

**HET OUDSTE SYSTEEMPROGRAMMA
VAN HET DUITSE IDEALISME:
EEN ROMANTISCH MANIFEST OVER KUNST EN
HET EINDE VAN DE POLITIEK - vertaald en van
enige toelichting voorzien**

Antoon Braeckman

I. De auteur en het handschrift

"Hegel (G.W.Fr.), der grosse Philosoph (1770-1831). Ms. aut. (augenscheinlich Fragment). O.O.u.D.2 Seiten. Fol. Eng. beschrieben. Sehr interessante Abhandlung über 'eine Ethik'. Etwas fleckig" (1).

Onder deze catalogusbeschrijving veilt de firma Liepmannsohn uit Berlijn in maart 1913 een (anoniem) manuscript van de hand van Hegel. De Pruisische Staatsbibliotheek koopt het blad en in 1917 publiceert Franz Rosenzweig het voor het eerst als *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, voorzien van een uitvoerig commentaar.

Het folioblad, méér is het niet, is recto-verso beschreven. Het vertoont op meerdere plaatsen vouwen, als was het ooit als brief verstuurd. Op het ruwe, bruinachtige papier zitten zowel boven als onder roodbruine vlekken, die doen denken aan sporen van bier, wijn of koffie.

Een titel is er niet: de tekst begint abrupt met '*eine Ethik*', waarna een punt volgt. Aan het manuscript gaat dus minstens één ander beschreven blad vooraf, wat betekent dat het om een fragment gaat.

Tot hier zijn alle belangstellenden, en dat zijn er nogal wat, het eens. Maar verder ook niet.

Oorzaak daarvan is het vreemde commentaar dat Rosenzweig het manuscript bij zijn eerste publicatie geeft. Rosenzweig betoogt namelijk dat, hoewel het fragment onmiskenbaar van Hegels hand is, Hegel zelf niet de auteur kan zijn. De tekst, die hij op grond van een handschriftvergelijking heeft gedateerd tussen april en augustus 1796, valt naar stijl en thematiek onmogelijk te rijmen met het beeld van de toen zesentwintig jaar jonge Hegel. Alleen het onstuimige, zelfverzekerde genie van een Schelling, Hegels vijf jaar jongere vriend, zou tot zo een taal én toon in

staat geweest zijn. Het manuscript wordt dan ook beter beschouwd als een afschrift van een tekst die in oorsprong Schelling toebehoort. De uiterlijke kenmerken van de tekst geven daar trouwens blijk van, aldus Rosenzweig : hij is als in één ruk geschreven, bevat weinig of geen doorhalingen, en de doorhalingen die erin voorkomen, wijzen op typische verstrooidheidsfouten tijdens het afschrijven (2).

Het *Systeemprogramma* krijgt op die manier voor het eerst een auteur, die de tekst niet eigenhandig heeft geschreven. Hiermee is het hek van de dam. Van zodra het evidente verband tussen handschrift en auteurschap op de tocht komt te staan, staat niets nog in de weg om behalve aan Schelling, ook aan anderen het 'geestelijke vaderschap' van het fragment toe te kennen. Wat ook gebeurt. In 1926 eist Wilhelm Böhm het auteurschap op van Friedrich Hölderlin, daarbij indirect gesteund door Adolph Allwohn en later ook door Kurt Schilling, die ervan overtuigd zijn dat Schelling die tekst onmogelijk kan geschreven hebben. Het jaar nadien (1927) antwoordt Ludwig Strauss met een vernietigende kritiek, waarbij Rosenzweigs stelling terug aan plausibiliteit wint. Resultaat : bij het begin van de dertiger jaren is men het er in vakkringen min of meer over eens dat Schelling de tekst heeft geschreven, zich hier en daar steunend op Hölderliniaanse stellingen en wendingen, waarna de hele zaak door Hegel is overgeschreven.

Helemaal gecompliceerd werd het toen het originele fragment na de tweede wereldoorlog bovendien verloren bleek en men nog uitsluitend aangewezen was op een fotocopie die Rosenzweig van het document had laten maken. Misschien ligt daar wel een reden waarom de aandacht voor het *Systeemprogramma* en zijn geheimzinnige auteur vanaf dat ogenblik stilaan begint weg te ebben.

Tot Otto Pöggeler in 1965 het debat op een heel oorspronkelijke wijze heropent : door de stelling te verdedigen dat Hegel niet alleen de tekst eigenhandig heeft geschreven, maar ook zijn eigenlijke auteur is. De rest laat zich raden. Op een minimum van tijd komen overal kritische, afwijzende, instemmende of nuancerende commentaren en bedenkingen los : de jacht op auteur 'X' is weer open. Op een aan dit thema gewijd congres in Villigst (BRD) (1969) haast Friedrich Strack zich om de vroegere Hölderlin-thesis kracht bij te zetten; hij doet dat in 1978/79 nog eens over (3). Xavier Tilliette, eminent Schelling-kenner, meent tijdens datzelfde congres op grond van een statistische stijlvergelijking te kunnen besluiten dat de oude Rosenzweig het goed heeft gezien : Schelling is de meest voor de hand liggende auteur. Dat spoort het Hegelonderzoek in Bochum - onder leiding van Otto Pöggeler - aan om de nodige kritische argumenten in stelling te brengen om alsnog de positie van Pöggeler te onderbouwen (4). Intussen - we bevinden ons inmiddels aan het begin van de jaren tachtig - komen ook meer en meer stemmen op om het manuscript niet toe te schrijven aan Schelling, Hölderlin of Hegel, maar aan een onbekende 'vierde man' (5). Hoe meer men de periode rond het ontstaan van het fragment (1795-1800) wetenschappelijk gaat ompspiten, hoe beter men de verwant-

schap ziet met thema's uit het werk van Friedrich Schiller, van de gebroeders August en Wilhelm Schlegel, van Novalis of van enkele mindere goden uit de onmiddellijke omgeving van Schelling, Hegel of Hölderlin. De namen van Isaac von Sinclair of van Jakob Zwilling worden dan genoemd - maar zonder veel overtuiging.

Tot op heden is die situatie niet veranderd. Dat bewijst de historisch-kritische uitgave van het fragment, waar - behalve een meer precieze (?) datering van de tekst tussen kerstmis 1796 en 9 februari 1797 (6) - niet veel méér gebeurt dan het nog maar eens op een rij zetten van de diverse argumenten, perspectieven en kritieken. Aangezien het hier een uitgave betreft van de 'Bochumer Hegel-Forschung', hoeft er verder geen twijfel te bestaan over het erin verdedigde standpunt.

De voorlopig laatste aflevering van het auteursdebat trof ik onlangs aan bij B. Dinkel die op subtiele wijze opnieuw een pleidooi houdt voor het auteurschap van Schelling (7).

Bij dit alles rijst de vraag : waarom al die heibel rond een recto-verso beschreven folioblad, waar, weliswaar met felle begeestering en met het erbij horen-de tromgeroffel, maar uiterst schetsmatig en vaak aforistisch, een aantal romantische idealen worden afgekondigd ? Het paradoxale antwoord luidt : omdat die tekst zo een heibel provoceert. Het merkwaardige aan deze tekst is immers dat hij zodanig geschreven is dat hij thema's en inzichten vertolkt waarachter menig romantisch auteur kàn schuilgaan. Dat ligt niet zozeer aan zijn vaagheid, dan wel aan zijn pregnant karakter : naarmate men de vroege romantiek diepgaander is gaan bestuderen, is steeds duidelijker geworden hoe getrouw dit *Systeemprogramma* haar dynamisch élan met enkele goed gekozen pennetrekken heeft (voor-)getekend. Daarenboven is de stijl waarin het fragment is gesteld van een dusdanige levendigheid, dat de politiek-praktische gedrevenheid die de auteur tot die tekst heeft bewogen, moeiteloos tastbaar wordt. Die levensechte toon, gekoppeld aan een - voor ons althans - quasi visionaire synthetiserende kracht, maakt van die tekst een van de meest indringende en terzelfdertijd kleurrijke getuigen van het vroegromantische denken.

Een en ander is vooral interessant omdat die vroege romantiek de voedingsbodem is gebleken voor de ontwikkeling van het Duitse idealisme. Het *Systeemprogramma* is zowat de meest beknopte en tegelijk heldere articulatie van de optiek die Schelling, Hölderlin en Hegel tot het idealisme motiveerde en daarom onontbeerlijk voor een goed begrip van hun latere filosofische peripetieën. Moet het ons dan verwonderen dat dit onschuldig folioblad met Hegels handschrift is uitgegroeid tot de 'fetisj' van het hedendaagse idealismeonderzoek (8) ?

Toch lijkt de term 'oudste' *systeemprogramma* niet onmiddellijk de meest gelukkige typering. Daarop is in het recente verleden herhaaldelijk gewezen (9). Vooreerst bestonden er vóór 1796/97 reeds programmatische teksten van de hand van Schelling, Hegel of Hölderlin, en in elk geval vormt het fragment niet het onderliggende stramien voor een of ander systeem. De tekst is daarvoor niet alleen té

zeer een associatie van suggestieve ideeën en krachtige beelden - met alle schijnbare en minder schijnbare inconsistenties van dien - maar hij vertoont vooral een aantal opmerkelijke leemten ten opzichte van de latere idealistische systeemontwikkeling. Terecht wijst Henrich in dat verband op de afwezigheid van een uitdrukkelijke positiebepaling ten aanzien van Fichte, die uitgerekend op dat moment de belangrijkste 'sparring-partner' wordt voor het ontluikende idealisme van Hölderlin, Schelling en Hegel (10).

Programmatisch is het fragment dan weer wel. In de 'Forschung' heeft dat tot speculaties geleid als zou de tekst oorspronkelijk een discussienota geweest zijn voor een bijeenkomst van 'gelijkgezinde' filosofen uit de onmiddellijke omgeving van Hegel en Hölderlin. Dat zou het afwisselend spreken in de ik- en wij-vorm verklaren. Anderen zien hierin een aanduiding dat het zou gaan om een politiek actieprogramma. De combattieve toon, het pamflettaire aansluiten bij het eisenplatform van de Franse revolutie en de sociaal-utopische teneur van het hele programma zouden daarop wijzen. Weer anderen zijn van oordeel dat het hier gaat om een ontwerp van een nog te schrijven boek, dat zo aan derden ter discussie zou zijn voorgesteld. Dat zou het als brief gevouwen zijn van het fragment begrijpelijk maken. Maar al die speculaties ten spijt blijft de functie en de aard van het fragment alsnog een duistere aangelegenheid.

Het kan dan ook niet mijn bedoeling zijn om aan de bestaande hypothesen rond het auteurschap en rond de betekenis van het fragment, nog één of meerdere alternatieve hypothesen toe te voegen. Ik wil de tekst zelf aan het woord laten : via een vertaling en een minimum aan commentaar. Dit commentaar wil de tekst lezen zoals hij ook tot ons is gekomen : als een schijnbaar zelfstandige, programmatische tekst, geschreven met een rijke suggestieve kracht en vanuit een revolutionair élan : als een manifest.

II. Het oudste systeemprogramma van het Duitse idealisme - vertaling (11)

(recto)

een ethiek. Aangezien de hele metafysica voortaan binnen de *moraal* valt - waarvan Kant met zijn twee praktische postulaten alleen maar een *voorbeeld* heeft gegeven en zeker niet alles heeft gezegd, zo zal deze ethiek niets anders dan een compleet systeem van alle ideeën, of wat hetzelfde is, een compleet systeem van alle praktische postulaten zijn (12). De eerste idee is natuurlijk de voorstelling van *mezelf* als een absoluut vrij wezen. Samen met dit vrije, zelfbewuste wezen ontstaat meteen een hele *wereld* - uit het niets - de enige ware en denkbare *schepping uit het niets*. - Van hieruit begeef ik me dan op het domein van de fysica; de vraag

is de volgende : hoe moet een wereld voor een moreel wezen in elkaar zitten ? Graag zou ik onze langzame, door experimenten moeizaam voortschrijdende fysica ooit terug élan [Flügel] geven.

Op die manier - wanneer de filosofie de ideeën en de ervaring de gegevens aanreikt, kunnen we eindelijk de omvattende fysica bereiken, die ik in de komende tijden zie uitgebouwd worden. Blijkbaar is de huidige fysica niet in staat om een creatieve geest zoals de onze er een is of toch zou moeten zijn, te bevredigen.

Van de natuur kom ik dan op het *werk van de mens*. Vertrekkend van de idee van het menszijn (13) - wil ik aantonen, dat er geen idee van de *staat* bestaat, aangezien de staat iets *mechanisch* is; net zomin er trouwens een idee van een *machine* bestaat. Alleen wat object van *vrijheid* is, heet *idee*. We moeten bijgevolg ook over de staat heen ! - Want elke staat behandelt vrije mensen noodzakelijk als mechanische radertjes; en dat kan niet, bijgevolg moet hij *verdwijnen*. Je ziet zelf dat alle ideeën, zoals die van de eeuwige vrede etc. hier aan een meer verheven idee *ondergeschikt* zijn.

Terzelfdertijd wil ik hier de principes ontwerpen voor een *geschiedenis van de mens* en het hele ellendige maakwerk [Menschenwerk] van staat, grondwet, regering, wetgeving - uitkleden tot op het vel. Uiteindelijk komen de ideeën van een morele wereld, van God (14), van de onsterfelijkheid - de omverwerping van alle bijgeloof (15), de vervolging van het priesterdom, dat sinds kort rationaliteit voorwendt, door de rede zelf. - Absolute (16) vrijheid van alle mensen [Geister] die de ideeënwereld [die intellektuelle Welt] in zich dragen en die God noch onsterfelijkheid *buiten zichzelf* zoeken.

Tenslotte de idee die alle andere verenigt : de idee van de *schoonheid*, in de verheven platoonse zin van het woord. Ik ben er nu van overtuigd dat de hoogste act van de rede, die alle ideeën omvat, een esthetische (17) act is, en dat het *ware en het goede slechts in de schoonheid één* zijn. De filosoof moet evenveel esthetische kracht bezitten

(verso)

als de dichter. Mensen zonder esthetische zin zijn onze filosofen-filologen [BuchstabenPhilosophen]. De filosofie van de geest is een esthetische filosofie. Men (18) kan in niets grote geesteskracht aan de dag leggen [geistreich seyn], (19) zelfs over de geschiedenis kan men geen theorie ontwikkelen die blijk geeft van grote geesteskracht - zonder esthetische zin. Hier moet duidelijk worden, waaraan het de mensen eigenlijk ontbreekt, die geen ideeën begrijpen - en zelfs eerlijk toegeven dat ze niet meer klaar zien, van zodra men tabellen en registers achter zich laat.

De poëzie krijgt daardoor een hogere waarde, ze wordt opnieuw wat ze aan-

vankelijk was : *lerares van de mensheid* (20); dan is er geen filosofie, geen geschiedenis meer en zal enkel de dichtkunst alle overige wetenschappen en kunsten overleven.

Terzelfdertijd horen we zo vaak dat de grote massa behoefte heeft aan een *zinnelijke religie*. Dit geldt niet alleen voor de grote massa : ook de filosoof heeft er nood aan. Een monotheïsme voor de rede en het hart, een polytheïsme voor de verbeelding en de kunst, dat hebben we nodig.

Eerst wil ik het hier over een idee hebben die, voor zover ik weet, nog bij niemand is opgekomen. - We hebben nood aan een nieuwe mythologie. Die mythologie moet echter in dienst staan van de ideeën : ze moet een mythologie van de *rede* worden.

Zolang we de ideeën niet esthetisch, dit wil zeggen niet mythologisch maken, zijn ze voor het *volk* niet interessant en omgekeerd, zolang de mythologie niet redelijk is, moet de filosoof zich erover schamen. Zo moeten uiteindelijk verlichte en niet verlichte geesten elkaar de hand reiken, de mythologie moet filosofisch en het volk redelijk worden, en de filosofie moet mythologisch worden om de filosofen zinnelijk te maken. Dan zal er eeuwige eenheid heersen onder ons. Nooit zullen de verachtende blikken, nooit zal het blinde beven van het volk voor zijn geleerden en priesters nog te zien zijn. Dan pas wacht ons de *gelijke* uitbouw van *alle* krachten, zowel die van de enkeling als die van alle individuen. (21) Geen kracht zal nog onderdrukt worden. Dan heerst algemene vrijheid en gelijkheid onder de mensen [Geister]. - Een hogere geest, vanuit de hemel gezonden, moet deze nieuwe religie onder ons stichten. Zij zal het laatste, grootste werk van de mensheid zijn.

III. Een romantisch manifest

Het *Systeemprogramma* vertrekt bij 'een ethiek' en evolueert naar een esthetische (= poëtisch-mythologische) 'nieuwe religie'. Structureel valt het daardoor uiteen in een ethisch en een esthetisch luik : de grens tussen beide situeert zich bij de aanvang van de laatste paragraaf van de recto-zijde. In het esthetische gedeelte blijft de band met het ethische inhoudelijk aangehouden door die 'nieuwe religie' te associëren met het ideaal van een algehele individuele en politieke emancipatie.

Met de relatie tussen ethiek en esthetiek hebben we dus een thema in handen dat als een rode draad door het *Systeemprogramma* loopt. Ik spits het commentaar dan ook toe op het verhelderen van die verhouding.

Ethiek en metafysiek

Het fragment vangt aan met de zonderlinge vaststelling dat de metafysica voortaan deel uitmaakt van de moraal. Ter verduidelijking voegt de auteur eraan toe dat hij hiermee een kantiaanse gedachte radicaliseert.

Kants kritisch project - dat is bekend - is erop gericht de aard en draagwijdte van onze ken- en denkvermogens nauwkeurig te bepalen. Hij komt daarbij tot de bevinding dat er een strikt onderscheid dient gemaakt tussen de theoretische rede als wetenschappelijk kenvermogen en de praktische rede als het vermogen tot zedelijk handelen. De theoretische rede levert ons de kennis van de natuurlijke werkelijkheid en steunt daarbij noodzakelijk op zintuiglijk materiaal. De praktische rede ontwerpt de principes van het morele handelen vanuit de in haar ingeschreven zedewet (cf. de categorische imperatief).

Met dit onderscheid wil Kant vooral klaarheid brengen in het tot dan toe uiterst diffuse spreken van de klassieke metafysica. Metafysica, zo luidt zijn stelling, is geen wetenschap; de objecten van de metafysica hebben niet hetzelfde statuut als die van de natuurwetenschappen: het spreken over God en het spreken over de rotatie van hemellichamen zijn grondig verschillend. De uitspraken van de klassieke metafysica over het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel etc. gebeuren niet vanuit een wetenschappelijke, maar vanuit een praktische interesse: die affirmaties worden niet opgedrongen vanuit het onderzoek van de natuur, maar vanuit de context van het morele handelen. Concreet moeten de zogenaamde objecten van de klassieke metafysica beschouwd worden als postulaten van de praktische rede: het bestaan ervan dient bevestigd om de zinvolheid van het morele handelen te waarborgen. Indien God niet zou bestaan als diegene die er garant voor staat dat het goede doen ten langen leste ook gelukkig maakt, dan zou het geen zin hebben om moreel te handelen. De zin van het metafysische spreken wordt op die manier teruggebracht tot het ontwerp van een noodzakelijke betekenishorizon voor het morele handelen. Scherper uitgedrukt: metafysische bevestigingen worden uitsluitend gedaan in functie van en binnen het kader van de moraliteit.

Daarmee is de context van de 'zonderlinge vaststelling' van daarstraks aangegeven. De teneur ervan reikt evenwel verder: voorbij Kant.

Kant maakt immers nog voorbehoud om het metafysische spreken helemaal te laten opgaan in dat van de praktische rede. Op tweeërlei wijzen ziet hij elementen van de klassieke metafysica rechtmatig aan het werk binnen de theoretische rede. Vooreerst als heuristische principes die onze wetenschappelijke kennis afstemmen op haar systematisch ideaal. God, wereld en ziel kunnen - zonder zelf *object* van wetenschappelijk kennen te zijn - het wetenschappelijk kennen bij zijn systematische uitbouw richten (als regulatieve ideeën). Daarnaast blijft er de mogelijkheid om binnen de theoretische rede een metafysica van de natuur te ontwikke-

len. De enige voorwaarde daartoe is dat haar objecten verankerd zijn in de zintuiglijkheid - wat in het geval van een metafysiek van de natuur geen problemen oplevert.

Resultaat : de erfenis van de klassieke metafysica wordt symmetrisch opgedeeld, parallel aan de opsplitsing van de theoretische en de praktische rede : aan de ene kant is er de metafysica van de natuur en de oriënterende rol van de regulatieve ideeën, perfect gespiegeld binnen de praktische rede door de 'Metaphysik der Sitten' (de moraalfilosofie of ethiek) en de zingevende functie van de postulaten.

Wanneer het fragment nu stelt dat voortaan de *gehele* metafysiek binnen de moraal valt, dan bedoelt de auteur dat hij het typisch kantiaanse onderscheid tussen theoretische en praktische rede opgeeft, de theoretische rede beschouwt als deel van een omvattende praktische rede, waardoor hij ook de voormalige metafysiek van de natuur vanuit de moraal begrijpt.

De auteur gaat hiermee een stap verder dan Kant. De tekst vertoont hier andere invloeden : het verwerpen van de strakke scheiding tussen de theoretische en de praktische rede en het beklemtonen van de dominantie van de praktische rede ook in het theoretische vlak, zijn van fichteaanse origine. Zijn invloed laat zich moeiteloos aflezen uit volgende passage : "De eerste idee is natuurlijk de voorstelling van mezelf als een absoluut vrij wezen. Samen met dat vrije, zelfbewuste wezen ontstaat meteen een hele wereld - uit het niets [...]".

Kant situeert de principes van het morele handelen in de structuur zelf van de menselijke vrijheid. Daardoor kent hij de mens morele autonomie toe. De mens kan volgens Kant daarom het recht opeisen om zijn moreel en dus ook politiek handelen *zelf* te bepalen. Dit is niet tegen dovemansoren gezegd : we mogen niet vergeten dat deze uitspraken worden gedaan op een ogenblik waarop de Franse revolutie op het punt staat uit te breken. In het licht daarvan zijn ze op zijn minst tendentius. Fichte, intussen zelf aangestoken door het vuur van de revolutie, begrijpt ze ook in die zin. Alleen vindt hij dat Kant niet ver genoeg gaat. Fichte wil de alsnog uitsluitend morele autonomie uitroepen tot de bepaling van het subject-zijn *überhaupt*. Mens-zijn, subject-zijn, *is* autonoom zijn, betekent zichzelf ten allen tijde en in alle omstandigheden *zelf*-bepalen : niet alleen in het vlak van de moraliteit, maar ook in het vlak van het kennen. Onze kennis, dit is het beeld dat we ons vormen van de natuurlijke werkelijkheid, moet, aldus Fichte, worden beschouwd als het resultaat van de volstrekt autonome activiteit van onze kenvermogens. Zonder dit vermogen tot zelfbepaling - zonder die autonome vrijheid - is er van een natuurlijke werkelijkheid buiten onszelf niet eens sprake.

Men merkt onmiddellijk Fichtes verregaande radicalisering van Kants positie. Door de autonome vrijheid als moreel vermogen ook tot principe te maken van het theoretische kennen, maakt Fichte niet alleen de dichotomie tussen theoretische en praktische rede bij Kant ongedaan, maar scherpt hij ook diens politiek-filosofi-

sche positie aan. De eis van de Parijse revolutionairen om *zelf* politieke macht uit te oefenen, is niet zomaar een morele aangelegenheid, maar het legitieme afdwingen van het recht van de mens om erkend te worden in zijn subject-zijn zelf.

Dat is de onmiddellijke achtergrond van het aangehaalde fragment. Naar fichteaans model en vlekkeloos in Fichtes spitse stijl, vangt de tekst aan met de idee van een absoluut vrij wezen waaruit terzelfdertijd - als uit het niets - het Ik en de wereld ontstaan. Ik en wereld, subject en object, kennen en handelen, natuur en vrijheid vinden hiermee hun oorsprong in één en dezelfde instantie : in het absoluut vrije wezen (22).

Hierin ligt ook de laatste verklaring voor de uitgangsgedachte dat de hele metafysica voortaan binnen de moraal valt. De stelling luidt nu immers dat de twee types van metafysica die Kant nog onderscheidt, de metafysica van de natuur en de 'Metaphysik der Sitten', wortelen in een gemeenschappelijk principe : in de absolute vrijheid, initieel het principe van moraliteit. Het metafysisch probleem bij uitstek wordt dan ook hoe het rijk van de natuur en dat van de vrijheid, met name de geschiedenis, onderling samenhangen en in relatie tot dit absolute vrijheidsbeginsel staan. Het moet ons dan ook niet verwonderen precies die vragen quasi letterlijk in het *Systeemprogramma* te zien opduiken. Onmiddellijk volgend op de aangehaalde passage wordt de vraag gesteld hoe een wereld - bedoeld is : de natuur - voor een moreel wezen in elkaar moet zitten. En verderop - in het stukje over 'het werk van de mens' - staat iets minder expliciet en met een kritische toespeeling aan het adres van Kant : "Je ziet zelf dat alle ideeën, zoals die van de eeuwige vrede etc. hier ondergeschikt zijn aan een meer verheven idee". Bedoeld is hier opnieuw : de 'verheven' idee van een absoluut vrij wezen, van waaruit iets als staat en geschiedenis moeten begrepen worden.

Terzelfdertijd blijkt uit genoemde passages over natuur en staat duidelijk hoezeer het fragment het extreme praktische perspectief van een Fichte toch ook alweer verlaten heeft (23).

Zo kan de vraag "hoe een wereld voor een moreel wezen in elkaar moet zitten" zonder meer geplukt zijn uit de *Kritik der Urteilskraft*, waarin ook Kant op zoek gaat naar een positief verband tussen de orde van de natuur en die van de menselijke vrijheid. Een thema dat we in het *Systeemprogramma* eveneens horen naklinken in de overweging dat de natuurwetenschappen pas dan opnieuw élan zullen krijgen wanneer ze ontwikkeld worden in aansluiting bij de teleologische gerichtheid en de concrete objectieven ['Ideen'] van de morele vrijheid - een project waarvoor ze aangewezen zijn op de filosofie. Belangrijk is de *positieve* interesse voor de natuur die hieruit blijkt. Een belangstelling die vanuit orthodox fichteaanse optiek niet alleen misplaatst zou zijn, maar principieel afbreuk zou doen aan de emancipatorische verkondiging van de autonomie van de mens. Vrij-zijn, autonoom-zijn betekent voor Fichte immers die vrijheid telkens opnieuw waarmaken,

die autonomie steeds weer daadwerkelijk bewijzen. En hoe kan de mens dit anders dan door erover te waken dat hij de natuur de baas blijft, zodat hij ze kan aanwenden in functie van zijn individuele zelfrealisatie en ter versterking van zijn vrijheid? Erkennen dat er een andere dan instrumentele band zou bestaan tussen mens en natuur, dat de natuur op zich een positieve waarde zou hebben die de mens moet ontzien of respecteren, zou een aanfluiting zijn van de idee van de autonome, gëmancipeerde mens. Voor Fichte is de natuur het domein van de vrije machtsontplooiing van de mens. In zekere zin is die natuur niet eens een dood object: ze is een grens (Niet-Ik) die er slechts is om overwonnen en beheerst te worden (24).

Precies die visie op de verhouding tussen mens en natuur lijkt hier afwezig. De natuur krijgt hier geen instrumentele rol toegewezen of wordt niet herleid tot een pure grens. Uit het fragment spreekt integendeel een voorzichtig positieve waardering voor de natuur. De vraag die de auteur bezighoudt is hoe hij de natuur kan samendenken met het fenomeen van de vrijheid. Hij gaat dus op zoek naar categorieën en perspectieven die hem toelaten de natuur te denken in termen van vrijheid zonder evenwel haar eigenheid op het spel te zetten.

Ook in het vlak van de staatsleer distantieert het fragment zich in Fichtes bevoordingen subtiel van diens eigenlijke optiek. De tekst keert zich tegen de staat, omdat die met zijn ijzeren logica, elke aanspraak op zelfbeschikking van de kant van het individu moet negeren. Omdat dit op termijn noodzakelijk de vernietiging inhoudt van alle subjectiviteit, eist de auteur, in naam van de vrijheid, de afschaffing van de staat.

Nu is het beeld van de staat als machine en zelfs de proto-anarchistische idee van het einde van de staat, in die dagen helemaal niet nieuw. Bij Herder is daarvan reeds sprake, evenals bij Kant en Fichte - zij het niet steeds in een zelfde kritische zin. Kant en Fichte kritiseren met het begrip 'machinestaat' in alle geval de absolutistische staat - ook in zijn achttiende-eeuwse 'verlichte' variant. De reden daarvoor ligt voor de hand: in het absolutisme is slechts de despoet vrij en worden de mensen in hun particuliere vrijheid miskend. De moeilijkheid ligt voor Fichte vooral in het feit dat zo een gemeenschapsordering niet gericht is of steunt op de vrijheid van alle individuen. Daarentegen heeft hij geen enkele moeite met de machinemetafoor op zich: met de idee van een gemeenschapsordering waarin de als vrije individuen erkende burgers, heel gedisciplineerd hun vaste en welomschreven maatschappelijke taak op zich nemen. Geleid door de gemeenschappelijke drijfveer van economische en sociale zelfrealisatie, functioneren zij optimaal wanneer zij als raderen van goed op elkaar afgestelde tandwielen, een harmonische, goed geoliede staatsmachine vormen (25). Fichtes kritiek van de machinestaat betreft dus niet zozeer de interne staatsorganisatie, dan wel het politieke statuut, of het gebrek daaraan van diegenen die ze belichamen. Zijn kritiek geldt dus in geen geval de post-revolutionaire burgerlijke staat. Dat zijn kritiek niet ook het mechanische

karakter van de burgerlijke staat op de korrel neemt, houdt verband met zijn invulling van vrijheid in termen van 'beheersen'. Een gedachte die we al ontmoetten waar we het hadden over zijn kijk op de natuur. Die typische verlichtingsgedachte keert hier weer. Vrij-zijn in maatschappelijk verband kan maar wanneer dat verband overzichtelijk en eenduidig is : wanneer de anderen hun boekje niet te buiten gaan - wat neerkomt op : wanneer elkeen zich van zijn specifieke maatschappelijke taak gedisciplineerd kwijt.

De teneur van het *Systeemprogramma* lijkt me echter niet te zijn zoals zopas beschreven. Net zoals het vraagtekens plaatst bij Fichtes 'verlicht' natuurbegrip, doet het dat nu ook bij het 'verlichte' concept van een burgerlijke staat. Aanwijzingen daarvoor zijn er genoeg in de tekst : "We moeten bijgevolg ook over de staat heen! - Want elke staat [...]" etc. Het gaat hier duidelijk over elk type van staat : niet zomaar over die of die staat (bijvoorbeeld de absolutistische), maar over alle (waaronder de burgerlijke). Elke staat snuikt de vrijheidsaanspraken van het individu. "Dus moet hij *verdwijnen*". Niet "na vele myriaden of na myriaden van myriaden jaren", zoals Fichte suggereert (26), maar nu meteen! En om de noodzaak daarvan te bewijzen wil de auteur best "het maakwerk van staat, constitutie, regering en wetgeving" - het hele *burgerlijke* staatsapparaat met name - "tot op het vel uitkleden".

Dat die kritiek ook de burgerlijke staat viseert, lijkt me echter nog om een andere reden hoogst aannemelijk. De tekst is omstreeks 1796-7 geschreven, dit wil zeggen op het ogenblik dat de kruiddampen in Parijs langzaam beginnen op te trekken en dat de contouren van de nieuwe staatsstructuren stilaan zichtbaar worden. Intussen zijn er voldoende jaren verstreken sedert het begin van de revolutie en hebben de nodige hallucinante taferelen het enthousiasme bij de sympathisanten van het eerste uur voldoende doen afkoelen. Vooral de terreur onder het jacobijnse bewind (1793-4) van Robespierre, 'l'incorruptible', waarop men aanvankelijk - zeker in revolutionaire middens in Duitsland - alle hoop had gevestigd, maar ook de aanhoudende buitenlandse veld- en strooptochten van de steeds minder geregelde Franse legers, hebben velen tot nadenken gestemd. Ook in publicaties lokt een en ander steeds meer en heftiger reacties uit. Zo zijn er Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), waarin hij zich onomwonden de vraag stelt of de Franse revolutie wel in staat kan geacht worden haar beloftes van vrijheid en gelijkheid ooit na te komen. Ook Hölderlins houding is opvallend vroeg (omstreeks 1794-5) scherp en kritisch. Zij zijn de voorboden én zegsmannen van de kritische beweging die zich stilaan rond het revolutionaire gebeuren vormt en wiens kritiek meteen ook dieper graaft : de Verlichting zelf wordt aangepakt. Haar verregaande reductie van de relaties tussen mens en natuur en tussen de mensen onderling tot louter instrumentele of puur economische verhoudingen, haar al te beperkte invulling van bevrijding en emancipatie in termen van beheersing en on-

derwerping, worden beschouwd als de onderliggende oorzaken van het finaal mislukken van wat eens een politieke droom heeft geleken : de revolte van het vrije individu tegen alles wat op illegitieme en verdrukkende wijze de macht bezit. Met die beweging is in Duitsland de vroege romantiek geboren. Haar geest van kritiek en droom ademt het *Systeemprogramma*. Zij motiveert de rehabilitatie van de natuur, de kritiek op de staat en de subtiële distantie ten opzichte van de boegbeelden van de Duitse Verlichting, Kant en Fichte. Zij is het tenslotte ook die voor de tekortkomingen op het stuk van ethiek en politiek, op zoek gaat naar oplossingen binnen de esthetiek.

Kunst en politiek

Dat brengt het *Systeemprogramma* bij het tweede, esthetische luik : bij "de idee van de schoonheid in de verheven platoonse zin van het woord". Deze 'idee van de schoonheid' wordt hier ingeroepen als probaat tegengif voor het eenzijdig instrumentele en oppressieve vrijheidsconcept van de Verlichting. De categorie van de schoonheid moet een andere, rijkere vrijheidsidee genereren dan diegene die in de Verlichting verantwoordelijk is gebleken voor de technische toeëigening van de natuur en voor de mechanische verhoudingen binnen de burgerlijke staat. Schoonheid blijft hier dus in de eerste plaats een ethische aangelegenheid. Ze wordt ten tonele gevoerd als finaliteit en bekroning van een welbepaalde ethiek.

Een en ander correspondeert trouwens volledig met de teneur van het *Systeemprogramma*. Het vangt aan bij 'een ethiek' en eindigt met een ontwerp van een sociaal-politiek ideaal. Begin en einde van de tekst zijn naar thematiek dus bijzonder gelijklopend. De schoonheid krijgt hier de rol toebedeeld te bemiddelen tussen beide intrinsiek ethische momenten. Op tweeërlei wijze, zoals verderop nog zal blijken : als politiek ideaal (utopie) én als de pedagogische weg om dat ideaal te realiseren.

Die verwevenheid van schoonheid met ethiek strookt ook opvallend met een leidmotief bij Schiller : de idee van de schoonheid als analogon van de vrijheid (27). Een formule die hij naar eigen zeggen bij Kant haalt en die het vroegromantische perspectief op de kunst ten voeten uit typeert. Schoonheid wordt er - met §59 van de *Kritik der Urteilkraft* - begrepen als 'symbool van de zedelijkheid', dit is als analogon van de vrijheid als ethisch vermogen.

Maar waarom beroept het systeemprogramma zich op de 'idee van de schoonheid' als laatste, afsluitende idee van de 'ethiek' ? Omdat, zo laat de auteur weten, "ik er nu van overtuigd ben dat [...] *het ware en het goede slechts in de schoonheid één zijn*". Hierdoor treedt de breuk met Fichte, die in het eerste luik reeds onderhuids voelbaar was, ten volle aan het licht. De auteur suggereert hiermee immers dat hij die eenheid vroeger niet in de schoonheid, maar - en ik vervol-

ledig - in de *praxis* heeft gezocht, net als Fichte. Ik vul de tekst in die zin aan, omdat Schiller, en explicieter nog Hölderlin, kort voordien de idee van de schoonheid als eenheid van theorie en *praxis* uitdrukkelijk naar voren hebben geschoven ter vervanging van Fichtes eenzijdige verabsolutering van de 'praxis'. Met de erkenning van het esthetische "als hoogste act van de rede", sluit onze auteur zich kennelijk bij die kritiek op Fichte aan.

Met zijn kritiek wil Hölderlin niet zonder meer Fichte treffen, maar vooral het type van rationaliteit dat Fichte tot in zijn uiterste consequenties is gevolgd. Hölderlin is er namelijk van overtuigd dat er een verband bestaat tussen het despotisme tijdens het 'ancien régime', de ondergang van de Franse revolutie in de terreur onder Robespierre en de niets ontziende exploitatie van de natuur, gekoppeld aan een verregaande arbeidsdiscipline in een steeds meer geïndustrialiseerde maatschappij. Die onuitroeibare woekering van puur instrumentele verhoudingen op alle niveaus van de samenleving, dit eenzijdig afstellen van het individuele en maatschappelijke leven op het economisch nut, het financiële profijt en de politieke macht, schrijft hij toe aan de typische verstandsrationaliteit van de Verlichting: aan het reflexiedenken.

Een dergelijk denken houdt vast aan een gefixeerde subject-object tegenstelling, waarbij het subject wordt begrepen als het vrije individu dat zich zoekt te realiseren door het object aan zich te onderwerpen. Ten opzichte van de natuur gebeurt dit door ze wetenschappelijk te herleiden tot essentieel dode materie, beheerst door een beperkt aantal eenvoudige wetmatigheden. Het achterhalen van die wetmatigheden staat in dienst van de technische toeëigening van de natuur. Ten overstaan van de staat resulteert dit, theoretisch, in het herleiden van de gemeenschapsordering tot een verdrag tussen individuele subjecten. Praktisch leidt dit tot de instauratie van transparante, stabiele en vooral efficiënte maatschappelijke verhoudingen, die het individuele subject moeten toelaten zich met de grootst mogelijke vrijheid en op de meest voordelige wijze tegenover de anderen te handhaven. In beide gevallen werpt het individuele subject zich op als principe, norm en doel van de diverse verhoudingen, ten einde zijn individuele vrijheid ten allen tijde veilig te stellen én te consolideren.

Bij Fichte is dit type denken in extreme zin werkzaam. Om de autonomie van het individuele subject te waarborgen, vordert hij een absolute heerschappij, een absolute macht van het subject over wat diens vrijheid zou kunnen bedreigen. Hij bepleit daarom een *praktische* eenheid tussen subject en object: theoretisch, door te stellen dat de objecten van onze kennis (de natuur) eigenlijk *producten* van de autonome kenactiviteit van het subject zijn; praktisch, door te eisen dat het subject die eenheid met het object zelf bewerkstelligt door natuur of staat van hun zogenaamde vreemde objectiviteit te ontdoen en ze geleidelijk aan zich gelijk te maken: door ze via arbeid of politiek handelen tot zijn *product* te maken.

Precies hierin ziet Hölderlin, en met hem ook Schiller en de vroegromantische generatie, de paradoxale maar onvermijdelijke consequentie van het doelrationele Verlichtingsdenken : bij Fichte *verdwijnt* de vrijheid ten langen leste volledig in de eindeloze opgave zichzelf te bevrijden door het andere dan zichzelf te beheersen; het subject wordt tot instrument van zijn eigen bevrijding. De eenheid van subject en object, tussen vrijheid en natuur, tussen individu en gemeenschap waarop Fichte aanstuurt, beschouwt Hölderlin bijgevolg als illusoir en nefast. Uiteindelijk komt die eenheid pas tot stand door de verdrukking van het andere dan het subject; ze wordt bereikt door uitoefening van geweld, dat zich - volgens de logica van het instrumentele handelen - op termijn tegen de geweldenaar keert.

Voor Hölderlin zijn deze vaststellingen in elk geval voldoende om in het spoor van Schiller en van Kants *Kritik der Urteilkraft*, het fichteaanse vrijheidsconcept te laten varen en de meest verheven verschijningsvorm van de vrijheid te zien in wat het instrumentele handelen overstijgt : in de schoonheid.

Maar waarom precies de schoonheid ? Wat brengt hen ertoe de schoonheid te beschouwen als 'analogon van de vrijheid', als 'vrijheid in verschijning' (Schiller)? Bondig geformuleerd : omdat de schoonheid toont wat vrijheid is en waartoe ze in staat is.

Volgens Fichte vinden het theoretische kennen en het morele handelen hun oorsprong in de vrijheid van de subjectiviteit. De vroege romantici en het *Systeemprogramma* blijven trouw aan die algemene optiek. Maar in tegenstelling tot Fichte trekken ze daaruit niet het besluit dat die onderliggende vrijheid haar optimale realisatie in de praxis vindt - of het nu gaat om arbeid of om politieke activiteit. Daarvoor kunnen ze het te weinig vinden met Fichtes verabsolutering van het praktische en met de eenzijdig instrumentele invulling ervan. De meest verheven verwelklijking van de vrijheid zien ze daarom in een instantie waarin kennen en handelen een zelfde aandeel hebben : waarin beide aspecten duidelijk onderscheiden en toch als eenheid aanwezig zijn en geen van beide in dienst staat van de andere of de andere onderdrukt. Verder kan een rechtgeaarde autonome vrijheid pas ten volle gerealiseerd zijn in een instantie die - net als die vrijheid - doel is op zich en onmogelijk middel tot iets anders kan zijn. Aan die criteria voldoet de kunst. Het kunstwerk maakt immers de vrijheid zelf aanschouwelijk. In die zin aanschouwt men in het kunstwerk het principe van het goede : aanschouwt men het ware. Waarheid en goedheid, theorie en praxis zijn dus effectief één in de schoonheid van het kunstwerk. Als esthetisch fenomeen, als 'schone schijn' is het kunstwerk tevens autonoom : het ontsnapt aan elke usurpatie door het economische nutsdenken en het is immuun ten opzichte van elke macht. Een gedachte die door Kants formule : 'schoon is wat belangeloos algemeen bevalt' bondig wordt vertolkt en in het *Systeemprogramma* voelbaar aanwezig is.

Daarenboven is een kunstwerk steeds een werk van de vrijheid met een wel-

bepaalde inhoud. Die inhoud is een bepaalde 'idee' : een 'object van de vrijheid' in de taal van het *Systeemprogramma* - een bepaald objectief of project van de vrijheid, zoals we het vandaag zouden noemen. Dit betekent dat het kunstwerk, naar inhoud, steeds een (mogelijk) objectief - een ideaal - van de vrijheid in een concrete gestalte presenteert. Het kunstwerk maakt in die zin op een tastbare manier aanschouwelijk en kenbaar wat louter theoretisch niets meer kan zijn dan een ontwerp en wat praktisch nog gerealiseerd moet worden.

Aan die capaciteit om in één particulier esthetisch object het wezen van het menszijn uit te drukken door een ethisch ideaal ['Idee'] tegenwoordig te stellen in een algemeen toegankelijke, zintuiglijke gestalte, dankt de kunst haar uitzonderlijke betekenis in het *Systeemprogramma*. Het fragment ziet daarin voor de kunst een geprivilegieerde pedagogische en utopische functie weggelegd voor het aanzwengelen van een alternatief politiek-emancipatorisch handelen. De filosofie - zo luidt het argument - "valt voortaan binnen de moraal" en vindt bijgevolg haar finaliteit in het ontwerpen van ethisch-politieke idealen. In tegenstelling tot de idealen van het morele en politieke activisme (à la Fichte), die onwillekeurig de kiemen voor nieuwe vormen van onderdrukking in zich dragen, moeten de nieuwe idealen vanuit een soort schoonheidsethiek (à la Schiller) worden ontworpen.

De moeilijkheid is evenwel dat dergelijke idealen, ontsproten aan een bij uitstek filosofische geest, te abstract en te esoterisch zijn om door het volk begrepen, laat staan gerealiseerd te worden. Deze ethisch-politieke idealen moeten daarom concreet en algemeen toegankelijk worden gemaakt. Precies hier biedt de kunst - meer bepaald de poëzie - een uitweg. Zij alleen is in staat de abstracte idealen voor elkeen aanschouwelijk te maken. Net zoals vroeger de mythologie - het archetype van alle poëzie - de ethisch-politieke beginselen en idealen van een volk in een verhaal over goden en mensen concretiseert. Op een zelfde manier moet de kunst de hedendaagse ethisch-politieke projecten - zoals vrijheid en gelijkheid, voegt de auteur er veelbetekenend aan toe - bevattelijk en tastbaar maken, opdat ze voor elkeen toegankelijk worden. Het fragment stelt daarom dat er nood is aan een 'zinlijke religie' ['sinnliche Religion'] en dat de 'Ideeën' (de ontwerpen van de vrijheid) "esthetisch, dit wil zeggen mythologisch dienen gemaakt". We hebben behoefte, zo luidt het, aan een *nieuwe mythologie*, maar dan wel aan een mythologie van de rede. En dit betekent voor een kantiaans geschoold auteur : aan een mythologie van de rede als 'Vermögen der Zwecke' : als het vermogen om ethische idealen te ontwerpen en te realiseren. Want pas dan, zo besluit het argument, zal het volk er interesse voor opbrengen. Op die manier moet het speculeren van de filosoof concreet en het volk redelijk ['vernünftig'] gemaakt worden. Eens dat gebeurd, zal de Verlichting een feit zijn en zal ware vrijheid en gelijkheid, zonder enige vorm van repressie, onder de mensen heersen.

Die concretisering, dit tastbaar maken van de politieke en ethische idealen

van de Verlichting, in het bijzonder die van de Franse revolutie, is dus bedoeld om het volk op te voeden, zodat het na verloop van tijd het nodige politieke zelfbewustzijn verwerft om die idealen vanuit dit lucied gemaakt willen en weten ook daadwerkelijk te realiseren.

De pedagogische gedachte die het fragment hier inspireert tot het concept van een 'mythologie van de rede' is ondenkbaar zonder Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung* en de daarin vervlochten kritiek op de Franse revolutie. Het insisteren op de opvoeding van het volk mag dan al een typisch Verlichtingsthema zijn, - terug te vinden bij Lessing, Rousseau en Herder -, de context waarin het hier verschijnt, is onmiskenbaar schilleriaans. In zijn analyse van de Franse revolutie beweert Schiller dat haar mislukking te wijten is aan het gebrekkige politieke bewustzijn van de revolutionairen, of het nu ging om de 'Bras-nus' (of 'Sansculotten') of om de bourgeoisie (Montagnards en Girondijnen). Het volk maakt van de opstand gebruik om komaf te maken met alle onderdrukking en schaft daardoor elke geregelde staatsorganisatie af om er de dictatuur van Robespierre voor in de plaats te krijgen. De burgerij, die weliswaar met de steun van het volk de macht in handen heeft gekregen, bekommert zich slechts om het behoud van die macht om zich zo te verzekeren van haar economische armslag, die door de beginnende industrialisering is toegenomen.

Geen van beide klassen lijkt er in die zin op aan te sturen de democratische beginselen van vrijheid en gelijkheid ernstig te nemen. En dat kàn ook niet, voegt Schiller eraan toe, omdat geen van beide klassen voldoende bewust is om die zaak naar behoren ter harte te nemen.

Daarom - en hier volgt ons fragment Schiller op de voet - moet een dergelijke omstandige en diepgaande revolutie voorbereid worden in het vlak van de geest en van de cultuur. Het volk dient eerst te worden opgevoed tot vrije en gelijke individuen vooraleer het die vrijheid en gelijkheid politiek afdwingt en ze tot grondslag van een nieuwe staatsorde maakt.

Net als Schiller ziet het fragment die pedagogische taak weggelegd voor de kunst. De kunst kan die rol op zich nemen precies omdat ze dat soort idealen van politieke vrijheid en gelijkheid concreet gestalte kan geven in een particuliere creatie van schijn en verbeelding. Die verstrengeling van fictie en verbeelding in een bijzonder kunstwerk laat niet alleen toe een abstract ethisch ideaal in zijn concrete verwerkelijking aanwezig te stellen, ze zorgt er tevens voor dat dit ideaal ook *als ideaal* wordt aanschouwd. Precies de verwevenheid van het fictieve en het imaginatieve in de tastbare concreetheid van het esthetische werkstuk, staat hiervoor garant. Hierin ligt de kracht van het kunstwerk, dat ze een perfecte synthese aanbiedt van 'wat is' en 'wat kàn' : dat ze 'wat kàn' voorstelt als 'dat wat is' en daarmee 'dat wat is' boven zich uit laat verwijzen naar 'wat kàn'. Dit laatste maakt het kunstwerk, ook al heeft het zich met het concrete hier en nu verbonden, toch im-

muun voor de compromitterende en corrumperende realiteit; het laat het kunstwerk toe zijn volstrekte ideële zuiverheid ten allen tijde te behouden. Als zodanig is het kunstwerk de (re)presentatie van het (nog) niet gerealiseerd zijn van het politieke ideaal en vervult het de rol van een utopie. Die utopische dimensie maakt de pedagogische functie van de kunst volledig : ze houdt de blik van de opvoeding opwaarts gericht. Ze biedt het concrete ideaal in een tegelijk wereldse en onwereldse integriteit : in schoonheid. Ze is een pedagogie van het schone als politieke utopie.

Intussen is duidelijk geworden waarin de betekenis van de kunst voor het politieke gelegen is. De kunst moet de concrete steunpunten leveren waarlangs het volk zich kan verheffen tot het vereiste emancipatorische, dit is : *zelfbevrijdend denken en handelen*. De voorwaarde daartoe is dat de filosoof, die die weg reeds heeft afgelegd en verheven boven het volk ziet wat er nog te gebeuren staat, zijn esoterische hoogte verlaat en zijn constructies omtrent vrijheid, redelijkheid en bevrijding tot bevattelijke beelden en symbolen omsmeedt, waardoor het volk zich aangesproken én verzameld weet. Méér zelfs, de filosofie moet zelf tot kunst worden, haar taal en inhoud moeten die worden van de dichter en de profeet; haar betoog moet het verhaal worden van waaruit een gemeenschap van vrije individuen zich tot een zedelijke gemeenschap ombouwt : tot een gemeenschap die niet langer is verscheurd, die geen 'wijzen of priesters' meer kent voor wie ze het hoofd moet buigen, waar elke repressie bezworen is.

Besluit

In zekere zin biedt het *Systeemprogramma* niets meer, maar ook niets minder dan een filosofisch ontwerp van een alternatief concept van emancipatie. Alternatief ten opzichte van het eenzijdig instrumentele vrijheidsbegrip van de Verlichting. Haar ideaal, de complete beheersing *door* de mens, slaat algauw om in de volstrekte beheersing *van* de mens. Een werkelijk blijvende emancipatie onderstelt een concept van redelijke vrijheid dat niet langer instrumenteel is, maar het instrumentele overstijgt, en belangrijker nog : dat in staat is de instrumentele rationaliteit te oriënteren op doeleinden die zelf niet langer instrumenteel van aard zijn.

Zo een alternatief concept van bevrijding kan alleen worden bereikt in en door een filosofische reflectie die het onmiddellijk praktische overstijgt en die haar politieke, emancipatorische objectieven ontwerpt vanuit het hogere gezichtspunt van de schoonheid. Het esthetische is immers hét werk van de vrijheid dat geen resultaat is van instrumenteel of doelrationeel handelen, dat niet uit is op de beheersing van wat dan ook, en dat bovendien een perfecte representatie vormt van de vrijheid in de verscheidenheid van haar mogelijkheden.

Het *Systeemprogramma* schetst zo het profiel van een niet-instrumentele emancipatie. Daarmee vestigt het de aandacht op een spanningsverhouding die we met Habermas kunnen karakteriseren als die tussen het doelrationele en het zogenaamde communicatieve handelen. Het is de spanningsverhouding tussen enerzijds de rationele procedures, die ons moeten toelaten de werkelijkheid rondom ons te begrijpen en naar de hand te zetten, en anderzijds het rationele overleg tussen de leden van een zelfde gemeenschap omtrent de invulling van de ethisch-politieke doelstellingen, waardoor het emancipatieproces van het individu dient geschraagd en gericht.

Meer in het bijzonder neemt het fragment de legitimiteit van het verlichte emancipatiemodel op de korrel en in het spoor daarvan ook de legitimiteit van elke concrete politieke gemeenschap die zich op dat model beroept. De scherpte waarmee dit hier gebeurt, geeft een goed beeld van de radicaliteit waarmee de vroege romantiek dit probleem stelt. Met die problematiek opent de romantiek trouwens een legitimiteitsdebat dat in de loop van de negentiende en twintigste eeuw nooit helemaal zou worden afgesloten en dat vanuit de meest verscheiden politieke formaties regelmatig opnieuw de kop zou opsteken.

Significant is ook dat het *Systeemprogramma* het domein van het 'communicatieve handelen' binnen de kunst situeert: pas vanuit een esthetisch perspectief kunnen politieke idealen in niet-repressieve categorieën worden ontwikkeld, en alleen binnen de esthetische orde kunnen ze op een adequate manier voorwerp van een brede maatschappelijke discussie worden. Met deze gedachte staat het *Systeemprogramma* aan het begin van wat vooral in de eerste helft van de twintigste eeuw tot een belangwekkende intuïtie binnen de 'moderniteit' uitgroeit. Het is de idee dat kunst - en in zijn twintigste eeuwse geïndustrialiseerde uitbreiding: de massacultuur of cultuurindustrie - drager kan zijn van een niet-repressief emancipatorisch handelen. Dit thema is zowat het leidmotief in het werk van W. Benjamin en T.W. Adorno; het is als permanent probleem aanwezig in het denken van G. Lukács, E. Bloch en H. Marcuse. Maar ook binnen de Avantgarde, de meest authentieke belichaming van wat vóór de Tweede Wereldoorlog als moderne kunst doorgaat, vinden we die gedachte terug. Ook daar krijgt de kunst uitdrukkelijk een kritisch-emancipatorische zending. Ook daar verliest de kunst haar autonomie, ditmaal niet alleen naar de inhoud, zoals in de vroege romantiek, maar ook naar de vorm: de kunst zou de praxis esthetiseren en de esthetiek zou praktisch worden (28). Wetenschap, religie, kunst, moraliteit en politiek zouden geïntegreerd worden tot één enkele levenspraxis onder leiding van de kunst.

De karakterisering van het *Systeemprogramma* als een manifest suggereert ongewild een verrassende affiniteit met die intrigerende, twintigste eeuwse spanningsverhouding tussen kunst en politiek. Dat het *Systeemprogramma* ook naar vorm veel weg heeft van een manifest, maakt de overeenkomst alleen maar merk-

waardiger. En dan heb ik het nog niet eens over het bondige en snedige, aforistische karakter van het fragment, maar over het feit dat hier als vanuit een zelfde filosofische en politieke optiek, een hele schare van auteurs terzelfdertijd aan het werk zijn : Hegel, Schelling en Hölderlin, maar ook : Kant, Schiller en Jacobi, de gebroeders Schlegel en Novalis, en ietwat op de achtergrond : Herder, Rousseau en Lessing.

Voor de modernistische gedachte blijft het problematisch om in de kunst de bevrijdende kracht van de volksmassa's te zien. Kan deze visie effectief of werkdadig zijn (29) ? Dit geldt in elk geval ook voor de periode van de romantiek. De oorzaak daarvan is de schijnbare diepzinnigheid waarmee de romantici het mislukken van de Franse revolutie, en daarmee van het Verlichtingsmodel als geheel, toeschrijven aan een gebrekkig politiek bewustzijn of aan de al te eenzijdige gerichtheid op het doelrationele handelen. Daarmee blijven precies de maatschappelijke oorzaken van dit gebrekkig politiek bewustzijn of van die instrumentele rationaliteit buiten schot. Deze idealistische en politiek weinig concrete analyse van de maatschappelijke en culturele situatie van toen, verklaart wellicht ook de abstracte en daarom steriele burgerlijke oplossing om het alternatief voor economische uitbuiting en politieke repressie te zoeken in de utopie van een ethische esthetiek.

Noten

1. C. Jamme & H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft*, p. 31.
2. In mijn vertaling signaleer ik die doorhalingen in voetmoot.
3. F. Strack, 'Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischen Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse', in : R. Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm*, p. 107-149; F. Strack, 'Nachtrag zum "Systemprogramm" und zu Hölderlins Philosophie', in : *Hölderlin-Jahrbuch*, 21 (1978-79), p. 67-87.
4. Cf. Annemarie Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Aesthetik*; C. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*.
5. M. Frank und G. Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophische Anfängen*, p. 31.
6. C. Jamme & H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, p. 42.
7. B. Dinkel, *Neuere Diskussionen um das sog. Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*.
8. C. Jamme & H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, p. 27.
9. R. Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm*, p. 6-9.
10. D. Henrich, 'Systemprogramm? Vorfragen zum Zurechnungsproblem', in : R. Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm*, p. 7.
11. Mijn vertaling steunt op de historisch-kritische uitgave van de tekst, gepubliceerd in C. Jamme & H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft*, p. 11-16. Voor de vertaling heb ik alleen de in de tekst voorkomende doorhalingen in voetnoot opgenomen, omdat die door

Rosenzweig worden ingeroepen als bewijs voor zijn stelling dat het hier om een afschrift gaat. Voor de rest van het kritisch apparaat, met ondermeer de inventarisering van de lettertypes en hun varianten, de gebruikte afkortingen etc. verwijs ik naar bovengenoemde kritische tekstuitgave. Bij een 'vrije' vertaling heb ik de oorspronkelijke Duitse uitdrukking tussen vierkante haakjes opgenomen.

12. Ms.: enthalten seyn; Jamme : <enthalten> seyn.

13. *Menschheit* betekent hier, menszijn : cf. O. Pöggeler, '*Das Menschenwerk des Staates*', in : C. Jamme und H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft*, p. 202.

14. Ms. : *Gottheit*. Het is niet duidelijk of hiermee de typisch romantische 'Gottähnlichkeit' of 'Götlichkeit' van de mens bedoeld is (cf. Annemarie Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, p. 32).

15. Ms. : Aberglaubens Afterglaubens; Jamme : <Aberglaubens> Afterglaubens.

16. Ms. : die absolute; Jamme : <die> absolute.

17. Ms. : ästhe-stitischer; Jamme : ästhe-tischer.

18. Ms. : Man; Jamme : <M> Man.

19. Ms. : seyn; selbst; Jamme : seyn <, > selbst.

20. Ms. : der Geschichte Menschheit; Jamme : der; <Geschichte> Menschheit.

21. Ms. : Individuen; ; Jamme : Individuen<,>.

22. Hoe dit absoluut vrije wezen precies moet worden opgevat - in louter praktische en transcendente zin (à la Fichte) of ook in meer ontologische zin (à la Schelling), blijft vooralsnog raadselachtig. Dit begrip vertoont hier een vaagheid die we ook in Schellings eerste, zogenaamd fichteaanse geschriften (*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) en ook nog in zijn *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795)) terugvinden. Uit het vervolg van het fragment zou ik besluiten dat het eenzijdig praktische, fichteaanse standpunt hier reeds verlaten is.

23. Otto Pöggeler en C. Jamme menen daarentegen dat er in het *Systeemprogramma* een breuk (O. Pöggeler, '*Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*', in C. Jamme und H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, p. 135-36) of een paradigmawisseling (C. Jamme und H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, p. 56; C. Jamme, '*Ein ungelehrtes Buch*', p. 172) bestaat tussen het ethische en het esthetische luik. Pöggeler laat uitschijnen dat de auteur aanvankelijk van oordeel was dat de eenheid van natuur en vrijheid op zijn Fichtes diende gesitueerd in de ethiek. Na gesprekken met Hölderlin in Frankfurt echter, zou hij ervan overtuigd geraakt zijn dat die eenheid veeleer te vinden is in de esthetiek : in de "idee van de schoonheid, in de verheven platoonse zin van het woord". In wat volgt hoop ik aan te tonen dat er van zo een paradigmawisseling geen sprake is, maar het fragment van bij het begin uit is op een andere dan eenzijdig praktische eenheid; en verder dat ethiek en esthetiek als bepalingen van wat filosofie is of zou moeten worden, niet noodzakelijk buiten elkaar liggen, maar elkaar wederzijds preciseren : het *Systeemprogramma* gaat precies op zoek naar een ontwerp van een esthetische praxis en/of een praktische esthetiek - naar een eenheid van kunst (poiësis) en politiek (polituein).

24. Cf. J.G. Fichte, *Von den Pflichten der Gelehrten*, p. 9 : "Al het redeloze aan zich onderwerpen, met vrij en naar eigen wetten beheersen, is de ultieme finaliteit van de mens; [...]" - en met het 'redeloze' bedoelt Fichte het 'niet-menselijke' : de hele natuur - dieren inkluis (cf. p. 19; vgl. p. 51-2).

25. Cf. J.G. Fichte, *Von den Pflichten der Gelehrten*, p. 20-1.
 26. J. G. Fichte, *Von den Pflichten der Gelehrten*, p. 16.
 27. F. Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart, Reclam, p. 97; Annemarie Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst*, p. 44, 60.
 28. P. Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 69.
 29. Al zou dit nader onderzocht moeten worden voor de periode na 1945, want dan pas is de massacultuur via de invloed van media en consumptie het culturele en stilaan ook het politieke en economische landschap gaan beheersen.

Literatuurlijst

- R. Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Hegel-Tage, Villigst 1969 (Hegel-Studien, Beiheft 9). Bonn, Bouvier, 1973.
- B. Dinkel, 'Neuere Diskussionen um das sog. "Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"', in : *Philosophisches Jahrbuch*, 94 (1987), p. 342-361.
- J.G. Fichte, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*. Hamburg, Meiner, 1971.
- M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt, Suhrkamp; 1982.
- M. Frank und G. Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- Annemarie Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Aesthetik* (Hegel-Studien, Beiheft 25). Bonn, Bouvier, 1984.
- C. Jamme und H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus'*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- C. Jamme, 'Ein ungelehrtes Buch'. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800* (Hegel-Studien, Beiheft 23). Bonn, Bouvier, 1983.
- Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von M. Schröter (Erster Hauptband : Jugendschriften 1793-1798). München, Becksche Verlagsbuchhandlung, 1927.