verbundene Denkprogramm macht er bei denen, von denen er glaubt, daß sie dafür aufgeschlossen sind, Werbung. So schreibt er im September 1795 an Schiller, »daß die unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist [...]«. ²⁶ Und im Februar 1796 will Hölderlin in seinen »philosophischen Briefen [...] das Prinzip finden, das [...] vermögend ist, den Widerstreit (zwischen dem Subject und dem Object) verschwinden zu machen, zwischen unserem Selbst und der Welt [...] – theoretisch, in intellectualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn [...]«. ²⁷ Was Hölderlin in dieser frühen Phase seines Denkens am Theorem der intellektuellen Anschauung (bzw. »intellectualen Anschauung« – er folgt meist der lateinischen Vorgabe ›intuitus intellectualis‹) interessiert, ist offenkundig, dass mit ihm die erkenntnis- und bewusstseinstheoretische Bedeutung des Sinngehalts ästhetischer Erfahrung beschreibbar wird. Die intellektuelle Anschauung bezeichnet im frühidealistischen Diskurs den logischen Ort, an dem die Erkenntnisfunktion dieses Sinngehalts ästhetischer Erfahrung bestimmt und erklärt werden soll. ²⁸ Später – oder vielleicht auch nur, weil er sich dann nicht mehr strategisch in Rücksicht auf den Briefpartner verhält – wird Hölderlin die intellektuelle Anschauung zu einem Ton herabstufen und die ihr entsprechende Bewusstseinsform als »mythisches Subject Object« kritisieren (vgl. Teil 4 dieser Überlegungen). Der logische Ort, den das Theorem der intellektuellen Anschauung bezeichnet, wird anders besetzt.

4) Angelegt ist diese Umbesetzung allerdings bereits in jenen drei thesenhaften Notaten, die Hölderlin auf dem herausgerissenen Vorsatzblatt eines gebundenen Buches formuliert hat – und die 1961 zum ersten Mal unter

Ethik. Überlegungen im Anschluß an die ›Kritik der Urteilskraft‹. – In: *Friedrich Hölderlin: Philosophie und Dichtung* (Turm-Vorträge 5. 1992–1998), Tübingen 2001, 14–16.

²⁶ *Brief an Schiller vom 4. 9. 1795*, MA II, 595.

²⁷ *Brief an Niethammer vom 24.2.1796*, MA II, 615.

²⁸ Vgl. *Manfred Frank: »Intellektuelle Anschauung«*. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis (vgl. Anm. 9).

dem Titel »Urtheil und Seyn« veröffentlicht wurden. ²⁹ Der Grundgedanke dieses zwei Seiten umfassenden Fragments hat dann, wie erwähnt, schnell Epoche gemacht. ³⁰

Er beginnt mit der Kritik nicht der Denkmöglichkeit, sondern der positiven Setzung des mit der intellektuellen Anschauung gedachten ›Seyns‹ – was im übrigen dafür spricht, dass das Fragment mit der ›Seyn‹-Seite beginnt: »Wo Subject und Object schlechthin [...] vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.« ³¹ Dieses Sein ist weder positiv gegeben noch bedeutet es »Identität«. ³² Es ist eine Denknötwendigkeit, die im Begriff der Teilung – der Entgegensetzungen, in denen wir und vorfinden – liegt. Das »Seyn« der intellectualen Anschauung ist in theoretischer Hinsicht ein Noumenon in negativer Bedeutung. ³³ Die Rede von ihm ist Ausdruck einer logischen Implikation.

Die Tätigkeit des Bewusstseins hat eine Voraussetzung, ohne die diese Tätigkeit – das Faktum des Selbstbewusstseins – nicht erklärt werden kann. Diese Voraussetzung bzw. heuristische Denknötwendigkeit zeigt sich in den Formen dieser Tätigkeit – und in den Entgegensetzungen, in die sie führt.

Formal betrachtet ist die Entgegensetzung, in der sich ein urteilendes Selbstbewusstsein in Differenz zu dem erfährt, worüber oder was es urteilt, die zwischen ›Subjekt und Objekt‹. Diese Entgegensetzung hat den Gedanken einer »Einheit« (des »Seyn(s) schlechthin«) zur notwendigen Voraussetzung. Seiner internen Verfasstheit – seinem intensionalen Sinn – nach wie

²⁹ Hölderlins Notate dürften in unmittelbarer Reaktion auf das Erscheinen von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)* – »Fichtes spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre – auch seine gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten werden Dich ser interessiren«, schreibt Hölderlin im Januar 1795 in dem am Anfang dieser Überlegungen zitierten Brief an Hegel (vgl. Anm. 1) – und Schellings Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* entstanden sein.

³⁰ Vgl. v.a. die Arbeiten von Dieter Henrich zunächst: *Hölderlin über Urteil und Sein*. – In: *Hölderlin-Jahrbuch* 14 (1965–66), 73–96, und: *Hegel und Hölderlin*. – In: *ders.: Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M. 1971, 9–40, sowie dann die ausführlichen Zusammenfassungen. – In: *ders.: Der Grund im Bewußtsein*. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795). Stuttgart 1992. – Zu *Seyn, Urtheil, ...* als »Grundriß« von Hölderlins Philosophie, vgl. auch *Michael Franz: Hölderlins Logik*. – In: *Hölderlin-Jahrbuch* 25 (1986–1987), 93–124.

³¹ *Seyn, Urtheil, ...*, zit. ThSch, 7.

³² »Aber dieses Seyn muß nicht mit der Identität verwechselt werden. [...] Identität (ist) keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.« (*Seyn, Urtheil*, ebd.)

³³ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 249–253, A 278/334, 278–281, 297–299.

seiner möglichen Erscheinung – seiner extensionalen Bedeutung – nach ist dieses Seyn Beziehung. Es ist kein Gegenstand des Bewusstseins, sondern die Beziehung, in der sich Bewusstsein vorfindet.

Hölderlin entdeckt, dass Entgegensetzung die Erscheinung jener Einheit ist, die als Grund des Geurteilten gedacht wird. Der entscheidende Satz lautet: »Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der nothwendigen Beziehung des Subjects und Objects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Subject und Object die Theile sind.«³⁴ Es ist schwer, sich hier Hinweise auf die sachlichen Voraussetzungen wie Präzisierungen zu verkneifen, die dieser Satz in der relationstheoretischen Konkretisierung von Einsichten des späten Platon in der Epoche des Denkens zwischen Augustinus und Nikolaus v. Kues erfahren hat. Denn gerade sie würden konkretisieren, dass die logische Stelle, die die Rede vom ›Seyn schlechthin‹ bezeichnet, mit dem Begriff einer ›notwendigen Beziehung‹ gefüllt wird. Aus der ›notwendigen Voraussetzung eines Ganzen, wovon Subjekt und Objekt die Teile sind‹, folgt deshalb gerade *nicht*, dass die Sphäre der Entgegensetzung auf jene gedachte Einheit zurückzuführen oder in deren Wiedervereinigung zurückzunehmen wäre. Die Einigkeit, die als Sein gedacht wird, und die Entgegensetzung der Sphäre der ›Urteile‹ schließen sich nicht aus. Die Entgegensetzung der Urteile ist gerade Erscheinung einer Beziehung, als deren Grund jenes Sein gedacht wird. Das ›Ganze vor‹ der bewusstseinstheoretischen Relation von Subjekt und Objekt ist als »Seyn schlechthin« keine positive Behauptung (dies käme einem Rückfall in vorkritische Metaphysik gleich). Schon die Rede über das in diesem Sein »innigst vereinigte Subject und Object« teilt oder urteilt das Gemeinte.

Hölderlin begreift die »intellektuale Anschauung« als eine Voraussetzung, die wir in der Reflexion über die Struktur des Selbstbewusstseins machen, um die Entgegensetzungen zu erklären, die wir als Selbstbewusstsein bzw. in ihm vorfinden. Sie ist nichts positiv Gegebenes oder theoretisch Bestimmbares.

In diesem Punkt hält er sich, wie gesagt, an die Vorgaben Kants. Was als intellektuelle Anschauung gedacht wird, ist die Wirklichkeit ästhetischer Erfahrung. Es gibt keinen Gegenstand intellektueller Anschauung. Was es gibt, sind die Gegenstände theoretischer oder praktischer Urteilung – und damit Entgegensetzung als Struktur des Selbstbewusstseins, die wir durch die *negative Präsenz* des »Seyns schlechthin« begreifen. Was mit dem Grenzbegriff intellektuellen Anschauens gedacht wird, *teilt sich in den Urteilen* über die Gegenstände der Erfahrung *mit*. ›Mitteilen‹ hat hier den doppel-

³⁴ *Seyn, Urtheil, ...*, ThSch, 7.

ten Sinn von ›kommunizieren‹ und ›sich teilen‹ zugleich. Worauf wir in Formen der Äußerung als ihrer Modalität nach zu differenzierende Urteile der Entgegensetzung stoßen, lässt dieses Urteilen gleichsam als Palimpsest jener Vereinigung verständlich werden, die nicht zu restituieren, sondern im Urteil, das Äußerungsformen sind, negativ präsent erscheint.

5) Hölderlin deutet die intellektuelle Anschauung als Erfahrung des Bewusstseins, die dieses in den Formen des Sich-Mitteilens macht.³⁵ In dem Fragment *Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht ...* – vermutlich im Sommer 1800 entstanden – heißt es, dass das »tragische Gedicht [...] die Metapher einer intellectualen Anschauung« ist.³⁶ Was intellektuelle Anschauung heißt, stellt die begriffliche Entsprechung des Erfahrungsgehaltes tragischer Entzweiung dar, in der eine ›ursprüngliche Einigkeit aus sich herausgeht, um aus der äußersten Spannung der Entgegensetzung wieder in sich selbst zurückzukehren‹.³⁷ Das ist die Struktur der Denkform ›Einheit/Einigkeit, Hervorgang/Ausgang und Rückgang‹ und eine fast wörtliche Übersetzung des neuplatonischen Theorems von »mone-proodos-epistrophē«, das expressis verbis seit Proklos und Dionysius Pseudo-Areopagita über Johannes Scottus Eriugena, Eckhart von Hochheim und Nikolaus v. Kues in die Neuzeit tradiert wurde.³⁸ Dieses klassische Selbstentzweiungs- und Vermittlungstheorem appliziert Hölderlin nun auf die Kunstform der »tragischen Ode« und den Erfahrungsgehalt, den sie »fingirt«.³⁹

Das aber heißt:

³⁵ Das erklärt auch, weshalb »Hölderlin nach einem kurzen Interesse die intellektuale Anschauung schließlich suspendiert.« (*Xavier Tilliette: Hölderlin und die intellektuelle Anschauung*. – In: *Philosophie und Poesie* Bd. 1, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert, Stuttgart 1988, 233) – Zur Depotenzierung der Positivität des Theorems der intellektuellen Anschauung vgl. auch *Winfried Menninghaus: Unendliche Verdoppelung*. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt a.M. 1987, 104; *Annette Hornbacher: »Eines zu seyn mit Allem, was lebt ...«*. Hölderlins intellektuale Anschauung. – In: *Turm-Vorträge* 5 (1992–1998) (vgl. Anm. 25), 24–47.

³⁶ Vgl. *Das lyrische dem Schein nach idealische ...*, zit. nach: ThSch, 68.

³⁷ Vgl. ebd., 71–73..

³⁸ Zur Dreierstruktur von monē-proodos-epistrophē vgl. *Werner Beierwaltes: Proklos*. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt a.M. 1979, 158–239, sowie *Hans Joachim Krämer: Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1967, 312–337; vgl. auch *Johann Kreuzer: Gestalten mittelalterlicher Philosophie*. München 2000, pass., sowie *ders.: Einleitung zu: Augustinus: De trinitate*. Lat.-Dtsch.. Hamburg 2001, X–LXVII.

³⁹ »Die tragische Ode fängt im höchsten Feuer an, der reine Geist, die reine Innigkeit hat ihre Grenze überschritten [...] und so ist, durch Übermaas der Innigkeit, der Zwist entstanden, den die tragische Ode gleich zu Anfang fingirt (Hervorhebung, JK), um das Reine darzustellen.

a) eine *Kunstform* ist die Wirklichkeit des Begriffsgehaltes des mit der intellektuellen Anschauung Gedachten. Daraus folgt

b) die »intellektuelle Anschauung« ist nicht mehr die höchste sozusagen Grenzfallbestimmung der Vernunft. Denn parallel zur Bestimmung des tragischen Gedichts als Metapher einer intellektuellen Anschauung ist das lyrische Gedicht die Metapher »Eines Gefühls« und das epische Gedicht die Metapher »großer Bestrebungen«⁴⁰. Die intellektuelle Anschauung gehört nun zu den drei ›Tönen‹ (heroisch – naiv – idealisch): sie wird *Moment im Tönwechsel*. Man könnte – eine berühmte Formel Hegels frei variierend – sagen, dass sie damit ihrer höchsten Bestimmung nach ein Vergangenes ist.⁴¹

Den Gehalt des mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung Gedachten expliziert Hölderlin deshalb dergestalt, dass diese »keine andere seyn kann, als jene Einigkeit mit allem, was lebt, die [...] zwar von dem beschränkteren Gemüthe nicht gefühlt, die in seinen höchsten Bestrebungen nur geahndet, aber vom Geist erkannt werden kann und aus der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung und Vereinzelung hervorgeht, und am leichtesten sich ausspricht, dadurch, dass man sagt, die wirkliche Trennung, und mit ihr alles wirklich Materielle Vergängliche, so auch die Verbindung, und mit ihr alles wirklich Geistige Bleibende, das Objective, als solches, so auch das Subjective, als solches, seien nur Zustände des Ursprünglichen einigen, in dem es sich befinde, weil es aus sich herausgehen müsse, des Stillstands wegen, der (in diesem Ursprünglichen Einigen, JK) nicht stattfinden [...]« kann.⁴² Denn käme das Eine einem Stillstand gleich – würde aus ihm nichts mehr hervorgehen –, dann wäre es nicht das, was als prinzipiierendes Eines soll gedacht werden können. Hervorgehen kann aber aus dem Einen nur, was Nicht-Eines ist, d. h. der Form wie der Sache nach Trennung: Unterscheidung sowohl wie Unterschiedenes. Dass dem, was wir als höchste Einigkeit denken – bzw. im Unterschiedenen als Einheit erinnern –, in diesem Sinn Trennung seiner Bestimmung nach zugehört, nennt Hölderlin »nothwendige Willkür des Zeus«.⁴³

[...] und so geht sie [...] aus der Erfahrung und Erkenntniß des Heterogenen [...] in den Anfangston zurück.« (*Die tragische Ode ...* (Grund zum Empedokles), zit. nach: ThSch, 79)

⁴⁰ Vgl. *Das lyrische dem Schein nach idealische ...*, ThSch, 68.

⁴¹ Beansprucht man als Sinn der Kunst eine Erhebung über die Bedingungen der Endlichkeit, dann »ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.« (G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I* (= Theorie Werkausgabe Bd. 13). Frankfurt a.M. 1970, 25).

⁴² Vgl. *Das lyrische dem Schein nach idealische ...*, ThSch, 70–71.

⁴³ Vgl. *ebd.*, 71.

Was mit der intellektuellen Anschauung gedacht wird – höchste Einigkeit usw. –, kann sich nur durch Trennung darstellen.

Damit aber widerspricht die Begriffsform der intellektuellen Anschauung – Wirklichkeit durch Trennung – ihrem Begriffsgehalt (Aufhebung von Trennung in einem »Seyn« schlechthinniger Einigkeit). Genau das wird zu Hölderlins entscheidendem Kritikpunkt am Theorem der intellektuellen Anschauung.

6) Die ›Harmonie‹ der intellektuellen Anschauung ist bloße Überwindung von Differenz, damit aber nicht wirklich Harmonie – keine wirkliche Einigkeit mit allem, sondern eine Einigkeit im Gegensatz zu oder als Transzendenz von allem.

In »Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...« formuliert Hölderlin das in Bezug auf Zeit als Realgrund der Differenz bzw. als reale Natur dessen, was der Einigkeit des Seins, die der Geist sich denkt, gegenüber anders ist. Nachdem die »subjectiven Arten des Begründens« durchlaufen wurden, heißt es, dass in der Verfahrungsweise des poetischen Geistes »noch ein wichtiger Punct« fehle, da das reine poetische Leben »vermöge des Harmonischen überhaupt und des zeitlichen Mangels [...] sich durchaus einig« bleibe.⁴⁴ Dieses ›Sich-durchaus-einig-Bleiben‹ ist als Einwand gemeint. ›Zeitlicher Mangel‹ heißt also nicht, dass Zeit – als Bedingung der Sinnlichkeit und Endlichkeit – einen (durch das poetische Leben gegebenenfalls zu überwindenden) Mangel mit sich führe. Das wäre ein sozusagen im klassischen Sinn platonisierender Harmoniebegriff. Ihm setzt Hölderlin entgegen, dass dem poetischen Leben Zeit mangelt. Diesen zeitlichen Mangel fasst er fast im gleichen Atemzug als »Mangel in der Einigkeit« auf. Ihn gilt es zu überwinden. Bloße Einigkeit kann Einheit nicht erklären. (Der Gedanke der) Einheit schließt vielmehr nicht bloß gedachte, sondern die daseiende Wirklichkeit Verschiedener und mit ihr die Wechselwirkung Entgegengesetzter in sich. ›Einheit‹ fordert kein Subjekt-Objekt, sondern das Begreifen, dass es Beziehung nur geben kann zwischen Verschiedenen.

Daraus folgt die explizite Kritik des Theorems und der positiven Setzung der intellektuellen Anschauung, mit der Hölderlin zugleich ihren Begriffsgehalt relativiert. Nicht die intellektuelle Anschauung, sondern was er »transzendente Empfindung« nennt, entspricht der Forderung »eine Erinne-

⁴⁴ *Wenn der Dichter ...*, ThSch, 45. – Zu dem ›wichtigen Punkt‹, den Hölderlin hier anspricht und an dem die ganze ›Verfahrungsweise des poetischen Geistes‹ hängt (vgl. auch die folgende Anm.), vgl. J. Kreuzer: *Zeit, Sprache, Erinnerung* (Dichtung als Zeitlogik). – In: *ders. (Hrsg.): Hölderlin-Handbuch* (vgl. Anm. 19), 147–161.

»Identität der Begeisterung« realisierbar macht.⁴⁵

Was Hölderlin als »transcendentale Empfindung« expliziert, bedingt keine bloße »Harmonie, wie die intellectuale Anschauung und ihr mythisches bildliches Subject Object«. ⁴⁶ Die Beziehung von »Subjekt und Objekt« als Einheit beider zu denken – wie in intellektueller Anschauung – wird dem Begriffsgehalt des Gedankens dieser Einheit nicht gerecht: denn Einheit gibt es nur durch oder in Entgegensetzung (Differenz, Verschiedenheit), nicht durch deren Auflösung. Analog gibt es Erinnern nur *im* Wechsel, jeweils nur *in* Beziehung. Es erschöpft sich nicht in einer vom (»äußeren«, zeitlichen) Wechsel unabhängigen (»inneren«) Harmonie mentaler Selbstbeziehung. Nur in »äußerer«, der Bedingung der Zeit selbst unterliegender Form findet sich das »innere« Beziehungsgefüge, das die »transcendentale Empfindung« auf Grund der Erinnerung ist, wirklich wieder. Nicht Einheit statt Differenz, sondern Einheit durch Differenz: an diese Struktur der produktiven Einbildungskraft knüpft Hölderlin mit seinem Begriff der Erinnerung an.⁴⁷

Die intellektuelle Anschauung bedeutet dem gegenüber »bloße Harmonie« und führt einen »Verlust des Bewußtseins und der Einheit« mit sich. Ihr »mythisches bildliches Subject Object« hat einen »zeitlichen Mangel«. ⁴⁸ In intellektueller Anschauung ist man sich »des eigentlich (weil zeitlich bestimmten, JK) Unendlichen zu wenig bewußt«. Dem »eigentlich Unendlichen« entspricht nicht eine Denkform, die die Grenze zum Endlichen

⁴⁵ Es ist seine (= des poetischen Geistes) »letzte Aufgabe, beim harmonischen Wechsel einen Faden, eine Erinnerung zu haben [...]. Dieser Sinn ist eigentlich poetischer Charakter [...] poetische Individualität – und dieser allein ist die Identität der Begeisterung [...] die Vergegenwärtigung des Unendlichen, der göttliche Moment gegeben.« (*Wenn der Dichter ...*, ThSch, 49).

⁴⁶ Vgl. *Wenn der Dichter ...*, ThSch, 57.

⁴⁷ Vgl. Dieter Henrich: *Hegel und Hölderlin*. – In: *ders.: Hegel im Kontext*, 34. Was in Differenz zu Hölderlin nun »Hegels eigentümlicher Gedanke« sei: »daß die Relata in der Entgegensetzung zwar aus einem Ganzen verstanden werden müssen, daß dieses Ganze ihnen aber nicht vorausgeht als Sein oder als intellektuale Anschauung, – sondern daß es nur der entwickelte Begriff der Relation selber ist« (36) – dies ist in der Tat die Konsequenz aus Hölderlins ursprünglicher Einsicht, wenn er nach *Seyn, Urtheil, ...* die logische Leerstelle, die das Theorem der intellektuellen Anschauung anzeigt, mit Sinn und Semantik der Erinnerung füllt. Die Erinnerung wird zum Grundbegriff der Poetik, auf der sein Spätwerk beruht: vgl. *Verf.: Erinnerung*. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten »Das untergehende Vaterland ...« und »Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...«, Königstein/Ts. 1985.

⁴⁸ Diese Kritik der intellektuellen Anschauung klingt wie eine vorweggenommene Kritik an Fichtes Ergänzung in der »Wissenschaftslehre«, wo es 1802 heißt: »Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Objects: Subject-Object; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung« (WL 1794, 98).

überspringt. Erfordert ist vielmehr eine »Empfindung«, in der wir uns des »eigentlich Unendlichen, welches durch sie als eine bestimmte wirkliche Unendlichkeit, als außerhalb liegend bestimmt wird, [...] empfänglich und (größerer) Dauer fähig« bewusst werden.⁴⁹ Diese Empfindung ist der Zustand des Gemüts, der uns produktiv werden lässt. Genau in diesem Sinn versteht Hölderlin im übrigen das Adjektiv »transcendental«: was als Bedingung der Möglichkeit zu denken ist, wird wirklich, indem es schöpferisch wirkt – indem aus ihm (in der Terminologie der neuplatonischen Trias von »Einheit-Hervorgang-erkennender Rückbezug« formuliert) eine Wirkung hervorgeht, wodurch, was wir als ursprüngliche Einheit denken, sich von sich unterscheidet wie sich selbst unterscheidbar macht.⁵⁰ »Verzeitlichung« ist hierfür konstitutiv oder gehört zur semantischen Natur dessen, was Hölderlin als »transcendentalen schöpferischen Act« begreift.⁵¹

»Einheit« reproduziert sich nicht durch die Rückführung des Verschiedenen (Äußeren, Zeitlichen) auf den Gedanken der Einheit – oder gar in der Rückführung in die pure Einheit eines »Seyns schlechthin«. Einheit reproduziert sich nur dadurch, dass sie sich in Relation zu einem von ihr Verschiedenen selbst »empirisch individualisiert«. ⁵² Die Form dieser empirischen Individualisierung ist Sprache. Es sind Akte der Sprachfindung, in denen das Vermögen produktiver Einbildungskraft zu einem »(transcendentalen) schöpferischen Act« wird.⁵³ Nur »in der Äußerung kann gefunden werden«, was nicht bloß »Ideal« ist und »außerhalb der Äußerung nur in dem aus ihrer bestimmten ursprünglichen Empfindung hervorgegangenen Ideale gehofft werden kann.«⁵⁴

Hölderlin faßt – als Antwort auf die rhetorische Frage: »Ist die Sprache nicht wie die Erkenntniß von der die Rede war?« – dies mit dem Satz zusam-

⁴⁹ *Wenn der Dichter ...*, ThSch, 57.

⁵⁰ Vgl. Anm. 38.

⁵¹ Vgl. Friedrich Hölderlin: *Das untergehende Vaterland ...*: Geschichtlicher Übergang wird nur dadurch wirklich, daß das Moment des Übergangs »nicht als vernichtende Gewalt, sondern als ein [...] (transcendentaler) schöpferischer Act erscheint [...]« (ThSch, 37). Vgl. dazu ausführlich: Johann Kreuzer: *Erinnerung* (vgl. Anm. 47), 45–104.

⁵² Nur dadurch, daß das Ich »[...] nicht von sich selber und an und durch sich selber unterschieden wird, wenn es durch *ein drittes* (Hervorhebung JK) bestimmt unterscheidbar gemacht wird, [...] wo sie dann zugleich sich selbst als ein durch eine Wahl bestimmtes, *empyrisch individualisiertes* (Hervorhebung JK) und charakterisiertes betrachtet, nur dann ist es möglich, daß das Ich im harmoniscentgegengesetzten Leben als Einheit, und umgekehrt das harmonisch-entgegengesetzte, als Einheit im Ich erscheine und in schöner Individualität zum Objecte werde.« (*Wenn der Dichter ...*, 52)

⁵³ Vgl. *Das untergehende Vaterland ...*, ThSch, 37.

⁵⁴ *Wenn der Dichter ...*, ThSch, 60.

men: »So wie die Erkenntniß die Sprache ahndet, so erinnert sich die Sprache der Erkenntniß.«⁵⁵

Wenn Hölderlin davon spricht, »die Sprache zu ahnden«, so behauptet er damit nicht, dass es im mentalen Innen des Geistes ein Wissen oder ein »Sein« gäbe, dem dann durch Sprache sozusagen nur noch eine äußere Gestalt gegeben würde. Die »Sprache zu ahnen« hat vielmehr mit der Bestimmung der Erinnerung zu tun. Es sind Formen der Äußerung oder Verdinglichung – jede Äußerung materialisiert sich als dingliches Zeichen und jedes »äußerlich« materialisierte Zeichen ist eine Form der Äußerung –, in denen erst sich Denken realisiert bzw. »empirisch individualisiert.«⁵⁶ In diesem Sinn ist der Akt, durch den sich der Geist die Wirklichkeit gibt, ein *sprachlicher* Akt.⁵⁷

7) Was hat sich damit an Folgerungen aus Hölderlins Kritik daran, die Frage, die mit dem Theorem der intellektuellen Anschauung bezeichnet wird, schon als Antwort zu verstehen, ergeben? – aus der Kritik an jenem Quid pro quo, das »noch auffallender transcendent (ist), als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten [...]«⁵⁸ – Die Debatten im Anschluss an Kant und mit ihnen die Formierungsphase des Deutschen Idealismus sind ohne den metaphysikkritischen Kontext, den die hier vorgebrachten Überlegungen skizziert haben, nicht hinreichend zu verstehen. Das Hinausgehenwollen über die von Kant gezogenen Grenzlinien erfüllt sich nicht in einem Rückgang in vorkantische Metaphysik.

Um über die von Kant gezogene Grenzlinie hinaus zu gelangen und die erkenntnis- wie bewusstseinstheoretische Bedeutung dessen zu beschreiben, was ästhetischer Sinn heißt und was ästhetisch »Sinn macht«, hat sich Hölderlin für das Theorem der intellektuellen Anschauung interessiert.

⁵⁵ *Wenn der Dichter ...*, ThSch, 58. – »Ahnden« (ahnen) und Erinnern hängen zusammen. Kant bemerkt: »Ahnden bedeutet so viel als gedenken. Es ahndet mir heißt, es schwebt etwas meiner Erinnerung [...] vor« (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – In: *Werke*, Bd. XII, 492). Vgl. auch *Grimm'sches Wörterbuch*, ND München 1984, Bd. 1, 192–195.

⁵⁶ Zu »empirisch individualisiert« vgl. Anm. 52. – Vgl. auch *Johann Kreuzer: Zeichen machende Phantasie. Über ein Stichwort Hegels und eine ursprüngliche Einsicht Hölderlins.* – In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2 (2008), 253–278.

⁵⁷ In diesem Punkt stimmt Hölderlins Verfahrensweise des poetischen Geistes mit Hegels Konzept des spekulativen Satzes überein. Vgl. *Josef Simon: Das Problem der Sprache bei Hegel.* Stuttgart 1966; *Günter Wohlfart: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel.* Berlin/New York 1981. – Zu dieser Übereinstimmung – und zur Differenz zwischen beiden – vgl. *J. Kreuzer: Logik der Zeit und Erinnerung. Was unterscheidet die Wirklichkeit des Gesangs von der Form des Begriffs?* – In: *C. Jamme/A. Lemke (Hrsg.): Die späte Hymnik Hölderlins.* München 2003.

⁵⁸ Vgl. Anm. 1.

Seine Kritik an der intellektuellen Anschauung zielt dann auf mehr als nur darauf, dass er sie als bloße »Apotheose von oben herab« abweist. Hölderlin liest die intellektuelle Anschauung vielmehr als Erfahrung. Ihrer höchsten Bestimmung nach fungiert sie bereits in »Seyn, Urtheil, ...« als Noumenon in negativer Bedeutung. Ab der Zeit des direkten Gesprächs mit Hegel in Frankfurt wird sie weiter depotenziert.⁵⁹ Sinn und Semantik der Erinnerung rücken ins Zentrum der theoretischen Selbstreflexion, auf der das Dichtungsverständnis beruht, das sich Hölderlin insbesondere in den Fragmenten »Das untergehende Vaterland ...« und *Wenn der »Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...«* erarbeitet.⁶⁰

Die logische Stelle, die sich mit der intellektuellen Anschauung bezeichnet findet, füllt Hölderlin durch Sinn und Semantik der Erinnerung. Die intellektuelle Anschauung selbst integriert er in das Beziehungsgefüge der »transzendentalen Empfindung«. An die Stelle des »Seins« der intellektuellen Anschauung tritt die Dialektik von Einheit und Verschiedenheit. Sie beruht auf der Einsicht der internen zeitlichen Verfasstheit seiner selbst bewusst werdenden Erkennens – die sich als Tätigkeit verstehende »Intelligenz« kann gerade um ihrer Selbsterkenntnis willen ihre Zeitbedingung nicht (wie im »intellektuellen Anschauen präsumiert) negieren oder überspringen. Sie muss sich in ihrem Tätigsein verzeitlichen – das heißt zur Darstellung kommen oder sich äußern.⁶¹ Daraus folgt die Einsicht in die Sprachbedürftigkeit der Erinnerung und damit des Geistes – die nächste Konsequenz, die Hölderlin zieht. Sprachbedürftigkeit heißt hier, dass sich Erinnern nur in Notationsformen – Sprache ist eine davon, eine andere Notationsform beispielsweise Musik – mitzuteilen weiß und erhält. In der Sprachwerdung der Erinnerung ist Zeit nicht getilgt, sondern in der buchstäblichen Mehrdeutigkeit des Wortes aufgehoben. »Eine Erinnerung zu haben« bedeutet deshalb nicht mehr Rückbindung an gegebene (und sei es mentale) Daten. »Eine Erinnerung zu haben« erweist sich vielmehr als Grundakt des sich in seiner Endlichkeit begreifenden Geistes.⁶² In diesen Zusammenhang gehört der oft

⁵⁹ Zum direkten Gespräch zwischen Hölderlin und Hegel vgl. *Christoph Jamme: »Ein ungelehrtes Buch.«* Hegel und Hölderlin in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983.

⁶⁰ Vgl. ThSch, 33–62; vgl. *Johann Kreuzer: Erinnerung* (vgl. Anm. 47).

⁶¹ Adorno weist in die Richtung dieser Einsicht, wenn er von den »geronnenen Zeitrelationen« spricht, die es in der Logik Hegels »zu gewahren« gelte, »so wie es verschiedentlich in der Vernunftkritik, zumal im Schematismuskapitel, (...) angezeigt war.« (*T.W. Adorno: Negative Dialektik.* Frankfurt a.M. 1970, 324).

⁶² Diesen Sinn und diese Bedeutung der Erinnerung hat in der Epochenschwelle der Spätantike Augustinus entdeckt. Auf Grund der Erinnerung ist der menschliche Geist Bild jener Trinität, die er als göttliche denkt: vgl. *Augustinus: De trinitate*, insbes. Buch X, XIV und XV,

zitierte Satz, den Hölderlin auf der Seite 66 des Homburger Foliohefts notiert hat: »Unterschiedenes ist / gut [...].«⁶³ In ihm fasst sich Hölderlins Kritik intellektuellen Anschauens zusammen.

neu übers. und mit einer Einleitung hrsg. v. J. Kreuzer, Hamburg 2001, 86–127, 194–247, 258–289, 336–343). – Hölderlin hat den Grundgedanken der Fleischwerdung des göttlichen Logos, der in der trinitarischen Selbstreflexion des Geistes zu Bewußtsein kommt, präzise formuliert: »Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist / Das Ende. Wohl ist der noch anderer Natur; erfüllet aber / Was noch an Gegenwart / Den Himmlischen Gefehlet an den andern. Diesesmal [...]« (*Der Einzige*, V. 92–96, MA I, 469). Vgl. Verf.: *Philosophische Hintergründe der Christus-Hymne* Der Einzige. – In: *Hölderlin-Jahrbuch* 32 (2000–2001), Eggingen 2002, 69–104.

⁶³ »Unterschiedenes ist / gut« (vgl. *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke*. Frankfurter Ausgabe. Supplement III. Homburger Folioheft. Hrsg. v. D.E. Sattler u. E.E. George. Frankfurt a.M. 1986, 92).

Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie

Klaus Erich Kaehler

Die Metaphysik hat seit ihren geschichtlichen Anfängen ihre Kritiker auf den Plan gerufen, wenngleich aus den verschiedensten Gründen. Die Ansprüche und Inhalte der Metaphysik fordern wesensgemäß zu Zweifel oder gar Ablehnung heraus, insofern sie sich nicht von selbst verstehen. Während jedoch solche Kritik sich nicht formiert und rechtfertigt mittels derjenigen Begrifflichkeit, die der Metaphysik selbst angehören, gibt es eine andere Art von Kritik, die innerhalb der Metaphysik auftritt, so dass die kritisierende Instanz nur auf eine »Emendation« abzielt, nicht aber die Berechtigung oder den Sinn metaphysischer Erkenntnis überhaupt bestreitet. Vielmehr soll das Ergebnis der Kritik jeweils eine weiterentwickelte, nun endlich »wahre« Metaphysik sein. Diese Zielsetzung folgt konsequent der grundlegenden Intention aller Metaphysik auf von sich her feststehende, unwandelbare und alternativenlose Wahrheit, deren Fassung und Darstellung im menschlichen Denken Aufgabe und Anliegen der *philo*-sophia ist. Dass diese Fassung und Darstellung dem gesuchten Wahrheitsgehalt jedoch nicht äußerlich bleiben kann, zeigt sich zunehmend im Fortschreiten der in sich kritischen Entwicklung der Metaphysik von der Antike bis zur Neuzeit, welche diese Einsicht radikalisiert, d.h. zum Grundgedanken und zur Bedingung aller Wahrheit erhebt. Hegels Zuversicht, »dass die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit sei« (PhG *Vorrede*, Abs. 5),¹ steht am Ende der Entfaltung dieses Grundgedankens, dessen Vollzugswirklichkeit ›Subjekt‹ heißt. Wenn Hegel bekennt, er habe »sich vorgesetzt«, »daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein« (ebd.), so drückt sich darin seine Überzeugung aus, dass die Metaphysik als Wissen »der absoluten Wirklichkeit« (ebd., Abs. 16) zu *vollbringen* sei. Es kommt dann jedoch noch darauf an, wie sich dieses Wissen als *Erkennen* zu jener Wirklichkeit verhält: ob es diese außer sich hat oder sich selbst als die »absolute Wirklichkeit« vollbringt.

¹ Die Werke Hegels werden nach der Ausgabe *G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden* (Theorie Werkausgabe), Frankfurt a.M. 1969 ff. zitiert. Als Siglen werden verwendet: Enz = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*; PhG = *Phänomenologie des Geistes*; RPh = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, WdL = *Wissenschaft der Logik*.