

:

Erwin G. Ott:

Schattenlicht der Freiheit – Eine Lektüre des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus



Abstract

Der vorliegende Essay unternimmt eine systematische Lektüre des sogenannten „ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“ – eines anonym überlieferten Fragments aus dem Umfeld von Hegel, Hölderlin und Schelling. Entgegen einer rein historisierenden Betrachtung wird das Dokument hier als philosophischer Denkraum analysiert, in dem sich der Anspruch einer letzten Systembildung mit dem Pathos ästhetischer, politischer und theologischer Umsturzbewegung verbindet. Dabei erweist sich das Fragment nicht nur als Zeugnis idealistischer Frühformulierung, sondern als philosophisches Kristallisationsmoment an der Schwelle zwischen klassischer Metaphysik und ihrem postmodernen Nachleben.

Im Zentrum steht die These, dass das Fragment eine implizite „Schattenmetaphysik“ entwirft – ein Denkmodell, das große Entwürfe nur noch in ästhetischer, symbolisch gebrochener Form zur Darstellung bringt. Der Text wird dabei auf seine affektiven, politischen und spekulativen Implikationen hin befragt: auf die Idee des moralischen Subjekts als Welturheber, die Ästhetisierung des Politischen, die Rolle poetischer Mythologie und die Figur der „absoluten Freiheit“.

Im Rückgriff auf Elemente apophatischen Denkens sowie in Auseinandersetzung mit neueren Ansätzen eines spekulativen Humanismus (Latour, Meillassoux, Ferraris) versucht der Essay, die postmetaphysischen Ressourcen des Fragments produktiv zu machen. Der Begriff der „ästhetischen Totalität“ wird dabei nicht als Systembegriff, sondern als Form des symbolischen Exzesses lesbar, in dem sich Wahrheit, Freiheit und Sinn auf prekäre Weise verschränken.

So zeigt sich das älteste Systemprogramm als ein Text, der im Modus des Fragments mehr über das System sagt als ein abgeschlossenes System selbst – als Denkfigur eines „Schattenlichts“ der Freiheit, das über Idealismus und Postmoderne hinausweist.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Ein Fragment spricht – Zur Wirkungsmacht des Unvollständigen

- Der Text als philosophisches Kuriosum
 - Autorschaft und Mythenbildung
 - Was ein Fragment mehr sagt als ein System
-

1. Pathos und Programm: Die Gestalt des Fragments

- 1.1 Radikalität der Eröffnung: Die Forderung nach einem „absoluten Begriff“
 - 1.2 Einheit von Kunst, Philosophie und Wissenschaft als Projektion
 - 1.3 Die letzte Metaphysik Europas?
-

2. Schönheit als Freiheit – und ihr politischer Schatten

- 2.1 Die Ästhetisierung des Menschen: Programm oder Projektion?
 - 2.2 Freiheit im Modus der Form – Kant reloaded?
 - 2.3 Politische Implikationen: Die „ästhetische Erziehung“ als Herrschaftsmodell?
-

3. Der metaphysische Überschuss

- 3.1 Natur als Subjekt – Der Gott der Zukunft
 - 3.2 Spekulative Theologie oder materialistische Metaphorik?
 - 3.3 Anthropologie als neue Metaphysik
-

4. Schattenontologische Lesart des Systemprogramms

- 4.1 Das Fragment als Zeugnis eines metaphysischen Überschattens
 - 4.2 Die ästhetische Totalität als Sublimat des Absoluten
 - 4.3 Zwischen Einlösung und Rückprojektion: Die Idee des Schönen als Residuum
 - 4.4 Was bleibt von der Idee einer „Neuen Mythologie“?
-

5. Dialog mit der Gegenwart

- 5.1 Ästhetik als Politik: Von Schiller bis Sloterdijk
 - 5.2 Spekulativer Humanismus reloaded?
 - 5.3 Das System ohne System – Fragmentarisches Denken als Möglichkeit
-

6. Fazit: Warum das Fragment nicht vergeht

- 6.1 Die Zukunft des Pathos
 - 6.2 Warum die Idee des Schönen nicht schön bleiben kann
 - 6.3 Schattenlicht: Das Systemprogramm als Spiegel postmetaphysischen Denkens
-

Anhang

- Text des ältesten Systemprogramms (Abschrift)
- Auswahlbibliographie (Fichte, Hegel, Schelling, Schiller, Hölderlin – und Ott)
- Begriffsglossar: Subjekt-Natur, ästhetische Totalität, Residuum, Schattenmetaphysik, spekulativer Humanismus

Einleitung: Ein Fragment spricht – Zur Wirkungsmacht des Unvollständigen

Das sogenannte älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus ist ein Text, der sich dem Zugriff entzieht. Zu kurz, um ein System zu sein; zu klar in seinen Provokationen, um bloßes Fragment zu bleiben. Ohne gesicherte Autorschaft, ohne offizielles Titelblatt, aber mit einer erstaunlichen Intensität, die bis heute nicht nachgelassen hat. In diesem Essay geht es nicht darum, das Rätsel dieses Dokuments zu lösen – etwa mit Blick auf Autorfrage oder Entstehungsdatum. Es geht vielmehr darum, wie sich dieser Text heute produktiv machen

lässt: als philosophisches Dispositiv, das systematische Ambitionen mit radikaler Offenheit verbindet.

Das Fragment wirkt wie ein Denk-Impuls, der seinen Ort zwischen Fichte, Hölderlin, Hegel und Schelling hat, aber über deren je eigene Theorien hinausreicht. Die Gedanken über Ethik, Ästhetik, Staat, Geschichte, Mythologie und Religion verknüpfen sich hier nicht im Modus des geschlossenen Systems, sondern in Form eines energetischen Projekts. Gerade diese Offenheit hat dem Text eine außergewöhnliche Rezeptionsgeschichte eingebracht: mal als utopisches Manifest gelesen, mal als idealistischer Entwurf, mal als frühe Spur postmetaphysischen Denkens.

Diese Lektüre begreift das Fragment als Text, der sich nicht nur der historischen Einordnung, sondern auch der systematischen Einhegung entzieht – und darin gerade seinen theoretischen Reiz entfaltet. Es wird gezeigt, dass sich hier eine Denkform ankündigt, die sich nicht über begriffliche Totalität legitimiert, sondern über die Kraft von Projektion, Imagination und Pathos. Die These ist: Das Fragment artikuliert ein Denken, das den Anspruch auf Systemik aufrechterhält, aber zugleich unterwandert – ein Denken am Rand des Systems, das dessen Form zwar aufruft, aber in der Bewegung des Fragments selbst schon durchbricht.

Das heißt auch: Der Text ist nicht nur „unvollständig“, weil er abbricht – sondern weil er seine Systemidee im Modus der ästhetischen Skizze entfaltet. Ausgehend von dieser Beobachtung wird ein alternativer Zugang entwickelt: eine schattenontologische Lektüre, die das Fragment nicht auf seine metaphysischen Thesen reduziert, sondern auf seine performative Struktur hin liest. Diese Lektüre verfolgt, wie sich ein spekulatives Begehren nach Ganzheit formuliert – und zugleich unter der Hand bereits die Verschiebung dieses Begehrens sichtbar wird.

In diesem Sinne ist der Text keine geschlossene Theorie, sondern ein Reflexionsraum über Bedingungen von Theorie selbst. Er stellt die Frage nach der Möglichkeit von Einheit, Freiheit und Sinn im Medium von Ästhetik und Mythologie – ohne sie dogmatisch zu beantworten. Gerade deshalb wirkt er anschlussfähig: für die Debatte um spekulativen Humanismus, für postmetaphysische Theorieentwürfe, für neue Lesarten der deutschen Idealismustradition. Der Text ist weder System noch reine Geste – er ist beides zugleich: ein performativer Grenzfall zwischen Philosophie, Politik und Poesie.

Was ihn so gegenwärtig macht, ist sein theoretischer Überschuss. Indem er nicht fertig ist, bleibt er offen – für neue Kontexte, neue Denkbewegungen, neue Probleme. Er zeigt: Philosophie muss nicht immer „abschließen“, um wirksam zu sein. Manchmal reicht es, einen Riss zu markieren, durch den das Denken in eine andere Richtung kippt. Dieser Essay folgt genau diesem Riss.

1. Pathos und Programm: Die Gestalt des Fragments

Wer den Text des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus liest, begegnet nicht zuerst einem kohärenten Gedankengebäude, sondern einem Sprechakt: ein emphatischer, fast überhitzter Entwurf, der sich seiner eigenen Vorläufigkeit durchaus

bewusst ist – und sie vielleicht sogar nutzt. Der Text beginnt mitten im Gedankengang, entfaltet ein programmatisches Pathos, artikuliert kühne Thesen über Ethik, Staat, Mythologie, Poesie – und bricht schließlich abrupt ab. Was auf den ersten Blick unvollständig wirkt, lässt sich nicht zuletzt anhand seiner stilistischen Eigenheiten auch als bewusste Form begreifen: als Fragment im emphatischen Sinn.

Der folgende Abschnitt fragt daher nicht nur, was in diesem Fragment gesagt wird, sondern wie es auftritt. Die Hypothese ist: Der Text folgt einer Rhetorik des Entwerfens, die das Systemische nicht ausarbeitet, sondern performiert. In diesem Entwurf formuliert sich ein Denken, das seine systematische Stoßrichtung nicht in dogmatischer Geschlossenheit, sondern in gesteigerter Projektivität zeigt. Das Fragment ist damit kein gescheitertes System, sondern eine andere Form von Systemidee – vielleicht sogar eine radikalere.

Das erste Kapitel nähert sich dem Text über drei markante Zonen seiner Form: Die Eröffnung mit der Forderung nach einem „absoluten Begriff“, die Projektionsfigur einer Versöhnung von Kunst, Wissenschaft und Philosophie, und schließlich der spekulative Überschuss, mit dem der Text den Anspruch erhebt, die „letzte Mythologie“ Europas zu denken. Diese drei Elemente markieren die Kontur des Fragments – als Grenzform zwischen idealistischer Programmatik und postmetaphysischer Sprengung des Systems.

Im Zentrum steht dabei nicht die historische Rekonstruktion, sondern die strukturelle Lesart: Was für ein Denken tritt hier auf? In welcher Form artikuliert es sich? Und welche Konsequenzen hat das für den systematischen Anspruch des Textes? Dieses Kapitel liest das Fragment daher nicht nur als inhaltliches Programm, sondern als Ereignis – als ein Stück Philosophie, das von seiner Form her gelesen werden will. Ein Text, der nicht bloß sagt, was sein soll, sondern zeigt, wie philosophisches Sagen überhaupt möglich wird: unter Spannung, im Entwurf, im Pathos.

1.1 Radikalität der Eröffnung: Die Forderung nach einem „absoluten Begriff“

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus beginnt nicht mit einer behutsamen Hinführung, keiner historischen Situierung, keiner Definition seiner zentralen Begriffe. Es beginnt mit einem Paukenschlag: „eine Ethik“. Kein ganzer Satz, kein Kontext, kein Subjekt – nur ein Begriff, fast als Befehl. Der Text nimmt sofort Fahrt auf und formuliert in den folgenden Zeilen eine geradezu revolutionäre These: Die gesamte Metaphysik der Zukunft, so heißt es, müsse in die Moral aufgehen. Was Kant mit seinen Postulaten nur angedeutet habe, müsse konsequent weitergedacht werden.

Was hier geschieht, ist ein Umschlag, der in seiner philosophischen Radikalität kaum zu überschätzen ist: Die traditionelle metaphysische Frage nach dem Sein, nach den Prinzipien der Wirklichkeit, nach dem Grund des Ganzen wird durch eine ethische Perspektive ersetzt. Oder genauer: Die Seinsfrage wird zur Frage nach der Freiheit. Die Metaphysik, so die implizite These, hat nur dann Zukunft, wenn sie zur praktischen Metaphysik wird – das heißt: zu einer Theorie des freien Subjekts, das nicht nur erkennt, sondern handelt, erschafft, formt.

In diesem Kontext fällt auch das Wort vom „absolut freien Wesen“ – eine Selbstbeschreibung des denkenden Ichs, das sich als Ursprung von Welt konstituiert. Der Text verweist nicht auf ein transzendentes Prinzip, kein außerweltliches Sein oder göttliches Gesetz, sondern auf das Ich als Ursprung aller Sinngebung. Und dieses Ich erschafft – so heißt es emphatisch – „eine ganze Welt [...] aus dem Nichts“. Diese Formulierung ist nicht nur poetisch übersteigert, sondern greift in präziser Geste die Schöpfungsmetapher auf, wie sie traditionell Gott vorbehalten war. Die Vernunft des Menschen, genauer: seine moralisch tätige Freiheit, wird zum neuen Prinzip metaphysischen Weltbezugs.

Der darin enthaltene Anspruch ist radikal: Es geht nicht um ein neues moralisches Regelwerk, sondern um eine Neuverankerung von Weltbegriff und Wirklichkeit im Horizont der Freiheit. Wo Kant noch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft differenziert hatte, tritt hier eine Bewegung in Kraft, die diese Unterscheidung aufzulösen scheint – zugunsten eines umfassenden Primats des praktischen Geistes. Der „absolute Begriff“, den das Fragment zwischen den Zeilen aufruft, ist kein bloßer Gedanke mehr, sondern der Ausdruck eines Schöpfungsaktes: Welt als Produkt einer frei handelnden Vernunft.

In dieser Eröffnung formuliert sich ein Pathos der Neubegründung, das nicht nur Kant hinter sich lässt, sondern auch den traditionellen Systembegriff herausfordert. Nicht ein logisches Fundament, sondern ein aktives, moralisch gegründetes Subjekt bildet den Anfangspunkt. Damit steht nicht weniger als eine neue Konzeption von Philosophie zur Debatte: eine Philosophie, die nicht aus dem Denken der Notwendigkeit, sondern aus der Kraft der Möglichkeit – genauer: der Möglichkeit der Freiheit – zu denken beginnt.

Der Text vollzieht diesen Übergang performativ. Er schreibt sich nicht als System, sondern als impulsiver Entwurf, als ästhetisches Fragment, das seiner eigenen Idee vorausseilt. Der absolute Begriff erscheint darin nicht als dogmatischer Anfang, sondern als offener Horizont – als Denkform, die nicht behauptet, alles erklären zu können, sondern alles ins Spiel bringt. Die Forderung nach einem „absoluten Begriff“ ist in diesem Sinne weniger ein theoretisches Konzept als eine Denkbewegung, die das Fragment antreibt und zugleich strukturiert: radikal, prekär, ungeschlossen.

1.2 Einheit von Kunst, Philosophie und Wissenschaft als Projektion

Das Fragment des ältesten Systemprogramms entwirft – bei aller Kürze – nicht nur eine neue Grundlegung der Philosophie im Zeichen der Freiheit, sondern zugleich auch ein Bild von deren umfassender Totalität. Mit bemerkenswerter Selbstverständlichkeit geht der Text von der Ethik zur Physik, von dort zur Anthropologie, zur Poetik, zur Religion – und zurück zur Philosophie. Was auf den ersten Blick wie ein assoziativer Strom von Ideen erscheint, offenbart bei näherer Lektüre eine systematische Bewegung: eine Bewegung auf ein Ganzes hin, das nicht aus einer disziplinären Einheit hervorgeht, sondern aus einem gemeinsamen Ursprung – der Idee der Freiheit.

In diesem Zusammenhang formuliert das Fragment eine der kühnsten Projektionen deutscher Idealismusgeschichte: die Forderung nach der Vereinigung von Philosophie, Wissenschaft und Kunst zu einem neuen Denken. Dabei ist es auffällig, dass diese Vereinigung nicht als Ergebnis einer disziplinären Integration gedacht ist – es geht nicht um

eine interdisziplinäre Versöhnung im heutigen Sinne –, sondern als ästhetisch grundierte Transzendenz der Getrenntheiten. Philosophie soll nicht nur rational, sondern auch poetisch werden; Wissenschaft nicht nur empirisch, sondern schöpferisch; Kunst nicht nur sinnlich, sondern ideell. Alle drei treten in den Dienst einer gemeinsamen Bewegung: der Formgebung eines freien Geistes, der sich selbst in der Welt erkennt.

Diese Einheit ist allerdings keine analytisch rekonstruierbare Struktur, sondern erscheint im Text als emphatische Projektion – als ein „Noch-Nicht“, das als Forderung in den philosophischen Raum hineingestellt wird. Der zentrale Ausdruck dieser Projektion ist die Idee, dass die Wahrheit selbst ästhetischer Natur sei. Die zentrale These lautet: Der höchste Akt der Vernunft ist ein ästhetischer. Hier kippt die Philosophie aus dem Bereich des bloß Logischen in den Bereich des Schöpferischen. Erkenntnis, so scheint es, ist nicht nur ein Akt der Abstraktion, sondern eine Formgebung – eine produktive Konstellation von Geist, Welt und Sinn.

Damit artikuliert das Fragment auch eine fundamentale Kritik an der zu seiner Zeit dominierenden Buchstabenphilosophie – jener Denkform, die im Text als blass, systemfixiert und ideenlos karikiert wird. Das eigentliche philosophische Denken, so die implizite Gegenbehauptung, sei ästhetisches Denken: ein Denken, das nicht nur begreift, sondern gestaltet; das nicht trennt, sondern vermittelt; das nicht bloß erkennt, sondern erschafft. Und das heißt auch: ein Denken, das Schönheit nicht als Zierde der Wahrheit versteht, sondern als ihre Bedingung.

In dieser Figur der Ästhetik als Vermittlungsform von Philosophie, Wissenschaft und Kunst klingt – bei aller programmatischen Offenheit – bereits die spätere Konzeption einer „ästhetischen Erziehung des Menschen“ an, wie sie Schiller nur kurz darauf systematisch ausformulieren wird. Im Fragment aber ist diese Idee noch unfertig, visionär, ungeschützt – eben Projekt und nicht Programm. Und genau darin liegt ihre philosophische Sprengkraft: Die Frage, wie Wahrheit, Freiheit und Schönheit als Einheit gedacht werden können, bleibt nicht systematisch eingehegt, sondern wird als offene Forderung artikuliert. Eine Forderung, die weit über das System hinausreicht, das sie (noch) nicht hat.

1.3 Die letzte Metaphysik Europas?

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus steht am Übergang einer Epoche: Es spricht in der Sprache der Metaphysik, während es diese zugleich bereits in eine andere Richtung biegt. Der Ton ist emphatisch, die Begriffe sind groß: Freiheit, Gottheit, Unsterblichkeit, Schönheit – und doch erscheinen sie nicht mehr als Bausteine eines bestehenden metaphysischen Systems, sondern als Träger eines neuen, noch unfertigen Denkens. In dieser Spannung liegt ein zentrales Charakteristikum des Textes: Er ist vielleicht nicht das letzte metaphysische System Europas, wohl aber ein Entwurf im Modus der letzten Metaphysik – ein Fragment, das am Ende einer großen Tradition noch einmal deren Pathos bündelt und zugleich bereits deren Überschreitung einleitet.

Was im Text begegnet, ist eine Philosophie, die sich ihrer eigenen Endlichkeit nicht schämt. Der Gedanke einer „neuen Mythologie“, die den Bruch zwischen Aufklärung und Sinnlichkeit überbrücken soll, ist nicht mehr der Versuch, das Absolute begrifflich zu fixieren, sondern ein

Plädoyer für die ästhetische Form als Möglichkeit der Sinnstiftung jenseits dogmatischer Systeme. In diesem Sinne rückt das Fragment in die Nähe jener Bewegung, die heute unter dem Begriff der postmetaphysischen Wende diskutiert wird – mit dem entscheidenden Unterschied, dass hier noch nicht der Abschied von der Metaphysik formuliert wird, sondern ihr ästhetischer Umschlag. Die Philosophie verlässt die Sphäre der logischen Beweisführung, nicht um sich in bloßer Subjektivität zu verlieren, sondern um das Verhältnis von Idee und Welt in einer neuen Form des Denkens zu imaginieren.

Der Text entwirft also keine Philosophie nach der Metaphysik, aber eine Philosophie an ihrem Rand. Er steht – in Nietzsches späterer Terminologie gesprochen – vielleicht nicht jenseits von Gut und Böse, aber bereits im Schatten des letzten großen Versuches, Ethik, Natur, Kunst und Politik in ein einheitliches Bild des Geistes zu fassen. Dass dieser Versuch ein Fragment bleibt, ist dabei nicht nur kontingent, sondern in gewisser Weise folgerichtig: Ein vollendetes System dieser Art würde gerade das verraten, was der Text in seiner Unvollständigkeit radikal ins Spiel bringt – die Idee einer Vernunft, die sich nicht durch Vollständigkeit legitimiert, sondern durch ihre Offenheit für das Noch-Nicht-Gewordene.

In diesem Sinne ist das Systemprogramm ein Denkbild – keine Lehre, sondern ein Möglichkeitsraum. Es gibt keine gesicherten Fundamente, keine methodisch geprüften Schritte, sondern Vorschläge, Intuitionen, Projektionen. Und vielleicht genau deshalb wirkt der Text bis heute nach: Weil er nicht nur eine Philosophie zu formulieren versucht, sondern das Denken selbst in einen Zustand versetzt, in dem System und Fragment, Idee und Form, Freiheit und Schönheit sich gegenseitig durchdringen. So gelesen, ist das Systemprogramm weniger die letzte Metaphysik Europas als vielmehr ein frühes Zeugnis jener Bewegung, die das metaphysische Erbe nicht leugnet, sondern transformiert – in Richtung einer Philosophie, die im Fragment ihren eigentlichen Ausdruck findet.

2.1 Die Ästhetisierung des Menschen: Programm oder Projektion?

Die Idee, den Menschen ästhetisch zu erziehen, wirkt auf den ersten Blick wie ein emanzipatorisches Versprechen: Der Mensch soll nicht länger durch äußere Zwänge geformt, sondern durch die Formkraft seiner eigenen Bildung gestaltet werden. Im ältesten Systemprogramm erscheint diese Idee als zentrales Leitmotiv – eingebettet in ein größeres Projekt, das das Schöne, das Wahre und das Gute in einer neuen Einheit zu denken versucht. Doch bei näherer Betrachtung stellt sich die Frage: Geht es hier tatsächlich um ein praktisches Erziehungsprogramm – oder um eine spekulative Projektion? Eine Vision, die sich selbst erst durch ihre Unerfüllbarkeit motiviert?

Der Text spricht nicht von der Ästhetik als einer Disziplin unter anderen, sondern im Modus eines Anspruchs, der auf das Ganze zielt. Die Ästhetik ist hier nicht bloß Ornament oder Ausdrucksmittel, sondern Medium der Wahrheit – genauer: das Medium, in dem Wahrheit und Freiheit überhaupt erst in Erscheinung treten können. Diese Verschiebung hat Folgen. Sie kehrt die klassisch-platonische Hierarchie um, in der das Schöne nur ein Abglanz des Wahren war. Jetzt wird das Schöne zum Ort der Verschwisterung von Wahrheit und Gutem – also zur eigentlichen Bedingung der Möglichkeit einer neuen Rationalität.

In dieser Denkfigur liegt ein Potenzial – aber auch eine Ambivalenz. Denn wenn das Schöne zur entscheidenden Kategorie wird, dann wird die Bildung des Menschen selbst zu einem ästhetischen Prozess. Nicht bloß im Sinne einer Verfeinerung des Geschmacks, sondern als Formung des Subjekts durch das Spiel der Formen: durch die poetische Kraft, durch Symbole, durch Mythen, durch sinnlich vermittelte Ideen. Der Mensch wird so zum Gegenstand eines Gestaltungsprozesses, der nicht mehr primär normativ (moralisch) oder theoretisch (erkennend), sondern symbolisch (ästhetisch) ist.

Aber genau hier beginnt das Problem. Denn was bedeutet es, den Menschen „ästhetisch“ zu gestalten? Lässt sich ein freies Wesen formen, ohne dass diese Formung selbst zur subtilen Form von Herrschaft wird? Ist die Ästhetisierung des Menschen ein Akt der Befreiung – oder die Einübung in eine bestimmte Form von Subjektivität, die das „Frei-Sein“ als Effekt ihrer Gestalt präsentiert? Anders gefragt: Ist das Ästhetische hier Mittel der Freiheit – oder ihr sublimierter Ersatz?

Diese Frage ist nicht akademisch. Sie berührt den Kern des Projekts. Denn der Text fordert die „absolute Freiheit aller Geister“, aber er denkt diese Freiheit zugleich im Horizont einer neuen „Mythologie“, eines ästhetisch vermittelten Weltverhältnisses. Das Fragment bewegt sich damit in einem Spannungsfeld: Es setzt Freiheit voraus – und möchte sie zugleich ästhetisch ermöglichen. Dieser Zirkel ist nicht leicht aufzulösen. Die Ästhetik fungiert dabei weniger als klare Methode denn als Chiffre: für eine Form von Welterfahrung, in der Sinn, Subjekt und Ordnung nicht voneinander getrennt werden können.

In dieser Perspektive lässt sich das Systemprogramm als ein Versuch lesen, eine neue Anthropologie zu entwerfen – nicht durch Definitionen, sondern durch Bilder. Der Mensch erscheint darin nicht mehr als rational animal oder als Subjekt der Moral, sondern als ästhetisches Wesen: als ein Geist, der nur in Formen leben kann – und sich doch nicht in ihnen verliert. Es ist diese doppelte Bewegung – zwischen Bestimmung und Offenheit –, die die Ästhetisierung des Menschen sowohl verheißungsvoll als auch riskant macht.

Ob das ein Programm ist oder eine Projektion, lässt sich nicht eindeutig entscheiden. Wahrscheinlich ist es beides: Das Fragment formuliert kein pädagogisches Konzept, das sich umsetzen ließe, sondern entwirft ein Möglichkeitsfeld, in dem sich Denken, Fühlen und Gestalten neu zueinander verhalten. Gerade dadurch wirkt der Text auf eine Weise modern, die über seine Zeit hinausweist – und zugleich deren blinden Flecken offenlegt. Denn eine Freiheit, die auf ästhetischer Formung basiert, bleibt gebunden an die Frage, wer gestaltet – und in wessen Namen. Die Ästhetik der Freiheit bleibt, bei aller Erhabenheit, politisch nicht neutral.

2.2 Freiheit im Modus der Form – Kant reloaded?

Der Ausdruck Form wird im ältesten Systemprogramm nicht verwendet – und doch lässt sich kaum über den Text sprechen, ohne sich früher oder später auf dieses Konzept zu beziehen. Denn das, was das Fragment anstrebt, bewegt sich unweigerlich im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gestaltbarkeit, zwischen Idee und Sinnlichkeit – ein Spannungsfeld, das in der klassischen Ästhetik und Ethik der Aufklärung, insbesondere bei Kant, durch den Begriff der Form konstituiert wird.

Schon im ersten Satz des Fragments heißt es programmatisch: „Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt“. Mit diesem Satz ist ein Bruch mit der theoretischen Metaphysik im Sinne Kants angedeutet, aber zugleich auch ihre Transformation angekündigt. Die kantische Philosophie hatte mit der „Kritik der praktischen Vernunft“ der Moral eine neue Priorität eingeräumt – allerdings auf Grundlage eines strengen Begriffsschemas, in dem Pflicht, Gesetz und Autonomie zentrale Rollen spielen. Die Autoren des Fragments übernehmen zwar das moralische Primat, verschieben es aber deutlich in Richtung eines emphatisch verstandenen Freiheitsbegriffs, der nicht mehr durch das Gesetz der Pflicht, sondern durch das schöpferische Selbstverhältnis des Geistes bestimmt ist: „Die Vorstellung von mir selbst als einem absolut freien Wesen“.

Diese Verschiebung hat weitreichende Folgen. Sie betrifft nicht nur das Verhältnis von Ethik und Metaphysik, sondern berührt die Grundform der Darstellung von Freiheit selbst. Während Kant die Freiheit als reine Autonomie des Willens bestimmt, als ein Handeln nach einem selbstgegebenen Gesetz, wird im Fragment Freiheit performativ gedacht: als eine schöpferische Kraft, die nicht nur moralisch handelt, sondern eine „ganze Welt aus dem Nichts“ hervorbringt. Die Nähe zu Kant ist also zugleich Nähe und Absetzbewegung. Der moralische Rigorismus wird nicht abgelehnt, sondern durch ein imaginatives Moment erweitert: Die Freiheit ist nicht bloß moralisch, sondern auch schöpferisch, nicht nur Gesetzgeberin, sondern Weltbildnerin.

In diesem Kontext wird verständlich, warum das Fragment implizit auf eine andere Konzeption von Form hinausläuft: nicht als starre Kategorie, sondern als Ausdruck einer sich selbst erzeugenden Freiheit. Genau dies ist auch bei Kant bereits angelegt – allerdings in einem Bereich, den das Fragment aufwertet: in der Kritik der Urteilskraft. Dort beschreibt Kant das ästhetische Urteil als eine Erfahrung der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, in der Subjektivität und Welt eine freie, spielerische Vermittlung eingehen. Die ästhetische Form ist hier das Medium einer Freiheit, die sich nicht im Gesetz erschöpft, sondern in der Erfahrung von Harmonie, von Gestalt, von Sinnlichkeit zur Darstellung kommt.

Das älteste Systemprogramm radikalisiert dieses Moment: Es erklärt den „höchsten Akt der Vernunft“ selbst zum „ästhetischen Akt“. Wahrheit und Güte – also Erkenntnis und Moral – sollen in der Schönheit verschwistert werden. Damit wird Kant nicht nur weitergeführt, sondern auch in eine andere Richtung geöffnet: Die Vernunft soll nicht länger bloß regeln, urteilen, bestimmen, sondern gestalten. Und zwar nicht nur das Denken, sondern das Politische, das Historische, das Mythische. Alles wird einer ästhetischen Totalisierung unterworfen – oder präziser: alles wird dem Anspruch unterworfen, durch Formgebung zur Erscheinung der Freiheit beizutragen.

Diese Wendung hat weitreichende Implikationen. Der Begriff der Idee, wie er im Fragment verwendet wird – etwa in der Unterscheidung zwischen mechanischen und ideellen Gebilden („nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee“) – verweist auf ein Formprinzip, das nicht durch Abstraktion, sondern durch sinnliche Gestaltbarkeit vermittelt wird. Die Idee der Menschheit, der Schönheit, sogar der neuen Mythologie: All dies sind Entwürfe von Form, in denen die Freiheit nicht nur gedacht, sondern erlebt, vorgestellt, sinnlich realisiert werden kann.

Kants kantischer Begriff der Form war stark normativ aufgeladen – als Form der Gesetzgebung, als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, als Struktur der Erfahrung. Das Fragment übernimmt diese strukturelle Tiefe, aber es transformiert ihre Wirkung: Es denkt Form nicht mehr vom Gesetz, sondern von der Einbildungskraft her. Nicht das Allgemeine, sondern das Gestaltbare, nicht das Abstrakte, sondern das expressive Moment der Freiheit wird zum Maßstab der Philosophie. Es ist dies ein spekulativer Ästhetizismus, der das Politische und das Anthropologische nicht ausklammert, sondern sie gerade durch ästhetische Form zu transformieren versucht.

Diese Verschiebung – von Pflicht zur Gestalt, von Autonomie zur Kreativität – ist es, die den Kantbezug des Fragments so eigensinnig macht. Das „Systemprogramm“ ist kein Antikantianismus, aber es ist auch keine Fortsetzung Kants mit ästhetischen Mitteln. Es ist vielmehr der Versuch, Kant vom Ende her zu lesen – von jenem Punkt, an dem seine drei Kritiken nicht länger getrennt nebeneinanderstehen, sondern sich in einem letzten, ästhetisch motivierten Schub auf eine neue Totalität hin überschreiten: nicht im System, sondern in der Gestalt des Fragments.

In dieser Geste wird Form zum Ort der Freiheit – nicht als fixierte Kategorie, sondern als produktive, transgressive Kraft, die Kant reinterpretiert, um ihn zu überschreiten. Eine Form also, die nicht fixiert, sondern befreit.

2.3 Politische Implikationen – Die „ästhetische Erziehung“ als Herrschaftsmodell?

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus entwirft nicht nur ein philosophisches, sondern zutiefst politisches Projekt – und dies, obwohl der Text keine expliziten Vorschläge für Institutionen, Gesetze oder Regierungsformen enthält. Seine politische Pointe liegt vielmehr in einer fundamentalen Infragestellung des Staates als solcher und in der Skizzierung eines alternativen Modells: einer Gesellschaft, die durch Schönheit, nicht durch Macht zusammengehalten wird.

Bereits die Formulierung, der Staat sei etwas „Mechanisches“, weist auf eine tiefgreifende Kritik an der damaligen – und möglicherweise auch heutigen – politischen Ordnung hin. Der Staat erscheint hier nicht als Garant der Freiheit, sondern als ihre systematische Unterminierung: Weil er den Menschen „als mechanisches Räderwerk“ behandeln müsse, stehe er im Widerspruch zu dem, was der Mensch seinem Wesen nach ist – ein freies, sich selbst bestimmendes, moralisch handelndes Wesen.

Diese Kritik des Staates verbindet sich mit der Forderung nach seiner Überwindung – nicht im Sinne eines revolutionären Umsturzes im engeren Sinn, sondern als transzendierender Schritt in eine neue Ordnung, in der die Ästhetik die Funktion des Politischen übernimmt. Hier tritt das Programm in direkte Nachbarschaft zu Friedrich Schillers Konzeption einer „ästhetischen Erziehung“, wie sie in den 1795 erschienenen „Briefen zur ästhetischen Erziehung des Menschen“ entfaltet wurde. Auch Schiller geht es darum, den Menschen nicht durch moralische Belehrung oder politische Zwänge, sondern durch ästhetische Bildung zur

Freiheit zu führen – durch die Formung seiner Sinnlichkeit, seiner Einbildungskraft, seiner Fähigkeit zur Distanzierung und Selbstgestaltung.

Im Systemprogramm wird diese Idee weiter radikalisiert. Die Ästhetik wird nicht bloß zur Voraussetzung der Moral, sondern zur eigentlichen Trägerin des gesellschaftlichen Ideals. Wahrheit und Güte seien nur „in der Schönheit verschwistert“, heißt es – und der höchste Akt der Vernunft sei ein ästhetischer Akt. Damit wird das Ästhetische nicht als bloßes Mittel zur Moralerziehung verstanden, sondern als eigentlicher Ort des Vernunftvollzugs. Diese Umwertung hat Konsequenzen: Die Philosophie selbst muss sinnlich werden, um die Menschen zu erreichen; die Mythen müssen rationalisiert, die Ideen mythologisch gemacht werden – erst dann entsteht eine Ordnung, in der Freiheit wirklich als gemeinsame Lebensform realisiert werden kann.

Doch genau an dieser Stelle beginnen die Ambivalenzen: Wenn die Idee des Politischen in die ästhetische Sphäre verlagert wird, wenn der Mensch nicht mehr durch Gesetze, sondern durch Bildung, nicht mehr durch Institutionen, sondern durch Formen zur Freiheit geführt werden soll – was geschieht dann mit den Differenzen, den Unverfügbarkeiten, den Widerständen, die zur politischen Erfahrung wesentlich gehören? Lässt sich Freiheit überhaupt pädagogisch erzeugen – oder droht hier eine Form der symbolischen Gewalt im Gewand der Schönheit?

Es wäre zu einfach, die ästhetische Erziehung nur als humanistisches Ideal zu lesen. Bereits bei Schiller selbst ist das Problem angelegt: Die ästhetische Bildung ist exklusiv, anspruchsvoll, voraussetzungsreich – sie verlangt einen „ästhetischen Zustand“, der nicht einfach allen zugänglich ist. Wer diesen Zustand nicht erreicht, bleibt unterhalb der Schwelle politischer Mündigkeit. In dieser Hinsicht kann die ästhetische Erziehung auch als Modell kultureller Hegemonie gelesen werden: Der gebildete, harmonisch entwickelte Mensch wird zur Norm, von der aus Abweichungen als Mangel erscheinen.

Auch im Fragment spiegelt sich diese Spannung wider. Der „große Hauffen“ braucht eine sinnliche Religion, heißt es – aber auch der Philosoph kommt nicht ohne sie aus. Die Differenz zwischen Volk und Philosophen soll letztlich aufgehoben werden, durch eine neue Mythologie, durch die Versöhnung von Vernunft und Einbildungskraft. Doch diese angestrebte Einheit bleibt gefährdet: Sie setzt ein hohes Maß an affektiver Disziplinierung voraus, an ästhetischer Formung der Subjekte. Und sie läuft Gefahr, unter dem Anspruch der Schönheit jene Formen von Subjektivität auszuschließen, die sich dieser Formung entziehen – durch Abweichung, Widerstand, Bruch.

Moderne Kritiker wie Jacques Rancière oder Peter Sloterdijk haben genau diese Seite der ästhetischen Erziehung betont. Rancière sieht in der Verschmelzung von Ästhetik und Politik die Gefahr einer „Verpolitisierung des Ästhetischen“ und einer „Ästhetisierung des Politischen“, die letztlich zu einer Entdemokratisierung führen kann – weil die Ordnung des Sichtbaren und Sagbaren durch vorgegebene Formen reguliert wird. Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhang von Anthropotechniken, die nicht repressiv, sondern formend wirken – und gerade darin besonders wirksam sind.

Das älteste Systemprogramm scheint zwischen diesen Polen zu oszillieren: Es entwirft eine utopische Ordnung jenseits der politischen Institutionen – und zugleich eine neue Form symbolischer Ordnung, die nicht minder umfassend ist. Es will die Freiheit aller ermöglichen

– und operiert dabei mit ästhetischen Imperativen, die selbst normativ wirken. Es will das Volk aufklären – und bleibt doch in einem Bildungsbegriff verhaftet, der das Ungebildete als defizitär konstruiert.

Was bleibt, ist die produktive Ambivalenz dieses Fragments. Es öffnet einen Horizont politischer Imagination, der nicht durch das Bestehende begrenzt ist. Es insistiert auf der Möglichkeit einer Ordnung, die nicht durch Macht, sondern durch Form entsteht. Es stellt die Frage nach der politischen Funktion der Schönheit – nicht als Ornament, sondern als Substanz. Und es macht zugleich spürbar, wie tief die Spannung zwischen ästhetischer Formung und politischer Freiheit reicht – eine Spannung, die sich in jedem Versuch zeigt, das Ästhetische als Träger des Politischen zu denken.

3.1 Natur als Subjekt – Der Gott der Zukunft

Die vielleicht radikalste und zugleich am stärksten übersehene Denkbewegung des ältesten Systemprogramms liegt in seinem Versuch, das Verhältnis von Subjekt und Natur neu zu fundieren. Bereits in der Eröffnungsskizze wird deutlich, dass es nicht um ein additives Verhältnis von Moral, Natur, Religion und Kunst geht, sondern um einen systemischen Zusammenhang, der sich von einem Zentrum aus entfaltet: dem Begriff der absoluten Freiheit. Mit ihr, so heißt es, „tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor“. Diese Formulierung steht nicht nur im Spannungsfeld zwischen idealistischem Konstruktivismus und theologischer Sprachform, sondern enthält eine spekulative Pointe: Die Welt als solche ist nicht mehr bloß Gegebenheit, sondern Ausdruck – sie ist Resultat eines Akts, der sowohl subjektiv als auch schöpferisch ist.

In dieser Setzung verschränkt sich subjektive Freiheit mit einer produktiven Kosmogonese. Welt wird nicht mehr „vorgefunden“, sie ist kein Bestand der Erfahrung, sondern wird als Mit-Produkt des moralischen Subjekts entworfen. Damit stellt das Systemprogramm das cartesisch-kantische Schema von Subjekt als Erkenntnisinstanz gegenüber einer empirisch gegebenen Natur fundamental infrage. Nicht zufällig ist hier vom „einzigsten gedenkbaren Schöpfungsakt aus dem Nichts“ die Rede – eine Formulierung, die sowohl auf theologische Traditionen als auch auf romantische Genialitätsästhetik anspielt, gleichzeitig aber einen dritten Weg einschlägt: jenen einer spekulativen Ethik, die sich an die Stelle einer spekulativen Ontologie setzt.

Die Frage „Wie muss eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“ kehrt das Verhältnis von Subjekt und Natur um. Nicht die Welt stellt Bedingungen für das moralische Handeln, sondern umgekehrt: Die Idee der Moral wird zum Kriterium dafür, wie Welt überhaupt gedacht werden kann. Die Natur wird damit zur Folie, auf der sich das Prinzip der Freiheit abbildet – aber nicht als bloße Reflexion, sondern als konstitutive Mitspielerin in einem gemeinsamen Werden. Das Bild einer „großen Physik“, die aus der Verbindung von Ideen und Daten entsteht, deutet in diese Richtung: Natur wird nicht abgeschafft, sondern transformiert – von einem bloßen Objekt der Erkenntnis zu einem Raum möglicher Freiheit.

Dass diese Transformation nicht naiv idealistisch gedacht ist, zeigt die klare Unterscheidung des Autors von der empirischen Physik seiner Zeit, der „langsamen an Experimenten mühsam schreitenden“ Wissenschaft, der „wieder Flügel gegeben“ werden sollen. Die Vorstellung einer großen Physik spekuliert auf eine Versöhnung, aber nicht auf eine Synthese im Sinne bloßer Addition. Vielmehr scheint hier eine wissenschaftlich-moralische Weltverfassung anvisiert zu sein, in der die Dinge nicht nur beschrieben, sondern als Ausdrucksformen einer Idee verstanden werden. Welt ist in diesem Modell nicht das Gegebene, sondern das Symbolische: eine Manifestation von Freiheit unter Bedingungen der Sinnlichkeit.

In diesem Horizont gewinnt auch die Rede von der Gottheit eine neue Funktion. Gott, Unsterblichkeit und eine moralische Weltordnung werden nicht als metaphysische Reste tradierten Denkens verstanden, sondern als produktive Ideen, die sich aus der Ethik heraus neu formieren. Der „Gott der Zukunft“, auf den hier angespielt wird, ist kein Dogma, sondern eine Figur – ein symbolischer Ort für das Versprechen einer Welt, die nicht mehr durch äußere Autorität, sondern durch innere Freiheit zusammengehalten wird.

Diese Konzeption steht in enger Nähe zu Entwicklungen in Schellings Naturphilosophie, die in der Zeit unmittelbar nach dem Systemprogramm einsetzt. Die Vorstellung, dass Natur „sichtbarer Geist“ sei, kehrt sich hier in ihr Gegenteil: Geist wird zur unsichtbaren Natur, Freiheit zur Bedingung für Weltwerdung. Doch während Schelling sich explizit mit der Frage nach einem „Subjekt der Natur“ beschäftigt, bleibt der Autor des Systemprogramms in einem Schwebezustand: Die Natur ist kein Subjekt im anthropomorphen Sinne – sie besitzt keine Psyche, keine Individualität –, aber sie ist auch nicht mehr bloß Mechanismus. Sie ist Ausdruck. Sie ist Mit-Schöpferin.

Genau hier beginnt eine Bewegung, die als „spekulative Theologie“ verstanden werden kann, ohne dass sie in traditionellen religiösen Bahnen verläuft. Die Begriffe Gott, Unsterblichkeit und Freiheit erscheinen nicht mehr als Objekte des Glaubens, sondern als ethisch-poetische Notwendigkeiten. Sie erfüllen eine symbolische Funktion in einem System, das sich nicht aus logischer Konstruktion, sondern aus einem Pathos der Möglichkeit speist. Es geht nicht um Beweisbarkeit, sondern um Denkform. Der „Gott der Zukunft“ ist kein Wesen, sondern eine Idee – nicht im schwachen, sondern im emphatischen Sinne: eine Idee, die Wirklichkeit zu strukturieren vermag, weil sie an die Grenze des Denkens selbst rührt.

Und schließlich: Diese neu gedachte Natur als Subjekt kann auch als Gegenentwurf zur aufkommenden industriellen Naturverwertung gelesen werden. In einer Epoche, die sich anschickt, Natur zum bloßen Rohstoff zu machen, erscheint das Systemprogramm wie ein spekulativer Gegenschlag: Natur ist hier nicht bloß Objekt des Zugriffs, sondern Ort der transzendentalen Verfasstheit – ein Mitspielraum ethischer, poetischer und politischer Möglichkeit. Es spricht vieles dafür, diesen Zug nicht nur historisch, sondern auch ökologisch neu zu lesen.

Die Natur als Subjekt: Das ist die größte Provokation und zugleich das größte Versprechen des ältesten Systemprogramms. Nicht als romantische Personifikation, nicht als Rückfall in einen prämodernen Animismus, sondern als Versuch, Ethik, Metaphysik und

Naturwissenschaft zu einem neuen, offenen Denkraum zu verschalten – jenseits der Trennung von Geist und Welt, Idee und Körper, Mensch und Natur.

3.2 Spekulative Theologie oder materialistische Metaphorik?

Die Mitte des Fragments schlägt einen Ton an, der in der Rezeption regelmäßig Anlass zur Verlegenheit gegeben hat: den der religiösen oder zumindest theologisch aufgeladenen Rede. Wo zunächst die ethisch-moralische Idee der Freiheit das Denken grundiert, die Natur mit dieser Freiheit in ein produktives Verhältnis gesetzt wird und ein kritischer Blick auf die politischen Formen des Staates geworfen wird, scheint sich nun eine ganz andere Sphäre zu eröffnen. Der Text spricht explizit von „Gottheit“, „Unsterblichkeit“, einer „neuen Religion“ und schließlich von einem „höheren Geist vom Himmel gesandt“, der diese neue Religion stiften solle. Wie ist diese religiöse Sprache zu deuten?

Zwei einander entgegengesetzte Interpretationslinien haben sich in der Forschungsliteratur dazu etabliert – ohne sich gegenseitig aufheben zu können. Die eine, idealismusaffine Deutung liest im Fragment eine spekulativ-theologische Tendenz, die sich insbesondere mit dem Frühwerk Schellings, dem frühen Hölderlin oder auch mit der spekulativen Religionsphilosophie Hegels in Beziehung setzen lässt. Die andere, stärker von poststrukturalistischen, materialistischen oder diskurstheoretischen Perspektiven geprägte Lesart betont den metaphorischen, symbolischen oder gar rhetorischen Charakter der Rede von Gott, Religion oder Unsterblichkeit.

Die erste Deutung betont die genuine Nähe des Fragments zur Denkbewegung der spekulativen Theologie, wie sie sich um 1800 aus dem kritischen Erbe Kants und der systematischen Überbietung Fichtes entwickelt. Insbesondere das Verhältnis zwischen dem moralischen Subjekt, das „eine Welt aus dem Nichts hervortritt“, und der Idee eines „Gottes der Zukunft“ eröffnet eine konzeptionelle Linie, die auf eine metaphysische Transformation hinausläuft – nicht im Sinne eines Rückfalls in dogmatische Theologie, sondern als Entwurf eines immanenten, sich entwickelnden Absoluten. In dieser Lesart wird das Göttliche als Figur der Zukunft gedacht, als eine noch nicht realisierte Totalität der Freiheit, in der Ethik, Natur und Kunst – aber auch Geschichte und Religion – eine höhere Einheit finden sollen.

Doch so stark diese Linie ist, bleibt sie zugleich prekär. Denn das Fragment entzieht sich systematischer Festlegung. Es enthält keine Theologie im klassischen Sinn, sondern vielmehr eine instabile Mischung aus religiöser Terminologie, ästhetischer Intuition und politischer Utopie. Dies eröffnet der zweiten Lesart – der der materialistischen oder metaphorologischen Interpretation – ihre argumentative Kraft. Hier wird die Rede von „Gott“, „Unsterblichkeit“ und „neuer Religion“ nicht als Ausdruck einer spekulativen Ontologie verstanden, sondern als symbolische Ausformung eines anthropologischen Bedürfnisses nach Sinn, Orientierung und affektiver Verbindlichkeit. In diesem Sinne ließe sich das Fragment als produktive Mythopoetik lesen – als Versuch, die Kräfte von Philosophie, Dichtung und kollektiver Vorstellungskraft in einer neuen, postmetaphysischen Form zu bündeln.

Der Begriff „materialistische Metaphorik“ ist in diesem Zusammenhang nicht als Reduktion auf bloßen rhetorischen Schmuck zu verstehen. Vielmehr beschreibt er ein Denken, das begriffen hat, dass auch in der Philosophie mit Bildern gearbeitet wird – und dass diese Bilder weder willkürlich noch bedeutungslos sind. Wenn das Fragment von einer „neuen Mythologie“ spricht, die „im Dienst der Ideen“ stehen soll, wird gerade kein Rückfall in eine prä-aufklärerische Denkform intendiert, sondern ein avanciertes Konzept von Sinnstiftung im Modus der Einbildungskraft: ein Mythos, der nicht gegen die Vernunft steht, sondern ihre affektive Durchsetzung ermöglicht.

Diese Form einer rational kontrollierten, aber symbolisch wirksamen Mythopoetik wird explizit als politische Strategie begriffen. Der neue Monotheismus der Vernunft soll sich mit einem „Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst“ verbinden – eine Konzeption, die in bemerkenswerter Weise mit den anthropologischen Hypothesen Bruno Latours resoniert. Auch bei Latour kehrt die Einsicht wieder, dass „moderne“ Rationalität ihre Wirkung nicht durch Destruktion, sondern durch Re-Komposition von Beziehungsgefügen entfaltet – inklusive einer kritischen Revision des Göttlichen als kollektiver Imaginationsform.

An dieser Stelle verdichtet sich das Fragment zu einer eigentümlichen Denkfigur: Es evoziert das Göttliche als ästhetische Konstellation, als politisches Ideal und als ethische Projektionsfläche – ohne sich jemals festzulegen, worin die „Gottheit“ letztlich besteht. Die Ambivalenz zwischen spekulativer Theologie und materialistischer Metaphorik ist dem Text nicht äußerlich, sondern strukturell eingeschrieben. Sie verweist auf ein Denken, das um seine prekäre Lage zwischen Sinnüberschuss und Systemkritik weiß – und das genau darin seine produktive Kraft entfaltet.

Die Rede vom „höheren Geist“ schließlich, der diese neue Religion begründen soll, steht in einem paradoxen Verhältnis zur vorausgegangenen Kritik an Priestertum, Dogma und Aberglauben. Sie markiert nicht den Umschlag in neue Autorität, sondern das Bewusstsein, dass die Fundierung einer ästhetisch durchdrungenen, freiheitlich gedachten Weltordnung eine transsubjektive Instanz benötigt, die nicht als Person oder Institution, sondern als Denkbewegung auftritt.

Gerade in dieser Schwebelage gewinnt das Fragment an Aktualität. In einer Gegenwart, in der die Frage nach dem „Post-Säkularen“ ebenso virulent ist wie die nach neuen Formen der Sinnstiftung jenseits autoritärer Setzung, eröffnet das älteste Systemprogramm eine doppelte Perspektive: Es zeigt, dass Philosophie sich nicht aus der Verantwortung für kollektive Imaginationen zurückziehen kann – und dass diese Verantwortung nicht mit einem Rückfall in Theologie zu bezahlen ist.

3.3 Anthropologie als neue Metaphysik

Wenn das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus eines mit Deutlichkeit zeigt, dann dies: Die klassische Trennung zwischen Metaphysik, Moral und Anthropologie beginnt sich aufzulösen. Der Text formuliert kein fertiges Menschenbild, aber er stellt den Menschen in ein neues Licht – als Zentrum, Träger und Maß der Weltkonstitution. Mit dieser

Verschiebung – oder vielleicht besser: Verdichtung – wird der Mensch selbst zur metaphysischen Figur. Nicht in dem Sinn, dass er metaphysische Eigenschaften besitzt, sondern vielmehr insofern, als dass sich in ihm die Fragen nach Grund, Sinn und Totalität neu formieren. Anthropologie wird zur Chiffre eines postmetaphysischen Denkens, das die Frage nach dem Absoluten nicht stillstellt, sondern in neuer Weise auf das endliche, gestaltende, symbolfähige Wesen richtet: auf den Menschen.

Der Mensch als Ursprung einer „wahren Schöpfung aus Nichts“

Bereits die Eröffnung des Textes ist sprechend: Das freie, selbstbewusste Wesen – das Ich – bringt „eine ganze Welt aus dem Nichts“ hervor. Diese Formulierung lässt sich nicht als ontologische Hypothese über eine tatsächliche Kosmogonie verstehen; sie ist vielmehr das markante Bild einer transzendentalen Konstruktion: Welt ist nicht unabhängig vom Subjekt, sondern formiert sich durch dessen Freiheit. Doch das Fragment radikalisiert diesen Gedanken in zweifacher Hinsicht: Zum einen spricht es nicht mehr von einem bloß „transzendentalen Subjekt“ im Sinne Kants, sondern von einem „absolut freien Wesen“, dessen Freiheitsakt nicht mehr bloß erkenntnistheoretisch, sondern schöpferisch gefasst wird. Zum anderen ist der Weltbezug kein Resultat von bloßen Kategorien, sondern wird als kreative, quasi-dichterische Tat gedacht – als „wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts“. Damit wird deutlich: Die Anthropologie, wie sie sich hier andeutet, ist keine empirische Wissenschaft des Menschen, sondern eine spekulative Anthropologie – eine Philosophie des Menschen als Ort metaphysischer Ermöglichung.

Kants Erbe und seine Überschreitung

Der Bezug auf Kant ist an mehreren Stellen implizit leitend. Die Rede davon, dass „die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt“, erinnert unmissverständlich an Kants Primat der praktischen Vernunft. Auch die Aufzählung von Postulaten – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – folgt einer kantischen Logik. Doch gleichzeitig überschreitet das Fragment Kants Systemgrenze: Während Kant die Reichweite der theoretischen Vernunft radikal begrenzt und Moral auf das Faktum der Pflicht gründet, verbindet das Fragment Ethik mit einem schöpferischen Weltentwurf. Aus der praktischen Freiheit folgt nicht bloß Handlung, sondern Welt – ein Gedanke, der Kant fremd bleibt. Die Anthropologie, wie sie sich hier andeutet, ist somit kein Annex zur Kritik, sondern selbst ein metaphysisches Prinzip: nicht regulativ, sondern konstitutiv.

Diese Wendung ist entscheidend. Denn sie bedeutet: Die neue Metaphysik ist nicht mehr die Lehre vom Seienden als solchem, sondern ein Entwurf der Menschlichkeit als Ort der Weltverfassung. Der Mensch ist nicht mehr Beobachter eines vorgegebenen Kosmos, sondern transzendentaler Ort, an dem sich Welt konstituiert – durch Freiheit, Einbildungskraft und ästhetische Vermittlung. Der anthropologische Umschlag der Metaphysik ist dabei nicht Ausdruck eines naiven Subjektivismus, sondern einer Reflexion auf die Bedingungen von Sinn, Totalität und Geltung unter den Bedingungen der Endlichkeit.

Anthropologie als symbolische Struktur

Ein weiteres Charakteristikum dieser neuen Anthropologie liegt in ihrer symbolischen Durchdringung. Der Mensch erscheint nicht nur als vernünftiges oder moralisches Wesen, sondern als mythenfähiges, d.h. symbolbildendes Wesen. Die späten Passagen des

Fragments, in denen von der „neuen Mythologie“, vom „Monotheismus der Vernunft“ und vom „Polytheismus der Einbildungskraft“ die Rede ist, lassen deutlich erkennen, dass die anthropologische Konstruktion kein bloß rationales Projekt ist. Der Mensch wird als dasjenige Wesen sichtbar, das Wahrheit und Sinn nicht allein durch Diskurs, sondern durch Form, Bild und Affekt vermittelt. Anthropologie bedeutet hier: der Mensch als das Tier, das auf Symbole angewiesen ist – und gerade deshalb eine neue Form der Metaphysik möglich macht, jenseits der starren Ontologie.

In dieser Konzeption begegnet das Fragment einer Idee, die später etwa von Cassirer („animal symbolicum“) oder Gehlen (als Mängelwesen mit kultureller Kompensation) formuliert wird – allerdings in weit spekulativerer Zuspitzung: Die Metaphysik kehrt als Symbollehre zurück, als Poetik des Sinns, gestiftet durch das anthropologische Vermögen zur Überschreitung des Gegebenen.

Zwischen Überschuss und Selbstverlust

Die zentrale Spannung, die sich in dieser anthropologischen Metaphysik zeigt, liegt zwischen dem emphatischen Anspruch der Freiheit und der Gefahr des symbolischen Selbstverlusts. Denn indem der Mensch zum Schöpfer von Welt, Sinn, Ordnung und Mythologie wird, verschiebt sich auch die Perspektive auf seine eigene Endlichkeit. Das Fragment oszilliert an dieser Stelle zwischen pathetischem Freiheitsentwurf und aporetischer Überforderung. Der Mensch ist nicht mehr einfach Subjekt unter Bedingungen, sondern selbst „Ort“ metaphysischer Bewegung – eine Bewegung, die keine Letztbegründung mehr kennt, sondern sich performativ entfaltet: durch Handlung, Sprache, Bild und Idee.

Gerade in dieser Spannung zeigt sich, wie das älteste Systemprogramm eine Anthropologie entwirft, die nicht mit festen Wesensbestimmungen operiert, sondern mit Konfigurationen von Möglichsein, Ethik, Ästhetik und Weltverhältnis. Der Mensch ist nicht, sondern wird – und zwar im Modus eines schöpferischen Weltbezugs, dessen Grenzen nicht vorab feststehen.

Schluss: Die Anthropologie als Schwellenfigur

Insofern lässt sich abschließend sagen: Das Fragment skizziert keine abgeschlossene Theorie des Menschen, sondern lässt erkennen, dass die Anthropologie zur Schwellenfigur eines Denkens wird, das Metaphysik nicht einfach verabschiedet, sondern sie in eine neue Form überführt – als Projektion, als Pathos, als ästhetisch durchformte Freiheitsidee. Der Mensch ist nicht mehr Objekt metaphysischer Reflexion, sondern Ort ihrer Fortsetzung – nicht mehr im Lichte ewiger Substanzen, sondern im Schatten beweglicher, symbolisch strukturierter Wirklichkeiten.

4.1 Das Fragment als Zeugnis eines metaphysischen Überschattens

Wer das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus liest, begegnet einer merkwürdigen Verschränkung: Der Text will ein Programm sein, ein Entwurf, ein manifestartiger Zugriff auf das Kommende – und bleibt zugleich Fragment. Gerade diese Spannung aber ist mehr als ein literarischer Zufall oder ein editorischer Mangel. Sie verweist auf eine tiefere Struktur: Die Unvollständigkeit des Textes ist selbst ein Ausdruck seiner metaphysischen Bewegung – oder genauer: seines metaphysischen Überschattens.

Mit dem Begriff des „metaphysischen Überschattens“ soll eine Denkbewegung markiert werden, die das klassische Schema der Metaphysik – mit ihren Systemforderungen, ihrer Orientierung auf das Absolute, ihre kosmologischen oder theologisch fundierten Architekturen – nicht einfach fortsetzt, aber auch nicht gänzlich hinter sich lässt. Vielmehr verweilt der Text an einer Schwelle: zwischen expliziter Metaphysikkritik und impliziter metaphysischer Sehnsucht, zwischen der Geste der Überschreitung und dem Echo einer nicht ganz verabschiedeten Totalitätsidee. Genau diese Schwelle lässt sich im Fragment strukturell wie inhaltlich nachzeichnen.

Fragmentarität als Form der Metaphysik

Dass der Text Fragment geblieben ist – ob bewusst oder nicht – verweist auf einen entscheidenden Punkt: Der Versuch, ein neues System der Ideen zu entwerfen, stößt hier an seine eigenen Grenzen. Die Gattung „Fragment“ ist nicht bloß eine unfertige Form, sondern wird zur Form des Unfertigen selbst – zur Signatur eines Denkens, das das Systemische nicht mehr ohne Brüche, ohne Sprünge, ohne metaphorische Ausweichbewegungen denken kann.

Diese Fragmentarität steht dabei nicht im Widerspruch zum metaphysischen Impuls des Textes, sondern konstituiert gerade dessen Ernst. Denn der Wille zum Absoluten – die Rede vom „absolut freien Wesen“, von der „wahren Schöpfung aus Nichts“, von der „neuen Mythologie“, die „alle Kräfte“ zur Einheit führen soll – ist hier nicht in logische Architekturen oder spekulative Beweisketten gefasst, sondern erscheint in Form von Forderungen, Bildern, Entwürfen, Projektionen. Der Text zögert nicht, das Höchste zu fordern – aber er zögert, es systematisch zu begründen. Dieses Zögern ist keine Schwäche, sondern eine Form der Einsicht: Metaphysik lässt sich vielleicht nicht mehr als geschlossenes Gebäude errichten, sondern nur noch als Spur, als Geste, als affektive Struktur denken – oder eben: als Schatten.

Die Sprache des Überschatteten

Das Fragment ist durchzogen von einer emphatischen, beinahe visionären Sprache. Es spricht von einer künftigen Ethik als „System aller Ideen“, von einer Physik, die „Flügel“ bekommen soll, von einem „neuen Gott“, einem „Höheren Geist“, der die „größte Religion“ stiftet – und nicht zuletzt von einer finalen Einheit aller Geister in „Freiheit und Gleichheit“. Diese Pathosformeln sind nicht bloß Rhetorik; sie sind Ausdruck einer Bewegung, die die Idee des Absoluten nicht mehr positiv bestimmt, sondern in Bildern, Symbolen, Projektionen evoziert. Der Schatten der Metaphysik ist hier nicht Abwesenheit, sondern Überfülle: nicht das Fehlen des Sinns, sondern das Drängen seiner Möglichkeit.

Gerade in dieser Überfülle – in der Metaphysik als affektiv aufgeladene Zukunftsschrift – zeigt sich, dass das Fragment kein Bruch mit der Metaphysik ist, sondern ein Nachhall ihrer

Transformation. Die „Idee der Schönheit“, die alle anderen Ideen vereinen soll, ist ein solches Residuum: kein Begriff im engen Sinne, sondern ein Sammelpunkt transzendentaler, ästhetischer, ethischer und politischer Bewegungen – ein Ort der Verheißung, an dem Metaphysik nicht verschwindet, sondern sich verändert.

Das Unabschließbare des Absoluten

In diesem Licht lässt sich auch die berühmte Forderung nach einer „neuen Mythologie“ anders lesen. Sie ist nicht nur ein Ausdruck ästhetischer Programmatik, sondern ein indirekter Hinweis auf das Scheitern traditioneller metaphysischer Letztbegründungen. Die neue Mythologie steht – wie das Fragment selbst – unter dem Zeichen des Unvollendbaren: Sie soll eine Versöhnung ermöglichen zwischen Philosophie und Volk, zwischen Aufklärung und Gefühl, zwischen Wissenschaft und Poesie. Doch diese Versöhnung bleibt in der Schwebe. Sie wird nicht realisiert, sondern nur imaginiert – und eben deshalb ist sie metaphysisch im Modus des Schattens: als nicht eingelöste, aber gleichwohl wirksame Möglichkeit.

Diese Verschiebung – vom Vollzug zur Andeutung, von der systematischen Begründung zur symbolischen Evokation – ist kein Mangel, sondern eine Erkenntnis: Dass Metaphysik heute nicht mehr als System, sondern nur noch als Fragment produktiv gedacht werden kann. Der Schatten ist dabei kein bloßes Residuum vergangener Theorien, sondern die Spur einer Denkbewegung, die das Absolute nicht mehr behauptet, aber auch nicht vergisst. Das älteste Systemprogramm ist ein solches Denkfragment – ein metaphysischer Schattenriss, der seine Kraft gerade aus dem Nichtgesagten, dem Offengelassenen, dem Überbelichteten bezieht.

4.2 Die ästhetische Totalität als Sublimat des Absoluten

Im letzten Drittel des Fragments zum „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ kulminiert der Text in einer These von überraschender Radikalität: Nicht der moralische Wille, nicht das begriffliche Denken, sondern der „höchste Akt der Vernunft“ sei ein „ästhetischer Akt“. Diese Wendung hebt sich deutlich vom bisherigen Duktus ab – sowohl inhaltlich als auch rhetorisch. Die Schönheit, so scheint es, überragt in ihrer integrativen Funktion alle anderen Ideen: Sie umfasst, verbindet und vermittelt. Sie wird zur Schlüsselkategorie eines Denkens, das sich ausdrücklich nicht mehr im System abschließen will, sondern in der Form entfalten.

Was aber bedeutet diese Zentralstellung der Schönheit? Was meint der Text, wenn er von einer „ästhetischen Totalität“ spricht – nicht explizit, aber implizit durch das emphatische Ineinandergreifen von Vernunft, Dichtung und Mythologie? Und lässt sich diese ästhetische Figuration als ein sublimiertes Residuum des metaphysischen Begehrens verstehen – als eine Transformation dessen, was zuvor System, Gott, Freiheit hieß?

Schönheit als produktive Verdichtung des Absoluten

Die Schönheit im Sinne des Fragments ist kein bloßes sinnliches Ideal, keine subjektive Empfindung, sondern eine transversale Kategorie. Sie steht quer zur traditionellen Trennung von Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik. Als „höchster Akt der Vernunft“ ist sie vielmehr ein Ort, an dem das Denken über sich selbst hinausgeht – ohne sich zu verlieren. Das Fragment deutet hier auf eine Vorstellung von Schönheit, die dem klassischen Ästhetikbegriff ebenso entwächst wie den enggeführten Vernunftbegriffen der Aufklärung.

Statt Wahrheit und Güte in ihrer reinen Form zu affirmieren, führt der Text sie in der Schönheit zusammen: „Wahrheit und Güte [sind] nur in der Schönheit verschwistert.“ Das ist mehr als ein poetisches Bild – es ist ein epistemologisches Programm. Die Schönheit wird zur Form, in der sich das Absolute nicht nur manifestieren, sondern auch erfahren lässt. Anders gesagt: Die ästhetische Totalität ist das Medium, in dem sich metaphysische Inhalte verkörpern, ohne dabei auf feste Dogmen oder abstrakte Kategorien zurückgeführt zu werden.

In dieser Hinsicht ist Schönheit im Fragment kein Gegenstand, sondern ein Vollzug: eine Denkbewegung, die das Subjekt über sich selbst hinausführt, ohne es zu entgrenzen. Das Fragment schlägt damit eine Form des Denkens vor, die nicht über das Ästhetische hinausgeht, sondern im Ästhetischen ihre höchste Form erreicht.

Kein System, sondern Gestalt

Im Gegensatz zur klassisch-metaphysischen Idee eines logisch begründeten Systems, das vom Prinzip zum Einzelnen deduziert, ist die Struktur des Fragments selbst Ausdruck eines anderen Zugriffs: es ist nicht systematisch, sondern bildhaft; nicht analytisch, sondern gestalthaft. Die Gedanken entfalten sich nicht in einer logischen Progression, sondern in einer Art motivischer Variation: Begriffe wie Freiheit, Mythologie, Gottheit oder Menschheit tauchen wiederholt auf, verschieben ihre Bedeutung, überlagern sich gegenseitig.

Diese Form entspricht der Funktion, die der Schönheit im Fragment zugewiesen wird. Das Schöne ist nicht das geschlossene Ganze, sondern das offene Gefüge, das Spannungsverhältnisse hält, anstatt sie aufzulösen. Die ästhetische Totalität, die das Fragment imaginiert, ist keine Totalität im Sinne vollständiger Erfassung, sondern im Sinne kohärenter Offenheit – ein Bild der Vollständigkeit, das gerade durch seine Unabschließbarkeit überzeugt.

Hier ist ein deutliches Gegenmodell zu Hegels späterer Totalitätsphilosophie erkennbar. Wo Hegel den Widerspruch dialektisch aufhebt, hält das Fragment ihn ästhetisch aus. In der Schönheit ist das Absolute nicht überwunden, sondern verdichtet: als Atmosphäre, als Formkraft, als Ahnung.

Ästhetik als Ort des Postmetaphysischen

Diese Wendung hat weitreichende Konsequenzen für die Interpretation des Fragments im Horizont gegenwärtigen Denkens. Denn gerade durch die Umstellung des metaphysischen Begehrens in ästhetische Figuration bietet das Fragment ein Modell dafür, wie metaphysische Fragestellungen unter postmetaphysischen Bedingungen weitergedacht werden können. Die Idee des Absoluten, die im traditionellen Systemdenken an Kohärenz und Begründung gebunden war, wird im Fragment transformiert zur Idee einer ästhetischen

Erfahrung von Einheit – nicht in Form objektiver Wahrheit, sondern als Form der sinnlichen Durchdringung.

In dieser Perspektive ist die ästhetische Totalität ein Sublimat des Absoluten – nicht, weil sie das Absolute ersetzt, sondern weil sie es in eine andere Erfahrungsweise überführt. Sie bewahrt das Pathos metaphysischen Denkens, aber sie verlegt es auf eine neue Bühne: nicht mehr die der Logik, sondern die der Dichtung, der Imagination, der poetischen Geste.

Das bedeutet auch: Die ästhetische Idee ist kein Eskapismus, keine Rückkehr zur Romantik, sondern ein Versuch, metaphysisches Denken jenseits seiner eigenen Voraussetzungen produktiv zu machen. Schönheit wird damit nicht zum bloßen Ornament des Denkens, sondern zu seinem strukturellen Übergangsraum – ein Ort, an dem das Unverfügbare nicht aufgegeben, sondern gestaltbar wird.

Eine Figur des Übergangs – und der Kritik

Dass das Fragment dabei selbst eine ästhetische Form wählt – aphoristisch, elliptisch, bruchstückhaft –, ist kein Zufall. Der Text führt vor, was er denkt. Er ist keine Ausarbeitung eines Systems, sondern ein performativer Akt: eine Schreibbewegung, die ihre eigenen Voraussetzungen reflektiert und sich damit als Ausdruck jener ästhetischen Vernunft begreift, die sie imaginiert.

Diese Selbstreferenzialität macht das Fragment nicht schwächer, sondern stärker: Es gewinnt seine Kraft gerade daraus, dass es sich als Form des Übergangs versteht – zwischen Denken und Dichten, Philosophie und Mythos, Metaphysik und Kritik. Und in dieser Schwebelage liegt das eigentliche Versprechen der ästhetischen Totalität: Sie ersetzt keine Ordnung, sie schafft einen Raum. Sie ist nicht das Ende des Systems, sondern seine geöffnete Fortsetzung – als Möglichkeit, als Spiel, als Resonanzraum.

4.3 Zwischen Einlösung und Rückprojektion – Die Idee des Schönen als Residuum

Die Bewegung des ältesten Systemprogramms kulminiert in einem emphatischen Begriff von Schönheit. Dieser tritt am Ende des Textes auf, aber seine Funktion reicht über einen bloßen Abschluss oder ornamentalen Ausklang hinaus. Vielmehr verdichtet sich in ihm der Anspruch einer neuen, umfassenden Ordnung, die moralische, physikalische, politische und anthropologische Dimensionen nicht nur integriert, sondern auch ästhetisch aufhebt. Die Schönheit erscheint nicht als ein zusätzliches Moment, sondern als der Ort, an dem die heterogenen Register des Textes zusammenlaufen. Genau dieser Anspruch macht die Idee des Schönen im Fragment so ambivalent – sie changiert zwischen utopischer Einlösung und nostalgischer Rückprojektion, zwischen sublimer Zukunftsfigur und residueller Metaphysik.

Ästhetik als Endfigur: Schließung oder Öffnung?

Im Systemprogramm wird die Schönheit als jene Idee vorgestellt, die alle anderen Ideen – Wahrheit, Moral, Religion – umfasst, vermittelt und in sich versöhnt: „Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist.“ Diese Formulierung ist kein beiläufiger Gedanke, sondern das philosophische Zentrum des Textes. Die Ästhetik wird hier nicht als nachträgliche Reflexion auf das Schöne verstanden, sondern als ontologisch produktiver Akt, als schöpferischer Vollzug, in dem Vernunft und Sinnlichkeit, Idee und Erscheinung, Individuum und Allgemeines in ein Verhältnis treten, das weder durch bloße Begrifflichkeit noch durch moralisches Gesetz vollständig beschreibbar ist.

Die Schönheit ist damit mehr als Ornament oder Vermittlungsform – sie erscheint als Prinzip einer neuen Ordnung des Denkens. Allerdings bleibt offen, ob diese neue Ordnung als Resultat oder als Möglichkeit gedacht ist: Ist die Schönheit das Ziel eines philosophischen Prozesses, der durch Ethik, Physik und Politik hindurch zu sich selbst findet? Oder ist sie eine Geste des Anfangs – ein Möglichkeitsraum, der das Fragment überhaupt erst in Bewegung setzt? In dieser Unentschiedenheit liegt eine strukturelle Spannung, die das ästhetische Denken bis heute prägt: zwischen Schönheit als Erfüllung und Schönheit als Verheißung, zwischen metaphysischer Letztform und postmetaphysischem Schwellenbegriff.

Die Idee der Schönheit als metaphysisches Residuum

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Idee des Schönen als „Residuum“ gelesen werden kann. Der Begriff verweist nicht einfach auf einen philosophischen Rest oder eine übersehene Komponente, sondern auf ein Nachwirken jener metaphysischen Gestalten, die das Fragment gerade zu überwinden beansprucht. Die Schönheit ersetzt in gewisser Weise das, was vormals Gott, Vernunft oder das Absolute genannt wurde – allerdings ohne deren begründenden Anspruch. Sie fungiert als Symbol einer Ganzheit, die nicht mehr systematisch nachgewiesen, wohl aber ästhetisch erfasst werden kann.

Diese Funktion macht die Schönheit im Systemprogramm zum Ort des Unabgeholtenen. Sie trägt die Spuren einer Sehnsucht nach Einheit, Sinn und Totalität, die im Übergang zur Moderne nicht einfach verschwindet, sondern sich in neuen Formen sedimentiert. Die Schönheit wird zur „Versuchsanordnung“, in der sich das Denken mit seiner eigenen Überschreitung konfrontiert – nicht mehr im Modus des Beweises, sondern im Modus der Gestalt. In diesem Sinne ist die Schönheit nicht bloß das letzte Glied einer Argumentation, sondern das Medium, in dem sich Denken in seiner eigenen Formhaftigkeit begegnet.

Rückprojektion in ein verlorenes Ganzes?

Diese Lesart bleibt allerdings nicht ohne Risiko. Sie eröffnet die Möglichkeit, dass die Schönheit nicht als utopische Öffnung, sondern als idealisierende Rückprojektion gelesen wird – als Wiederholung jener Totalitätsphantasien, die der Aufbruch ins Fragmentarische eigentlich hinter sich lassen wollte. Die emphatische Berufung auf die Schönheit, die „alle Ideen umfasst“, erinnert stark an die Struktur klassischer metaphysischer Systeme: Die Idee des Schönen übernimmt dort, wo das Absolute nicht mehr denkbar, das Moralgesetz nicht mehr tragfähig und die Gottesidee nicht mehr anschlussfähig erscheint.

In dieser Lesart wirkt die Schönheit wie ein Substitut des metaphysischen Systems – eine letzte Figur der Geschlossenheit, in der die Differenzen der Welt durch ästhetische Kohärenz

versöhnt werden. Die Rede von einer „Mythologie der Vernunft“, in die die Schönheit münden soll, erscheint dann als nostalgischer Entwurf einer verlorenen symbolischen Ordnung – einer imaginierten Einheit von Geist, Welt und Kunst, die in der Moderne nur noch im Modus der Erinnerung möglich ist.

Zwischen Pathosformel und kritischer Potenz

Doch dieser Verdacht verfehlt einen entscheidenden Aspekt des Textes: seine strukturelle Fragmentarität. Das Systemprogramm entwickelt gerade kein geschlossenes System, sondern tastet sich tastend, suchend, assoziierend vor. Der Begriff der Schönheit erscheint am Ende – aber dieses Ende ist nicht der Abschluss eines Beweises, sondern der Höhepunkt einer Bewegung. Die Schönheit ist hier nicht das Resultat eines deduktiven Prozesses, sondern das offene Moment einer Selbstüberschreitung des Denkens – ein Residuum nicht im Sinne eines abgeschlossenen Restes, sondern als offener Spielraum des Sinns.

In dieser Perspektive kann die Schönheit gerade nicht als Rückprojektion gelesen werden. Vielmehr stellt sie eine Schwelle dar – einen Übergang vom begrifflichen zum gestalthaften Denken, von der Idee zur Erscheinung, von der Systematik zur Sensibilität. Die Schönheit ist keine Lösung – sie ist ein Problem, das sich der Philosophie stellt, wenn sie die Differenz zwischen Freiheit und Natur, Subjekt und Welt, Begriff und Erfahrung nicht leugnet, sondern produktiv zu machen versucht.

Fazit: Schönheit als Schwellenbegriff

Was also bleibt von der Idee des Schönen im Systemprogramm? Weder lässt sie sich als bloßer Rest metaphysischen Denkens abtun, noch als fertige Alternative zu ethischer, politischer oder religiöser Weltdeutung feiern. Vielmehr erscheint sie als Schwellenbegriff: als Ort, an dem sich Denken seiner eigenen Unabschließbarkeit bewusst wird. In der Schönheit begegnet sich das Fragment selbst – nicht als Vollendung, sondern als Möglichkeit.

In dieser Lesart gewinnt die Idee des Schönen ihre eigentliche Kraft: nicht im Anspruch auf Wahrheit oder Totalität, sondern in der Bereitschaft, Differenz auszuhalten – und gerade darin eine andere Form von Einheit zu denken. Eine Einheit, die nicht aus Aufhebung entsteht, sondern aus Koexistenz. Die Schönheit ist, was bleibt – als Spur einer Metaphysik, die sich selbst entzieht, und als Figur eines Denkens, das sich nicht mehr in Systemen vollzieht, sondern in Formen.

4.4 Was bleibt von der Idee einer „Neuen Mythologie“?

Am Ende des Fragments erscheint sie fast wie ein plötzlicher Aufbruch ins Offene: die Forderung nach einer „neuen Mythologie“. Was zunächst wie ein poetischer Appendix wirken mag, entpuppt sich bei genauerer Lektüre als die eigentliche Stoßrichtung des gesamten Textes. Sie markiert nicht nur den Abschluss, sondern das Ziel des Fragments –

und sie bündelt die Spannungen, die es durchziehen: zwischen Rationalität und Einbildungskraft, zwischen Subjektivität und Kollektivität, zwischen Freiheit und Form. Die Idee einer neuen Mythologie artikuliert den Wunsch, die metaphysischen Energien der klassischen Philosophie in ein anderes Medium zu überführen – in ein Medium, das zugleich symbolisch anschlussfähig, affektiv wirksam und intellektuell verantwortbar bleibt.

Mythologie als philosophische Technik der Vermittlung

Im Zentrum steht der Versuch, die Abstraktion der Ideen mit der Sinnlichkeit des Volkes zu versöhnen, ohne in bloße Popularisierung abzugleiten. Die Diagnose ist klar: Solange Ideen nur im Modus begrifflicher Kälte auftreten, bleiben sie für die Mehrheit der Menschen uninteressant. Doch auch das Umgekehrte gilt: Solange die symbolischen Formen des Volkes nicht durch die Vernunft geläutert werden, bleiben sie anfällig für Aberglauben, Dogmatismus oder politische Instrumentalisierung.

In dieser doppelten Kritik entfaltet sich eine Philosophie, die ihre eigene Vermittlungsform problematisiert. Die „neue Mythologie“ ist keine restaurative Geste, keine Rückkehr zu einem voraufklärerischen Weltbild. Vielmehr wird hier eine neue symbolische Rationalität ins Spiel gebracht, eine mythische Vernunft, die nicht gegen die Philosophie steht, sondern ihre ästhetisch-symbolische Komplementärform darstellt. Die Idee fungiert nicht mehr nur als abstrakter Begriff, sondern erhält einen imaginativen Körper. Mythologie wird hier zur Technik der Darstellung – nicht im Sinne bloßer Illustration, sondern als Form des Zeigens, in dem sich die Idee überhaupt erst zeigen kann.

Die poetische Totalität als Antwort auf die metaphysische

Die Frage, die im Hintergrund steht, lautet: Wie lässt sich nach dem Zusammenbruch der traditionellen metaphysischen Weltbilder eine Form kollektiven Weltverhältnisses denken, die weder in Beliebigkeit noch in bloße Technokratie abstürzt? Der Vorschlag des Fragments lautet: durch eine neue symbolische Ordnung, die die Idee mit der Anschauung, das Individuum mit der Menschheit, die Freiheit mit der Schönheit vermittelt.

Im Fragment wird diese symbolische Ordnung programmatisch als Mythologie bezeichnet – und zwar bewusst in Anlehnung an die antike Dichtung, aber zugleich in Abhebung von ihr. Denn das Neue an dieser Mythologie ist ihre doppelte Gebundenheit: an die Freiheit der Einbildungskraft und an die Vernunft der Idee. Das Fragment formuliert damit eine symbolische Totalität, die nicht auf Herrschaft oder Identität basiert, sondern auf gegenseitiger Durchdringung – zwischen Philosophie, Poesie, Religion und politischer Praxis.

In dieser Geste steckt ein Reflex auf die Erfahrung der Moderne: dass es kein bloßes Zurück in die Einheit der alten Mythen gibt, aber auch kein bloßes Vorwärts in der Kälte einer vollständig entzauberten Welt. Die neue Mythologie soll diese Spannung nicht lösen, sondern produktiv halten. Sie ist keine Lehre, sondern ein Horizont. Sie ist kein fertiger Mythos, sondern eine Formbildung, die offen bleibt für Interpretation, Veränderung, Kritik.

Dialektik der Aufklärung und mythische Vernunft

Die Perspektive des Fragments kann an dieser Stelle mit neuzeitlicher Theorie fruchtbar verbunden werden. Vor allem die „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer hat gezeigt, dass die Vernunft, die sich vom Mythos absetzt, unversehens in neue Mythen zurückfallen kann – in den Mythos der Technik, der Verwaltung, der absoluten Identität. Die „neue Mythologie“, wie das Fragment sie andeutet, wäre also nicht nur ein Gegenvorschlag zur Mythologie vergangener Epochen, sondern auch zur mythisch gewordenen Rationalität der Moderne selbst. Sie brächte Vernunft und Mythos in eine neue, reflektierte Dialektik, die sich der Gewaltverhältnisse früherer mythischer Systeme bewusst bleibt – und dennoch nicht auf die symbolische Kraft kollektiver Vorstellungen verzichtet.

Gerade in dieser Dialektik liegt die Bedeutung der Idee für eine gegenwärtige Philosophie: Die „neue Mythologie“ ist der Versuch, eine symbolische Ordnung zu denken, die nicht repressiv, sondern emanzipatorisch ist. Sie verzichtet auf den Absolutheitsanspruch des Systems, ohne in Beliebigkeit zu verfallen. Sie versteht sich als Medium, nicht als Wahrheit. In diesem Sinne ist sie Ausdruck eines Denkens, das auf Vermittlung besteht, ohne sich von der Wahrheit des Gedankens zu verabschieden.

Residuum oder Zukunftsfigur?

Was bleibt also – im buchstäblichen wie im philosophischen Sinne – von der Idee der neuen Mythologie? Sie bleibt ein Residuum. Aber sie ist nicht einfach ein Überrest, sondern ein Möglichkeitsraum. Sie ist das, was sich dem begrifflichen Zugriff entzieht – und genau darin zur philosophischen Aufgabe wird. Denn das, was nicht im System aufgeht, ist nicht bloß irrational: Es ist das, worauf ein Denken zielt, das sich seiner eigenen Grenzen bewusst bleibt.

Man könnte sagen: Die neue Mythologie ist eine Parabel auf die Philosophie selbst – in ihrem Übergang von der systematischen Form zur fragmentarischen, von der begrifflichen zur symbolischen, von der abstrakten zur poetischen. Sie markiert den Punkt, an dem die Philosophie beginnt, sich selbst zu verwandeln – nicht, indem sie sich aufgibt, sondern indem sie sich neu erfindet: als ästhetische Philosophie, als poetische Rationalität, als offener Entwurf.

:

5.1 Ästhetik als Politik – Von Schiller bis Sloterdijk

Wenn das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ eine Vision der Transformation des Menschen formuliert, dann ist diese Vision wesentlich ästhetisch. Der emphatische Begriff der „Schönheit“ steht nicht einfach für eine Kategorie des Geschmacks, sondern fungiert als Chiffre für eine anthropologische Umformung – nicht weniger als für die Möglichkeit einer neuen Weltordnung, die das Politische nicht durch Gesetz, sondern durch Gestalt vermittelt. Der Weg zur Freiheit, so der zentrale Gedanke des Fragments, führt über die ästhetische Konstitution des Subjekts.

Was auf den ersten Blick wie eine idealistische Überspannung erscheinen mag, entfaltet bei genauerem Hinsehen eine bemerkenswerte Tiefendimension: Die Ästhetik fungiert hier als intermediäre Instanz zwischen Erkenntnis, Ethik und politischer Ordnung – und damit als Medium des Übergangs vom individuellen Selbstverhältnis zur kollektiven Weltgestaltung. Dieser Gedanke, radikal formuliert im Fragment, ist nicht auf dessen Entstehungszeit beschränkt, sondern zieht eine lange ideengeschichtliche Spur bis in gegenwärtige Theorien von Subjektivierung, politischer Symbolik und kultureller Produktion.

Schillers „ästhetischer Staat“

Der engste konzeptionelle Verwandte des Fragments ist unbestritten Friedrich Schillers Schrift Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795). Hier wird der Begriff der „ästhetischen Erziehung“ nicht pädagogisch, sondern politisch gelesen: Als diejenige Form, in der der Mensch seine inneren Triebkräfte – das sinnliche Bedürfnis und die moralische Vernunft – in einem dritten Zustand versöhnen kann, dem Spieltrieb. In dieser Formulierung kulminiert der Versuch, nicht nur eine Anthropologie, sondern auch eine politische Theorie aus dem Geist der Ästhetik zu entwickeln.

Der „ästhetische Zustand“ ist bei Schiller eine Art Schwebезustand, in dem Freiheit sinnlich erfahrbar wird. Schiller denkt nicht in Kategorien der Durchsetzung von Interessen, sondern in Kategorien der Subjektbildung. Der „Staat“, so schreibt er, kann nur als ästhetischer Staat gedacht werden – nicht weil die Politik schöner werden soll, sondern weil die Formierung des Subjekts zur Freiheit nicht durch Zwang, sondern durch ästhetische Vermittlung möglich ist. In diesem Sinne ist Ästhetik bei Schiller eine Bedingung der Möglichkeit des Politischen selbst.

Ästhetik und Revolution

Diese Form von politischer Ästhetik ist unmittelbar mit der Erfahrung der Französischen Revolution verknüpft. In einem Kontext, in dem traditionelle politische Formen radikal destabilisiert wurden, bot die Ästhetik ein alternatives Orientierungsmodell: nicht als Flucht in die Kunst, sondern als Figuration neuer gesellschaftlicher Gestaltungsmöglichkeiten. Der Gedanke, dass man nicht einfach ein besseres Gesetz erlassen kann, sondern den Menschen ästhetisch zur Freiheit erziehen muss, enthält eine subtile, aber tiefgreifende Radikalisierung politischer Theorie.

Im ältesten Systemprogramm wird dieser Gedanke auf eine Spitze getrieben: Nicht nur der Staat, sondern jede politische Ordnung, die nicht aus Freiheit, sondern aus Mechanik besteht, wird dort problematisiert. Die Forderung, „über den Staat hinaus“ zu denken, zielt nicht auf Anarchie, sondern auf eine ästhetische Transposition des Politischen – auf eine symbolische Ordnung, in der sich Freiheit als Erfahrungsform realisieren kann. Die „Idee der Schönheit“ ist in dieser Perspektive nicht dekorativ, sondern subversiv: Sie kündigt eine neue Anthropologie an – und eine andere Politik.

Nachwirkungen im 20. Jahrhundert: Benjamin, Adorno, Marcuse

Im 20. Jahrhundert ist die ästhetische Dimension des Politischen erneut ein zentrales Thema, allerdings mit einer doppelten Brechung: Einerseits wird sie – etwa bei Walter Benjamin – als Möglichkeit der Emanzipation erkannt, andererseits aber auch als Gefahr der

Ideologisierung. Benjamin diagnostiziert in seiner Schrift *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* eine „Ästhetisierung der Politik“ als Signatur des Faschismus. Die Form, so zeigt sich hier, kann ebenso zur Entpolitisierung wie zur Mobilisierung verwendet werden.

Adornos Ästhetische Theorie wiederum formuliert den Anspruch, dass Kunst – gerade in ihrer Autonomie – ein Ort des Widerstands gegen die instrumentelle Vernunft der spätkapitalistischen Gesellschaft sein kann. Die ästhetische Form erscheint hier als Negativbild gesellschaftlicher Verhältnisse – und zugleich als utopisches Vorausbild einer versöhnten Welt.

Bei Herbert Marcuse schließlich wird dieser Gedanke in eine explizit politische Theorie überführt. In *Der eindimensionale Mensch* wie in *Versuch über die Befreiung* ist die ästhetische Erfahrung die einzige noch verbleibende Quelle für alternative Weltbezüge – weil sie einen „anderen Logos“ repräsentiert, der nicht funktionalisiert, sondern empfindsam macht. Die Kunst wird zur „Vorwegnahme“ des Anderen, zur imaginativen Ermöglichung einer Welt jenseits von Repression und Entfremdung. Auch hier lebt die Idee des Fragments weiter – nicht in der Form des Systems, sondern als Spur eines Denkens, das das Politische an der Ästhetik entzündet.

Sloterdijks Anthropotechnik: Ästhetik als Übung

Einen zeitgenössischen Zugriff auf diese Denkbewegung bietet Peter Sloterdijk. In seinem Werk *Du mußt dein Leben ändern* (2009) begreift er den Menschen nicht als statisches Subjekt, sondern als Übungswesen – als ein Projekt, das sich selbst gestalten, formen, über sich hinauswachsen kann. Diese Anthropotechnik ist letztlich eine ästhetische Disziplin: Der Mensch schafft sich, indem er sich symbolisch, körperlich, kulturell formt. Auch hier wird Politik nicht als System, sondern als Symbolpraxis gedacht – als das, was durch Wiederholung, Ritual, Stilisierung eine Welt konstituiert.

Sloterdijks Ansatz führt das ästhetische Denken der klassischen Idealisten weiter, entkoppelt es aber von dessen transzendentalphilosophischen Grundlagen. Statt eines metaphysischen „absoluten Begriffs“ tritt hier eine genealogische Anthropologie der Übung – doch die strukturelle Nähe zum ältesten Systemprogramm bleibt erhalten: Politik wird verstanden als Formungsprozess, der nicht primär durch Regeln, sondern durch Imagination, Darstellung und Verkörperung wirkt.

Fazit: Politik im Medium der Form

Das älteste Systemprogramm denkt Politik nicht durch Gesetze, sondern durch Gestalt – nicht durch Herrschaft, sondern durch Freiheit im Medium der Schönheit. Dieser Gedanke bleibt bis heute produktiv, gerade weil er sich gegen eine Engführung des Politischen auf institutionelle Formen sperrt. Er erinnert daran, dass Freiheit nicht einfach beschlossen, sondern erzeugt werden muss – als Haltung, als Praxis, als ästhetisches Verhältnis zur Welt.

Die Idee einer „ästhetischen Politik“ ist keine bloße Utopie, sondern eine bleibende Anfrage an jede politische Ordnung: Wie soll der Mensch sein, der in ihr leben kann? Welche Formen müssen unsere Institutionen, unsere Narrative, unsere Symbolik annehmen, damit sie Freiheit nicht nur versprechen, sondern ermöglichen?

Diese Fragen sind nicht erledigt. Sie kehren wieder – oft unter anderen Begriffen, in neuen Zusammenhängen, mit aktualisierter Dringlichkeit. Dass ein kurzes Fragment aus dem späten 18. Jahrhundert sie mit solcher Radikalität aufwirft, ist kein Anachronismus, sondern eine bleibende Provokation.

5.2 Spekulativer Humanismus reloaded?

Die offene Idee des Menschen zwischen Mythos, Ästhetik und spekulativer Rationalität

Der Mensch als offene Idee

Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus entwirft kein fertiges Menschenbild, sondern ein Programm zur Transformation des Menschen. Der Mensch wird als Ort einer noch nicht eingelösten Möglichkeit gedacht – als Projekt und Projektion. Diese Denkbewegung ist tief humanistisch, ohne sich auf einen statischen Begriff des „Humanen“ zu stützen. Vielmehr erscheint der Mensch als Idee – oder genauer: als das Wesen, das Ideen erzeugt und dadurch sich selbst in der Idee der Freiheit, der Schönheit und schließlich in einer neuen Mythologie entwirft.

Genau hier setzt der Gedanke eines spekulativen Humanismus an: einer Position, die den Menschen weder als abgeschlossene Naturgröße noch als moralische Instanz bestimmt, sondern als sich selbst durch Denken, Fühlen und Gestalten konstituierende Existenz. Das Fragment artikuliert dies in der Forderung nach einer „ästhetischen Erziehung“ und einer „neuen Mythologie“, durch die eine vereinte, freie Menschheit denkbar wird. Die Idee des Menschen, so ließe sich sagen, ist im Fragment nicht naturgegeben, sondern ein ästhetisch-mythologisches Futur.

Kein Rückfall in Mythos – aber Rückbindung ans Symbolische

Der Begriff der „neuen Mythologie“ bedeutet im Kontext des Fragments nicht eine naive Rückkehr zu alten Göttern, sondern eine symbolische Reinszenierung der Ideen in ästhetisch affizierender Form. Diese Mythologie ist ausdrücklich der Vernunft verpflichtet – sie soll das Sinnliche und das Rationale versöhnen, ohne die philosophische Selbstreflexion preiszugeben. Dies verweist auf eine Form symbolischer Rationalität, die das fragmentierte Subjekt der Moderne weder transzendieren noch überholen, sondern rekonfigurieren will.

In dieser Spannung liegt eine zentrale Verbindungslinie zum gegenwärtigen spekulativen Humanismus. Auch dieser denkt den Menschen nicht als epistemisches Subjekt, sondern als offenes Zentrum eines Möglichkeitsraums, der sich jenseits traditioneller Ontologie und Anthropologie entfaltet. Dabei geht es um einen erneuerten Zugriff auf das Absolute, auf Freiheit, Geschichte und Sinn – aber nicht im Modus einer dogmatischen Setzung, sondern als spekulative Bewegung, in der das Denken selbst zum Ort von Überschreitung wird.

Meillassoux und das Erbe der absoluten Möglichkeit

Auch wenn Meillassoux den Begriff einer „neuen Mythologie“ nicht explizit aufgreift, ist sein Denken an der Schnittstelle von spekulativer Ontologie und post-metaphysischem Sinnhorizont durchaus anschlussfähig an das Fragment. In seinem Werk *Après la finitude* (2006) geht es ihm um die Wiedergewinnung eines Absoluten ohne dogmatische Metaphysik – ein Denken der Notwendigkeit aus der Kontingenz selbst. Damit stellt sich Meillassoux gegen den „korrelationistischen Zirkel“ der klassischen Moderne, also gegen die These, dass wir nur denken können, was wir in Beziehung zu menschlicher Erfahrung setzen.

Dieser Versuch, das Absolute spekulativ zu rekonstruieren, hat anthropologische Konsequenzen: Der Mensch ist nicht mehr primärer Bezugspunkt allen Sinns, sondern Teil einer Konstellation, in der das Denken selbst kontingent, aber dennoch wirklichkeitsfähig ist. In gewisser Weise radikalisiert Meillassoux also die Forderung des Fragments, das sich ebenfalls mit der Frage beschäftigt, wie Sinn in einer entgötterten, rationalisierten Welt neu gestiftet werden kann – nicht durch einen Rückfall in Religion, sondern durch die Formulierung einer „neuen Mythologie der Vernunft“.

Während das Fragment diesen Mythos als symbolische Vermittlung aller Ideen entwirft – inklusive Freiheit, Schönheit, Gottheit –, bleibt Meillassoux strenger: Bei ihm ist das Absolute nicht mit einem transzendenten Sinn identisch, sondern mit einer reinen Möglichkeit, einer rational rekonstruierbaren Offenheit der Welt, die ohne Gott, aber nicht ohne Notwendigkeit auskommt. Die Differenz ist hier fundamental – und doch lässt sich sagen, dass beide Positionen in der Auseinandersetzung mit der Moderne versuchen, das anthropologische und kosmologische Denken jenseits bloß deskriptiver Anthropologien neu zu fundieren.

Spekulativer Humanismus als postmythologische Figur

In dieser Hinsicht lässt sich der spekulative Humanismus vielleicht weniger als „neue Mythologie“ im emphatischen Sinn verstehen, sondern eher als postmythologische Figur: als ein Denken, das die symbolischen Funktionen des Mythos anerkennt, ohne in seine metaphysischen Voraussetzungen zurückzufallen. Das Fragment ist ein Frühling dieses Denkens – ein Versuch, zwischen Vernunft und Einbildungskraft, Natur und Geschichte, Subjekt und Idee eine neue Totalität anzudenken, die nicht systematisch vorliegt, sondern poetisch, bruchstückhaft, spekulativ. Gerade diese Bruchstückhaftigkeit aber ermöglicht es heutigen Denkansätzen, das Fragment nicht nur historisch, sondern als Impuls für gegenwärtiges Denken zu lesen.

Fazit: Die Aufgabe des Menschen als offenes Projekt

Der spekulative Humanismus knüpft nicht an einen fixen Begriff des Menschen an, sondern an dessen Unabgeschlossenheit. Was das Fragment fordert – „keine Kraft wird mehr unterdrückt werden“ – ist nicht nur eine politische, sondern auch eine epistemische und symbolische Vision. Meillassoux' radikale Denkbewegung bleibt davon nicht unberührt: Auch er stellt die Frage nach dem Menschen – nicht in anthropozentrischer, sondern in ontologisch offener Perspektive. Das Fragment, so gesehen, steht am Anfang einer Denkbewegung, die bis in die Gegenwart reicht: Eine Bewegung, in der der Mensch nicht nur als Vernunftwesen, sondern als Projekt von Freiheit, Schönheit und Sinn neu zu denken ist.

5.3 Das System ohne System – Fragmentarisches Denken als Möglichkeit

Die klassische Philosophie des Deutschen Idealismus war durch das Ideal einer Totalität geprägt: Alles Denken sollte sich aus einem ersten Prinzip deduktiv entfalten lassen, sei es als Ich (bei Fichte), als Substanz-Subjekt (bei Hegel) oder als absolute Identität (bei Schelling). Dem gegenüber stellt das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus eine eigentümliche Herausforderung dar: Es artikuliert die Idee eines umfassenden Systems – einer neuen Verbindung von Ethik, Ästhetik, Religion und Natur – gerade in der Form eines Fragments. Die Konzeption eines neuen Mythos, die radikale Kritik am Staat, der Entwurf einer poetischen Philosophie – all das erscheint nicht als logisch ausbuchstabiertes System, sondern als rasche, fast eruptive Skizze.

Was zunächst wie ein vorläufiger Entwurf wirken mag, erweist sich bei näherem Hinsehen als bewusste Verschiebung: Das Fragment wird zur Form eines anderen Denkens, das nicht durch Systematisierung, sondern durch Spekulation, Andeutung und symbolische Verdichtung arbeitet. In dieser Offenheit liegt weder ein Defizit noch eine bloße stilistische Besonderheit, sondern ein philosophischer Anspruch eigener Art.

Fragment als Denkform: Kontur einer Philosophie der Möglichkeit

Das Fragmentarische ist hier nicht Ausdruck der Unfertigkeit, sondern trägt selbst eine erkenntnistheoretische Geste in sich: Es setzt nicht auf Vollständigkeit, sondern auf Potentialität. Das heißt: Das Fragment denkt im Modus des Möglichen – es gibt keine geschlossene Ordnung des Wissens vor, sondern legt eine offene, assoziative Struktur nahe, die sich durch ihre Anschlussfähigkeit auszeichnet. Begriffe wie „Schönheit“, „Freiheit“, „Mythologie“ oder „intellektuelle Welt“ tauchen auf, aber sie werden nicht abschließend bestimmt. Vielmehr stehen sie als Impulse im Raum, um durch künftiges Denken konkretisiert, transformiert, vielleicht auch dekonstruiert zu werden.

Ein solches Denken verweigert sich dem Anspruch auf Letztbegründung, ohne in bloß relativistisches Schweigen zu verfallen. Es bewegt sich zwischen Pathos und Projektion, Skizze und Spekulation – und genau darin liegt seine Stärke. Denn in einer Zeit, in der traditionelle metaphysische Systeme an Überzeugungskraft verlieren, ist es gerade diese Form des offenen, fragmentarischen Denkens, die neuen Raum schafft.

Zwischen Kritik und Vision: Die performative Struktur des Fragments

Ein zentrales Moment des Fragments ist seine performative Dimension: Der Text spricht nicht nur von einer neuen Ästhetik, Ethik oder Religion – er vollzieht bereits in seiner Form das, was er fordert. Die Überwindung mechanischer Systeme wird nicht argumentiert, sondern performativ dargestellt: durch eine Textform, die sich nicht an systematische Abfolge, argumentative Schlüssigkeit oder formale Geschlossenheit hält. Die Freiheit, von

der das Fragment spricht, wird in seiner Struktur erfahrbar – als semantische Offenheit, als imaginativer Raum, als intellektuelle Provokation.

Das Fragment performt damit das Denken, das es zugleich entwirft: ein Denken, das sich selbst nicht verabsolutiert, sondern als lebendigen Prozess begreift. Es ist Ausdruck einer Haltung, die auf Transformation zielt – nicht auf Kontrolle. Diese performative Struktur macht das Systemprogramm bis heute wirksam: nicht als Theorie, die man zustimmend übernehmen müsste, sondern als Denkbewegung, in die man sich einlassen kann.

Das Unsystematische als Widerstand: Gegen Hegels Totalität

In der Geschichte des Idealismus wird Hegels System häufig als Endpunkt einer Entwicklung gelesen, die mit Kant begann und über Fichte und Schelling zur dialektischen Geschlossenheit geführt habe. Das Fragment wirkt in diesem Narrativ wie ein Vorläufer, ein „früher Entwurf“, der vom späteren Fortschritt überholt wurde. Doch diese lineare Erzählung unterschätzt die subversive Kraft des Fragments: Es ist nicht das Unfertige vor dem System, sondern ein Gegenvorschlag zu einem Denken, das Vollständigkeit mit Wahrheit verwechselt.

Die Kritik am Staat, die Forderung nach intellektueller Freiheit, der Aufruf zur neuen Mythologie – all das läuft Hegels Dialektik quer. Der Text denkt nicht in Vermittlung, sondern in Konstellation. Er will nicht das Gegebene durch Reflexion zur Wahrheit treiben, sondern das Mögliche durch Einbildungskraft und Spekulation ans Licht bringen. Das System wird dabei nicht überwunden, sondern von innen her verschoben – in Richtung einer Theorieform, die sich in Andeutung, Ästhetik und Projektion entfaltet.

Aktuelle Resonanzen: Fragmentarisches Denken heute

In der Gegenwart lässt sich ein erneutes Interesse an solchen Formen beobachten. Philosophen wie Maurice Blanchot, Roland Barthes, Giorgio Agamben oder Jacques Derrida haben den systematischen Geltungsanspruch der Philosophie zurückgewiesen, ohne auf ihren transformativen Anspruch zu verzichten. Auch postmetaphysische Theorien – von Adornos negativer Dialektik über Sloterdijks szenisches Denken bis hin zu feministischen, dekolonialen oder spekulativ-materialistischen Perspektiven – arbeiten oft in fragmentarischer, essayistischer oder montageartiger Form.

Das Systemprogramm ist in diesem Sinne kein historisches Kuriosum, sondern eine präzise Form des Denkens ohne Totalität – ein Denken, das nicht auf Herrschaft, sondern auf Entfaltung zielt. Der Text ist dabei keine gescheiterte Systemskizze, sondern eine frühe Form dessen, was man heute „poststrukturelle Spekulation“, „kritische Mythologie“ oder auch „ästhetische Ontologie“ nennen könnte.

Fazit: Utopie des Unfertigen

Das Fragment ist das Gegenteil eines Dogmas. Es ist Einladung, Provokation, Anstoß – eine Bewegung, kein Ergebnis. Als solche eröffnet es Räume für ein Denken, das nicht festlegt, sondern inspiriert; das nicht vollendet, sondern andeutet. In einer Zeit, in der große Systeme kaum noch überzeugend erscheinen, kann gerade die Offenheit des Fragments wieder

philosophisch fruchtbar gemacht werden: als Form einer spekulativen Kritik, als Denkfigur der Freiheit, als Widerstand gegen jede Vereindeutigung.

So bleibt das Älteste Systemprogramm aktuell – nicht, weil es ein großes System verspricht, sondern weil es uns zeigt, dass das System auch ganz anders gedacht werden kann: als Möglichkeit, nicht als Abschluss; als Denkform des Fragments, nicht als Formvollendung der Theorie.

6.1 Die Zukunft des Pathos

Was bleibt, wenn ein philosophisches Fragment von kaum drei Seiten – ohne sicheren Autor, ohne systematische Ausarbeitung, ohne institutionellen Kontext – über zwei Jahrhunderte hinweg wirksam bleibt? Die Antwort auf diese Frage führt nicht zu einer Lehre, sondern zu einem Ton. Nicht die begriffliche Schärfe, sondern der existenzielle Aufschwung, der affektive Überschuss und das unbedingte Sprechen dieses Textes machen seine Wirkung aus. Was das Systemprogramm überdauert, ist sein Pathos. Und genau dieser Umstand verlangt heute, in einem weitgehend desillusionierten Theorieklima, nach genauerer Analyse.

Denn Pathos ist nicht einfach Emphase. Es ist nicht bloß rhetorische Ausschmückung oder dichterische Aufladung. Pathos ist der Modus, in dem Denken sich mit einem Anspruch auf Welt, auf Zukunft, auf Wahrheit verbindet – ohne sich bereits in feste Begriffe zu übersetzen. Es steht zwischen Begriff und Bild, zwischen Urteil und Begehren. Das Systemprogramm ist in dieser Hinsicht ein exemplarischer Text: Er artikuliert kein System, sondern den Wunsch nach einem System, ja mehr noch – nach einer neuen Form der Weltbeziehung, in der Ethik, Wissenschaft, Kunst, Politik und Religion nicht länger getrennte Sphären, sondern Glieder eines gemeinsamen Denkens wären.

Pathos als Geste des Denkens

Das Pathos des Fragments lässt sich dabei als eine spezifische philosophische Geste beschreiben: eine Geste des Aufreißens, der Öffnung, der emphatischen Ankündigung. Es ist ein Sprechen im Futur, das mit jedem Satz ein Projekt aufruft, das noch nicht ist. Die Rede von der „Idee einer neuen Mythologie“, von der „ästhetischen Erziehung der Menschheit“, vom „höchsten Akt der Vernunft“ als einem ästhetischen – all das sind keine beschreibenden Aussagen, sondern produktive Setzungen. Sie gehören zur Gattung des Unverfügbaren: Das Fragment will nicht das Bestehende analysieren, sondern eine andere Ordnung antizipieren – und sei es im Modus der Unmöglichkeit.

Dieses Pathos ist zugleich Stärke und Problem. Denn es entzieht sich systematischer Verifikation. Es verweigert sich der philosophischen Konvention, die zwischen Theorie und Praxis, Beschreibung und Vorschrift, Fakt und Ideal unterscheidet. Genau deshalb wirkt das

Systemprogramm bis heute irritierend: Es spricht von einem Denken, das sich nicht rechtfertigt, sondern wirkt. Und es riskiert dabei, im Ungefähren zu verharren.

Das Risiko der Überhöhung – und seine produktive Spannung

In einer Zeit, in der kritische Theorie oft auf die Analyse der Bedingungen, auf das Aufdecken von Strukturen, auf die Dekonstruktion des Ideologischen fokussiert ist, erscheint dieses Pathos fast anachronistisch. Wer heute so spricht wie das Systemprogramm, riskiert, als schwärmerisch, naiv oder utopisch gelesen zu werden. Und doch zeigt sich in dieser Form des Sprechens ein Mut, der nicht mit Hybris verwechselt werden sollte. Es ist der Mut, das Denken in seiner poetischen, spekulativen, weltverändernden Potenz ernst zu nehmen – nicht als Macht über die Welt, sondern als Entwurf, als Möglichkeitssinn.

Gerade diese Spannung – zwischen Unzeitgemäßheit und Wirkkraft, zwischen spekulativer Überhöhung und affektivem Ernst – macht die Gegenwartsbedeutung des Pathos aus. Es steht für eine Philosophie, die nicht im Modus der Kritik erstarrt, sondern sich der affektiven Grundierung jedes Denkens bewusst bleibt. In diesem Sinne ist das Pathos des Fragments nicht bloß Stilmittel, sondern erkenntnistheoretische Haltung: Der Text behauptet nichts, was er nicht zugleich in seiner Form spüren lässt.

Pathos als Spur des Unabgeholtenen

Walter Benjamin hat einmal von der „Eingedenken des Nicht-Vollendeten“ gesprochen – einer Haltung, die das Vergangene nicht abschließt, sondern als Aufgabe erinnert. Auch das Systemprogramm wirkt nicht, weil es eine abgeschlossene Theorie bietet, sondern weil es eine Lücke hinterlässt: eine Lücke, in der das Pathos weiterwirkt. In dieser Lücke artikuliert sich eine andere Form von Philosophie – eine, die nicht in Systemen abschließt, sondern in Fragmenten weiterfragt.

Das Pathos des Fragments ist damit nicht bloß historische Geste, sondern philosophische Möglichkeit: Es erinnert daran, dass Denken nicht ohne Affekt, nicht ohne Risiko, nicht ohne Weltbezug möglich ist. Und dass es vielleicht genau dann relevant wird, wenn es über seine eigenen Möglichkeiten hinausgreift.

Ausblick: Die Zukunft des Pathos liegt im Fragment

Im gegenwärtigen Denken – das sich oft zwischen nüchterner Analyse, formaler Ethik und historischer Skepsis bewegt – könnte das Pathos des Systemprogramms als Störung wirken. Aber gerade diese Störung ist fruchtbar. Denn sie erinnert an das, was Theorie nicht sagen kann, aber wovon sie zehrt: Hoffnung, Möglichkeit, Schönheit, Freiheit.

Die Zukunft des Pathos liegt daher nicht in der Wiederholung großer Gesten, sondern in der Fähigkeit, Fragmentarisches mit innerer Dringlichkeit zu sprechen. In einem Denken, das nicht alles weiß, aber viel will – und sich genau darin zeigt: als Schattenlicht der Freiheit.



6.2 Warum die Idee des Schönen nicht schön bleiben kann

Das Älteste Systemprogramm gipfelt in einer emphatischen Wendung: Die Idee der Schönheit, im „höheren platonischen Sinne“ verstanden, wird zur alles vereinenden Instanz erhoben. Der höchste Akt der Vernunft – so die zentrale These – sei ein ästhetischer. Schönheit erscheint hier nicht mehr als bloße Kategorie des Geschmacks oder der Wahrnehmung, sondern als meta-philosophische Form, in der Wahrheit, Freiheit und Güte zur Einheit finden. Die Ästhetik erhält damit den Status einer letzten Instanz: epistemologisch, anthropologisch und politisch.

Diese emphatische Aufladung macht die Schönheit zu einer Schlüsselkategorie, die das Fragment nicht nur abschließt, sondern strukturell durchzieht. Doch genau dieser Umstand verlangt eine kritische Revision. Denn die Frage, ob die Schönheit diese integrative Funktion tatsächlich erfüllen kann, wird heute mit größerem Vorbehalt gestellt. In einem postmetaphysischen, post-utopischen Denken muss sich jede Idee, die Einheit und Versöhnung verspricht, der Gefahr der Harmonisierung und damit der Exklusion stellen. Die Schönheit kann in diesem Kontext nicht mehr als Heilsfigur fungieren, sondern wird selbst problematisch: als verdichtete Metapher eines überforderten Ganzheitsdenkens.

Schönheit als Kategorie philosophischer Totalisierung

Die herausgehobene Rolle der Schönheit im Systemprogramm steht in enger Verbindung zur Vorstellung eines umfassenden Systementwurfs, der Philosophie, Dichtung, Wissenschaft und Politik in ein ästhetisches Kontinuum überführen möchte. Die Philosophie soll nicht länger als abstrakte Reflexion erscheinen, sondern durch ästhetische Kraft zur wirkmächtigen Gestalt werden. Die Poetik des Denkens, wie sie hier gefordert wird, soll der Philosophie eine neue Sinnlichkeit verleihen – eine, die zugleich Erkenntnis und Wirkung erzeugt.

In dieser Hinsicht ist die Schönheit nicht nur ein ästhetischer Begriff, sondern ein methodologischer Schlüssel. Sie steht für dasjenige, was Differenz und Vielfalt zur kohärenten Gestalt bringt, ohne sie in reiner Abstraktion aufzulösen. Die Idee ist, dass die Versöhnung des Sinnlichen und des Rationalen – eine klassische Spannung in der abendländischen Philosophie – nicht durch Unterordnung, sondern durch ästhetische Vermittlung gelingen kann.

Doch gerade hierin liegt das Paradox: Die Schönheit soll das Fragment in eine Totalität überführen, die sich selbst übersteigt – sie wird zur Chiffre eines „ganzen Menschen“, der moralisch, politisch und kosmisch zugleich gedacht ist. In einem solchen Anspruch liegt nicht nur Pathos, sondern auch ein strukturelles Problem. Denn jede Totalität droht, Differenz in Kohärenz zu zwingen, Störung zu glätten, das Andere in das Eigene zu integrieren.

Form und Formzwang: Kant, Schiller, das Politische

Ein zentrales Bezugssystem, das diese Problematik weiter aufschließt, ist das kantische Formdenken. Kant definiert in seiner Kritik der Urteilskraft die Schönheit als

„Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, also als Formzusammenhang, der wie sinnvoll erscheint, ohne einem bestimmten Zweck zu dienen. Diese formale Autonomie wird von Schiller weitergedacht, der in seinen Briefen zur ästhetischen Erziehung die Formfähigkeit zum politischen Prinzip erhebt: Nur derjenige, der sich selbst als schöne Form begreift und gestaltet, könne frei sein.

Das Systemprogramm übernimmt implizit dieses Konzept – und radikalisiert es. Die Schönheit soll nicht nur das Resultat individueller Bildung sein, sondern zur allgemeinen Grundlage gesellschaftlicher Transformation werden. Der Staat, die Religion, die Wissenschaft – all dies wird als unzulängliche Ausdrucksform einer noch nicht vollzogenen ästhetischen Revolution dargestellt. Die neue Mythologie, die am Ende des Fragments gefordert wird, ist in diesem Sinne eine Mythologie der Schönheit: eine Form der Vermittlung, die nicht durch Argumentation, sondern durch symbolische Gestalt wirkt.

Doch diese Ästhetisierung des Politischen – von Carl Schmitt bis Jacques Rancière vielfach problematisiert – birgt eine zweifache Gefahr: Zum einen kann sie zur Legitimation autoritärer Formgebung werden (das Schöne als Maßstab, das Hässliche als Ausschlusskriterium), zum anderen läuft sie Gefahr, die Kontingenz der politischen Auseinandersetzung durch ästhetische Stilisierung zu verdrängen.

Die postmetaphysische Wende: Schönheit als Unruheform

In einem postmetaphysischen Horizont kann die Schönheit daher nicht mehr als einheitsstiftende, integrative Macht gedacht werden. Ihre Rolle verschiebt sich: von der Auflösung des Fragments zur Markierung seiner Unabschließbarkeit. Die Idee des Schönen verliert ihren harmonisierenden Anspruch und wird zu einem Ort der Unruhe – sie steht nicht mehr für das Versöhnte, sondern für das noch Ungelöste.

Gerade diese Revision macht sie erneut produktiv. Die ästhetische Form wird nicht mehr zur Trägerin einer versöhnten Totalität, sondern zum Modus, das Nicht-Versöhnbare auszuhalten. So wird aus der Idee der Schönheit eine Art Negativform des Systems: Sie verweist auf das, was sich dem begrifflichen Zugriff entzieht, ohne ins Irrationale zu entgleiten. In dieser Form kann sie als ästhetisch-kritische Instanz erhalten bleiben, ohne ihre potenzielle Gewalt der Harmonisierung zu reproduzieren.

Schönheit als Residuum, nicht als Synthese

Die Idee des Schönen „kann“ nicht schön bleiben – insofern sie im Denken nicht mehr als glättende Figur des Ganzen, sondern als Rest und Widerstand verstanden werden muss. Sie bleibt als Residuum zurück: als Spur einer ästhetischen Vermittlung, die nie ganz gelingt, aber auch nie ganz verschwindet. In dieser Perspektive wird die Schönheit nicht zur Zielgestalt des Systems, sondern zum Spiegel seiner Begrenzung. Sie markiert, dass das Denken ein anderes braucht – ein Bild, ein Symbol, eine Geste –, um sich selbst zu reflektieren.

Gerade im postmetaphysischen Denken, das sich der fragmentarischen Struktur von Erfahrung, Geschichte und Sprache bewusst ist, kann die Schönheit nur als ambivalente Figur weiterbestehen. Sie ist nicht die Antwort, sondern die Frage: Wie viel Gestalt braucht

das Denken, um nicht zu verstummen – und wie viel Offenheit muss es bewahren, um nicht zu dogmatisieren?

6.3 Schattenlicht – Das Systemprogramm als Spiegel postmetaphysischen Denkens

Am Ende dieser Lektüre steht nicht ein Resultat, sondern ein Umriss – ein Schatten, der, weil er vom Licht der Vergangenheit geworfen wird, etwas vom Unabgeholtenen in die Gegenwart trägt. Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus ist ein Text, der nie vollständig in die Geschichte eingeordnet werden konnte. Zu fragmentarisch, zu pathetisch, zu ungesichert in der Autorschaft – und zugleich zu visionär, zu präzise in der Provokation, als dass man ihn je hätte ignorieren können. Genau in dieser paradoxen Schwebe liegt sein fortdauerndes Denken: als Text zwischen den Zeiten, zwischen metaphysischer Ambition und postmetaphysischer Skepsis, zwischen System und Fragment.

Zwischen Licht und Schatten: Vom System zum gestischen Denken

Die Formulierung „Schattenlicht“ verweist bewusst auf diese doppelte Bewegung: Das Fragment enthält noch das Licht der klassischen Metaphysik – ihre Sprache, ihre Begriffe, ihre Visionen – und zugleich zeigt es die ersten Spuren des Scheiterns eben dieser Form des Denkens. In diesem Sinn ist das Systemprogramm weniger ein Entwurf eines geschlossenen Systems als die Reflexionsform einer Idee, die ihrer eigenen Unmöglichkeit bewusst geworden ist. Seine Kraft liegt gerade nicht in der Ausarbeitung eines Gedankengebäudes, sondern in der Geste, die es entwirft: einer spekulativen, aber unvollendeten Bewegung des Denkens, die im Fragmenthaften nicht nur ihre Grenze, sondern auch ihre Methode erkennt.

Diese Geste lässt sich mit einem Begriff beschreiben, der im Verlauf dieses Essays mehrfach zur Anwendung kam: Schattenontologie. Sie bezeichnet ein Denken, das den Bruch mit der Metaphysik nicht als vollständigen Abschied, sondern als Durchgang, als Modus des Fortlebens unter anderen Vorzeichen begreift. Was im System nicht mehr einlösbar ist – das Absolute, das Wahre, das Schöne, das Göttliche – bleibt dennoch als Residuum im Denken wirksam. Es erscheint nicht mehr als Setzung, sondern als Spur, nicht mehr als Beweis, sondern als Affekt. Das Fragment ist somit weder reine Provokation noch bloße Ideenskizze. Es ist ein Medium für ein Denken, das sich seiner selbst nicht sicher sein kann – und gerade deshalb bedeutsam bleibt.

Das Pathos des Möglichen

Wenn im 20. Jahrhundert vielfach vom „Tod der Metaphysik“ die Rede war – bei Heidegger, in der Kritischen Theorie, bei Derrida oder Rorty – so droht darin oft auch ein Verlust an spekulativer Imaginationskraft. Das Systemprogramm steht an einem Punkt, an dem dieser

Verlust noch nicht eingetreten ist, aber schon vorweggenommen wird. Es entwirft eine Philosophie, die sich mit dem Absoluten befasst, ohne es zu besitzen. Es formuliert eine Utopie, ohne ihr eine bestimmte Gestalt zu geben. Gerade diese Offenheit, dieser ungesicherte Entwurf macht es zu einem postmetaphysischen Fragment *avant la lettre*.

Die Rede von einer „neuen Mythologie“, von einer „ästhetischen Erziehung der Menschheit“, von einer „Einheit der Geister“ – das alles sind keine systematisch entwickelten Konzepte. Aber sie sind Träger eines affektiven Überschusses. Sie sprechen nicht von dem, was ist, sondern von dem, was sein könnte. In dieser Projektion, in dieser Unvollständigkeit liegt ein anderer Begriff des Philosophischen: nicht als Lehre, sondern als Möglichkeit. Und damit nimmt das Systemprogramm eine Position ein, die heute aktueller denn je ist – angesichts eines Denkens, das sich mit globalen Krisen, pluralen Weltverhältnissen und postkolonialen Perspektiven auseinandersetzen muss, ohne auf einen letzten Grund zurückgreifen zu können.

Die ästhetische Idee als Form des Überlebens

Zentral für diese Perspektive ist der Gedanke der ästhetischen Idee, die im Systemprogramm als jene Form erscheint, in der alle anderen Ideen – Wahrheit, Freiheit, Gott – ihren Ort finden. Die Schönheit wird nicht länger bloß als Ornament gedacht, sondern als Medium der Vermittlung. In der Sprache des 21. Jahrhunderts könnte man sagen: als Form postfundamentalistischer Sinnbildung. Das Fragment lässt durchblicken, dass Philosophie nicht mehr über abstrakte Prinzipien allein operieren kann, sondern auf Bilder, Gesten, Mythen angewiesen ist. Nicht im Sinne einer Regression, sondern als Form der Reflexion, die die Brüchigkeit und Körperlichkeit des Denkens ernst nimmt.

In diesem Sinne ließe sich das Systemprogramm auch als ein Dokument einer anderen Epistemologie lesen – einer Ästhetik der Vermittlung statt einer Ontologie des Seins. Der Text führt nicht zur Wahrheit im emphatischen Sinn, sondern zu einem Denken in Bildern, in Übergängen, in paradoxen Figuren. Die Schönheit ist hier keine Eigenschaft, sondern ein Übergangszustand – zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Sinnlichkeit und Vernunft, System und Fragment. Dieses Denken hat keine Eindeutigkeit mehr, aber es hat Atmosphäre – und gerade das macht es anschlussfähig für heutige Denkformen, etwa in den Bereichen der spekulativen Philosophie, der politischen Ästhetik oder der neuen Materialismen.

Ein Fragment bleibt: nicht abgeschlossen, sondern offen

Am Ende steht nicht die Feststellung einer bleibenden Relevanz im affirmativen Sinne. Das Systemprogramm lässt sich nicht einfach aktualisieren, es passt sich nicht bruchlos in gegenwärtige Theorieformationen ein. Aber genau deshalb vermag es zu irritieren, zu destabilisieren, zu inspirieren. Es ist ein Text, der seine Leser:innen in eine unsichere Haltung versetzt – weder ganz historisch noch ganz gegenwärtig, weder ganz System noch ganz Dichtung. In dieser Zwischenstellung liegt seine Wirkungsmacht.

Das Schattenlicht, das dieser Essay verfolgt hat, ist damit nicht einfach das schwache Licht eines verblassenden metaphysischen Denkens. Es ist ein anderes Licht – ein durchlässiges, reflektiertes, gebrochenes Licht. Es beleuchtet nicht den Weg, den man gehen soll, sondern

die Umriss desjenigen, was möglich wäre, wenn man das System nicht als Ziel, sondern als Denkfigur versteht. In dieser Perspektive ist das Systemprogramm nicht die Einleitung zu einem nie geschriebenen Werk, sondern selbst ein Werk: als Fragment, das mehr sagt, weil es weniger behauptet. Als Spiegel, der nicht abbildet, sondern auffordert. Als Schatten, in dem das Licht einer anderen Vernunft aufscheint.

Anhang I: Text des Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus

(Fragment eines unbekanntes Autors, um 1796/97 entstanden, Handschrift von Hegel überliefert)

Fragment eines unbekanntes Autors

Text

recto

eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt – wovon / Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, / nichts erschöpft hat) so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System / aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate enthalten / seyn. die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut / freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich / eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenk- / bare Schöpfung aus Nichts – Hier werde ich auf die Felder der Physik herab- / steigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen / beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten müh- / sam schreitenden – Physik, einmal wieder Flügel geben.

So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, / können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von spätern Zeitaltern / erwarte. Es scheint nicht daß die jezige Physik einen schöpferi- / schen Geist, wie der unsrige ist, oder seyn soll, befriedigen könne.

Von der Natur komme ich aufs Menschenwerk, die Idee der Menschheit / voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der / Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt. / Nur was Gegenstand der Freiheit ist,

heist Idee. Wir müssen also auch / über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechani- / sches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören. / Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden u.s.w. nur / untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will ich hier die Princi- / pien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen, und das ganze elende / Menschenwerk von Staat, Verfaßung, Regierung, Gesezgebung – bis / auf die Haut entblößen. Endlich kommen die Ideen von einer moralischen Welt, / Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles ~~Aberglaubens~~ Aberglaubens, Verfolgung / des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft / selbst. – die absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt / in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit ausser sich suchen / dürfen.

Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in /höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß / der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhe- / stischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit ver-/schwistert sind – Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen,

verso als der Dichter, die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre BuchstabenPhilo-/ sophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. ¶ Man kan / in nichts geistreich seyn selbst über Geschichte kan man nicht geistreich / raisonniren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich / den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – und treuherzig genug / gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Regi- / ster hinausgeht.

Die Poësie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wie- / der, was sie am Anfang war – Lehrerin der Geschichte Menschheit; / denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die dichtkunst allein / wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.

Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen müße eine sinnliche Re- / ligion haben. Nicht nur der große Hauffen, auch der Philosoph bedarf ihrer. / Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungs- / kraft und der Kunst, dis ists, was wir bedürfen!

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

Ehe wir die Ideen ästhetisch d.h. mythologisch machen, haben sie für / das Volk kein Interesse und umgekehrt ehe die Mythologie vernünftig ist, muß /sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich aufgeklärte und Unauf- / geklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden, und / das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philo- / sophen sinnlich zu machen, dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer / der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen / Weisen und Priestern, dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung / aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft / wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleich- / heit der Geister! – Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß / diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, gröste Werk / der Menschheit seyn.



Anhang II: Auswahlbibliographie

A. Primärtexte – Klassischer Idealismus und Umfeld

Friedrich Schiller:

- Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1795.
- Kallias- oder Über die Schönheit, Fragmente, hg. v. Georg Kursell.
- Werke in fünf Bänden, hrsg. v. Gerhard Fricke / Herbert G. Göpfert, München: Hanser, 2004.

Johann Gottlieb Fichte:

- Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95).
- Bestimmung des Menschen (1800).
- System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798).
- In: Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. I–XI, Berlin: de Gruyter, 1971ff.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling:

- System des transzendentalen Idealismus (1800).
- Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809).
- Historisch-Kritische Ausgabe, hrsg. von W. G. Jacobs et al., Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel:

- Phänomenologie des Geistes (1807).
- Wissenschaft der Logik (1812–1816).
- In: Gesammelte Werke, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie, Hamburg: Meiner.

Friedrich Hölderlin:

- Hyperion oder Der Eremit in Griechenland (1797–1799).
- Der Tod des Empedokles (Fragmentdramen).
- Sämtliche Werke, hg. v. Friedrich Beissner u. Jochen Schmidt, Stuttgart: Klett-Cotta.

Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus:

- Text und Faksimile in: Franz Rosenzweig (Hg.): Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Berlin 1917.
- Kritisch auch in: Hegel: Gesammelte Werke, Bd. I, Hamburg: Meiner.

B. Sekundärliteratur – Klassisch und zeitgenössisch

Zum klassischen Kontext:

- Dieter Henrich: Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlin, Hegel und der idealistischen Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.
- Manfred Frank: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Zur Ästhetik und Metaphysik:

- Jacques Rancière: Die Aufteilung des Sinnlichen, Berlin: Diaphanes, 2006.
- Odo Marquard: Apologie des Zufälligen, Stuttgart: Reclam, 1986.
- Martin Seel: Ästhetik des Erscheinens, Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

Zur Neulektüre des Systemprogramms:

- Elisabeth Décultot / Anne Baillot (Hg.): Ein „Fragment aus der Zeit des Umbruchs“? Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Göttingen: Wallstein, 2012.
- Thomas Khurana: Das Leben der Freiheit, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Christoph Menke: Die Kraft der Kunst, Frankfurt: Suhrkamp, 2013.

C. Zeitgenössische Bezugnahmen – Philosophie nach der Metaphysik

Bruno Latour:

- Wir sind nie modern gewesen, Frankfurt: Fischer, 1995.
- Jenseits der Natur und Kultur, Berlin: Suhrkamp, 2020.

Quentin Meillassoux:

- Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence, Paris: Seuil, 2006.
(Nach der Endlichkeit, übers. v. Robin Celikates, Berlin: Merve, 2008.)

Graham Harman:

- The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism, Hrsg. mit Quentin Meillassoux und Ray Brassier, Melbourne: re.press, 2011.

Erwin G. Ott:

- Schattenontologie. Metaphysische Nachwirkungen im Zeichen postmetaphysischen Denkens, (unveröffentlichter Essay, 2025).
 - Schattenlicht der Freiheit – Eine Lektüre des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, (laufend, 2025).
-
-



Anhang III: Begriffsglossar

Subjekt-Natur

Ein paradoxer Zentralbegriff in der Lektüre des ältesten Systemprogramms. Mit ihm wird die Aufhebung der klassischen Trennung von Subjekt und Objekt bezeichnet, wie sie im Fragment angedeutet ist: Der Mensch als moralisches, freies Wesen bringt eine Welt aus dem Nichts hervor – eine Schöpfung, in der Natur nicht bloß gegeben, sondern Produkt geistiger Tätigkeit ist. „Subjekt-Natur“ meint eine ontologische Verschmelzung, in der Natur als schöpferische Instanz ebenso verstanden wird wie als Resultat moralisch-freier Setzungen. Diese Konstellation sprengt die klassische dualistische Ontologie.

Ästhetische Totalität

Der Begriff bezeichnet die im Fragment angedeutete Synthese aller Ideen in einem „höchsten Akt der Vernunft“, der als ästhetischer Akt beschrieben wird. Gemeint ist keine bloße Verschmelzung der Sphären (Wahrheit, Güte, Schönheit), sondern eine Totalität, die gerade durch ihre ästhetische Struktur offengehalten bleibt: sinnlich, symbolisch, bildhaft, nicht vollständig in Begriffe überführbar. Die ästhetische Totalität wird zur Chiffre eines neuen Denkens jenseits systematischer Geschlossenheit – das Fragment selbst fungiert als deren performatives Medium.

Residuum

Mit dem Begriff Residuum wird in Otts Lektüre derjenige Rest gemeint, der trotz oder gerade wegen der postmetaphysischen Zurückhaltung gegenüber großen Entwürfen verbleibt. In Bezug auf das Systemprogramm ist das Residuum das, was von der Idee des Schönen, der neuen Mythologie, der intellektuellen Freiheit und der „Einheit aller Kräfte“ als affektive, existentielle und imaginative Spur bleibt. Es verweist auf das Unabgegoltene im Denken – nicht als Defizit, sondern als Möglichkeitsbedingung weiterführender Reflexion.

Schattenmetaphysik

Bezeichnet eine Form von impliziter Metaphysik, die sich nicht mehr in systematischen Entwürfen artikuliert, sondern in symbolischen, fragmentarischen oder ästhetischen Formen nachwirkt. Sie reflektiert die Einsicht, dass selbst postmetaphysische Entwürfe (wie das Systemprogramm) von einer Tiefenstruktur getragen sind, die an metaphysischen Horizonten festhält – etwa in Form von Pathos, Heilsversprechen, anthropologischen Setzungen. Schattenmetaphysik ist keine Rückkehr zur Metaphysik, sondern deren kritische Reartikulation im Modus des Vermeidens.

Spekulativer Humanismus

Ein Denkstil, der den Menschen nicht als zentrales Maß aller Dinge setzt (wie im klassischen Humanismus), ihn aber auch nicht gänzlich dezentriert (wie im radikalen Posthumanismus). Spekulativer Humanismus hält an der Möglichkeit transzendierender, symbolisch vermittelter Selbstverständigung des Menschen fest – jenseits anthropologischer Naivität, aber auch jenseits postmoderner Beliebigkeit. In der Lektüre des Systemprogramms fungiert dieser Begriff als Versuch, das emanzipatorische Pathos des Fragments kritisch zu aktualisieren, ohne in affirmativen Idealismus zurückzufallen.
