

Domenico Losurdo

# Hegel und das deutsche Erbe

Philosophie und nationale Frage  
zwischen Revolution und Reaktion

[2:]

**ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI**

Napoli

**STUDIEN ZUR DIALEKTIK**

Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Hans Heinz Holz und Detlev Pätzold.

Unter Mitarbeit von Ch. Friemert, W. Goldschmidt, L. Knatz, L. Lambrecht, Th. Mies, M. Otte, A. Regenbogen, H.-B. Reuvers, M. Schraven

Aus dem Italienischen übersetzt von Erdmute Brielmayer

[3:]

**Domenico Losurdo**

**Hegel und das deutsche Erbe**

Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion

Pahl-Rugenstein Verlag 1989

[4:]

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden

*interpretiert,*

es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.

Karl Marx, 11. Feuerbach-These

Die STUDIEN ZUR DIALEKTIK sind eine wissenschaftliche Buchreihe. Wir stellen sie unter den Namen der Dialektik, um die Notwendigkeit und die Möglichkeit zu betonen, die Widersprüche der Wirklichkeit methodisch gesichert zu begreifen. Die Studien, die wir vorstellen, richten sich auf die geschichtliche Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens, auf die Erklärung der unsere Gegenwart prägenden Prozesse und auf das Vorausdenken des zukünftigen Möglichen. Die systematischen Analysen im geschichtlichen Zusammenhang dokumentieren: Die Arbeit an der Dialektik wird als Forschungsprogramm weitergeführt. sie ist nicht abgeschlossen.

Die STUDIEN ZUR DIALEKTIK dienen dem Erkenntnisfortschritt in Philosophie und Wissenschaften. sie verbinden ihn mit dem praktischen Ziel der Verwirklichung der Demokratie. Dialektik ist Theorie des Gesamtzusammenhangs natürlicher, gesellschaftlicher und kognitiver Entwicklung, und sie ist Methode der Erklärung. Dialektik drängt zugleich auf praktische Beiträge zur Aufhebung der Widersprüche, welche die philosophische und wissenschaftliche Intelligenz erkennt. Begreifendes und eingreifendes Denken sind keine Alternativen.

Die STUDIEN ZUR DIALEKTIK umfassen Monographien und Sammelbände, die in zwei Serien erscheinen: Ihre Schwerpunkte sind Geschichte und System philosophischen Wissens. In materialistischer Perspektive tragen sie bei zu einer Enzyklopädie heute möglichen Wissens. Sie bieten ein Forum für die internationale Diskussion von Forschungsergebnissen und für Kontroversen, aus denen zu lernen ist.

Die Herausgeber

[6:]

Ute,  
meiner Frau

## Vorwort

Der vorliegende Band enthält zwei unserer Arbeiten (*La „politica culturale“ di Hegel a Berlino. Illuminismo, rivoluzione e tradizione nazionale*, Urbino 1981, und *Hegel, questione nazionale, Restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Urbino 1983). Die eine ist ausdrücklich als Fortsetzung der anderen im Rahmen einer einheitlichen Forschungsarbeit konzipiert, die die Haltung Hegels dem deutschen Erbe gegenüber und die Debatte über Hegel und das deutsche Erbe, die die kulturelle und politische Geschichte Deutschlands durchzieht, zum Inhalt hat. Die beiden genannten Arbeiten erscheinen hier in abgeänderter, manchmal (was die erste Arbeit anbetrifft) in merklich abgeänderter Form: das nicht nur, um eine bessere Übereinstimmung herzustellen, sondern auch, um Vorlesungsnachschriften Rechnung zu tragen, die zwischen 1981 und 1983 erschienen sind, d. h. zwischen der Veröffentlichung des ersten und des zweiten Teils dieser Gesamtarbeit.

Die Sekundärliteratur ist dagegen nicht erweitert und auf den neuesten Stand gebracht worden. Zunächst einmal wäre es ein Ding der Unmöglichkeit, sie auf dem Laufenden zu halten (nur in einem Fall haben wir es in zwei Fußnoten für richtig befunden, auf die Debatte hinzuweisen, die sich nach 1983 über das *Erste Systemprogramm* entwickelt hat, da beträchtliche Neuigkeiten hierzu aufgetreten sind). Außerdem wollten wir die ursprüngliche Anlage der Arbeit nicht modifizieren, die sich in erster Linie das Ziel gesetzt hatte, die Stellungnahmen Hegels in bezug auf die „nationale Frage“ in den Bereich der kulturellen und politischen Debatte des damaligen Deutschland einzufügen. In diesem Sinn haben wir Hegel zu interpretieren versucht, angefangen natürlich von den Texten des Philosophen, nicht allerdings, um dann nur zur Diskussion der heutigen Bibliographie überzugehen, sondern vielmehr um die Gesprächspartner und die polemischen Zielscheiben des Philosophen zu ermitteln, natürlich immer mit einem Blick auf die nachfolgende Debatte über Hegel und das deutsche Erbe. Wir haben daher häufig auf anscheinend weit entfernte Texte zurückgegriffen, die mit der theoretischen Ausarbeitung des Philosophen scheinbar nichts zu tun haben, die in Wirklichkeit aber wesentlich sind, um diese in ihrer Genese und in ihrer konkreten Bedeutung und geschichtlichen Wirksamkeit zu verstehen. In diesem Sinn wollen wir den Ausspruch Tocquevilles, den wir als Motto für unser Buch gewählt haben, verstanden wissen.

Neu ist schließlich das Schlußkapitel, das zum Topos Stellung nimmt, der eine kontinuierliche Linie von Hegel bis Bismarck oder sogar bis ... Hitler herstellen will. (Inzwischen liegt dieser Teil auch in italienischer Fassung vor: *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Mailand 1987.) Wir haben gesagt, daß wir uns hier auch mit der Wirkungsgeschichte Hegels in Deutschland auseinandersetzen; es ist dabei aber hervorzuheben, daß wir dies hier hauptsächlich in bezug auf die nationale Frage tun (mit der Debatte über die Hegelsche Kategorie der Sittlichkeit haben wir uns dagegen in unserem *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Rom 1983, beschäftigt).

Bei dieser Gelegenheit möchten wir, wie schon anläßlich der italienischen Ausgabe, der Universitätsbibliothek Urbino, der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Universitätsbibliothek Tübingen, deren Mitarbeit uns besonders wertvoll war, Dank aussprechen. Für die vorliegende deutsche Ausgabe darf ich nicht versäumen, mich auch bei der Schweizer Landesbibliothek Bern zu bedanken. Mein besonderer Dank gilt nun dem verehrten Freund Gerardo Marotta und dem *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*: ihrer Hilfe und Ermutigung verdanke ich weit mehr als nur die deutsche Ausgabe dieses Buches. Schließlich einen Dank meiner Frau, der ich diese meine Mühe, die auch die ihrige ist, widme.

## Hinweise und Abkürzungen

Je nach dem Bedeutungsgehalt im Rahmen unserer Darlegung haben wir bei allen zitierten Texten frei die Hervorhebungen beibehalten, modifiziert oder eliminiert.

Abgesehen von den Titeln der Werke, ist die Schreibweise modernisiert worden. Aus Gründen der Vereinfachung haben wir es vermieden, (auch wenn wir ihnen Rechnung tragen) die neuen kritischen Ausgaben von Hegel, Fichte, Schelling und Marx (neue MEGA) zu verwenden, weil es sich um noch in den Anfängen steckende Verlagsunternehmungen handelt. Nachfolgend das Verzeichnis der im Text benutzten Abkürzungen (die arabische Ziffer verweist auf die Seite, die römische Ziffer auf den Band, falls es sich um ein Werk in mehreren Bänden handelt). Wenn im Textablauf auf dieselbe Sammlung denselben Band und denselben Text Bezug genommen wird, wird nur die Seite angegeben.

### G. W. F. Hegel

H<sub>1</sub> *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel auf der Grundlage der Werke von 1832-45, Frankfurt a. M. 1969-1979. Immer wenn es möglich ist, wird auf diese Ausgabe Bezug genommen, mit Ausnahme der Texte, für die sie unvollständig oder mangelhaft erscheint.

H<sub>2</sub> *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1919-20 und J. Hoffmeister, Hamburg 1968.

H<sub>3</sub> *Berliner Schriften*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956.

H<sub>4</sub> *Jenaer Realphilosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1969.

H<sub>4b</sub> *System der Sittlichkeit*, hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1967.

H<sub>5</sub> *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. v. K. H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 ff.; mit V beziehen wir uns auf die von Ilting herausgegebene Ausgabe der Nachschrift Wannemanns von 1817-8, die in G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, Stuttgart 1983 enthalten ist.

H<sub>5b</sub> *Religionsphilosophie, Bd. I: Die Vorlesung von 1821*, hrsg. v. K. H. Ilting, Neapel 1978.

H<sub>5c</sub> *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983.

H<sub>6</sub> *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister und F. Nicolin, Hamburg 1969-81<sup>3</sup>.

H<sub>7</sub> *Hegels Leben*, Berlin 1844 (reprographischer Nachdruck Darmstadt 1963).

H<sub>8</sub> *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. G. Nicotin, Hamburg 1970.

H<sub>9</sub> *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936.

Bei den in Paragraphen unterteilten Werken wird der Paragraph plus A für die Anmerkungen, Z für die Zusätze und HB für die handschriftlichen Bemerkungen Hegels angegeben.

### E. M. Arndt

A<sub>1</sub> *Briefe*, hrsg. v. A. Dühr, Darmstadt 1972.

A<sub>2</sub> *Briefe an den Grafen Kurt Philipp Schwerin*, in: *Gerettete Arndtschriften*, hrsg. v. A. Dühr und E. Gülzow, Kassel 1953.

A<sub>3</sub> *Katechismus für den deutschen Krieger- und Wehrmann*, 1813 (wir zitieren aus dem Neudruck des Insel-Verlags, Leipzig o. D., der im zweiten Teil einen weiteren Text Arndts abdruckt, den wir in der vorliegenden Arbeit ebenfalls benutzen: *Die deutsche Wehrmannschaft*).

### F. X. Baader

FB *Sämtliche Werke*, hrsg. v. J. Hoffmann, J. Hamburger und anderen, Leipzig 1851 (reprographischer Nachdruck Aalen 1963).

### L. Börne

B *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. I. und P. Rippmann, Dreieich 1977.

### J. G. Fichte

F<sub>1</sub> *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971.

F<sub>2</sub> *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schutz, Leipzig 1930 (reprographischer Nachdruck Hildesheim 1967).

F<sub>3</sub> *Fichte im Gespräch*, hrsg. v. E. Fuchs unter Mitarbeit v. R. Lauth und W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978 ff.

F<sub>4</sub> *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. H. Schutz, Leipzig 1923.

### **J. F. Fries**

FF<sub>1</sub> *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. G. König und L. Geldsetzer, Aalen 1967 ff.

FF<sub>2</sub> *Politik oder philosophische Staatslehre*, hrsg. v. E. F. Apelt, Jena 1848 (reprographischer Nachdruck Aalen 1962).

FF<sub>3</sub> *An die deutschen Burschen (Rede zum Wartburgfest am 18. Oktober 1817)* in *Dokumente zur Deutschen Politik 1806-1870*, hrsg. v. H. Pross, Frankfurt a. M. 1973, S. 105-108.

[14:]

### **J. W. v. Goethe**

G<sub>1</sub> *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden, hrsg. v. E. Trunz, München 1981<sup>12</sup>.

G<sub>2</sub> *Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, hrsg. v. K. R. Mandelkow, Hamburger Ausgabe.

G<sub>3</sub> J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe* (auf das Gesprächsdatum wird Bezug genommen).

### **G. Görres**

JG *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. W. Schellberg, Köln 1926.

### **I. Kant**

K *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.

### **R. Haym**

RH<sub>1</sub> *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, reprographischer Nachdruck Hildesheim 1962.

RH<sub>2</sub> *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Berlin 1902.

### **H. Heine**

HH *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. K. Briegleb in Zusammenarbeit mit G. Häntzschel und K. Pörnbacher (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt), München 1969-1978.

### **J. G. Herder**

GH *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877-1913 (reprographischer Nachdruck Hildesheim 1978).

### **F. Hölderlin**

FH *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. G. Mieth (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt) München 1978<sup>2</sup>.

### **F. H. Jacobi**

J *Werke*, hrsg. v. F. Roth und F. Köppen, Leipzig 1812-1825 (reprographischer Nachdruck Darmstadt 1980).

### **K. Marx und F. Engels**

MEW *Werke*, Berlin 1955 ff.

### **A. Müller**

M<sub>1</sub> *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*, kritische Ausgabe hrsg. v. W. Schroeder und W. Siebert, Neuwied und Berlin 1967.

M<sub>2</sub> *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, hrsg. v. J. Baxa, München-Paderborn-Wien 1966.

### **Novalis**

N *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. v. H. J. Mahl und R. Samuel (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt), München 1978.

### **A. Ruge**

R<sub>1</sub> *Sämtliche Werke*, Mannheim 1847-1848<sup>2</sup>.

R<sub>2</sub> *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, hrsg. v. P. Nerrlich, Berlin 1886.

### **L. Salomon**

LS *Geschichte des deutschen Zeitungswesens*, Oldenburg 1900-1906 (reprographischer Nachdruck Aalen 1973).

### **F. K. v. Savigny**

FKS *Friedrich Karl v. Savigny. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe*, hrsg. v. A. Stoll, Bd. II, Berlin 1929.

### **F. W. J. Schelling**

JS<sub>1</sub> *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.

JS<sub>2</sub> *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. v. G. L. Plitt, Leipzig 1869-1870.

JS<sub>3</sub> *Briefe und Dokumente*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bonn 1962 ff.

JS<sub>4</sub> *Schellingiana rariora*, hrsg. v. L. Pareyson, Turin 1977.

JS<sub>5</sub> *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Turin 1972.

JS<sub>6</sub> *Stuttgarter Privatvorlesungen, Version inédite accompagnée du texte des Oeuvres*, hrsg. v. M. Vetö, Turin 1973.

JS<sub>7</sub> *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. X. Tilliette, Turin 1974-1981 (der Zusatzband wird als Bd. II betrachtet).

JS<sub>8</sub> *König Maximilian II. von Bayern und Schelling, Briefwechsel*, hrsg. v. L. Trost und F. Leist, Stuttgart 1890.

JS<sub>9</sub> *Schelling und Cotta, Briefwechsel, 1803-1849*, hrsg. v. H. Fuhrmans und L. Lohrer, Stuttgart 1965.

[15:]

### **A. W. Schlegel**

AWS<sub>1</sub> *Sämtliche Werke*, hrsg. v. E. Böcking, Leipzig 1846 (reprographischer Nachdruck Hildesheim-New York 1971).

AWS<sub>2</sub> *Ausgewählte Briefe*, hrsg. v. E. Lohner, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974.

### **F. Schlegel**

FS *Kritische Ausgabe seiner Werke*, hrsg. v. E. Behler, Paderborn-München-Wien 1960 ff. (noch unvollständig).

### **F. E. D. Schleiermacher**

DS<sub>1</sub> *Werke. Auswahl in vier Bänden*, hrsg. v. O. Braun und J. Bauer, Leipzig 1927-82 (reprographischer Nachdruck Aalen 1981).

DS<sub>2</sub> *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, hrsg. v. W. Jonas und W. Dilthey, Berlin 1860-1863.

### **D. F. Strauß**

ST<sub>1</sub> *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Zeller, Bonn, 1876-8.

ST<sub>2</sub> *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakterisierung der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen 1837.

### **Anthologien, Dokumentensammlungen oder Texte, die Dokumente aus der behandelten Epoche enthalten**

D<sub>1</sub> *Deutschland unter Napoleon in Augenzeugenberichten*, hrsg. v. E. Kleßmann, München 1976.

D<sub>2</sub> *Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat*, hrsg. v. P. Kluckhohn (Deutsche Literatur, Reihe Romantik, Bd. X), Leipzig 1935.

D<sub>3</sub> *Romantische Wissenschaft*, hrsg. v. W. Bietek (Deutsche Literatur, Reihe Romantik, Bd. XIII), Leipzig 1940.

D<sub>4</sub> *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, hrsg. v. J. Baxa, Jena 1924.

Q *Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, hrsg. v. R. Buchner und W. Baumgart, Darmstadt 1976 ff.

SC<sub>1</sub> *Die hegelsche Linke*, hrsg. v. K. Löwith, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

SC<sub>2</sub> *Die hegelsche Rechte*, hrsg. v. H. Lübke, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

### **Zeitschriften und Zeitungen**

a „Athenaeum“

ba „Berliner Abendblätter“

c „Concordia“

dm „Deutsches Museum“

h „Die Horen“

hj „Hallische Jahrbücher“

rm „Rheinischer Merkur“

**Fremdsprachige Texte und Fremdwörter befinden sich übersetzt und erklärt in den jeweiligen Fußnoten. *KWF***



[16:]

„Quiconque n’a étudié et vu que la France ne  
comprendra jamais rien, j’ose le dire à la  
révolution française.“\*

Tocqueville  
*L’ancien régime et la révolution*  
(I,4)

---

\* „... denn wer nur Frankreich studiert und gesehen hat, wird niemals, wie ich behaupten darf, etwas von der französischen Revolution begreifen.“ (Alexis de Tocqueville: Der alte Staat und die Revolution. In: Bibliothek der besten Werke des 18. und 19. Jahrhunderts. Herausgegeben von Otto Wigand. Erster Band, Leipzig 1867, S. 28.)

[18:]

## Erster Teil

### Auf der Suche nach dem Nationalbuch

[19:]

#### Erstes Kapitel

##### *1. Die „Krise der Mythen“ der französischen Revolution*

Die Bemühung um die Erstellung einer nationalen Tradition, in der das deutsche Volk sich wiedererkennen und die ihm Stoff bieten könnte, einen politischen und kulturellen Erneuerungsprozeß in die Wege zu leiten, kennzeichnet den Gedankengang Hegels im gesamten Verlauf seiner Entwicklung. Dieses Problem wird jedoch besonders bedeutend und dringlich, nachdem das Nationalgefühl, das durch die Befreiungskriege gewaltig entwickelt wurde, nach und nach düstere deutschtümelerische Töne annahm und, mit der Verurteilung der napoleonischen Okkupation, das gesamte kulturelle und politische Erbgut, welches von jenseits des Rheins herüberkam, als etwas der deutschen Seele Fremdes verurteilte.

Auf der Woge der Befreiungsbewegung hatte sich ein Franzosenhaß entwickelt, der dazu tendierte, in jeder Bezugnahme auf die aufklärerische und revolutionäre französische Kultur eine Art nationalen Verrat zu erblicken. „Fast seit zwanzig Jahren“ – schrieb Tieck – „ertönen diese Grundsätze durch unsre Gebirge und Fluren, die Heere des Feindes sind fast eben so viele Jahre abwechselnd die Beherrscher verschiedener Provinzen“ (D<sub>4</sub>, 481). Nicht immer hatte Tieck so gedacht, der vielmehr in einem Brief an Wackenroder Ende 1792 seine Begeisterung für die Revolution verkündet und ausgerufen hatte: „Oh, wenn ich itzt ein Franzose wäre! Dann wollt' ich nicht hinsitzen, denn [...] Doch leider bin ich in einer Monarchie geboren, die gegen die Freiheit kämpfte, unter Menschen, die noch Barbaren genug sind, die Franzosen zu verachten. Ich habe mich sehr geändert, ich bin itzt nicht glücklich, wenn ich keine Zeitungen haben kann. Oh, in Frankreich zu sein, es muß doch ein großes Gefühl sein, unter Dumouriez zu fechten und Sklaven in die Flucht zu jagen, und auch zu fallen, – was ist ein Leben ohne Freiheit? Ich begrüße den Genius Griechenlands mit Entzücken, den ich über Gallien schweben sehe, Frankreich ist jetzt mein Gedanke Tag und Nacht, – ist Frankreich unglücklich, so verachte ich die ganze Welt und verzweifle an ihrer Kraft, wenn für unser Jahrhundert der Traum zu schön, dann sind wir entartete, fremde Wesen, mit keiner Ader davon verwandt, die einst bei Thermopylä fielen, dann ist Europa bestimmt, ein Kerker zu sein“.<sup>1</sup>

Der totale Umschwung der Tieckschen Positionen kann als emblematisch für die Wechselfälle einer ganzen Generation deutscher Intellektueller betrachtet werden, die das Vertrauen und die Begeisterung den revolutionären Idealen gegenüber verliert, und zwar nicht so sehr auf Grund des jakobinischen Terrors, als vielmehr im Gefolge des deutlichen Hervortretens des französischen und napoleonischen expansionistischen Plans. Es tritt pünktlich das ein, was ein erklärter Konterrevolutionär, Mallet du Pan, im Jahre 1789 klar vorausgesehen hatte: früher oder später würde „die Revolution der Eroberungen die Revolution der philosophischen Dogmen töten“, und die Völker „würden schließlich damit enden, ihre vorgeblichen Befreier als heuchlerische Henker zu betrachten“.<sup>2</sup>

Es erscheint wichtig, die Analyse der Bedeutung und der Tragweite dieser „Krise der Mythen“ riesigen Ausmaßes, die in Deutschland stattfindet, weiter zu vertiefen. Nach der Schlacht bei Jena haben sich die Grenzen der *Grande Nation* noch weiter und nahezu unermesslich ausgedehnt: ein Bruder Napoleons sitzt sogar auf dem Thron des neuerrichteten Königreichs Westfalen; das aus der Massenaushebung zur Verteidigung der Revolution und Frankreichs hervorgegangene Heer hat sich seinerseits in ganz Europa ausgebreitet und scheint unaufhaltbar. Wie sehr haben sich aber in Deutschland die Zeiten geändert im Vergleich zum ersten Widerhall der Revolution, als man von „Aufklärung und Freiheit“ sprechen mußte, um nicht für einen „Tropf“ zu gelten! So drückt sich einer der hervorra-

<sup>1</sup> In: W. H. Wackenroder, *Werke und Briefe*, Berlin 1938, S. 405.

<sup>2</sup> In: L. Marino, *La filosofia della Restaurazione*, Turin 1978, S. 79.

gendsten Exponenten der anti-napoleonischen Widerstandsbewegung aus, ein hartgesottener, eng mit dem Volk verbundener Propagan-[20:]dist und Kämpfer, der dann später der Restauration alles andere als wohlgesonnen sein wird (und sogar, als „Demagoge“ verdächtigt, den Lehrstuhl verliert), aber doch immer unheilbar franzosenfeindlich bleibt. „Nie“ – erinnert sich Ernst Moritz Arndt – „ist eine Verwandlung und Neuerung mit allgemeinerer Bereitwilligkeit und größeren Hoffnungen empfangen“ worden als die französische Revolution: „War es in den ersten drei Jahren von 1790 nicht ein wahrer Wahnsinn? Alt und Jung, Bauer und Edelmann, Hofdame und Milchmädchen politisierten und sprachen von Freiheit und Menschenrechten. Wer dabei seine Bedenklichkeiten und Einwendungen hatte, der tat am besten, sein Kopfschütteln in der Stille abzumachen, wenn er nicht Dummkopf und Despotenknecht hören wollte [...] Und vollends die Jugend – da war es abgemacht, daß jeder für die Freiheit bluten wollte, wenn sich ihm Gelegenheit böte“ (A<sub>2</sub>, 108 und 124). Die Erfahrung hat gelehrt, wonach Frankreich wirklich trachtete, und Deutschland hat am eigenen Leib die Zerstörungen und Erniedrigungen erlebt, die ihm gerade von demjenigen zugefügt wurden, der sich als sein Retter aufgespielt hatte: „jetzt verwünschen“ die Deutschen das, was sie am Anfang „Vergöttert“ hatten (A<sub>2</sub>, 122). „Wo sind alle jene Tribünenklänge und Klubmotionen geblieben? Was ist aus den Konstitutionen geworden und den Menschenrechten, die nun für ewig festgestellt sein sollten?“ Arndt kann also jetzt erklären, nicht mehr allein zu sein, da Millionen ihre Leichtgläubigkeit und Einfältigkeit beklagen. Es gibt nunmehr ein allgemeines Umdenken: „Die Freiheits- und Gleichheitswut und die ganze erste Revolutionsnarrheit ist lange aus den Köpfen und Herzen der Menschen verschwunden, und jene rasende Fieberhitze ist genug abgekühlt durch das Elend und Blut der letzten fünfzehn Jahre“ (A<sub>2</sub>, 99).

Weiteres Licht auf den radikalen Schwund aller Illusionen, der die breite deutsche Öffentlichkeit und die Intellektuellen erfaßt, kann die Untersuchung der Entwicklung eines Autors werfen, der – anfangs von einem jugendlichen, geradezu anarchistischen Enthusiasmus beflügelt – später einer der maßgeblichen Theoretiker der Restauration wird. 1798 hatte F. Schlegel, wenn auch zum Zeitpunkt der größten Begeisterung für die republikanischen Ideen, die „gewöhnlichen Gesichtspunkte“ in Zweifel gestellt, die die französische Revolution „als das größte und merkwürdigste Phänomen der Staatengeschichte, als ein fast universelles Erdbeben, eine unermeßliche Überschwemmung“ oder „als ein Urbild der Revolutionen, als die Revolution schlechthin“ betrachteten. Man sollte sich dagegen fragen, ob die französische Revolution nicht vielmehr „als der Mittelpunkt und der Gipfel des französischen Nationalcharakters, wo alle Paradoxien desselben zusammengedrängt sind“, zu betrachten sei und damit als eine fürchterliche Tragikomödie, in der alle Vorurteile des Jahrhunderts zur Explosion gelangt waren (a, I, 2, 309-310). „Athenaeum“ stellte sich diese Frage, als die Begeisterung für die von jenseits des Rheines kommenden Ideen schon dabei war, sich abzuschwächen. Der revolutionäre Nymbus, der Frankreich umgab, schwand schon dahin, und F. Schlegel selbst verwies ironisch auf die in Italien vollführte Plünderung der Gemälde und die daraus für die Kunstwerke entstandenen Beschädigungen (263).

Napoleon in Person war es gewesen, der, am Vorabend der Italien-Kampagne, die Kampfbereitschaft seines Heeres anspornte, indem er die Aussicht auf einen Eroberungs- und Raubkrieg verlockend andeutete: „Soldaten, ihr seid nackt, schlecht genährt: aber ich will euch in die fruchtbarsten Ebenen der Welt führen. Reiche Provinzen, große Städte werden sich in eurer Macht befinden; dort werdet ihr Ehre, Ruhm und Reichtum finden ...“<sup>3</sup>. Das Nachdenken über diese Geschehnisse ist die Voraussetzung für das von „Athenaeum“ formulierte Dilemma in Bezug auf die Bedeutung der Explosion von 1789. Je mehr sich die nationale Unterdrückung in Europa und besonders in Deutschland verschärfte und je mehr sich die Widerstandsbewegung entwickelte, um so stärker überwog unter den Intellektuellen und in der öffentlichen Meinung die zweite Antwort: wie konnte man eine Revolution als universal erachten, die dem traditionellen französischen Expansionismus Deutschland gegenüber wieder Auftrieb gegeben hatte?

F. Schlegel, der 1822, diesmal in der Zeitschrift „Concordia“ schreibt, hat keine Zweifel mehr: die liberale Partei ist als „undeutsch“ zu betrachten, und sie kann nie „Wirklich national und volksmäßig“

<sup>3</sup> Vgl. A. Soboul, *Précis d'Histoire de la Revolution française*, Paris 1962, Dritter Teil, II, 2, § 1.

werden, da sie von der „Unkenntnis oder Verkennung der eignen deutschen [21:] Geschichte und altdeutschen Verfassung“ und auch von der „ausländischen Oberflächlichkeit ihrer Ideen, die mehrtheils aus französischen Modeschriften oder aus dem englischen Konstitutionswesen entlehnt“ sind, gekennzeichnet sei (FS, VII, S. 544-545). Die Franzosen auf die andere Seite des Rheins zurückzudrängen bedeutet auch, ihre Ideen zurückzudrängen und mit ihnen alle die Ideen, die dazu geeignet sind, die unbeugsame nationale Eigentümlichkeit der kulturellen und politischen Entwicklung Deutschlands in Frage zu stellen. Die Ablehnung in erster Linie der *Liberté, Egalité, Fraternité* ist hier integraler Bestandteil des Kampfes um die nationale Unabhängigkeit geworden. Zwischen den beiden Daten – 1798 und 1822 – finden wir die aktive Beteiligung F. Schlegels am anti-napoleonischen Kampf während der Kampagne des Jahres 1809, und zwar als Hofsekretär im Dienste Österreichs, sowie seine scharfe Polemik gegen die „Französischgesinnten“, die an der Seite des Eindringlings dazu bereit waren, den Resonanzboden für seine Propaganda abzugeben, der zufolge es sich nur um ein „Vorurteil“ handelte, wenn man von Deutschland oder von deutscher Nation sprach (FS, I, S. 96 und S. 92). Die napoleonfeindliche Kollaboration einiger Kreise, im Namen der aufklärerischen und revolutionären Ideen gerechtfertigt und propagiert, trug in Wirklichkeit dazu bei, daß die Verurteilung der Okkupation, vom Gesichtspunkt einer breiten öffentlichen Meinung aus, mit der Verurteilung der französischen Revolution und des ganzen politischen und kulturellen Erbguts, das von jenseits des Rheins herrührte, einherging.

In anderen Fällen ist eine Art Verdrängung der ursprünglich für die französische Revolution empfundenen Sympathie sichtbar. Das ist z. B. bei Herder der Fall, dem die Großartigkeit der Ereignisse jenseits des Rheins sicherlich nicht entgangen war, jener Geschehnisse, die trotz der gebotenen Vorbehalte als die wichtigsten der Epoche zu betrachten waren, weil sie unauslöschlich im „Buch Gottes der großen Weltgeschichte“ eingeschrieben waren<sup>4</sup>. Aber nur wenige Jahre später schreibt Herder, daß er „von jeher eine Antipathie gegen die Nation hatte ..., die jetzt die Welt so jämmerlich schändlich betrogen, aufgeregt, verwirrt und verwüstet hat“.

In Wirklichkeit fehlt aber nicht nur die Kontinuität, die das „von jeher“ nahelegen möchte, sondern die Verurteilung des Verrats selbst läßt – durch die vom Entstehen des französischen Expansionismus hervorgerufene Enttäuschung – noch den Enthusiasmus oder wenigstens die Sympathie durchblicken, die anfänglich für die Revolution empfunden worden war. Andererseits ist es Herder selbst, der ausruft: „*quanta conversio rerum*“<sup>5</sup>!

Tatsächlich hatte sich die Situation radikal geändert, und zwar sowohl was die objektive Situation als auch was die Rückwirkung auf die öffentliche Meinung betraf. Der Wendepunkt wird nicht so sehr vom jakobinischen Radikalismus bestimmt, der von kurzer Dauer war und zudem, als er Mißbilligung und Zurückweisung seitens einiger Intellektueller hervorrief, nicht zu einer globalen Verurteilung der Revolution führte; der Wendepunkt war vielmehr vom Deutlichwerden des französischen expansionistischen Vorhabens in Deutschland gekennzeichnet, das die Intellektuellen und die öffentliche Meinung insgesamt dazu brachte, die anfängliche Unterstützung der von jenseits des Rheins kommenden revolutionären Ideen als eine naive Zustimmung zu einem trügerischen Mythos zu betrachten. Als Fichte im Jahr 1793, während sich schon der Schatten des Terrors abzeichnete, seine *Zurückforderung der Denkfreiheit* veröffentlichte, konnte er, an die Reaktionäre gewandt, ausrufen: „Erklärt euch das selbst [...], daß wir dennoch die helleren Köpfe und die besseren Herzen der Nation auf unserer Seite, und ihr die Einfältigen, die Heuchler, die feigen Schriftsteller auf der euren habt“ (F1, VI, 17). Im gleichen Jahr schreibt Wackenroder an Tieck: „Die Hinrichtung des Königs von Frankreich hat ganz Berlin von der Sache der Franzosen zurückgeschreckt, aber gerade mich nicht. Über ihre

<sup>4</sup> GH, XVIII, 314. Nicht umsonst handelt es sich um eine Stelle aus den *Briefen zu Beförderung der Humanität*, deren Veröffentlichung Herder dann für inopportun hielt. Noch deutlicher drückt sich der Philosoph in seiner Privatkorrespondenz aus; vgl. R. Haym, *Herder*, Halle 1877-1885; wir zitieren aus dem von W. Harich hrsg. Neudruck, Berlin 1954, Bd. II, S. 517-8.

<sup>5</sup> Siehe den Brief an J. v. Müller (Weimar, 10.X.1796), in J. v. Müller, *Briefwechsel mit Gottfried Herder und Caroline v. Herder geb. Flachsland*, hrsg. v. K. E. Hoffmann, Schaffhausen 1952, S. 44. – Welch großer Wandel der Dinge. KWF

Sache denke ich wie sonst“ (D<sub>4</sub>, 472). Auch ein nur wenig politisierter Intellektueller, wie es Wackenroder im Vergleich zu Fichte ist, wird nicht vom Terror dazu getrieben, das Lager zu [22:] wechseln. Goethe drückt, etwa zur gleichen Zeit, sein Erstaunen über das Andauern der Bewunderung für das revolutionäre Frankreich in einem Augenblick aus, „wo die Sorge für das linke Rheinufer sich in Furcht verwandelte“ (G<sub>1</sub>, X, 317), und zeigt dabei indirekt in der Verschärfung der nationalen Frage das Motiv für die Wende auf, die sich in der deutschen öffentlichen Meinung anzubahnen begann. Noch im Jahre 1798, als sich schon deutlich die „Krise der Mythen“ abzeichnete, war für Kant die Begeisterung, mit der auch in Deutschland die französische Revolution verfolgt worden war, Beweis der Fähigkeit der Menschheit, sich für edle Ideale zu entflammen und damit gleichzeitig Beweis ihrer Tendenz zum Fortschritt. Und bei gleicher Gelegenheit fordert Kant, mit transparenter Anspielung auf den Terror, dazu auf, die französische Revolution nicht ausschließlich auf der Grundlage von „wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten“ zu beurteilen, „wodurch was groß war, unter Menschen klein, oder was klein war, groß gemacht wird“ (K, VII, 85).

Aus den hier wiedergegebenen Zeugnissen geht klar hervor, daß der anti-französischen Propaganda, die vom Terror ihren Ausgang nahm, von den fortschrittlichsten Intellektuellen der Zeit wirksam entgegengearbeitet wurde: der Franzosenhaß war keineswegs vorherrschend geworden. Das wirkliche Moment und Motiv der Wende muß anderswo gesucht werden. Diesbezüglich kann die Entwicklung Klopstocks aufschlußreich sein. Beim Ausbruch der Revolution erwartet sich Klopstock von der neuen Ordnung, von „Galliens Freiheit“, auch das Ende der Geißel des Krieges: „Was vollbringt sie nicht! Sogar das gräßlichste aller / Ungeheuer, der Krieg, wird an die Kette gelegt!“<sup>6</sup> Der Dichter prangert dann die konterrevolutionäre Intervention der Feudalmächte zum Schaden des Volkes an, „das, die belorbeerte Furie, Krieg der Eroberung verbannend, / Aller Gesetze schönsten sich gab“<sup>7</sup>. Ja, es stimmt, die französische Revolution hatte die Illusion verbreitet – die sich auch bei einigen ihrer Protagonisten findet –, daß das Ende der Kabinettskriege des *ancien régime* [alter Staat] auch das Ende des Krieges überhaupt bedeutet; und die Verfassungstexte, die aus ihr hervorgegangen waren, versprachen jedenfalls feierlich, daß das neue Frankreich nie und nimmermehr an einem Eroberungs- und Raubkrieg sich beteiligen würde<sup>8</sup>. Und hier nun, wie Klopstock einige Zeit später dichtet: „Aber, weh uns! sie selbst, die das Untier zähmten, vernichten / Ihr hochheilig Gesetz, schlagen Erobererschlacht“. Zwar hatte auch der Terror beim Dichter entrüstete Reaktionen hervorgerufen, aber erst von diesem Augenblick an trifft der fürchterlichste „Fluch“ die „Hochverräter der Menschheit“<sup>9</sup>. Ein letztes Zeugnis: der Brief, den der Historiker Johannes von Müller im Sommer 1796 an Herder sendet: „für die Freiheit war ich allezeit, aber ist das die Freiheit, welche ein insolentes und räuberisches Volk in das Land bringt? Und ich war noch mehr für den Frieden; ich würde, wenn ich das Unglück gehabt hätte, diesen Krieg anzufangen, ihn vielleicht schon bei drei Gelegenheiten beschlosen haben: aber vom Vergangenen kann im Augenblick gegenwärtiger Gefahr keine Rede sein; diese erfordert Anstrengung; weil in Ermangelung derselben lauter Entehrung und Ruin zu erwarten ist, da wir bekanntlich Feinde haben, von welchen nicht einmal Beobachtung des Anstandes zu erwarten ist“<sup>10</sup>. Wie man sieht, und wie es auch naheliegend ist, wird nicht mehr vom Terror gesprochen, der, nach der Wende des Thermidor, kein relevantes Element der politischen Debatte mehr darstellt. Das Problem ist der Krieg, denn man bemerkt inzwischen, daß er einen anderen Charakter annimmt: anfangs vom französischen Volk zur Verteidigung seines Rechts auf Unabhängigkeit und auf die Revolution geführt, hat sich der Krieg nunmehr in einen Raubkrieg seitens Frankreichs“ verwandelt. Frankreich wird nicht unter Anklage gestellt, weil es revolutionär, sondern weil es „räuberisch“ und kriegstreiberisch ist, was für ein Land, das im Jahre 1789 den Frieden auf seine Fahnen geschrieben hatte, besonders gravierend ist.

<sup>6</sup> *Sie und nicht wir. An La Rochefoucauld.*

<sup>7</sup> *Der Freiheitskrieg.*

<sup>8</sup> *infra*, Kap. VI, I.

<sup>9</sup> *Der Eroberungskrieg.*

<sup>10</sup> J. v. Müller, *Briefwechsel ...*, zit., S. 40. Nach der Niederlage Preußens bei Jena wird J. v. Müller Napoleon seine Ehrerbietung erweisen, da dieser inzwischen für unbesiegbar gilt (*infra*, Kap. III, 10).

Zum Zeitpunkt des Kriegausbruchs hatte Robespierre die Franzosen gewarnt: „*Si vous violez [23:] les premiers leur territoire, vous irritez les peuples mêmes de l'Allemagne, ... chez qui les cruautés exercées dans le Palatinat par les généraux ont laissé des impressions plus profondes que n'auront pu produire encore quelques brochures prohibées, balancées par tous les moyens du gouvernement et par toute de ses partisans.*“<sup>11</sup>

Die Franzosen wären also als Fortsetzer der expansionistischen und räuberischen Politik Ludwigs XIV. verurteilt worden.

Die Jugend Hegels fällt in eine Zeit, in der die Franzosen, mit oder ohne Revolution, als die natürlichen und ewigen Feinde Deutschlands angesehen werden, in eine Zeit, in der die Ablehnung des französischen Expansionismus zugleich die Ablehnung der aufklärerischen und revolutionären, von jenseits des Rheins kommenden Tradition bedeutet. Jetzt wird die Begeisterung, mit der anfangs die französische Revolution begrüßt worden war, angeklagt und verhöhnt: Wir sind bei der „Krise der Mythen“ angelangt. In Berlin hat Hegel keine besondere Sympathie für diejenigen übrig, die, den anfänglichen Enthusiasmus für die französische Revolution einmal verloren, sich melancholisch auf ihr eigenes Bewußtsein und in ihre Privatexistenz zurückgezogen haben, für diejenigen also, die sich von der „Krise der Mythen“ haben mitreißen lassen. Was die schwere Enttäuschung anbetrifft, die der jakobinische Terror in Klopstock hervorgerufen hatte, bemerkt die *Ästhetik*: „Diesen Schmerz jedoch vermochte Klopstock nicht dichterisch zu bilden und sprach ihn um so prosaischer, haltungsloser und fassungsloser aus, als er seiner getäuschten Hoffnung nicht Höheres entgegensetzen wußte, da seinem Gemüte keine reichere Vernunftforderung in der Wirklichkeit erschienen war“ (H<sub>1</sub>, XV, 473).

Und doch muß sich Hegel mit diesem Zustand der Enttäuschung ziemlich früh auseinandergesetzt haben, vor allem im Zusammenhang mit der Verschärfung der nationalen Frage in Deutschland in Folge des erneuten französischen Expansionismus; das legt ein Brief nahe, den er im August 1798 empfängt: „freilich liebster Freund, ist unser Ansehen tief herabgesunken. Die Sachwalter der großen Nation haben die heiligsten Rechte der Menschheit der Verachtung und dem Hohn unserer Feinde Preis gegeben. Ich kenne keine Rache, die ihrem Verbrechen angemessen wäre<sup>12</sup>.“ Sich darüber bewußt zu werden, daß auch das aus der Revolution hervorgegangene Frankreich in dem im Gange befindlichen Krieg nur „Besonderes gegen Besonderes“ war, wie der „Raub eines Eigentums“, d. h. die Annexion des linken Rheinufer, bewies, muß auch für Hegel nicht ohne inneren Kampf vor sich gegangen sein, und die folgende Betrachtung klingt wie ein schmerzhaftes autobiographisches Bekenntnis: die blinde „Begeisterung eines Gebundenen“ ist ein „furchtbarer Moment“, aus dem man hervorgeht, indem man den Sinn der Bestimmtheit wiederfindet (H<sub>1</sub>, I, 458).

Im gleichen Zeitraum spricht Goethe von den Anhängern der französischen Revolution als von „moralisch-politischen Enthusiasten“. Hölderlin stellt dagegen der „Begeisterung“, mehr noch, dem „Himmel der Begeisterung“, die interessierten Ratschläge der „klugen Ratgeber“ gegenüber, die darauf aus waren, jeglichen idealen Schwung im Namen der Akkommodation, des sich in dem *status quo* „knechtisch zu bequemen“, auszulöschen (FH, I, 191-4). Und Wackenroder bemerkt den „Enthusiasmus“ Tiecks für die französische Revolution und fügt hinzu, seinerseits dafür „begeistert“ zu sein, auch wenn er nicht dazu bereit sei, wie sein Gesprächspartner, für die Revolution zu den Waffen

<sup>11</sup> Rede vom 18.XII.1791, in M. Robespierre, *Textes choisis*, hrsg. v. J. Poperen, Paris 1956-8, Bd. I, S. 114-115. „Wenn sie zuerst ihr Gebiet verletzen, reizen sie die Völker Deutschlands selbst ... bei denen die Grausamkeiten, die von den Generälen in der Pfalz verübt wurden, tiefere Eindrücke hinterlassen haben als es einige verbotene Broschüren je könnten – und das trotz aller Gegenmaßnahmen der Regierung und ihrer Anhänger.“ *KWF*

<sup>12</sup> H<sub>7</sub>, 91. Über die in Deutschland vom französischen Expansionismus hervorgerufene Enttäuschung siehe R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano*, in „Studi Urbinati“ Nr. 2, 1962, besonders die S. 209 ff.: Der Autor weist mit Recht, unter Bezugnahme auf Foscolo und insbesondere auf die *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, auf die europäischen Ausmaße des Phänomens hin. Man muß jedoch hinzufügen, daß das Phänomen, das wir „Krise der Mythen“ genannt haben, eine besondere Intensität und Verbreitung gerade in Deutschland erlebt, wo die Begeisterung für die französische Revolution besonders verbreitet und die nationale Unterdrückung besonders hart und grausam war.

zu greifen und sein Leben zu riskieren (D<sub>4</sub>, 471-2). Von diesem Gemütszustand, der ihm zumindest durch seine Freundschaft mit Hölderlin vertraut sein mußte, hat sich Hegel nunmehr entschieden distanziert, aber nicht, um wie so viele seiner Zeitgenossen in eine sehnsuchtsvolle Haltung, in die Verherrlichung der guten alten Zeit, zu verfallen. Seine Bemühung geht dahin, eine kritische Bilanz zu ziehen, eine differenzierte Haltung einzunehmen. 1798 jedenfalls scheint Hegel dem Vorschlag eines Briefpartners zugestimmt zu haben, die [24:] Veröffentlichung der Broschüre über Württemberg aufzuschieben, die, in der neuen Situation, die vom Verrat der ‚Grande Nation‘ gekennzeichnet war, „mehr ein Übel als eine Wohltat“ gewesen wäre (H<sub>7</sub>, 91). Das bedeutet, daß die fragliche Broschüre auf Grund der scharfen Anklage gegen den Württembergischen Staat, der Anklage der Blindheit derjenigen, die hartnäckig auf „Einrichtungen, Verfassungen, Gesetzen“ bestanden, „aus denen der Geist entflohen ist“, Gefahr lief, dem französischen Expansionismus eine willkommene Rechtfertigung zu liefern (H<sub>1</sub>, I, 268-273, *passim*).

Hegel scheint an der Debatte über die „Krise der Mythen“ in Nürnberg teilzunehmen, wenn er – nachdem er auf die Periode „des Krieges und des Umsturzes“, die kaum zu Ende gegangen war, hingewiesen hatte – darauf besteht, die „guten Früchte dieser Zeit dankbar anzuerkennen“: das vorherrschende Bild ist das der „Zerstörung des Alten, Verletzung und Zertrümmerung des an sich oder durch sein Alter Ehrwürdigen“, so daß die Kategorie der „Veränderung“ mit der des „Verlusts“ übereinzustimmen scheint. Dies ist ein Phänomen, welches seine eindeutige Erklärung in der riesigen Welle der Enttäuschung findet, die Deutschland und Europa ergriffen zu haben schien: „Wenn die Menschen zu lange hingehalten und gespannt, sich so oft in der Zukunft, auf die sie für die Früchte ihrer Aufopferung hingewiesen wurden, auch wieder nur getäuscht fanden, so ist es begreiflich, daß sie die Gegenstände ihrer Sehnsucht an die Vergangenheit oder an das wenige noch knüpfen, was vielleicht nur vorläufig der Umwandlung entgangen ist. Dieser Stimmung müssen wir entgegenhalten, daß das, was vergangen ist, *vergeblich* vermißt und zurückgewünscht wird, daß das Alte, darum weil es alt war, nicht vortrefflich ist und daß, weil es unter allen Umständen zweckmäßig und begreiflich war, daraus nichts weniger als dies folgt, daß seine Erhaltung unter veränderten Umständen noch wünschenswert sei, sondern vielmehr das Gegenteil.“

Hegel stellt eine weitere Betrachtung an, die polemisch gegen diejenigen gerichtet scheint, die mit erbaulichen und religiösen Argumenten die Ablehnung einer als ruinös zu betrachtenden Gegenwart rechtfertigen, ruinös, weil aus der Ablehnung der christlichen Tradition hervorgegangen: gerade der Glaube an die Vorsehung, „an die göttliche Weltregierung“ – entgegnet der Philosoph – muß dazu verhelfen, auch in der Gegenwart „den Tag eines wesentlichen Besserwerdens“ zu erkennen, einen Tag, der schon angebrochen oder zumindest in seiner „Morgenröte“ erkennbar ist; dieser Glaube ist es, der es ermöglicht, den „Zum Teil gerechtfertigten Trübsinn“ von sich abzuschütteln und mit größerem Vertrauen um sich zu blicken (H<sub>1</sub>, IV, 368 und 372-3).

Zwei Jahre später scheint Hegel auf die Debatte über die „Krise der Mythen“ zurückzukommen, als er an die „jugendliche Lust der neuen Epoche“ erinnert, welche im Reich der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist“ und die „die Morgenröte des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte“. Es ist keine unmittelbare Identifizierung mit diesem Gemütszustand festzustellen, aber sicherlich findet sich nicht die Palinodie, auf die eine ganze Generation von Intellektuellen zurückgriff. Die von jener Morgenröte hervorgerufene Begeisterung – das schon früher angetroffene Bild kehrt hier zurück – zeigte Grenzen der Naivität auf; sie ging „ohne tiefere Arbeit an den Genuß der Idee“ und schwelgte „in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot“, und dennoch kann sich diese Begeisterung von den „Ausschweifungen“ befreien, die sie begleitet und charakterisiert haben, um ihren wesentlichen „Kern“ beizubehalten. Ohne Zweifel ist die „Ermattung und Kraftlosigkeit“, der „sich selbst kluge Skeptizismus“ weitaus „widriger“ (H<sub>1</sub>, VIII, 12 und 13). Wenn die Himmelsstürmereides Selbstbewußtseins bei Fichte und der antiautoritäre Individualismus der frühen Romantik (man denke an die Jugendjahre F. Schlegels) mit dem anfänglich von der französischen Revolution heraufbeschworenen Enthusiasmus in Zusammenhang gebracht werden – bezeichnend ist diesbezüglich das Bild der „Morgenröte“, dem wir schon begegnet sind und das in Berlin wiederkehrt –, wird die Verbreitung eines „Kritizismus“, der nur „Verzweiflung an der Vernunft“ ist, der den „Mut der

Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes“ leugnet und damit den Menschen erniedrigt, verleumdet und für jede wirkliche Erkenntnis unfähig erklärt, in Zusammenhang mit der nachfolgenden „Rückfluß“-welle gebracht (H<sub>3</sub>, 7-8).

Hegel selbst hatte teil an jenem „Taumel“, an jenem Enthusiasmus in den Jahren, in denen er [25:] die Losung von „Vernunft und Freiheit“ auf sein Panier schrieb und ein Loblied auf die von Kant begonnene „Revolution“ anstimmte und sich seinerseits dafür einsetzte, daß „der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwinde“ (H<sub>6</sub>, I, 18 und 23-4). Er befand sich damals unter dem Einfluß Fichtes (der in den Briefen dieser Periode ausdrücklich zitiert wird) und der Fichteschen Interpretation Kants: es war das „Selbstbewußtsein“, das sich gegen die „Substanz“ empörte, „das sein Fürsichsein darin nicht findet und das also seine Freiheit vermißt“. Diese Empörung war gerecht und unvermeidlich. Das Selbstbewußtsein – unterstrich Hegel – hat sich in gewisser Weise immer gegen eine geistlose Objektivität „gesträubt“, in der es sich nicht wiedererkennen kann; seine Grenze bestand höchstens darin, sich nicht auf angebrachte Weise das Problem einer neuen Objektivität, in welcher es sich wiedererkennen konnte, gestellt zu haben, wobei es also die absolute Selbstgewißheit, aber nicht die Wahrheit ausdrückte (H<sub>1</sub>, XX, 389 und 394). Hegel hatte in gewisser Hinsicht an dieser Rebellion teil. Schelling, der ihn um ein Urteil über seine *Philosophischen Briefe* bat, antwortete er, daß er in ihnen einen „großen Beitrag zu der wichtigsten Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland“ erblicke. So wurde die zumindest teilweise Zustimmung zur These eines unter dem Einfluß Fichtes geschriebenen Werkes ausgedrückt, das mit der Erklärung abschloß, die Menschheit werde sich nur dann retten, wenn sie sich von den „Fesseln des Aberglaubens“ befreie, d. h. indem sie sich daran gewöhne, bei sich selbst das zu suchen, was sie früher „in der objektiven Welt suchte“, um so von der vorhergehenden „Selbstlosigkeit“ in einer „fremden Welt“ zur eigenen „Selbstheit“ zurückzukehren (H<sub>6</sub>, I, 23 und JS<sub>1</sub>, I, 339). Es handelt sich, vom Gesichtspunkt des reifen Hegel aus, um einen übertrieben emphatischen und einseitigen Anspruch auf die Subjektivität. Und dennoch drücken die „Ermattung und Kraftlosigkeit“ im Gefolge der Restauration nur den Verlust dieser Selbstgewißheit und damit einer wichtigen Errungenschaft aus. Das Bild der Morgenröte, ausdrücklich auf die französische Revolution bezogen, kehrt an einer berühmten Stelle der Berliner Vorlesungen wieder: „Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen“ (H<sub>2</sub>, 926). Auch jetzt ist keine unmittelbare Identifizierung mit dem Enthusiasmus festzustellen, der auch naive Elemente aufwies, indem er ein – wenn auch außergewöhnlich wichtiges – Ereignis, das in der Geschichte noch nie dagewesen war, zu einer Art eskatologischem Ereignis hochstilisierte, so daß es erstmals und endgültig jene Verwirklichung des Göttlichen darstellte, die der Leitfaden der Geschichte insgesamt ist.

Burke hatte sich seinerseits ironisch über die Revolution ausgedrückt, die das Jahr 1789 als das Jahr betrachtete, ab dem erst die Vernunft und der Fortschritt datiere („Erlösungsjahr“ nach der Gentzschen Übersetzung)<sup>13</sup>; und hatte andererseits nicht Hegel selbst erklärt, daß er sich den Anspruch des „Reich Gottes“ erwarte (H<sub>6</sub>, I, 18), jenes „Reich Gottes“, dessen Verwirklichung, nach F. Schlegels Worten, der „revolutionäre Wunsch“ erstrebte (a, I, 2, 236)? Die komplexen Geschehnisse der Folgezeit in ihrem verwickelten und widersprüchlichen Verlauf hatten die zu sehr mit Hoffnungen beladene Erwartung übermannt, aber es geht nicht darum, diesem Enthusiasmus abzuschwören, was diejenigen forderten, die sich nach der guten alten Zeit zurücksehnten, sondern ihn nur seiner naiven Elemente zu entblößen, um vertrauensvoll die Aufgaben der Gegenwart in Angriff zu nehmen. Die Faszination, die die französische Revolution auf eine ganze Generation ausgeübt hatte, war keine Lüge und kein Selbstbetrug gewesen. Das ist ein Punkt, auf dem Hegel bis zuletzt besteht: mit Recht

<sup>13</sup> Siehe E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution in der deutschen Übertragung von Friedrich Gentz*, hrsg. v. L. Iser und mit einer Einl. v. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1967, S. 73 (die Gentzsche Übersetzung verschärft noch die Anklage Burkes, der die französischen Revolutionäre des Messianismus bezichtigt, denn ‚Erlösungsjahr‘ entspricht im Original *the emancipating year*, vgl. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke. A new edition*, London 1826, Bd. V, S. 83).



haben sich „alle denkenden Wesen“ begeistert, die „fast unermeßliche Macht über die Gemüter“, die dieses Ereignis ausgelöst hat, ist völlig verständlich (H<sub>3</sub>, 698).

[26:] Es ging jedoch nicht darum, die französische Revolution auf historischer Ebene zu verteidigen, sondern vor allem darum, auch in Deutschland den Ideen, die aus dieser Revolution hervorgegangen waren, wieder Bürgerrecht zu verschaffen. Ein Ziel, das vielleicht noch schwieriger zu erreichen war, bedenkt man, daß die Suche nach einer nationalen deutschen Identität – die zu Zeiten des anti-napoleonischen Widerstands begonnen hatte und unbedingt nötig war, um die nationale Befreiungsbewegung zu fördern – auf einen eifersüchtigen und selbstgenügsamen Rückzug auf eine germanische „Authentizität“ hinausgelaufen war, die jedem Beitrag von außen unzugänglich war. Fichte selbst hatte schließlich, trotz seines treuen Festhaltens an den Idealen der französischen Revolution, objektiv einen Beitrag zu der oben beschriebenen Anschauung gegeben: in seinen glühenden *Reden* kündigt er das Entstehen einer „echt deutschen Staatskunst“ an und verherrlicht sie, die sich auf die „Erziehung des noch unverdorbenen Jugendalters“ gründet und sich nicht nur an den Fürsten, sondern auch an die Volksmassen wendet. In Wirklichkeit bemerkt man in diesen Ideen eindeutig das Echo der Nation in Waffen französischen und revolutionären Angedenkens; in dem Augenblick aber, in dem es darum geht, den Widerstand gegen das napoleonische Heer anzustacheln, erscheint die „echt deutsche Staatskunst“ als eine Entgegensetzung zu den ausländischen (und in erster Linie französischen) Modellen der „gesellschaftlichen Maschinen“: letztere verzichten darauf, an die bewußte Zustimmung und an die Erziehung der Bürger zu appellieren. So wird der Einzelne eine Art Rädchen, das, wenn es sein eigenes Interesse verfolgt, unbewußt dazu gezwungen ist, zum Funktionieren des Ganzen beizutragen (F<sub>1</sub>, VII, S. 363-366, *passim*). Auch in diesem Fall wurde die Entwicklung Deutschlands letzten Endes der politischen und philosophischen Entwicklung Frankreichs entgegengesetzt, was die Entwicklung korrekter Beziehungen zwischen der deutschen Kultur und den aufklärerischen und revolutionären Ideen von jenseits des Rheines behinderte. In diesem Sinne konnte ein glühender Chauvinist wie Treitschke, Fichte als denjenigen würdigen, der mit seinen *Reden* die Franzosen aus Deutschland „hinausphilosophiert“ hatte<sup>14</sup>.

In Berlin geht die Bemühung Hegels dahin, den von jenseits des Rheins kommenden Ideen in irgend einer Weise wieder Bürgerrecht zu verschaffen: aber in dem von der napoleonischen Fremdherrschaft und von den darauffolgenden Befreiungskriegen hervorgerufenen Klima nationaler Leidenschaft war das nur möglich, indem man diese Ideen in eine deutsche nationale Tradition einfügte. Und Hegel war dazu aufgerufen, gerade diese Art von Kulturpolitik voranzubringen. Um voll und ganz die Schwierigkeiten dieses Vorgehens zu verstehen, tut man gut daran, die tiefen Wurzeln zu bedenken, die die patriotische Verstoßung der als „französisch“ angesehenen oder von Franzosenfreundlichkeit behafteten Ideen in Deutschland geschlagen hatte.

Noch nach der Julirevolution, die doch in Deutschland ein so großes Echo unter den Intellektuellen und bei der fortschrittlichsten öffentlichen Meinung gefunden hatte, sah sich Heine mit Bedauern dazu gezwungen, das Fortbestehen des alten Schwindels zu konstatieren, wonach „die Erklärung der Menschenrechte und der bürgerlichen Gleichheit [...] für etwas Fremdländisches, etwas Amerikanisches und Französisches“ ausgegeben wurde. Und der Dichter fügte hinzu: „Eine deutsche Schule erklärt die Sache germanisch gemüthlicher, eichenstämmig volkstümlicher, ganz im Sinne jener Ureichelfraßfreiheit, deren die teuren Väter genossen (HH, III, 771).“ Der amerikanischen oder englischen Freiheit, aber vor allem der französischen, wurde die „deutsche Freiheit“ entgegengesetzt; die Berufung auf die alten Germanen lief auf die Ablehnung der gesamten modernen geschichtlichen Entwicklung, zumindest von der Aufklärung an, hinaus. Die Tatsache, daß die Verbreitung erst der aufklärerischen, danach der revolutionären Ideen mit dem Zeitpunkt der tiefsten Erniedrigung Deutschlands, die seine nationale Zersplitterung beschleunigt und verschärft hatte, zusammengefallen war, begünstigte die Machenschaften der Reaktion, die darauf abzielten, die fortschrittlichsten Ideen als der deutschen nationalen Seele fremd vorzustellen. Schließlich wurden – es ist wieder Heine, der das

---

<sup>14</sup> Zit. nach E. Bloch, *Fichtes Reden an die deutsche Nation*, 1943, in E. Bloch, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt a. M. 1970, S. 303.

anmerkt – die konstitutionellen und antifeudalen Erneuerungsprogramme als „französische [27:] Revolutionslehren“ abgestempelt und die Anhänger dieser Programme als „die französische Partei in Deutschland“ (HH, V, 10-11). Der Angriff der Reaktion auf die „Menschenrechte“ hatte Erfolg – stellt dieses Mal Ruge fest –, weil er als eine Äußerung „antifranzösischen“ Patriotismus angesehen wurde<sup>15</sup>. Von Franzosenhaß befallen und auf der Suche nach der Freiheit nicht bei den aus der französischen Revolution hervorgegangenen Ideen und Institutionen, sondern „in den teutonischen Urwäldern“ sind auch Persönlichkeiten, die in gewisser Weise liberale Ideen vertreten, oder besser „Deutschtümler von Blut und Freisinnige von Reflexion“. „Wodurch unterscheidet sich aber“, entgegnet Marx – dabei einige schon bei Heine angetroffenen Motive aufnehmend –, „unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist?“ (MEW, I, 380) Später noch ermittelt ein Theoretiker der Restauration, während er erfreut das völlige Scheitern der achtundvierziger Revolution im eignen Land konstatiert, ganz deutlich die Gründe für die andauernde Schwäche der liberalen und demokratischen Bewegung in Deutschland: „die Revolution (hatte) bei uns nicht wie dort die Nation mit Ruhm und Macht gekrönt, sondern nur Ohnmacht, Erniedrigung und Schmach über sie hereingebracht“<sup>16</sup>. Das war die objektive Situation, die die Machenschaften der Reaktion begünstigt und das Scheitern der revolutionären Bewegung in Deutschland gekennzeichnet hatte. Darauf wies, auf der anderen Seite die Barrikade, melancholisch ein Hegelschüler hin: seit 1815 hatte sich ein Chor von Stimmen erhoben, um zu beweisen, daß die liberalen und demokratischen Forderungen „ausländisch, ... von einer nebenbuhlerischen Nation ausgehend und der Nationalehre Deutschlands zuwider“ waren; so wurden die Ideale der französischen Revolution von den „romantischen, feudalistischen Mächten der Ehre, Liebe, Treue“ verdrängt<sup>17</sup>.

Hegel war gezwungen, gegen den Strom der herrschenden Ideen zu schwimmen angesichts der Tatsache, daß die aufklärerische und revolutionäre Kultur im Namen der Vereinigung der nationalen Tradition nicht nur von klerikalen und reaktionären Kreisen abgelehnt wurde, sondern auch von den Heimkehrern aus den Befreiungskriegen und von einem guten Teil der Studentenbewegung. Diese Ablehnung vereinte also die eifrigsten Verfechter der Restauration mit den Gegnern und Opfern derselben. Das zentrale Problem, dem sich der Philosoph in Berlin ausgesetzt sieht, ist die Überwindung des Franzosenhasses, um zu verhindern, daß die Begeisterung für die wiedererlangte Unabhängigkeit und der Haß auf die Invasoren den Ideen und Institutionen in Deutschland, die das Ergebnis langer und schmerzreicher geschichtlicher Geburtswehen waren, endgültig den Weg versperren. Es ging darum, einen Kampf gegen die politische und kulturelle Strömung aufzunehmen, die – wie später Engels, damals begeisterter Hegelianer, schreibt – „die großen ewigen Resultate der Revolution [...] als ‚welschen Tand‘ oder gar ‚welschen Lug und Trug‘“ verurteilte und damit „die Nation ins deutsche Mittelalter oder gar in die Reinheit des Urdeutschtums aus dem Teutoburger Wald zurückdrängen“ wollte (MEW, Ergbd. 2, 122). Die Erbitterung darüber, anfänglich eine Revolution, die letzten Endes die expansionistische französische Tendenz verstärkt hatte, mit Begeisterung verfolgt zu haben, und das Ressentiment angesichts der Tatsache, daß die kosmopolitische und in gewisser Weise „internationalistische“ Beteiligung am antifeudalen Kampf des französischen Volkes dann mit der nationalen Unterdrückung Deutschlands heimgezahlt wurde, trugen dazu bei, die mit dem Jahr 1789 beginnenden Wechselfälle und die großartigen Ideen, die sie begleitet hatten, als eine kolossale Mystifizierung erscheinen zu lassen. Es war die „Krise der Mythen“, die eine ganze Generation kennzeichnete: nur daß auf die Krise der französischen revolutionären Mythen der Mythos Hermanns und der alten und mittelalterlichen Germanen folgte.

Um die einschneidende, unmittelbare politische Wirkung der Franzosenfeindlichkeit zu verstehen, mag ein Beispiel genügen. Im Feuer der Bücherverbrennung, die den Abschluß des Festes auf der Wartburg bildete, endete, zusammen mit wirklich reaktionären Texten und [28:] Symbolen des feuda-

<sup>15</sup> In: *Neue Mega*, III, 1, Berlin 1975, S. 404.

<sup>16</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Hildesheim 1963, (Neudruck der 5. Auflage 1878) II. Bd., 2 (Vorrede zur 3. Auflage von 1856), S. XXII-XXIII.

<sup>17</sup> H. F. W. Hinrichs, *Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwicklung*, Leipzig 1850 (Neudruck Aalen 1962). II. Bd., S. VII-VIII.

len Obskurantismus, auch der *Code Napoléon*<sup>18</sup>. Es handelte sich dabei nicht um einen isolierten Fall, Ausdruck jugendlicher Unstetigkeit, denn schon vorher hatte Savigny den *Code Napoléon* als einen „Krebs“ bezeichnet<sup>19</sup>. Wenn das Gesetzbuch im allgemeinen Ausdruck der Gewalt des Gesetzgebers zum Nachteil der spontanen Entwicklung der Sitten war, so war das napoleonische Gesetzbuch zudem Ausdruck der von Frankreich zum Nachteil der deutschen Nation ausgeübten Gewalt. Die Schwierigkeiten, auf die Hegel stieß, sind also offensichtlich, bedenkt man, daß er schon seit Jena die Bedeutung des *Code Napoléon* hervorgehoben hatte (H<sub>1</sub>, II, 570).

## 2. Eine Kulturpolitik gegen den Franzosenhaß

Wenn wir von „Kulturpolitik“ sprechen, meinen wir damit Hegels Bemühungen, mit seinen theoretischen Arbeiten nicht nur den Kreis seiner Schüler an der Universität zu beeinflussen, sondern weitere Teile der öffentlichen Meinung, um damit konkret auf die im Gang befindliche politische und kulturelle Debatte einzuwirken. Hegel äußert sich erfreut darüber, unter seinen Hörern nicht nur Studenten, sondern auch „Majors, Obristen, Geheime Räte“ zu haben (H<sub>6</sub>, II, 218). Es gibt im übrigen viele Zeugnisse, die das bestätigen: die Vorlesungen wurden nicht nur von „Geschäftsleuten und Offizieren“ besucht, sondern Hegel wurde sogar „von Geschäftsmännern als philosophischer Koryphäus der neueren Zeit anerkannt“. Er beeinflusste also nachhaltig die Bourgeoisie, die fortschrittlichen Sektoren des Staatsapparates und ganz allgemein diejenigen Kräfte, die für eine Erneuerung im antifeudalen Sinn eintraten (H<sub>8</sub>, 287 und 200). Hegel hatte übrigens, schon bevor er nach Heidelberg ging, den Wunsch ausgedrückt, auf direktere Weise in die kulturelle und politische Debatte einzugreifen: „Ich sehne mich herzlich nach einem lebendigen Wirkungskreise [...] Ich fühle auch zu sehr, wie meinen bisherigen Arbeiten der Mangel einer lebendigen Wechselwirkung ungünstig gewesen“ (H<sub>6</sub>, II, 116). Wenn Rosenkranz Stellen aus dem von Hegel an die Behörden Badens gerichteten Entlassungsgesuch zitiert, in dem Hegel als Begründung für seine Umsiedelung nach Berlin die „Aussicht“ angibt, „von der prekären Funktion, Philosophie auf einer Universität zu dozieren, zu einer anderen Tätigkeit übergehen und gebraucht werden zu können“, dann formuliert er sogar die Hypothese, daß der Philosoph daran gedacht habe, in die preußische Regierung einzutreten (H<sub>7</sub>, 318). Es war noch nicht viel Zeit seit dem Versprechen Friedrich Wilhelms III., eine Verfassung zuzugestehen, vergangen, und die Erwartung einer Erneuerungspolitik, die die nach der Niederlage bei Jena unternommenen Reformen fortsetzen sollte, und die diesbezüglichen Illusionen waren weit verbreitet. Sicher ist, daß Hegel, wie schon in den vorhergehenden Etappen seines Lebens, sich auch in Berlin nicht auf eine einsame Spekulation zurückzieht: er gehörte nicht „zu den Philosophen“ – merken seine Gegner mißbilligend an –, „die ihre Wirkung bloß ihren Ideen überlassen wollen“ (H<sub>8</sub>, 380). Nein, seine Bemühungen gehen dahin, eine Schule zu gründen, die über den Universitätsbereich hinausginge, einen „philosophischen Klub“ (H<sub>8</sub>, 295), eine „Faktion“ (323), die nicht nur von der Ideologie, sondern auch von persönlichen Banden zusammengehalten würde, ja sogar eine Art „Partei“. Noch im Winter des Jahres 1820 plant Hegel „ein Buch über Staatspädagogik“ zu schreiben (H<sub>6</sub>, II, 271). So kommt es, daß seine Gegner von „unerträglicher Parteimacherei“ sprechen (H<sub>8</sub>, 320). Aber vor allem ein Zeugnis beschreibt uns wirkungsvoll das, was wir die Kulturpolitik Hegels genannt haben. Hegel wird als jemand beschrieben, „der in der Stille sein geistiges Regiment“ organisiert und daher wohl als ein großer Philosoph zu betrachten sei, aber als ein noch größerer „Feldherr“ mit einer artikulierten „Strategie und Taktik“, in der Lage, „alle Kräfte“ zu benutzen, und der seine „Truppen“ überall [29:] „rekrutierte“, auch dort, wo Feldherren nur mit Mühe ihren „Troß“ hätten ausschlagen können. Die Metapher „Feldherr“ bringt zum Ausdruck, daß es Hege) gelingt, seine Männer überall einzusetzen und seinen Einfluß auszubreiten, wobei er sich selbst direkt bei einer humoristischen Zeitung engagiert, die kein großes Prestige genießt (H<sub>8</sub>, 302). Wir können damit feststellen, daß die Hegelsche Kulturpolitik sich nicht

<sup>18</sup> F. Mehring, 1813-1819. *Von Kalisch bis Karlsbad*, 1913, jetzt in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hrsg. v. J. Streisand, Berlin 1976<sup>4</sup>, S. 379.

<sup>19</sup> *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, S. 2 (wir zitieren nach der Heidelberger Ausg. 1840, Neudruck Hildesheim 1967).

nur, wie oft geglaubt wird, *von oben her*, d. h. mit Hilfe von Protektionen und Unterstützungen in Teilen des Staatsapparats entwickelt, sondern in bestimmter Hinsicht auch *von unten her*<sup>20</sup>.

So erklärt sich der Versuch, auch auf die weniger wichtigen Presseorgane Einfluß zu gewinnen, darunter sogar die humoristische Zeitschrift „Berliner Schnellpost“, auf die das schon zitierte Zeugnis Bezug nimmt und in der Hegel die Rezension eines Thetateestücks veröffentlicht (H<sub>3</sub>, 451-460). Die in dieser Zeitung veröffentlichten humoristischen Beiträge waren keineswegs naiv, wenn sie, wie bemerkt wurde, „alle Erscheinungen und Ereignisse des Tages durch die Brille des Humors betrachtete“: Es fehlten nicht die Pointen gegen die Zensur, besonders anlässlich des Todes des Zensors Granow (bei dieser Gelegenheit läßt sich auch Hege), wie wir noch sehen werden, zu einem Witz verleiten), gegen die Manipulierung der Presse usw. (LS, III, 307-8). Hegel steht in freundschaftlicher Beziehung zum Herausgeber der „Berliner Schnellpost“, M. G. Saphir, welcher später, immer in seinem scherzhaften Stil, zugunsten der Julirevolution und der Pressefreiheit, die in Frankreich gewährt wird, Stellung nimmt (B, III, 209-210). In jenen Jahren nimmt Saphir Kontakt zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der Oppositionsbewegung wie etwa Heine (HH, V, 118) und Börne auf und wird, zusammen mit den Genannten, von klerikalen Kreisen angegriffen, die über die großen Gefahren besorgt sind, die die jüdische und franzosenfreundliche ‚Infektion‘ über die deutsche Kultur und die deutsche Nation brachte (HH, IV, 653). Hegel arbeitet nicht nur persönlich an der „Berliner Schnellpost“ mit, sondern er „quälte auch seine Schüler, ihrerseits daran mitzuarbeiten“, wie Heinrich Laube, ein Exponent des Jungen Deutschland, berichtet (H<sub>8</sub>, 536); und bekanntlich gehörte Gans zu ihren Mitarbeitern (H<sub>8</sub>, 302).

Auch eine humoristische Zeitung schien Hegel nicht ohne Wichtigkeit zu sein. Die Gründe für diese Einstellung können wir der Antwort entnehmen, die der Lehrmeister einem Schüler, allerdings in bezug auf eine andere Zeitschrift, erteilt. Als Hinrichs die Hypothese formulierte, daß es Hegel selbst sei, der „die Redaktion“ der „Neuen Berliner Monatsschrift“ „leite“ (H<sub>6</sub>, II, 252), die, zumindest formell, von F. Förster geführt wurde, bestätigte Hegel, trotz eines Dementi, den von ihm auf die Zeitschrift ausgeübten Einfluß und fügte dann bezeichnenderweise hinzu: „Es muß immer wieder auf verschiedene Weise die Sache an das Publikum herangetragen werden“ (H<sub>6</sub>, II, 256-7). Das ist also das zentrale Anliegen Hegels und seiner Kulturpolitik. In diesem Zusammenhang versteht man, daß der Philosoph nicht nur darum bemüht ist, Schüler und eine Schule zu bilden, sondern auch einen „Kreis von Kämpfern“<sup>21</sup>.

Wir können jetzt damit beginnen, die Inhalte der Hegelschen Kulturpolitik näher zu betrachten. Einen zentralen Punkt bildet zweifellos die Polemik gegen den Franzosenhaß, gegen die „Übertriebene Deutschtümerei“ (H<sub>8</sub>, 214). Das Gründungsprojekt der „Jahrbücher“ ruft nicht nur das Beispiel des „Journal des Savans“ ins Gedächtnis, sondern bezieht sich auch, indem es den Kampf gegen die falsche Originalität als Aufgabe der Zeitschrift anführt, auf ein kritisches Urteil über Deutschland, das zu diesem Punkt von Voltaire formuliert worden war (H<sub>3</sub>, 515 ff. und 518). Dieser Autor war das schwarze Schaf aller Franzosenhasser, sowohl derjenigen, die in ihm einen Vertreter eines Volkes sahen, das für „ewig“ Feind der deutschen Nation war, als auch derjenigen, die in ihm in erster Linie den Repräsentanten der Aufklärung und des Hasses gegen die Religion erblickten.

[30:] Mit der Veröffentlichung einer kritischen Zeitschrift beabsichtigten Hegel und Gans auch, für den französisch-deutschen Kulturaustausch zu arbeiten und die Freundschaft zwischen Frankreich und Deutschland zu fördern. Aber „die beiden gebildetsten Nationen des Kontinents miteinander in geistige Berührung zu bringen, sie auf dem unblutigen Kampfplatz der Kunst und der Wissenschaft

<sup>20</sup> Diese Zweiseitigkeit ist es, die oft vernachlässigt wird, so daß als Subjekt dieser Kulturpolitik nur die preußische Regierung oder ihre fortschrittlichen Sektoren erscheinen: vgl. H. Lübke, *Deutscher Idealismus als Philosophie preußischer Kulturpolitik*, in: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, hrsg. von O. Pöggeler und A. Gethmann Siefert, Bonn 1983 („Hegel-Studien“, Beiheft 22), insbesondere die S. 17-18. Von „Kulturpolitik Hegels“ hat, wenn auch in einem etwas anderen Sinn als wir, schon E. Rambaldi, *Le origini della logica hegeliana*, Florenz 1966, S. 1-14, gesprochen.

<sup>21</sup> Das Zeugnis Perthes' findet sich in F. Schlawe, *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1959, S. 243.

nach und nach zu befrieden und zu befreunden“, das war auch das von Cotta selbst verfolgte Ziel, der dann, nicht umsonst, der Herausgeber der „Jahrbücher“ wird<sup>22</sup>. In einem Brief an Cotta lobt Ludwig Robert, Schwager Varnhagens, den Herausgeber für seinen „gerechten Stolz“, sogar ganz abgesehen von kommerziellen Aspekten zugunsten der deutschfranzösischen Freundschaft zu wirken, und besteht darauf, daß Hegel, die einzige Persönlichkeit „europäischen Rufs“<sup>23</sup> und daher der Einzige, der dazu in der Lage sei, eine Aufgabe zu erfüllen, die über die Grenzen Deutschlands hinaus gehe, die Zeitschrift leiten solle.

Der Veröffentlichung der „Jahrbücher“ gehen Gespräche Gans’ in Paris voraus, und zwar nicht nur mit Cousin, sondern auch mit verschiedenen Redakteuren des „Globe“ (zwischen der Pariser und der Berliner Zeitschrift entwickelt sich später ein regelmäßiger Austausch). Im „Globe“ erscheint einige Zeit später ein interessanter Artikel Lermainers, der sich nicht nur ebenfalls für die Freundschaft zwischen Frankreich und Deutschland einsetzt, sondern in dieser Freundschaft auch die notwendige Voraussetzung für die Fusion von philosophischer Theorie und politischer Praxis erblickt. Auf der einen Seite des Rheins erarbeitet der deutsche „spekulative Genius“ „Theorien, die noch auf ihre Umsetzung in das praktische Leben warten“; auf der anderen Seite scheint „Frankreich, aus einer Revolution hervorgegangen, die ihm neue Gesetze und Institutionen gegeben hat“, zwar eine umfassende gigantische Praxis, aber keine philosophische und juristische Theorie zu besitzen. Diese Trennung von Theorie und Praxis muß mit Hilfe der Begegnung zwischen der deutschen und der französischen Kultur überwunden werden<sup>24</sup>. Das ist auch das Ziel, das sich die „Jahrbücher“ setzen. Die deutsche Philosophie, die auf theoretischer Ebene die Entwicklung der französischen Revolution begleitet hatte<sup>25</sup>, wurde zu einer engeren und fruchtbareren Begegnung mit der Kultur des Landes der Revolution aufgerufen. Es war – unter veränderten und objektiv viel schwierigeren Bedingungen – die Wiederaufnahme des von Fichte 1798 formulierten Programms der „Vereinigung des französischen und deutschen Geistes“ (F2, I, 594). Für Hegel sollte die deutsch-französische Freundschaft, indem sie die Deutschtümelei besiegte, dazu dienen, die reiche politische Erfahrung Frankreichs ganz konkret Deutschland näherzubringen, eine Erfahrung, versteht sich, die zunächst ihrer „Abstraktheit“, das heißt ihres jakobinischen Radikalismus, entblößt werden muß. Andererseits war Hegel mit der Überzeugung nach Berlin gekommen, daß „diese letzten 25 Jahre“ seit der französischen Revolution nicht nur „die reichsten, welche die Weltgeschichte wohl gehabt hat“ waren, sondern auch die „lehrreichsten“, nicht nur für die Franzosen, sondern für alle; „für uns“ – bekräftigt Hegel – für „Unsere, für unsere Vorstellungen“ (H1, IV, 507, Hervorhebung von uns).

Die Zurückweisung des Franzosenhasses war die wesentliche Voraussetzung dafür, sich die reifsten Ergebnisse der französischen Revolution und der geschichtlichen Wechselfälle einer ganzen Epoche zunutze zu machen. In diesen Zusammenhang muß die Gründung der „Jahrbücher“ eingefügt werden, die nicht umsonst in Berlin das Licht erblicken, in einer Stadt – erklärt Gans Cotta in einem Gespräch zur Vorbereitung des Terrains für die Gründung der Zeit-[31:]schrift –, die sich schon in den vorhergehenden Jahren der „mittelalterlichen“ Formen entledigt hatte<sup>26</sup>. Natürlich mußten einige frühere Ambitionen zurückgeschraubt werden, so daß Hegel, kurze Zeit nach Beginn der Veröffentlichungen, sich darüber beklagte, daß die „Jahrbücher“ „zu gelehrt und gediehen gegen die im ersten Plane ausgemachte Ansicht“, und zwar auf Grund der „Gelehrsamkeit“, der „Gründlichkeit“ und des „bloßen

<sup>22</sup> Siehe den Brief Gans’ an den Verleger Cotta vom 20.XII.1825 und die handschriftliche Aufzeichnung Cottas über seine Verlegerprojekte vom Sommer 1825, in F. Schlawe, a. a. O., S. 244-5.

<sup>23</sup> Brief an Cotta vom 13.V.1826 und vom 16.IV.1826 in *Briefe an Cotta*. Das Zeitalter der Restauration, 1815-1832, hrsg. v. H. Schiller, Stuttgart und Berlin 1927, S. 322-323 und S. 318.

<sup>24</sup> „Le Globe“ vom 2.XII.1826, zit. bei J. D’Hondt, *Hegel-Hamlet. Probleme du passage a l’acte politique*, Philosophie et histoire, in „Annales de l’Université libre de Bruxelles“, 1980-1, S. 23-43. Was die Begegnung zwischen Gans und Cousin und den Redakteuren des „Globe“ betrifft, siehe den schon zit. Brief an Cotta vom 20.XII.1825, der nicht in der unvollständigen Sammlung *Briefe an Cotta* enthalten ist, von F. Schlawe (a. a. O., S. 244) zit. wird und auf den wir auch hinsichtlich des Austausches zwischen der Pariser und der Berliner Zeitschrift verweisen (S. 247).

<sup>25</sup> *infra*, Kap. IV.

<sup>26</sup> *Die Stiftung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, in E. Gans, Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836, S. 223.

Fachsimpelns“, an das die „deutschen Gelehrten“ unheilbar gewöhnt waren (H<sub>6</sub>, III, 175). Noch im Vormärz beklagte Rosenkranz in der Vorrede zu *Hegels Leben* einerseits die Tatsache, daß „man bei uns ernste Bemühungen, den Wechselverkehr zwischen der deutschen und französischen Philosophie lebendiger zu machen, sogleich wieder aus dem Gesichtspunkt einer Gallomanie verurteilt hat“, drückt andererseits aber die Hoffnung aus, daß die „Fortentwicklung der Gemeinschaft deutschen und französischen Strebens für die Wissenschaft“ nicht mehr auf Hindernisse stoße (H<sub>7</sub>, XXXII-XXXIII). Die Biographie des Philosophen sollte auch dazu dienen, seine Lehre von der Notwendigkeit einer Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland nach der napoleonischen Okkupation und den Befreiungskriegen aktuell zu gestalten.

### 3. Von den „Nationalfeiern“ zum lutherischen Wiedererwachen

Den Franzosenhaß abzulehnen allein genügte aber nicht. Um ihn wirklich zu überwinden, mußte der von den Deutschtümlern propagierten nationalen Tradition gegenüber eine Alternative geschaffen werden. Daher ist die Begegnung mit Luther obligatorisch, der schon in den Jugendschriften als der einzige Held beschrieben wird, der im Gedächtnis eines Landes lebendig blieb, das noch nie eine Nation gewesen war (H<sub>1</sub>, I, 197). Nur muß er von Grund auf neuinterpretiert werden. Im Verlauf des Widerstands gegen die französische Okkupation war die Reformation als ein Moment eines nationalen Kampfes innerhalb einer jahrhundertealten Tradition gepriesen worden, die die Germanen, zuerst mit der Erhebung gegen die römischen Legionen, danach mit der gegen die vom Papst gesandten Steuereinnahmer und schließlich mit den Befreiungskriegen gegen das napoleonische Heer, für ihre Unabhängigkeit und die Verteidigung ihrer Sitten gegen die Überrumpelungsversuche der alten und neuen Römer hat kämpfen sehen. In diesem Sinne hatten sich die *Reden an die deutsche Nation* ausgesprochen (F<sub>1</sub>, VII, 388-9 und 496). Es handelte sich jedoch nicht um die Einstellung einzelner Persönlichkeiten, sondern um eine ganze Bewegung. Die Befreiungskriege, der Kampf gegen die napoleonische Okkupation, fanden unter dem Vorzeichen eines gleichzeitigen religiösen und nationalen Erwachens statt; im Verlauf des Widerstands gegen Frankreich, gegen das Land, in dem mit Napoleon die Restauration des Katholizismus vorgenommen worden war, hatte ein Fusionsprozeß zwischen nationaler Bewegung und Lutheranertum stattgefunden. Die Freiheitskämpfer erlebten und fühlten den Krieg hauptsächlich „als einen religiösen, einen heiligen Krieg, als einen Kreuzzug; beim Auszug ließen sie ihre Waffen segnen, und draußen auf den Schlachtfeldern erklang wieder der protestantische Choral“. Dieses national-religiöse Erwachen beeinflußt auch die Burschenschaften beträchtlich: „Die Turner und die Burschenschafter trugen die neue Religiösität weiter, lange hat in ihren Reihen die protestantische Frömmigkeit das Übergewicht gehabt über humanistische Freigeisterei. Gemeinsam gingen die Burschen zum heiligen Abendmahl, Christentum und Deutschtum gehörten aufs engste zusammen“<sup>27</sup>. Noch im März 1819, kurz vor dem Mord an Kotzebue, als die preußische Regierung ein Dekret erließ, das, unter dem Vorwand, das staatliche Monopol für die Turnhallen anzuordnen, praktisch der Bewegung der Turnvereine ein Ende setzte, organisierten die Anhänger Jahns zu Ehren ihres Lehrmeisters eine nächtliche Kundgebung unter dem Vorzeichen lutheranischer Kampflieder<sup>28</sup>. In diesem Zusam-[32:]menhang isolierte die Berufung auf den großen Reformator – der zwischen Hermann und Blöcher eingereiht wurde, d. h. zwischen den mythischen germanischen Krieger und Vorkämpfer des Widerstandes gegen die Römer und den preußischen General, der zur Niederlage Napoleons bei Waterloo beigetragen hatte – Deutschland noch mehr und ließ es undurchdringlich für die fortschrittlichste französische und europäische Kultur werden (oder trug zumindest dazu bei). Das Eintreten für die Ideen, die seit der Aufklärung von jenseits des Rheins nach Deutschland eingedrungen waren, wurde schließlich als Ausdruck nicht nur eines antideutschen Servilismus, sondern auch einer Degeneration auf moralischer und religiöser Ebene betrachtet. War die Begegnung zwischen Hegel und Luther unvermeidlich, so war es andererseits auch absolut notwendig, seine Figur neu zu interpretieren. Vor allem nach seiner Ankunft in der preußischen Hauptstadt erwartet den Philosophen dringlich diese Aufgabe, in einer Stadt, die noch ganz vom Jubel über den Sieg durchdrungen war, und an einer Universität, die das belebende Zentrum der antinapoleoni-

<sup>27</sup> F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Freiburg, 1955<sup>3</sup>, IV. Bd., S. 319.

<sup>28</sup> F. Schnabel, *Deutsche Geschichte ...*, zit., Freiburg, 1949<sup>2</sup>, II. Bd., S. 246 und S. 257.

schen Erhebung gewesen war und deren Lehrkörper sich direkt und mit großem, nicht nur patriotischem, sondern auch religiösem Eifer für die Befreiungskriege eingesetzt hatte. In Berlinerklärt Hegel sowohl in den Vorlesungen (H<sub>1</sub>, XVIII, 94) als auch in seiner Korrespondenz (H<sub>6</sub>, IV, 60), daß er Lutheraner sei und bleiben wolle.

Wir sind hier weit entfernt von der jugendlichen Kritik am Christentum als einer aus der Auflösung der antiken Sittlichkeit und als Ausdruck des Privatmenschen entstandenen Religion, einer Religion also, die alles in allem nicht fähig war, den Weg eines Volkes, das sich in der Objektivität freier Institutionen zu verwirklichen gedachte, zu begleiten.

Damals war das politische Wesen des Menschen gerade in Polemik gegen das Christentum energisch hervorgehoben und gefordert worden, ein Christentum, dessen Entwicklung eben von der Auflösung der antiken Sittlichkeit her rekonstruiert wurde. Die politische Tugend, als Kern der griechisch-römischen Religiösität ermittelt, wurde der christlichen individuellen Tugend als einer Flucht aus der Gesellschaft und als einer Bestätigung des „Privatmenschen“ entgegengesetzt. Der Ursprung des Christentums war unauflöslich mit den Anfängen des Feudalismus verbunden: „Die griechische und römische Religion war nur eine Religion für freie Völker, und mit dem Verlust der Freiheit muß auch der Sinn, die Kraft derselben, ihre Angemessenheit für die Menschen verlorengehen.“ Das Sich-Zurückziehen in die Individualität und der Verlust der politischen Dimension der antiken Welt sind eng mit der Entwicklung des Christentums verbundene Phänomene: „Als freie Menschen gehorchten sie [die Römer und die Griechen] Gesetzen, die sie sich selbst gegeben. [...] Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates, war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn antrieb, dies [war] sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt – den er in der Wirklichkeit dargestellt fand oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Vor dieser Idee verschwand seine Individualität ...“ In diesem Sinn sind die Griechen und die Römer „in allem was groß, schön, edel und frei ist“ als „unser Muster“ zu betrachten (H<sub>1</sub>, I, 204).

In Berlin hat sich die Lage im Vergleich zu den Jugendjahren radikal verändert. Damals war es, auf der Woge der Begeisterung für die französische Revolution und nach dem Modell der von ihr eingerichteten Nationalfeiern möglich gewesen, an eine nationale Volksreligion zu denken, die die kollektive Teilnahme an der politischen Gemeinschaft anregte und festigte und sich deshalb nicht am Christentum, einem Vehikel und Instrument zur Verbreitung der Indifferenz und der Entfremdung den politischen Institutionen gegenüber, inspirierte, sondern (wenn überhaupt) an der Religion und an der Kultur der griechisch-römischen Antike<sup>29</sup>. In der Zwischenzeit waren, [33:] noch vor dem Sturz Napoleons, mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft das Pathos der politischen Wesenheit und, die Erinnerung an die Nationalfeiertage deutlich verblaßt oder hatten sich ganz aufgelöst, während der Katholizismus mit seiner traditionellen Funktion der Unterstützung der herrschenden

<sup>29</sup> Über den Einfluß, den die von Robespierre eingeführten Nationalfeiern direkt oder indirekt auf das Denken des jungen Hegel ausübten, s. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich-Wien 1948, S. 42 f. Die Nationalfeiern fanden ein ausgedehntes Echo in Deutschland. Es gibt eine unvollendete Tragödie Goethes, *Das Mädchen von Oberkirch* (1795-6), in deren Mittelpunkt das Schicksal eines Mädchens steht, das zum Tode verurteilt worden war, weil es sich geweigert hatte, die Göttin der Vernunft in einem revolutionären Ritus im Straßburger Münster darzustellen; hierzu vgl. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Turin 1978, Bd. II, S. 523. Etwa zur gleichen Zeit wurde Fichte von der Zeitschrift „Eudämonia“ beschuldigt, er habe mit seinen Sonntagsvorlesungen eine Art Kult der Göttin der Vernunft nach französischem Modell einführen wollen, vgl. F<sub>1</sub>, I, 181-192. Bekanntlich antwortete Fichte auf den Angriff der „Obskuranten-Zunft“ mit seiner „*Erklärung gegen den Aufsatz: Verunglückter Versuch im christlichen Deutschlande eine Art von öffentlicher Vernunft-[34:]Religionsübung einzuführen, i. d. Journ. Eudämonia 2. B 1. St. nebst beiläufiger Aufforderung an den Verleger der N. Allg. Deutschen Bibliothek*, 1776, in J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Bd. III, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 279-290 (die Definition „Obskuranten-Zunft“ findet sich auf S. 285). Über die ganze Polemik, die nicht mit der Antwort Fichtes endet, siehe das Vorwort und die Fußnoten der Herausgeber. Auch die Lektüre Rousseaus muß Hegel beeinflusst haben: über das Thema der „zivilen Religion“ siehe Buch IV, Kap. 8 des *Contrat social* und Kap. IV des *Emile*. Man muß jedoch hinzufügen, daß Hegel, auch wenn er die Bemühung, mit Hilfe der Nationalfeiern auch auf religiösem Gebiet das politische Wesen des Menschen zu unterstreichen, positiv bewertet, doch skeptisch und kritisch dem Anspruch gegenübersteht, künstlich eine neue Religion einzuführen, ohne die geschichtliche Kultur und Tradition eines Volkes zu berücksichtigen.

Staatsgewalt und der Rechtfertigung der bestehenden Sozialordnung von neuem die offizielle Religion wurde.

In Preußen hatte sich dagegen eine Art national-religiöse Bewegung herausgebildet, die während des Widerstandes und der Erhebung gegen die Fremdherrschaft die intellektuellen Schichten eng mit dem Volk verschmolzen hatte und die die – wenn auch unklaren und widersprüchlichen – Hoffnungen auf eine politische Erneuerung auf dem Wege der wiedergewonnenen Unabhängigkeit begleitet hatte. Aber diese Art nationaler Volksreligion, welche sich konkret entwickelt hatte, hatte völlig andere Formen angenommen im Vergleich zu der von den fortschrittlichen und revolutionären Intellektuellen am Ende des vorhergehenden Jahrhunderts vorgesehenen und angestrebten, und das nicht nur deshalb, weil sie auf das Christentum – genauer gesagt auf das Luthertum – Bezug nahmen, sondern vor allem, weil sie sich gerade im Kampf gegen das Land der Revolution und der Nationalfeiertage entwickelt hatte. Fichte hatte z. B. die Notwendigkeit einer „Staatsreligion“ verfochten, die die Anstrengungen des nationalen Widerstands hätte unterstützen sollen. er hatte sich sogar – im übrigen vergebens – angeboten, das preußische Heer als „weltlicher Staatsredner“, praktisch als Kaplan und Pfarrer jener nationalen Volksreligion zu begleiten, die, indem sie die Nation in Waffen weihte, alle Energien hätte mobilisieren sollen, die für den Sieg der antinapoleonischen Erhebung und für die Erneuerung des politischen Lebens in Deutschland notwendig waren (F<sub>1</sub>, VII, 533 f., 556 und 507). Diese Nationalreligion wurzelte in der protestantischen und lutherischen Kultur, auch wenn sie sich nicht auf die konfessionellen Diskussionen einließ, sie im Gegenteil sogar ausdrücklich überwinden wollte: ihre Anhänger definieren sich selbst als „allgemeine Christen“, „den Katholiken ihren fremden Namen lassend“<sup>30</sup>.

An diesem Punkt angelangt, mußte für einen Philosophen, der, wie Hegel, beständig an einem positiven Verhältnis zum gemeinen Bewußtsein interessiert war, jegliche Berufung auf die Religion der Antike als eine Form von Ausflucht erscheinen. In bestimmten Augenblicken kann auch die Sehnsucht zum Vorschein kommen, es war aber nicht erlaubt, sich ihr hinzugeben, wenn man den Wirklichkeits- und Geschichtssinn bewahren wollte. Unter der Bezugnahme auf Griechenland drückt sich Hegel in Berlin noch folgendermaßen aus: „Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so nach solchem Lande, solchem Zustande.“ Wenn aus der Hellade die Versuchung der Sehnsucht ausging, so rührte aus ihr auch die grundlegende Lektion her, die dazu verhalf, oder besser dazu ermahnte, die Versuchung selbst zu überwinden und zu besiegen. „Denn ihre geistige Entwicklung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt und betragen.“ Ihre Größe ist die „Heimatlichkeit ihrer ganzen Existenz“, die Fähigkeit, ihre Kultur „heimatlich“ werden zu lassen, indem sie die Anregungen und die aus dem Orient aufgenommenen Elemente assimilierten und gründlich neubearbeiteten (H<sub>1</sub>, XVIII, 173-5). Und die gleiche Haltung muß man gegenüber Griechenland und der Antike im allgemeinen annehmen.

Das wichtigste Dokument für das Verständnis der Art und Weise, in der in Hegel diese Überzeugung herangereift ist, ist vielleicht eine von ihm im Jahre 1809 in Nürnberg gehaltene [34:] Rede. Die griechisch-römische Welt ist zwar Gegenstand einer enthusiastischen Beurteilung und wird als der „Grund“ betrachtet, auf dem sich dann die ganze menschliche Kultur entwickelt hat oder sogar als „das Paradies des *Menschengeistes*“ (H<sub>1</sub>, IV, 314 und 318). Bis hierher handelt es sich um Themen und Töne, die weder bei Hegel noch in der deutschen Kultur um die Jahrhundertwende neu sind. Das Neue dagegen ist das Bestehen auf der Notwendigkeit einer autochthonen und nationalen Neuerarbeitung des griechischen und römischen Kulturerbes. An bestimmten Stellen scheint es sogar, als könne man die Geschichte der Beziehungen, die sich zwischen der modernen Welt und der Antike von der französischen Revolution an herausgebildet hatten, lesen. „Wie Anteus seine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben.“ Doch gleich

<sup>30</sup> F<sub>1</sub>, VII, 534. Wie M. Gueroult anmerkt: „Die Nationalreligion, die er [Fichte] in der *Republik der Deutschen* entwirft, schließt den Katholizismus aus und inspiriert sich am reinsten Lutheranertum“; vgl. *Fichte et la Révolution française*, 1939, jetzt in M. Gueroult *Etudes sur Fichte*, Hildesheim-New York 1974, S. 236.



danach eine grundlegende Beobachtung: „So wichtig aber die Erhaltung dieses Bodens ist, so wesentlich ist die Abänderung des Verhältnisses, in welchem er ehemals gestanden hat“; „es ist nötig, daß wir uns die Welt des Altertums erwerben, so sehr, um sie zu besitzen, als noch mehr, um etwas zu haben, das wir verarbeiten“ (314 und 320).

Und Hegel nimmt zu den durch die Entwicklung eines nationalen Bewußtseins in Deutschland im Gefolge der napoleonischen Okkupation aufgeworfenen Fragen Stellung: „Es scheint eine gerechte Forderung zu sein, daß die Kultur, Kunst und Wissenschaft eines Volkes auf ihre eigenen Beine zu stehen komme.“ Es geht nun darum, zur Kenntnis zu nehmen, daß „die Bildung der neueren Welt, unserer Aufklärung“, die Entwicklung der Kultur ganz allgemein „die griechischen und römischen Kinderschuhe vertreten haben, ihrem alten Gängelbände entwachsen auf eigenem Grund und Boden fußen können“ (H<sub>1</sub>, IV, 317). Die moderne Welt, die unter der Berufung auf die Antike, die die französische Revolution gekennzeichnet hatte, das Licht der Welt erblickte, kann jetzt selbständiger und selbstbewußter voranschreiten. In der neuen Lage hat es keinen Sinn mehr, sich der Sehnsucht nach der Volksreligion der Helladen oder den Nationalfeiern von jenseits des Rheins hinzugeben. Dagegen war es notwendig, eine „heimatliche“ Kultur (wie die der Griechen) auszuarbeiten, die nicht auf die intellektuellen Kreise beschränkt und in der Lage war, das ganze nationale Leben zu umfassen, und der es, auf der von den Befreiungsbewegungen ausgelösten Erneuerungswelle, gelänge, die politische Erneuerung anzuregen, wobei sie darauf abzielen müsse, die Ergebnisse einiger Jahrzehnte der Geschichte tief in die Philosophie, in die Kultur, selbst in die Religion des deutschen Volkes eindringen zu lassen, damit diese allgemeines Bewußtsein werden. In diesem Sinn fühlen sich vor allem die deutschen Intellektuellen „heimatlich“ bei den Griechen, fühlen sich mit ihnen durch den „gemeinschaftlichen Geist der Heimatlichkeit“ verbunden (H<sub>1</sub>, XVIII, 174). In diesem Sinn ist die Bezugnahme auf die Griechen nicht verschwunden, sondern hat sogar größere historische Konkretheit erlangt.

Wenn man in den Jugendschriften bei der Berufung auf die Volksreligion der Hellade das Echo der von Robespierre eingeführten Nationalfeiern wahrnehmen konnte, so ist jetzt, bei der ständigen Hervorhebung der „Heimatlichkeit“ der griechischen Kultur zu spüren, daß es darum ging, sich der Notwendigkeit bewußt zu werden, die Ergebnisse der französischen Revolution „heimatlich“ werden zu lassen, besonders zu einem Zeitpunkt, da sich im Gefolge des antinapoleonischen Widerstands eine starke nationale Bewegung herausgebildet hatte. Es ging nicht mehr darum, eine der kulturellen Tradition Deutschlands völlig fremde Volksreligion herbeizuwünschen. Es war notwendig, den Kampf auf einem anderen Gebiet zu führen, handelte es sich doch darum, die Anregungen, die von der Erinnerung an die griechische und antike politische Gemeinschaft und auch von der Erfahrung der französischen Revolution ausgehen, in die deutsche nationale Kultur einzufügen. Hegel hat die Berufung auf die antike Welt klar vor Augen, auf die vor allem die Jakobiner zurückgegriffen hatten, und erkennt eindeutig die Illusion, die sie nährte: „Nichts ist in dieser Rücksicht schaler als die oft wiederkehrende Berufung auf griechische und römische Beispiele, wie diese in der Revolutionszeit bei den Franzosen so häufig vorgekommen. Nichts ist verschiedener als die Natur dieser Völker und die Natur unserer Zeiten“<sup>31</sup>.

[35:] Auch bei größtem Interesse und tiefster Sympathie für ein edles Volk wie das griechische, ist es dennoch nicht möglich, sich emotional mit ihm zu identifizieren, wenn es „vor Zeus, Minerva usw.“ niederfällt oder die Sklaverei aufrechterhält (H<sub>1</sub>, XII, 552).

In Berlin war nicht nur das Bewußtsein hinsichtlich der Tatsache, daß der freien Polis doch immer die Sklaverei zugrunde lag, herangereift, sondern auch darüber, daß die griechische Kultur hoffnungslos untergegangen war. Die historische Entwicklung der französischen Revolution selbst war überaus lehrreich gewesen: die Nationalfeiern hatten nur in einer äußerst begrenzten Zeitspanne eine gewisse

---

<sup>31</sup> H<sub>2</sub>, 19; Marx schreibt später: „Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, St. Just, Napoleon, die Heroen wie die Parteien und die Masse der alten französischen Revolution, vollbrachten in dem römischen Kostüme und mit römischen Phrasen die Aufgabe ihrer Zeit, die Entfesselung und Herstellung der modernen *bürgerlichen* Gesellschaft“; *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (MEW, VIII, 115-6).

Popularität genossen, um gleich darauf von der Rückkehr des Katholizismus nicht nur im Bewußtsein der Massen, bei denen er immer stark verwurzelt geblieben war, sondern auch im öffentlichen Leben verdrängt zu werden, bis hin zur Segnung der Krönung Napoleons selbst. Klopstock, der fragte: „Ist denn Achaia der Tuiskonen Vaterland?“, hatte der junge Hegel polemisch mit einer parallelen Frage geantwortet: „Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?“ und setzte damit weiterhin dem Christentum als der Religion des Privatmenschen die religiösen und nationalen Feste des antiken Griechenland entgegen.

Tatsächlich war schon in Frankfurt die Möglichkeit in Betracht gezogen worden, daß das Luthertum eine Volksreligion werden könnte, aber nach einer aufmerksamen Prüfung der deutschen Situation ist sie dann sogleich wieder ausgeschlossen worden. Zwar war Luther der einzige Nationalheld Deutschlands, aber die Gedenkfeiern der Reformation wurden immer kühler und routinemäßiger, und außerdem wurden sie nicht zu einem wirklichen Element der Vereinigung der nationalen und volkstümlichen Kultur und des Bewußtseins. Die Lektüre der heiligen Schrift diente sicherlich nicht dazu, den Abgrund zwischen Intellektuellen und Volk zu überbrücken. Letzteres fuhr mit „heiliger Einfalt“ fort, die verschiedenen überlieferten Ereignisse und Wunder – auch auf der Ebene sinnlicher Erfahrung – für unmittelbar wahr zu halten. Es gab Leute, die sich, wie Herder, darauf beschränkten, „die Wahrheit“ der biblischen Geschichten „für die Phantasie“ zu konstatieren, ohne sich das Problem der Wahrheit auf theoretischer Ebene zu stellen; aber die Mehrheit der Intellektuellen, die immer stärker von der Aufklärung beeinflusst und deshalb entschieden waren, „für die Gesetze ihres Verstandes und ihrer Erfahrung Allgemeinheit zu fordern“, hielt den Inhalt der heiligen Schrift für „größtenteils ungenießbar“; mehr noch, „der feinere Teil der Nation“ fühlte sich höchstens von der griechischen Mythologie, mehr von Achaia als von Judäa, angezogen (H<sub>1</sub>, I, 198-201).

Jetzt hat das Luthertum jedoch ein tiefgreifendes Wiedererwachen erlebt, und zwar nicht so sehr auf der Ebene der religiösen Erbauung und der intimistischen Weltflucht, als vielmehr als nationale Bewegung, die den antinapoleonischen Widerstand begleitet hatte und die Hoffnung auf eine allgemeine politische Erneuerung Preußens und Deutschlands nährte; eine nationale Bewegung im übrigen, die im Verlauf ihrer Entwicklung Intellektuelle und Volk konkret miteinander verschmolzen hatte. Jetzt war Achaia wirklich untergegangen, auch in der Phantasie und der Sehnsucht des „feineren Teils der Nation“.

Am Ende eines historischen Zyklus hatte die Berufung auf die Polis und auf die Antike aufgehört, eine fortschrittliche – oder zumindest aktive – Rolle bei der kulturellen und politischen Mobilisierung gegen die Reaktion zu spielen. Nachdem die nach dem Modell der Antike in Frankreich eingeführten Nationalfeiern dort untergegangen waren, konnten sie sicher nicht in Deutschland auferstehen. Und dennoch kann man in einem Punkt eine deutliche Kontinuität entdecken. In einem Jugendfragment ist zu lesen: „Volksreligion, die große Gesinnungen erzeugt und nährt, geht Hand in Hand mit der Freiheit“ (H<sub>1</sub>, I, 41). Jetzt setzt die objektive politische Lage selbst das Luthertum als „Volksreligion“ durch, das jedoch einer tiefgreifenden Neuinterpretation unterworfen werden muß, um den Weg zur Freiheit begleiten und anspornen zu können.

[36:]

#### *4. Elegie der Polis und Wiederentdeckung der Sklaverei*

Abgesehen von den Nationalfeiern gab es noch andere Gründe, die bei Hegel die Berufung auf die Antike inopportun und unzeitgemäß erscheinen ließen, zumindest soweit sie sich in den Jugendschriften findet. Im Zusammenhang mit den großen politischen Umwälzungen änderte sich auch das Bild der Antike radikal.

„Die neue Gesellschaftsformation einmal hergestellt“, bemerkt Marx, d. h., wenn mit dem endgültigen Sieg der Revolution die bürgerliche Gesellschaft zur Reife gelangt ist, verschwinden „die Brutusse, Gracchusse, Publicolas, die Tribunen, die Senatoren und Cäsar selbst“, während die Theoretiker der antiken Politisierung des Lebens durch „die Says, Cousins, Royer-Collards, Benjamin Constants und Guizots“ ersetzt werden. „Ganz absorbiert in die Produktion des Reichtums und in den

friedlichen Kampf der Konkurrenz begriff sie [die bürgerliche Gesellschaft] nicht mehr, daß die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten“ (MEW, VIII, 116).

Diese Beobachtung stimmt, was Hegel angeht, allerdings nur teilweise. Dieser hegt trotz der Wiederentdeckung des Individuums und der Partikularität infolge der Wende des Thermidor und der konkreten Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, weiterhin Bewunderung für das reichhaltige politische Leben, das die griechisch-römische Welt kennzeichnet: die „wahre“ Sittlichkeit ist noch die „antike“ (H<sub>2</sub>, 115), für die der „höchste Zweck“ das „Staatsleben“ war (H<sub>1</sub>, XIV, 117). Sicher muß sie, die sie noch nicht die Unendlichkeit des Subjekts erkannt hat, den Bedingungen der modernen Welt angepaßt werden, muß in der Lage sein, das Individuelle und das Besondere, die konkreten Unterschiede der bürgerlichen Gesellschaft zu subsumieren und zu respektieren, wenn – die heroische Epoche des jakobinischen Terrors einmal überwunden – die Berufung auf die antike politische Tugend und damit auf die totale Hingabe an das Universelle überflüssig und unhaltbar geworden ist. Sogar anlässlich der Dreihundertjahrfeier der Augsburger Konfession verherrlicht Hegel die Griechen und die Römer als „unsterbliche Beispiele“ patriotischer „Tugend“, aktiver und überzeugter Beteiligung am politischen Leben, während er die Kirchenväter (und die römische Kirche) kritisiert, die, indem sie darin nur „glänzende Laster“ sahen, die Flucht aus der Welt und aus den politischen Institutionen predigten (H<sub>3</sub>, 45 ff.).

Es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß die Berufung auf die Antike und auf die römischen und griechischen Nationalfeiern keine wirkliche Bewegung mehr im Rücken hat. Andererseits war die Idealisierung der antiken „Demokratie“, des reichen politischen Lebens der antiken Welt, nicht mehr möglich, wenn man einmal die Sklaverei wiederentdeckt hatte, die ihre Grundlage bildete, auch wenn diese Wiederentdeckung ein präzises Interesse verfolgte, wenn man bedenkt, daß sie mit der Wende des Thermidor und mit dem Kampf gegen die „politischen“ Illusionen der Jakobiner zusammenhing. Interessant ist es, in diesem Zusammenhang auf die bedeutende Rolle hinzuweisen, die der Thermidorianer Volney – ein Autor, der Hegel sicherlich bekannt war – bei der Anprangerung der Sklaverei, die der griechischen und römischen Gesellschaft zugrunde lag, spielte<sup>32</sup>. Und zweifellos ist in den Jahren der Reife das Urteil über die antike Welt einer bedeutsamen Wandlung unterworfen, deren enge Verbindung mit den Entwicklungen der politischen Situation leicht festzustellen ist. Auch was die Sklaverei betrifft, finden wir in Bern eine scharfe Anklage des Christentums, das sich sicher nicht dem „Sklavenhandel“ in Guinea und anderswo widersetzt hatte. Das Jugendfragment Hegels kann in die Nähe einer Stelle aus der ein Jahr später geschriebenen Abhandlung *Zum ewigen Frieden* gerückt werden. Dies bringt die Verurteilung des Kolonialismus „der gesitteten, vornehmlich Handel treibenden Staaten unseres Weltteils“ – die Bezugnahme betrifft vor allem England, das von der [37:] Anthropologie als die Verkörperung des „Handelsgeists“ ermittelt wird<sup>33</sup> – mit der Anprangerung „der allergrausamsten und ausgedachtsten Sklaverei“ auf den Zuckerinseln in Verbindung. Verantwortlich dafür sind „jene Mächte, die von der Frömmigkeit viel Werk machen, und indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte wissen wollen“ (K, VIII, 359-360). In denselben Jahren verbindet auch Herder die Ablehnung des Handels mit Schwarzen mit der Anprangerung des Christentums und Englands: „das neue Karthago“ – schreibt Herder und zitiert dabei einen damals gerade erschienenen Reisebericht – läßt „den Namen der Europäer in allen anderen Weltteilen verhaßt klingen“ (GH, XVIII, 222-3). Wie bei Hegel, so trifft auch bei Kant die Verurteilung der Sklaverei in erster Linie die Mächte, die im Namen des Christentums einen Kreuzzug gegen das antikisierende und entchristlichte Frankreich führten, das jedoch in seinen Kolonien die Sklaverei abgeschafft hatte. Schon die *Encyclopédie* klagt die Tatsache an, daß die christlichen Mächte Europas, nachdem sie Eroberungen in den Ländern gemacht hatten, in denen es vorteilhaft war, Sklaven zu halten, ihren Kauf und Verkauf erlaubten und dabei die Prinzipien der Natur und des Christentums,

<sup>32</sup> Siehe den Text seiner Vorlesung vom 3. Germinal des Jahres 3 (21. März 1795) an der Ecole Normale, kürzlich von B. Hemmerdinger in den „Quaderni di storia“ Nr. 1, 1975, S. 115-6 veröffentlicht. Über den gesamten Problemkreis siehe L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Turin 1980, S. 11-19. Über Hegel als Leser Volneys siehe J. D'Hondt, *Hegel secret*, Paris 1968, S. 83-113.

<sup>33</sup> *infra*, Kap. V, 3.

die alle Menschen gleich machen, vergaßen<sup>34</sup>. Das französisch-englische Duell um die überseeischen Besitzungen hatte zuerst anlässlich des siebenjährigen Krieges, später durch die amerikanische Revolution dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit auf das Problem der Kolonien und damit auf die Sklaverei zu lenken: auch in Deutschland hatte man ein Echo davon vernommen, und die fortschrittlichste Publizistik hatte es nicht versäumt, die harte Wirklichkeit der Sklaverei der „christlichen“ Heuchelei entgegenzusetzen<sup>35</sup>. Und dennoch ist in dem Fragment Hegels aus dem Jahre 1794<sup>36</sup> das Echo auf neuere Ereignisse zu finden: seit kurzem hatte in Frankreich der Konvent, der das offizielle Christentum in Frage gestellt und die Nationalfeiern eingeführt hatte, indem er sich auf das Beispiel der Antike berief, die Negersklaverei in den Kolonien abgeschafft; auf der anderen Seite wurde die Frage der Sklaverei und des Menschenhandels ein bevorzugtes Thema der revolutionären Propaganda gegen England (das in der Tat erst sehr viel später die Sklaverei abschaffen wird). Gibt es in den Jugendschriften Hegels einen Hinweis auf die Sklaverei in der römischen Welt, so nur, um zu behaupten, daß es die allgemeine Unfreiheit im Imperium ist, die das Entstehen des Christentums erklärt (H<sub>1</sub>, I, 212).

In den Schriften der Reifezeit, nachdem sich die nach-thermidorianische Gesellschaft schrittweise mit dem Christentum wiederausgesöhnt und das jakobinische Programm der Abschaffung der Sklaverei in den Kolonien, die dann von Napoleon voll und ganz wiedereingeführt wurde, hatte fallenlassen und dafür die Sklaverei in der antiken Welt neu entdeckte und verurteilte, in dieser Zeit also ist auch bei Hegel eine bedeutende Entwicklung zu entdecken<sup>37</sup>. Seine Verurteilung der Sklaverei ist weiterhin entschieden und hat sich sogar soweit noch verschärft, daß die Sklaverei in der Heidelberger Vorlesung über Rechtsphilosophie als das „absolute Verbrechen“ bezeichnet wird (H<sub>5</sub>, V, 68). Nur wird dieses „Verbrechen“ nicht so sehr den christlichen Machthabern, als vielmehr der „Antike“ angelastet. So wird dem Christentum mit einem totalen Einstellungswandel, gemessen an den Jugendschriften, das Verdienst zugesprochen, die Sklaverei abgeschafft zu haben, zumindest – wird mit einer Anspielung auf das Fortbestehen des Phänomens in den Kolonien präzisiert – was Europa angeht (H<sub>1</sub>, VIII, 312). Gleichzeitig wird unterstrichen, daß „die Sklaverei ... notwendige Bedingung“ der „schönen Demokratie“ Griechenlands war: gerade weil „die besonderen Geschäfte ... den Sklaven übergeben“ waren, konnten sich die Bürger, von der Bürde der Handarbeit und der alltäglichen Beschäftigungen befreit, voll und ganz dem öffentlichen Leben widmen (H<sub>2</sub>, 611). An diesem Punkt angelangt, [38:] wird die Wende eindeutig klar, die sich hinsichtlich der Betrachtung der Antike abgezeichnet hatte.

Über längere Zeit hinweg hatte die Berufung auf Griechenland und Rom eine subversive und revolutionäre Bedeutung gehabt. Die schädlichen, ja sogar zerstörenden Wirkungen, die die Wiederentdeckung der Antike gehabt hatte, bildeten ein häufig wiederkehrendes Thema der konterrevolutionären Publizistik in den Jahren, die unmittelbar auf den Ausbruch der französischen Revolution folgten: die Übersetzungen der antiken Klassiker hatten die „Vorliebe für republikanische Verfassungen und Tugenden“ verbreitet, und die politischen Institutionen der Antike waren als vortrefflich und als nicht nur auf ihre Zeit begrenzt betrachtet worden<sup>38</sup>. Die fast gleichzeitige Entdeckung der neuen Welt einerseits und der Antike andererseits – bemerkte später F. Schlegel, als er eine Bilanz der Geschichte der modernen Welt aufstellte – hatte umwälzende Wirkungen auf die politische und soziale Ordnung ausgeübt, indem sie die alten Werte und die alte Ansicht von der Welt in die Krise stürzte und der

<sup>34</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Stichwort: *Esclavage*.

<sup>35</sup> Siehe die Aufsätze Johann Pezzls und Christian Friedrich Daniel Schubarts in *Von deutscher Republik 1775-1795. Texte radikaler Demokraten*, hrsg. v. J. Hermend, Frankfurt a. M. 1975<sup>2</sup>, S. 67-71.

<sup>36</sup> H<sub>1</sub>, I, 46. Was die Datierung anbetrifft, siehe G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in „Hegel-Studien“, 1963, Bd. II, S. 139-40.

<sup>37</sup> Über die Stellung des Konvents, Napoleons und Englands zum Sklavenproblem siehe C. Robertazzi-Amodio, *La tratta dei negri e la schiavitù moderna. Aspetti della storiografia contemporanea*, in *Schiavitù antica e moderna*, hrsg. v. L. Sichirillo, Neapel 1979, S. 280.

<sup>38</sup> Siehe die Stellungnahmen von E. Brandes (1792) und I. G. Dyk (1798), die in der dokumentierten Anthologie der deutschen konterrevolutionären Publizistik, hrsg. v. J. Garber, *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus, 1798-1810*. Band I. Dokumentation, Kronberg i. Ts. 1976, S. 6 und S. 130, abgedruckt sind.

Revolution den Weg bereitete (FS, II, 222 und I, 222). Die Berufung auf die griechische Polis und ganz allgemein auf die antike Sittlichkeit, auf die kollektive Beteiligung der freien Bürger an der Debatte und Entscheidung über öffentliche Angelegenheiten, hatte, objektiv betrachtet, die Anfechtung der feudalen Partikularismen und der Unterdrückung des politischen Lebens durch die starre Hierarchie und die in sich abgeschlossenen feudalen Stände bedeutet: „Der Name der Freiheit und der Schein derselben ist es, was an der Verfassung der Alten blendet. Dauerhafte und gesetzliche Freiheit aber ist nur bei der ständischen Verfassung möglich und fand auch im Mittelalter in einem viel höheren Grade statt als im Altertum“ (FS, XIV, 255).

In der Folgezeit hatte aber die Berufung auf die Antike immer mehr ihre fortschrittliche Wirkung und ihre kämpferische Funktion verloren, und das sowohl im Zusammenhang mit den Veränderungen in Frankreich als auch mit der Entwicklung der reaktionären Ideologie. In Deutschland griff die historische Rechtsschule bei ihrer Polemik gegen die Naturrechtslehre auch auf das Beispiel des römischen Rechts zurück: Einrichtungen wie die der Sklaverei, die allgemein als gegen die Universalprinzipien der Vernunft gerichtet betrachtet wurden, sind dagegen von Völkern mit einer gehobenen juristischen Kultur als selbstverständlich hingenommen worden. Im Endeffekt ist es reine Absurdität, das bestehende Positive leugnen zu wollen, um Gesetze im Namen der Vernunft zu machen. Hugo – kommentiert später Marx – „adoptiert die Aufklärung, er sieht in dem Positiven nichts Vernünftiges mehr, aber nur, um in dem Vernünftigen nichts Positives mehr sehen zu dürfen [...] er meint, man habe die *falschen Blumen* an den Ketten zerpflückt, um *echte Ketten* ohne Blumen zu tragen“<sup>39</sup>. Hatten sich die Jakobiner auf die Antike berufen, um das Mittelalter als der Vernunft zuwider abzulehnen, wobei sie seinen ideologischen sakralen Schleier zerrissen und es als eine „obskurantistische“ Pause in der Geschichte der Menschheit hinstellten, so zog jetzt – nach der Marxschen Definition – die „deutsche Theorie des französischen *ancien régime*“ die in Rom existierende Sklaverei dazu heran, Zeugnis zugunsten der historischen Legitimität der mittelalterlichen Institutionen abzulegen. Dabei verurteilte sie die revolutionären Ansprüche der Vernunft, die ohne Achtung vor dem „Positiven“ und „Historischen“ Gesetz machen wollte.

Um die Wandlung ganz zu erfassen, die in der konservativen und reaktionären Ideologie vor sich gegangen war, mag es genügen, zwei Texte einander gegenüberzustellen. 1809 sieht A. Müller in der römischen Welt mit ihrem juristischen Verstand, mit ihrem Anspruch, die Vielfältigkeit des Wirklichen einer mechanischen gesetzgeberischen Aktivität zu unterwerfen, [39:] das Prinzip der Zerstörung der Persönlichkeit, des Gefühls, des Heiligen; die römischen Juristen scheinen die Vorgänger der französischen Revolutionäre zu sein, so daß sogar von „römischfranzösischer Revolution“ gesprochen wird<sup>40</sup>. Nur wenige Jahre später führt Savigny das römische Recht als Beispiel für die Achtung vor der Tradition und der graduellen und organischen Entwicklung der Sitten an, die dieses, zumindest in seinen besten Zeiten, im Gegensatz zur gesetzgeberischen Manie der französischen Revolution und selbst Napoleons hatte<sup>41</sup>.

Nachdem Hegel die allgemeine Beobachtung angestellt hat, daß „die Entwicklung aus historischen Gründen sich nicht selbst verwechselt mit der Entwicklung aus dem Begriffe“, nachdem er also die rein „geschichtliche“ Rechtfertigung von Einrichtungen, die inzwischen vom Bewußtsein der Zeit zurückgewiesen wurden, durch das Aufzeigen der „Geschichtlichkeit“ und somit auch der Überwindbarkeit der Einrichtungen widerlegt hat, ist der Philosoph von der Entwicklung des ideologischen Kampfes her gezwungen, eine eindeutige Distanz zur Mythisierung der antiken Welt vorzunehmen:

---

<sup>39</sup> MEW, I, 80. Marx will damit sagen, daß die historische Rechtsschule jegliche höhere ideologische Rechtfertigung des bestehenden Positiven ablehnt, aber nicht, um es zu verleugnen, sondern um es in seiner Brutalität gelten zu lassen. Das gleiche Vorgehen findet sich bei Haller (nach Marxist Hugo einer seiner *codices rescripti*\*), der im Gesetz nur den Ausdruck des Rechts des Stärkeren sieht, aber sicher nicht, um die Rebellion dagegen zu rechtfertigen, sondern nur, um in jedem Fall das Recht des Stärkeren als Gesetz gelten zu lassen, ohne weitere Beschönigungen; auch Hugo bekräftigt das Recht der willkürlichen Gewalt (ebd. 85).

<sup>40</sup> Zit. nach K. Mannheim, *Das konservative Denken*, in ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, eingel. und hrsg. von K. H. Wolff, Berlin und Neuwied 1964, S. 429.

<sup>41</sup> *Vom Beruf* ..., zit., S. 27-44.

im Gegensatz zu dem, was Hugo meint, tut „das römische Familienrecht, die Sklaverei usf. [...] auch sehr geringen Forderungen der Vernunft kein Genüge“ (H<sub>1</sub>, VII, § 3 A). Mehr noch, „das Sklavenverhältnis der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen“ (H<sub>1</sub>, VII, § 175 A). In Berlin erinnert Hegel an die „blutigen Kriege“ der römischen Sklaven um die Erringung der Freiheit und die „Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte“ (H<sub>1</sub>, X, § 432 Z). Eine radikale Änderung war eingetreten, nicht nur in den Schriften Hegels, sondern auch – und in erster Linie – in der Kultur der Epoche. Die Bewegungen, die gegen den Feudalismus und die absolute Monarchie kämpfen, berufen sich, das „politische“ Pathos der Jakobiner einmal abgeschüttelt, nicht mehr auf die römischen Senatoren, sondern auf Spartakus: dem rebellischen Sklaven ist 1830 eine Statue in den Tuilerien und eine Oper gewidmet worden, deren Libretto der Junghegelianer Arnold Ruge geschrieben hatte!<sup>42</sup>

Im ganzen fällt aber Hegels Urteil über Griechenland günstiger aus: „Selbst bei den Griechen war die Sitte zugleich juristisches Recht; darum lag die Verfassung in der Sitte und Gesinnung und damit in dem wandelbaren Innerlichen. sie hatte noch keine Festigkeit in sich gegen die partikuläre Subjektivität“ (H<sub>2</sub>, 675). In dem Augenblick, in dem die Polemik gegen die Verherrlichung des Gewohnheitsrechts essentiell war, um das Recht auf eine vernünftige Neuerungen mit sich bringende Gesetzgebung und die Notwendigkeit eines aktiven politischen Eingreifens in antifeudalem Sinn zu bekräftigen, ohne sich passiv der spontanen Evolution der Sitten hinzugeben, wird eindeutig klar, daß auch die Berufung auf die griechische Sittlichkeit, die sich eben selbst auf Gewohnheit stützte, viel von ihrer fortschrittlichen Wirksamkeit eingebüßt hat.

Andererseits war es immer deutlicher geworden, daß auch die Berufung auf die Antike ein Instrument der Weltflucht sein konnte und eine weitere Gelegenheit bot, sich der elegischen Klage über die Dekadenz der modernen Welt hinzugeben. Die Sehnsucht ist es, die aus den Worten etwa Schellings spricht, wenn er den „Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt“ wieder ins Gedächtnis ruft, „den Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtnis übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, den Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist“ (JS<sub>1</sub>, III, 604).

Ja es gibt sogar eine ganze Dichtungsgattung „geschichtlicher“ Art, die in erster Linie „Klagegesänge über Verstorbene“ hervorbringt, eine Gattung, die meist von der „Trauer“ gekennzeichnet ist, die die Betrachtung der Vergangenheit hervorruft. Schelling fügt allerdings hinzu, daß die Elegie nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Gegenwart blickt, denn „sie besingt die befriedigte Sehnsucht nicht minder als den Stachel der unbefriedigten“ [40:] (JS<sub>1</sub>, IV, 660). Es bleibt jedoch festzuhalten, daß seine grundlegende Gefühlshaltung die Sehnsucht bleibt, die von Hegel, wie wir gesehen haben, als „unzulässige“ Form der Weltflucht zurückgewiesen wird. Beim Anblick der Ruinen einst blühender Kulturen – erklärt Hegel – hemmt und verhindert die „Trauer über Vergangenheit“ die Versöhnung mit der Gegenwart: es handelt sich um ein untätiges Gefühl, das, weit davon entfernt, ein konkretes und reales Engagement anzuregen, bis hin zum Narzismus führt und dazu, sich „in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats“ trübselig selbst zu bemitleiden, d. h. in den vom Schauspiel der Ruinen angeregten melancholischen Betrachtungen (H<sub>2</sub>, 80-1).

Und tatsächlich diente bei Schelling die Verherrlichung des „ewig jungen“ Griechenland zur Entwertung der modernen Welt, die „in ihrer Jugend schon alt und erfahren“ war. Die Heraufbeschwörung der „schönsten Blüte der Menschheit“, der „untergegangenen Welt der herrlichsten und größten Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft“ lief darauf hinaus, ein Anreiz für die Flucht aus der konkreten Wirklichkeit der modernen Welt zu werden (JS<sub>1</sub>, V, 225-6). Ohne den Glauben an die göttliche Vorsehung – erklärt später F. Schlegel – erscheint die ganze Weltgeschichte unvermeidlich als ein wirrer Trümmerhaufen der vorübergegangenen Jahrhunderte, und deshalb hinterlassen viele Altertumsforscher „einen wehmütig trauervollen Eindruck“ (FS, IX, 339).

---

<sup>42</sup> Siehe dazu: J. Vogt, *Die antike Sklaverei als Forschungsproblem von Humboldt bis heute*, 1962, in J. Vogt, *Sklaverei und Humanität*, Wiesbaden 1972<sup>2</sup>, S. 98.

Der Anblick der Ruinen inspirierte eine Auffassung von der Welt, die den Begriff des Fortschritts leugnete und in der Geschichte und der organischen Natur nur die Wiederholung eines ewigen Kreislaufs assimiliert sah, „ein Wachsen, Blühen, Welken und Sterben: Frühling, Sommer, Herbst und Winter“. Diese Anschauung, die unvermeidlich auf ein Sich-Zurückziehen in das private Bewußtsein und eine Haltung des Indifferentismus den großen politischen Themen des Augenblicks gegenüber hinauslief, traf auf die aktive und nicht uneigennützigte Gunst bestimmter herrschender Kreise. „Eine zur Genüge wohlbekannte Regierung in Norddeutschland“ – merkte Heine im Jahre 1833 an – „weiß ganz besonders diese Ansicht zu schätzen, sie läßt ordentlich Menschen darauf reisen, die unter den elegischen Ruinen Italiens die gemüthlich beschwichtigenden Fatalitätsgedanken in sich ausbilden sollen ...“ (HH, III, 21) Der Weg zur „christlichen Unterwerfung“ konnte also auch über die Betrachtung und die Verherrlichung der heidnischen Antike führen. Hegel ist sich in gewisser Hinsicht darüber bewußt geworden. Die Berufung auf die Antike war dabei, ihre politische Bedeutung radikal zu ändern. Schon Kant hatte sich am Ende des 18. Jahrhunderts gezwungen gesehen, gegen „einen törichtten Wahn“ zu polemisieren, der darin bestand, den Alten „Um des Altertums willen einen Vorzug in Talenten und guten Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in kontinuierlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten“ (K, VI, 455-6). Und Hegel: „Es ist nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Älteres ist zu ehren, seine Notwendigkeit, daß ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste“ (H<sub>1</sub>, XX, 456). Auch in einem Brief bestreitet Hegel, daß die Menschen der modernen Zeit geringer zu achten seien als die der Antike: „*Pour beaucoup de rapports sans doute, mais pour la profondeur et l'étendue des principes, nous sommes en général sur une ligne plus élevée*“\* (H<sub>6</sub>, III, 223).

Diese Verherrlichung der modernen Welt im Vergleich zur antiken vereint sicherlich Hegel mit Constant und der Publizistik nach der Wende des Thermidor insgesamt<sup>43</sup>. Es gibt jedoch einen grundlegenden Unterschied. Wenn Constant die moderne Freiheit und Welt verherrlicht, so hat er dabei als polemische Zielscheibe die Berufung auf die Polis seitens der Jakobiner vor Augen. Hegel unterstreicht und würdigt die entscheidende Wende, die sich in der Weltgeschichte mit der christlichen Entdeckung der Unendlichkeit des Subjekts vollzogen hat, als die notwendige Voraussetzung der Anerkennung des Rechts auf individuelle Freiheit in der modernen Welt (H<sub>1</sub>, VII, § 185). Auf diese Weise nimmt auch bei ihm die Kritik an der Antike manchmal antijakobi-[41:]nische Töne an: in Sparta – bemerken die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* – wurden „die fünf Ephoren [man denkt an die fünf Direktoren in Frankreich] [...] vom Volke auf ein Jahr gewählt ...“ Sie stellten eine „demokratische Gegenwehr“ gegen die Monarchie und die Aristokratie dar, und dennoch waren sie „Tyranen wie im neuen Frankreich die Männer des Wohlfahrtsausschusses, die auch vom Volk ausgingen und diese Tyrannei ausübten“ (H<sub>2</sub>, 632). Aber das Urteil über die Jakobiner ist viel ausgeglichener (trotz allem übten die Ephoren auch eine positive Funktion aus und waren der – wenn auch tyrannische – Ausdruck der wirklichen Bedürfnisse des Volkes). Wichtiger ist jedoch, daß bei Hegel nicht nur die moderne Freiheit Anklänge an die Antike aufweist, was die notwendige Beteiligung der Bürger an öffentlichen Leben anbetrifft, sondern vor allem, daß die Verherrlichung der modernen Welt, in Anbetracht der unterschiedlichen Bedingungen in Deutschland, in erster Linie die konservative und reaktionäre Kultur, die sich jetzt, alle vorhergesehenen Positionen vollkommen umstürzend, auf die Antike beruft, um die aus der französischen Revolution hervorgegangene Welt zu verurteilen und zu verunglimpfen, zur Zielscheibe der Polemik hat.

\* „In vielerlei Hinsicht gewiß, aber was die Tiefe und den Umfang der Prinzipien betrifft, befinden wir uns im Allgemeinen auf einer höheren Ebene.“

<sup>43</sup> Es wäre jedoch falsch, die Wurzeln der Entdeckung der auf nichts Vorhergehendes zurückführbaren Eigentümlichkeit der modernen Freiheit im Vergleich zur antiken auch in der deutschen Kultur zu ignorieren. Bei Herder können wir (1797) lesen: „In die Zeiten Griechenlands oder Roms zurückwünschen, wäre töricht [...] Spartas Vaterlandseifer drückte nicht nur die Heloten, sondern die Bürger selbst ...“ (GH, XVII, 314).

## 5. Die Griechen, die Römer und die nationale Frage

Die Verherrlichung der Antike war jedoch nach der napoleonischen Okkupation und den Befreiungskriegen auch wegen des neuen Gewichts, das der nationalen Frage zukam, dazu bestimmt, vorüberzugehen. Auf das Bild der Antike breitete sich jetzt nicht mehr der Schatten der Begeisterung für die oder der Furcht vor der Revolution aus, sondern der von der leidenschaftlichen Debatte, die zunächst vom Widerstand und danach von den Befreiungskriegen gegen die napoleonische Okkupation ausgelöst worden war. „Der Streit zwischen Romantikern und Klassikern“ – stellt 1810 der Ex-Jakobiner Görres fest – „ist jetzt politisch geworden“! Wenn der Rheinbund unter der napoleonischen Hegemonie „klassisch“ ist, muß er sich unbedingt in Gegensatz zu allem, „was sonst Gallizismen nicht liebt“, stellen (M<sub>1</sub>, II, 337).

In einer solchen Situation war es sicher nicht möglich, sich auf die Römer zu berufen. Sie wurden inzwischen, auf Grund ihrer Expansions- und Unterdrückungspolitik Deutschland gegenüber, als die Vorläufer der Franzosen, die in den *Reden an die deutsche Nation* als die „neuen Römer“ bezeichnet werden, betrachtet. Was für ein Unterschied im Vergleich zu den *Beiträgen*, die sich bei der Verherrlichung der französischen Revolution auf Grund „dieses Gefühls für alles, was stark und groß ist“ nicht nur auf die Griechen, sondern auch auf die Römer beriefen (F<sub>1</sub>, VI, 147)! Die *Reden* beschränkten sich dagegen, um die Verbrechen der napoleonischen Okkupation in Deutschland anzuprangern, darauf, den römischen Expansionismus in düsteren Farben darzustellen, wobei es ihnen auch gelang, die napoleonische und preußische Zensur zu umgehen. Angesichts der römischen Überreste im Rheintal und nach der Feststellung, daß die Welt in einen „bodenlosen Abgrund von Erniedrigung“ gestürzt wäre, wenn es „dem edelsten Volk der Erde“ nicht zuletzt gelungen wäre, sich zu befreien, schließt F. Schlegel – schon vor Fichte – unter offensichtlicher Anspielung auf die französische Okkupation: „Wie ähnlich sind sich oft auch die entferntesten Zeiten“ (FS, IV, 189). Und wenige Tage nach der Schlacht bei Jena schreibt Kleist seinerseits: „Wir sind die unterjochten Völker der Römer. Es ist auf eine Ausplünderung von Europa abgesehen, um Frankreich reich zu machen“<sup>44</sup>.

Wenn man sich weiterhin auf die Römer beruft, so paradoxerweise nur, um sie zugunsten Deutschlands sprechen zu lassen: Tacitus drückt sich in seinem Werk mit großer Achtung, wenn nicht Bewunderung für die Germanen, ihre Sitten und ihre Verfassung aus, und das Urteil nicht nur eines großen Schriftstellers, sondern eines Volkes mit einer großen juridischen Kultur, das außerdem als Eroberer auftritt, muß doch ein bestimmtes Gewicht haben (FS, VII, 153). Zu diesem Zeitpunkt, angefangen vom antinapoleonischen Widerstand, ist Tacitus Gegenstand großer Beachtung und Würdigung. er stellt die einzige Lektüre Fichtes während der Ausarbei-[42:]tung seiner *Reden* dar: der Philosoph las laut die unerbittlichen Erklärungen, die die *Annalen* Hermann in den Mund gelegt hatten, um dann mit erneuter Begeisterung zur Arbeit zurückzukehren<sup>45</sup>.

Im übrigen sind die Römer inzwischen zum Synonym für Invasoren und Unterdrücker geworden. Natürlich fehlte es nicht an Widersprüchen zwischen der Erfordernis, der antifeudalen Polemik das Kampfinstrument der Berufung auf die antike Welt und auf das römische Recht zu entziehen, und der Erfordernis der Deutschtümler, weiterhin die Rebellion Hermanns gegen die Römer zu verherrlichen und in Wirklichkeit die antifranzösischen Befreiungskriege damit zu meinen. War etwa nicht das römische Recht wegen seiner harmonischen und organisch graduellen Entwicklung gepriesen, weil es der Tradition und den Sitten Germaniens keine Gewalt antat? War dieses römische Recht nicht das Ergebnis einer Invasion oder jedenfalls einer von außen her durchgeführten, aufgezwungenen Einführung? Dieses Widerspruchs scheint sich Savigny bewußt zu sein, als er das Bedürfnis verspürt, sich zu rechtfertigen: nicht der Ausländerei wegen, nicht „um das Fremde zu erheben auf Kosten der vaterländischen Ehre, nicht um die einheimischen Gedanken und Sitten des Rechts zu verdrängen durch die fremden“, berufe er sich auf das römische Recht. Man müsse sich nur vergegenwärtigen, daß jenes „ursprünglich fremde Element ohnehin seit Jahrhunderten ein Bestandteil des

<sup>44</sup> H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, München 19612, Bd. II, S. 770 (Brief an Ulrike v. Kleist vom 24.X.1806).

<sup>45</sup> *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, hrsg. v. I. H. Fichte, Leipzig 18622, Bd. I, S. 427-8; nach diesem Zeugnis ist sogar der antikisierende Stil der Reden von der Lektüre des Tacitus beeinflusst worden.



einheimischen Rechtslebens“ geworden sei, und gerade deshalb habe die Berufung auf das römische Recht nichts Anti-patriotisches an sich<sup>46</sup>. Schon die Tatsache, daß Savigny diese Notwendigkeit verspürt, beweist, wie schwierig es der sich ausbreitenden Deutschtümelei wegen war, sich – wenn auch mi~ den angebrachten Präzisierungen – auf die römische Welt zu berufen.

Der Vergleich zwischen römischem und französischem Expansionismus findet sich auch bei Hegel, der bei der Beschreibung der Anfänge der römischen Eroberungen nach der Resorption der plebejischen Aufstände folgendes anmerkt: „Je heftiger die Zwietracht im Innern getobt hatte, desto energischer wirkten die Römer dann wieder zusammen nach außen. Wenn die Völker nach bürgerlichen Unruhen sich nach außen wenden, so erscheinen sie am stärksten; denn es bleibt die vorhergehende Erregung, welche nun kein Objekt mehr im Innern hat und dasselbe nach außen hin sucht. So war es auch in der Französischen Revolution. Diese Energie entsteht aus dem Bürgerkriege nur dann, wenn noch ein inneres bindendes Prinzip in dem Volke vorhanden ist, das in den inneren Kriegen nur Hemmnisse beseitigt hat“ (H<sub>2</sub>, 699). Bei bestimmten Urteilen über die expansionistische Politik der Römer kann man hier leicht ähnliche Urteile über die expansionistische Politik Napoleons aufspüren. Erstere hatten „das große Recht der Weltgeschichte“ auf ihrer Seite, und auch der Letztere hat, soweit er zur Verbreitung der liberalen Institutionen beigetragen hat, eine fortschrittliche Funktion ausgeübt. Erst als er sich ganz in den Unterdrücker der verschiedenen europäischen Nationalitäten verwandelt hatte, ging das Recht der Weltgeschichte auf die Seite derjenigen über, die wirklich nationale Befreiungskriege gegen die französischen Besatzungstruppen führten, Befreiungskriege, die jetzt von Hegel voll und ganz verstanden und gerechtfertigt werden (H<sub>2</sub>, 930-1).

Schärfer wird jedoch auch das Urteil Hegels über den römischen Expansionismus: „Das Verhältnis zu anderen Nationen war das reine Verhältnis der Gewalt. Die nationale Individualität der Völker forderte die Römer noch nicht zum Respekte auf, wie dies heutigentags der Fall ist. Die Völker galten noch nicht als legitim, die Staaten waren gegenseitig noch nicht als wesentlich existierende anerkannt.“ Die Römer „respektieren die *sacra* der anderen Völker nicht [...], sondern als Eroberer im eigentlichen Sinne plündern sie die Palladien der Nationen“. Ist das nicht auch das Urteil über Napoleon? Und weiter noch: „Das Erobern und Plündern geht fort, ohne daß Not oder das Interesse der Selbsterhaltung dazu getrieben hätte“ (H<sub>2</sub>, 704). War das Gleiche auch während der von Frankreich geführten Kriege geschehen, begonnen aus der Notwendigkeit, sich gegen die Invasion der konterrevolutionären Heere zu verteidigen, und fortgeführt unter dem Vorzeichen, „natürliche“ und damit stabile und sichere Grenzen erobern [43:] zu wollen, dann aber mit wirklichen Raubkriegen geendet? Und man kann den Parallelismus auch bei der Anprangerung des „römischen Prinzips“ auffinden, das „ganz auf die Herrschaft und Militärgewalt gestellt“ war, auf „reine Selbstsucht“, bar jeder sittlichen Tension. Die Hauptsächlichste der Römer „waren die Triumphe, die Schätze der Siegesbeute und die Gefangenen aller Nationen, welche schonungslos unter das Joch der abstrakten Herrschaft gezwungen wurden“ (H<sub>2</sub>, 705 und 710).

Es wäre natürlich falsch, einen genauen Parallelismus für jeden einzelnen Aspekt aufsuchen zu wollen. Wenn wir von den durch die Römer erbeuteten griechischen Kunstwerken lesen, liegt es äußerst nahe, an die durch methodische Plünderung nach Paris gelangten Kunstwerke zu denken, eine Plünderung, die im Mittelpunkt einer erregten und empörten Debatte der öffentlichen Meinung stand<sup>47</sup>. Ebenso

<sup>46</sup> *System des heutigen römischen Rechts*, Vorrede zum VII. Band, Berlin 1848, S. VI-VII.

<sup>47</sup> Wir sprachen schon von dem ironischen Hinweis F. Schlegels aus dem Jahr 1798. Aber es gibt zahlreiche andere Stimmen, die diese Handlungsweise verurteilen. Schiller dichtet: „Was der Griechen Kunst erschaffen, / Mag der Franke mit den Waffen/ Führen nach der Seine Strand / ...“ (*Die Antiken zu Paris*) Dem gleichen Argument widmet A. W. Schlegel seinerseits ein Gedicht, *Die entführten Götter* (AWS<sub>1</sub>, II, 61-3), zur Verurteilung, wie er selbst sich beeilt, in einem Brief an Goethe zu unterstreichen, der „Wegführung der Kunstwerke aus Rom“ (AWS<sub>2</sub>, 38). Und Goethe beklagt in einem Brief an Schiller vom 17. Januar 1798 (*Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, hrsg. v. E. Staiger, Frankfurt a. M. 1977, S. 545-6) nicht nur die Beschädigungen, die dadurch den Kunstwerken zugefügt werden, sondern spottet auch über diejenigen, die trotz allem weiterhin franzosenfreundlich bleiben und sich an dem „Sukzeß dieses übermächtigen und übermütigen Volks“ ergötzen. Bis hierher die Reaktionen, was die aus Italien abtransportierten Kunstwerke anbetrifft. Als dann auch Deutschland Opfer gleichen Politik wird, ergreift die Entrüstung natürlich eine noch breitere öffentliche Meinung. Fichte, der

schwierig ist es, sich der Suggestion des Vergleichs mit dem ähnlichen Schicksal des napoleonischen Imperiums zu entziehen, wenn wir vom römischen Reich lesen, daß es „die welterobernde Ausdehnung“ annahm, „welche seinen Verfall vorbereitete“ (H<sub>2</sub>, 710 und 687). Der römische Expansionismus verliert endgültig jede fortschrittliche Bedeutung, als er auf die Germanen, auf das „welthistorische Volk, durch das er untergeht“, stößt (H<sub>2</sub>, 718), dazu bestimmt, das Christentum zu verbreiten, um damit dem Vormarsch der Geschichte der Freiheit einen bedeutenden Anstoß zu geben. Geschichtlich betrachtet ist der napoleonische Expansionismus von dem Zeitpunkt an zum Untergang verurteilt, als er auf den Freiheitskampf der unterdrückten Völker trifft.

Trotz oberflächlicher Analogien zu den Deutschtümlern, die im Kampf gegen Napoleon eine eindeutige Fortsetzung des Kampfes gegen die römischen Legionen erblickten, tut man gut daran, hervorzuheben, daß auch in diesem Fall die Anschauung Hegels grundlegend anders ist. Die Ablehnung aller Mythologien hinsichtlich der Figur Hermanns, damals weit verbreitet, ist offensichtlich: „Der Aufstand der Germanen gegen den Varus“ – erklärt die *Philosophie der Weltgeschichte* – „hatte seinen Grund darin, daß Varus in Deutschland Gericht hielt und Verbrechen bestrafte“ (H<sub>2</sub>, 785). Hegels Urteil über den Krieg ist ein Urteil über dessen konkrete geschichtliche Bedeutung: der Kampf um die nationale Unabhängigkeit erhält erst sehr viel später seine volle Bedeutung, unter weit fortgeschritteneren politischen und sozialen Entwicklungsbedingungen (inzwischen ist der Nationalstaat entstanden). Es ist daher absurd, die ohne weiteres sakrosankten Befreiungskriege gegen Napoleon auf eine so weit zurückliegende Vergangenheit zu projizieren, in der die Germanen weltgeschichtliche Bedeutung erringen, aber nur, weil sie objektiv Träger eines höheren Prinzips sind.

Die Suggestion des Parallelismus, von dem schon gesprochen wurde, verläßt den Leser auch dann nicht, wenn Hegel dazu übergeht, die politischen und sozialen Verhältnisse im Inneren zu analysieren: richtig ist, daß das römische Reich trotz seiner riesigen Ausdehnung „allen Unterschied zwischen den Untertanen“ aufhob. „Bei dieser Gleichheit der Bürger aber existiert die [44:] Tyrannei dauernd; ja, der Despotismus ist es, der die Gleichheit einführt. Diese erhält auch die Bestimmung der Freiheit, aber nur der abstrakten und der des Privatrechts [...] Solcher Zustand ist jetzt das römische Leben: wir sehen keinen politischen Körper mehr, sondern einen Herrscher und sonst nur Privatpersonen“ (H<sub>2</sub>, 716). Das in Deutschland im Gefolge der napoleonischen Eroberungen eingeführte Gesetzbuch hatte stark dazu beigetragen, die feudalen Verhältnisse anzugreifen, indem es die Gleichheit der Bürger festsetzte. Sicherlich war damit aber keineswegs die Entwicklung der politischen Freiheiten oder auch nur der „Publizität“ einhergegangen (H<sub>6</sub>, I, 197). Zumindest was Deutschland betrifft, hatte die napoleonische Herrschaft, obwohl sie auch den *bourgeois* von den Fesseln des Feudalismus befreit hatte, indem sie die Adelsprivilegien aufhob oder einschränkte und so die juristische Gleichheit zusicherte, bestimmt nicht den Geist des *citoyen* wiedererweckt, der, im Gegenteil, durch die militärische Okkupation noch stärker gedemütigt wurde<sup>48</sup>.

Die Distanzierung vom Napoleonismus macht nunmehr die Berufung auf die römische Welt unmöglich. Sollte man sich daher auf Griechenland berufen? Einmal abgesehen von der Tatsache, daß Frankreich in den Jahren der allgemeinen Begeisterung für die soeben ausgesprochene Revolution mit Hellas' Farben ausgeschmückt und verklärt worden war<sup>49</sup>, sah die patriotische Bewegung in

---

bis dahin franzosenfreundlich gesonnen war, geht zu einer furchtbaren Anklagerede über: „Ein solches Volk erblickt von nun an in eroberten Menschen, Ländern und Kunsterzeugnissen nichts mehr denn ein Mittel, in höchster Eile Geld zu machen, um weiterzugehen und abermals Geld zu machen“ (F., VII, 469). Natürlich beteiligen sich an dieser Anprangerung als Avantgarde diejenigen, die von Anfang an Frankreich und der Revolution gegenüber eine kritische und polemische Haltung eingenommen hatten. So spricht Arndt von den Franzosen als von denjenigen, die „unsre Raritäten und Manuskripte über den Rhein schleppen“ (A<sub>2</sub>, 139). Hegel konnte also unmöglich diese imponierende Bewegung der Anprangerung des französischen Verhaltens, oder besser des Verhaltens der „neuen Römer“, unbekannt geblieben sein, und deshalb muß man die Überprüfung der römischen Geschichte seitens des Philosophen in diesen Zusammenhang stellen.

<sup>48</sup> *infra*, Kap. VI, 3.

<sup>49</sup> So z. B. bei Tieck (für den, wie wir gesehen haben, „Das Genie Griechenlands“ über dem soeben befreiten Gallien schwebte); bei F. Schlegel (der die Griechen mit den „neuen Franzosen“ vergleicht; siehe R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Paris 1961, Bd. I, S. 150-169 und W. Weiland, *Der junge Friedrich Schlegel oder die*

Griechenland und seiner staatlichen Zersplitterung jetzt die Zersplitterung und Ohnmacht Deutschlands widergespiegelt, die es zu überwinden galt, um die nationale Einheit zu erlangen. Um die Jahrhundertwende, als der Enthusiasmus für die französische Revolution schon beträchtlich geschwunden war, Frankreich jedoch noch nicht als Invasor und Unterdrücker der deutschen Nation ermittelt worden war, hatte der Vergleich zwischen Deutschland und Griechenland mit seiner herrlichen kulturellen Entwicklung eine ganze Zeit lang eine Art Kompensation für die politische Rückständigkeit Deutschlands im Vergleich zu den anderen europäischen Ländern dargestellt. In diesem Sinn sah Schiller in den *Xenien* auf die „Gallomanie“ die „Gräkomanie“ folgen, von der der Dichter selbst übrigens stark beeinflusst war, auch wenn er sich mehr Sinn für die Mäßigung gewünscht hätte. In gewisser Weise ist dieses Motiv auch noch in den *Reden* gegenwärtig: wie im klassischen Griechenland, so sind auch in Deutschland „Staat“ und „Nation“ getrennt voneinander, aber das hat „die höchste Freiheit der Erforschung und der Mitteilung“ ermöglicht, da jeder Deutsche sich leicht von einer Stadt zur anderen, innerhalb eines gemeinsamen Vaterlands begeben konnte – als dessen Mitglied er sich weiterhin fühlte –, um seinen Neigungen zu folgen und seinen Ideen treu zu bleiben, ohne irgendeinem Zwang unterworfen zu sein<sup>50</sup>. Dieser Vergleich wird jedoch, bildlich gesprochen, immer mehr in der Vergangenheit konjugiert. Die staatliche Zersplitterung hatte auch in Deutschland eine außerordentliche literarische und philosophische Blüte ermöglicht, die nunmehr als ein abgeschlossenes Kapitel zu betrachten ist, das man so schnell wie möglich überwinden sollte. Noch im Jahre 1809, als F. Schlegel gegen eine gewisse napoleonfreundliche Publizistik polemisierte, die die Existenz einer deutschen Nation abstritt, indem sie auf die Interessengegensätze und Zerrissenheit hinwies, die die verschiedenen deutschen Staaten spaltete, berief er sich auf das Beispiel Spartas und Athens: sie führten Kriege gegeneinander, aber hatte deshalb die griechische Nation aufgehört zu existieren? (FS, VII, 92-3). Je schmerzvoller unter dem französischen expansionistischen Druck die staatliche Zersplitterung Deutschlands verspürt wird, um so mehr wirft, wie man sieht, letztere ihren Schatten auf das Bild des klassischen Griechenland.

Diese Tatsache tritt nach den Befreiungskriegen und mit der Entwicklung der nationalen Einheitsbewegung noch stärker zutage. Selbst Goethe, sicher nicht der Deutschtümelei verdächtig-[45:]tig, merkt 1824 an: „Die griechische Geschichte bietet wenig Erfreuliches. Wo sich dieses Volk gegen äußere Feinde wendet, ist es zwar groß und glänzend, allein die Zerstückelung der Staaten und der ewige Krieg im Innern, wo der eine Grieche die Waffen gegen den andern kehrt, ist auch desto unerträglicher.“ Die Aktualität der nationalen Frage hat die Verherrlichung des klassischen Griechenland an Aktualität verlieren lassen, und nicht umsonst erhebt Goethe nach den oben zitierten Betrachtungen sogleich Anspruch auf die Großartigkeit der zeitgenössischen Geschichte, die Schlachten, die, wie die von Leipzig und Waterloo, keineswegs hinter der Schlacht von Marathon zurückstehen müssen, zu ihrem Ruhm anführen kann (G<sub>3</sub>, 24.XI.1824). Wie verbreitet damals eine neue Art der Betrachtung des klassischen Griechenland im Licht der deutschen nationalen Frage war, beweist auch ein Brief Schleiermachers, in dem mit Blick auf die Zukunftsaussichten Deutschlands nach Napoleon hervorgehoben wird, daß man, wenn auch bei dem nötigen Respekt vor den „Stammesverschiedenheiten“ der „Sachsen und Brandenburger, Österreicher und Bayern“ usf., vermeiden muß, „ihnen zuliebe [...] wieder in eine lose [ποδυχοιρανίη]\* zu geraten und an den Rand des Abgrundes zu kommen“ (DS<sub>2</sub>,

---

*Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1968, insbesondere S. 26) und, wenn auch nur mit Anspielungen und vermittelt, beim jungen Hegel selbst.

<sup>50</sup> F<sub>1</sub>, VII, 392-3. Der autobiographische Bezug auf die eigenen Wechselfälle, die den des Atheismus beschuldigten Fichte dazu geführt hatten, Jena zu verlassen und nach Preußen zu übersiedeln, ist offensichtlich.

\* An dieser Stelle ist im Buch eine Leerstelle. Im zitierten Schleiermacher-Brief steht dieses Wort: ποδυχοιρανίη [Podychoiranie]. Es scheint sich hier um ein Phantasiewort von Schleiermacher zu handeln. Wenn man das Wort zerlegt und wieder zusammensetzt, wäre dies das Ergebnis: ποδ- (pod-) = Fuß / υ- = Bindevokal / χοιρανίη = vermutlich von „χοῖρος“ (choiros) = Schwein. Obwohl absurd könnte es wortwörtlich bedeuten: „Fuß-Schweinigkeit“ oder „Schweinsfüßigkeit“, aber im Kontext des Satzes könnte „ποδυχοιρανίη“ bedeuten: eine chaotische, tierisch-instinktive Gesellschaftsform; eine Rückkehr zu einem primitiven, unzivilisierten Zustand oder eine politische oder kulturelle Entartung, die der „größeren Nationaleinheit“ entgegensteht.

Es ist also wohl eine ironische Warnung Schleiermachers: Das Volk solle sich nicht aus Liebe zu bestimmten Gruppen oder Ideen erneut in eine lächerliche, unstrukturierte, animalische Verfassung begeben. *KWF*

III, 428-9). Das Bild des klassischen Griechenland war inzwischen unauflöslich mit der schmerzvollen Erfahrung der Zersplitterung und der nationalen Erniedrigung Deutschlands verbunden.

Auch bei Hegel bildet das wachsende Gewicht der nationalen Frage Anlaß zu einem erneuten Überdenken der griechischen Situation. Dieses Land hat seine ganze Größe zur Zeit des im wesentlichen einheitlichen Kampfes gegen die Perser gezeigt, und die Siege über die Perser haben eine einzigartige Wichtigkeit in der Weltgeschichte: „Es sind unstreitig größere Schlachten als diese geschlagen worden“, aber „alle anderen Schlachten haben ein mehr partikuläres Interesse“: bei Marathon, Salamis, den Termphylen „lag [...] das Interesse des Weltgeistes auf der Waagschale: alle anderen Interessen, die mit irgendeinem Vaterlande zusammenhingen, sind beschränkter gewesen“ (H<sub>2</sub>, 618-9). Die Schlachten von Leipzig und Waterloo – scheint Hegel hier zu sagen – haben die Unabhängigkeit und die nationale Identität Deutschlands und anderer europäischer Länder gerettet, haben aber nicht die Bedeutung für die Geschichte der Freiheit, die der Niederlage der Truppen, die den asiatischen Despotismus repräsentierten, zukommt. Soviel zur Polemik, die nicht so sehr gegen Goethe gerichtet ist, der bei der Verherrlichung von Leipzig und Waterloo seine Ehrerbietung nicht nur Blücher und Wellington, sondern ritterlicherweise auch den „französischen Marschällen“ erwies, als vielmehr gegen die Deutschtümler, die Napoleon mit Satan gleichsetzten und aus den großen Schlachten, die das Ende der napoleonischen Ära kennzeichneten, nicht nur eine Wende in der Weltgeschichte, sondern des gesamten kosmischen Geschehens herauslasen. Aber die *Philosophie der Weltgeschichte* prangen gleichfalls die Unfähigkeit Griechenlands an, einen einheitlichen Staat zu errichten; und wenn sie hervorhebt, daß Sparta „niederträchtig an Griechenland zum Verräter wurde“, indem es an fremde Hilfe appellierte, und daß der Untergang der griechischen Unabhängigkeit der „trockenen Partikularität, der häßlichen Besonderheit“ seiner einzelnen Staaten zuzuschreiben ist, kann man unschwer eine Bezugnahme auf die jüngsten, auch internationalen Begebenheiten in Deutschland erkennen (H<sub>2</sub>, 636 und 656). Das Urteil Hegels fällt um so strenger aus, als es der Aufstand gegen die türkische Herrschaft war, de.; die Aufmerksamkeit auf den Verlust der griechischen Unabhängigkeit lenkte. Das kritische Überdenken der römischen Antike verbindet sich eng mit dem kritischen Überdenken der griechischen Antike in einem strengen Urteil, das das Zugrundegehen der griechischen Unabhängigkeit von der „Schändlichkeit der Leidenschaften der Griechen und der Niederträchtigkeit und unerbittlichen Konsequenz der Römer“ abhängig machte (H<sub>2</sub>, 702).

Aber auch an anderen Stellen des Hegelschen Textes kann man des wachsenden Gewichts der nationalen Frage gewahr werden. Über die griechisch-römische Welt hinaus stellt das Christentum eine neue Etappe in der Geschichte der Freiheit dar. Die Entdeckung der Unendlichkeit des Subjekts ist der Beginn des Prozesses, der zur Verwirklichung der Freiheit für alle führt, und gerade hier kommt die weltgeschichtliche Funktion des „germanischen Geistes“ als „Geist der neuen. Welt“ zum Einsatz: „die Bestimmung der germanischen Völker ist es, Träger des christlichen Prinzips zu sein.“ Das ist keine Zustimmung zum Gesichtspunkt der Deutschtüm-[46:]ler. Zunächst gehören auch die romanischen Völker zur germanischen Welt<sup>51</sup>, und außerdem gipfelt dieses Stadium der Weltgeschichte in der Periode, die „von der Reformation bis auf unsere Zeiten“ geht, die Periode, in der „das Prinzip des freien Geistes“ zum „Panier der Welt“ wird (H<sub>2</sub>, 763-765). Die Germanen sind hier nicht die Teutonen, die die römischen Invasoren bezwingen – da, wie wir gesehen haben, Hegel sogar ausdrücklich gegen den Mythos Hermanns polemisiert –: sie sind die Gesamtheit der aus der Auflösung der antiken Welt entstandenen Völker, die das Erbe der griechisch-römischen Freiheit aufnehmen, um es weiterzuentwickeln und auf ein qualitativ höheres Niveau zu heben.

Weder auf den Teutoburger Wald noch auf Hermann und Wotan soll Germanien (im engeren Sinne ist Deutschland gemeint) sich berufen – und hier liegt die Polemik gegen die Deutschtümler –, sondern auf die von der *Philosophie der Weltgeschichte* aufgezeigte „germanische Tradition“, die die neueste Phase der Geschichte der Freiheit darstellt und den Ausgangspunkt des Prozesses bildet, der in der französischen Revolution gipfelte und zu der mit Luther und der Reformation beigetragen zu haben die Deutschen sich wohl rühmen können. In diesem Zusammenhang muß das Problem der

---

<sup>51</sup> Siehe S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, S. 228.

Volksreligion wieder betrachtet werden, das Hegel in jungen Jahren so stark beschäftigt hatte. In Berlin war eine Volksreligion erst dann möglich, wenn sie nicht nur starke Wurzeln bei den Volksmassen hatte, sondern auch fähig war, die kollektive Beteiligung (in fortschrittlichem Sinn) am politischen Leben anzuregen, und das unter den konkreten Bedingungen des damaligen Preußen und Deutschland und nur auf dem Boden des Luthertums. Hatte die Erinnerung an die griechisch-römische Religion die bürgerliche Revolution in Frankreich begleitet und angeregt, dann hatte das lutherische Wiedererwachen für die Anfänge der bürgerlichen Revolution in Deutschland gleiches bewirkt<sup>52</sup>. Von diesem Tatbestand abzusehen war unmöglich.

Dabei mußte allerdings vermieden werden, daß das Wiederaufleben des religiösen Bewußtseins, das eins war mit dem Wiederaufleben des nationalen Bewußtseins, eine irrationalistische und obskurantistische Bedeutung annahm, die den Anschluß Preußens und Deutschlands an die fortschrittlichste europäische Kultur aufhalten oder verhindern konnte.

Die Reformation wird nicht als ein Moment der nationalen Befreiung Deutschlands angesehen, sondern als eine grundlegende Etappe in der Geschichte der Freiheit, eine Etappe, die sicherlich nicht nur dem deutschen Volk zur Ehre gereichte, sondern auch europäische und weltgeschichtliche Ausmaße hatte. Wenn für viele Heimkehrer aus den Befreiungskriegen Protestantismus Synonym für moralische Strenge und germanische Authentizität war und daher in unüberbrückbarem Gegensatz zur Laxheit der Sitten und zur moralischen Zügellosigkeit stand, die als typisch für die Aufklärung und die französische Nation betrachtet wurden (so wie sie früher für die römische Vergangenheit typisch gewesen waren), so zeigt Hegel, im Gegensatz dazu, eine kontinuierliche Linie zwischen Reformation, Aufklärung und französischer Revolution auf.

#### *6. Die Volksbücher und die Sehnsucht nach Authentizität*

Es ist interessant festzustellen, daß die Art und Weise der Annäherung an die Religion bei Hegel keine wesentlichen Änderungen erfahren hatte. Die Volksreligion – so wird in den religiösen Jugendschriften erklärt – muß dazu beitragen, „den Geist des Volkes zu bilden“, muß in enger Verbindung mit den „öffentlichen Staatshandlungen“ stehen (H<sub>1</sub>, I, 42 und 33). Recht ähnlich drückt man sich in Berlin aus: „Die Religion ist das Bewußtsein eines Volkes von dem, was es ist, von dem Wesen des Höchsten“; „In der Religion also spricht sich das Prinzip eines Volkes auf das Einfachste aus, wie auf der Religion die ganze Existenz des Volkes beruht“ (H<sub>2</sub>, 126-7). Was Deutschland anbelangt, ist von einer Überlegung sozusagen national-volkstümlichen [47:] Charakters auszugehen: „Die Übersetzung, die Luther von der Bibel gemacht hat, ist von unschätzbarem Werte für das deutsche Volk gewesen. Dieses hat dadurch ein Volksbuch erhalten, wie keine Nation der katholischen Welt ein solches hat.“ Nicht einmal in Frankreich gab es das, trotz der Einführung „großer Preise“, um eines zu ermitteln (wahrscheinlich handelt es sich um eine Anspielung auf den Versuch, die Nationalfeiern im Verlaufe der Revolution einzuführen). Es ist notwendig – fügt Hegel hinzu –, daß ein Volksbuch „das Ansehen des einzigen“ habe, und das aus verschiedenen Gründen, auch wenn „die Bücher, welche Volksbücher sein sollten, nicht so oberflächlich waren“ (H<sub>2</sub>, 883-4).

Das hier behandelte Problem war seit dem Widerstand gegen Napoleon, als man nach und nach immer stärker die Notwendigkeit verspürte, eine Kultur und Tradition wiederaufzubauen, die im deutschen Volk den Sinn seiner eigenen nationalen Identität erwecke und damit seinen Unabhängigkeitswillen unterstütze und schüre, Gegenstand einer weitläufigen Debatte. Schon bei Fichte findet sich dieses Problem, wenn er, unter Anknüpfung an die Geschichte der freien deutschen Städte des Mittelalters, diese lobpreist und verklärt schreibt: „Unter den einzelnen und besonderen Mitteln, den deutschen Geist wieder zu heben, würde es ein sehr kräftiges sein, wenn wir eine begeisterte Geschichte der Deutschen aus diesem Zeitraume hätten, die da National- und Volksbuch würde, so wie Bibel oder Gesangbuch es wird, solange, bis wir selbst wiederum etwas des Aufzeichnens Wertes hervorbrächten.“ Die Berufung auf diese Tradition hat eine ambivalente Bedeutung: einerseits ist „die deutsche

---

<sup>52</sup> Diese Beurteilung der Periode 1808-1823 als Anfang der bürgerlichen Revolution in Deutschland, einer im übrigen sehr langsamen und mühsamen Revolution, stammt von Engels (MEW, III, 539).

Nation [...] die einzige unter den nordeuropäischen Nationen“, die durch die freien Städte bewiesen hat, „daß sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge“. Andererseits handelt es sich doch immer auch um eine Berufung auf das Mittelalter, um so mehr, als Fichte diesem „jugendlichen Traum der Nation“ eine ihm nachfolgende Epoche der Dekadenz entgegengestellt, die im wesentlichen auf das Eindringen der französischen Sitten und der aufklärerischen Kultur zurückzuführen war. Verführerische Gesellschaft und die Lockung der Eitelkeit hat die heranwachsende Nation fortgerissen in Kreise, die nicht die ihrigen sind, und indem sie auch da glänzen wollte, steht sie da mit Schmach bedeckt und ringend sogar um ihre Fortdauer.“ Das „National- und Volksbuche, das Fichte vorschlägt, soll also der deutschen Nation zur Wiedererlangung ihrer eigenen Authentizität dienen, indem sie sich in ihren „jugendlichen Träumen“ widerspiegelt und eine momentane Abweichung überwindet (F<sub>1</sub>, VII, 357-8). An anderer Stelle wird dagegen die Bibel als das „Nationalbuch“ aufgezeigt: in der *Republik der Deutschen* werden die Lehrer der Nationalreligion, um „das Gedächtnis des Volkes und der Nation“ zu bewahren und zu beleben, dazu aufgefordert, eben auf die Bibel zurückzugreifen, der nicht mehr die Bedeutung eines göttlich inspirierten Textes zukommt, sondern die eine eminent zivile Funktion erfüllt (F<sub>1</sub>, VII, 538).

Viel ausdrücklicher und besorgniserregender ist die Bezugnahme auf das Mittelalter bei Görres, der im Jahre 1807 *Die deutschen Volksbücher* veröffentlicht. Die auf das Mittelalter zurückgehenden „Volksbücher“ sind das Zeugnis, die „Kinder“ einer Epoche, die „Wir priesen“ – unterstreicht die Zusammenfassung der Sammlung; sie sind „Ruinen“ einer vergangenen Herrlichkeit, die aber in der Erinnerung der einfachen Volksmassen noch lebendig ist. Die Volkslieder werden also dazu benutzt, um, in Entgegensetzung zur aufklärerischen und revolutionären Kultur, eine mythische organische Einheit der deutschen, an Blut und Boden gebundenen Nation zu verherrlichen, die in gewisser Hinsicht von den Intellektuellen, die sich von den vaterländischen Traditionen loslösen, um anderswo Modelle der Kultur und der politischen Organisation zu suchen, verletzt und entheiligt wird. Görres erklärt, daß die aus dem Mittelalter überlieferten Volkslieder weiterhin das deutsche Volk wiegen, „während zu ihrer Schande jene, die sich Gelehrte nennen, rein das Andenken verloren hatten an die ganze Zauberwelt, in der ihre Vorfahren gewandelt waren“. So hat „die alte Zeit verbannt beim Volke sich verbergen müssen“, und nur das Volk sei deshalb von der Ansteckung der nachfolgenden „bösen Zeiten“ verschont geblieben (D<sub>2</sub>, 150).

In diesem Zusammenhang ist die neueste Geschichte die Geschichte der Dekadenz und der Entwurzelung, für die diejenigen Intellektuellen die Hauptverantwortung tragen, die sich von Volk entfernt haben. Volk hat dabei offensichtlich keinerlei Bedeutung im Sinne von [48:] Klasse oder Entgegensetzung zu den herrschenden Klassen, sondern steht für das Genie der Nation, für die kollektive und authentische Seele einer mythisch konzipierten Gemeinschaft, die über der Geschichte steht. Wäre in Frankreich nicht die Erinnerung an die „Volkslieder“ verlorengegangen – erklärt Arnim, eine Persönlichkeit, die Görres sehr nahesteht –, dann wäre vielleicht die Revolution gar nicht ausgebrochen. Revolution ist also als das Resultat der geistigen Desorientierung anzusehen, die das Austrocknen der lebendigen Quelle der Volkstraditionen mit sich gebracht hatte<sup>53</sup>.

Hegel war ständig gezwungen, sich mit dieser Ideologie auseinanderzusetzen, weil sie nicht nur die Befreiungskriege begleitet und angeregt hatte, sondern weil sie tatsächlich, wenn auch wirr und widersprüchlich, Forderungen nach einer Erneuerung des politischen Lebens und der sozialen Ordnung ausdrückte. Man darf nicht vergessen, daß Görres mit dem „Rheinischen Merkur“ eine erstrangige Rolle gespielt hatte, um die öffentliche Meinung gegen die Fremdherrschaft aufzubringen, so daß die von ihm geleitete Zeitschrift von Napoleon sogar als die fünfte Großmacht der antifranzösischen Koalition bezeichnet worden war (LS, III, 55). Man darf auch nicht vergessen, daß Görres einen Staatsmann wie vom Stein zu seinen Mitarbeitern rechnen konnte, der in erster Linie die Verantwortung für die Erneuerung Preußens in antifeudalem Sinne trug, für die Reformen, auf die auch Hegel seine Hoffnungen setzte, weil er sie als einen grundlegenden Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung

---

<sup>53</sup> L. A. von Arnim, *Von Volksliedern*, 1805, in Deutsche Literaturkritik, hrsg. v. H. Mayer, Bd. I, Von Lessing bis Hegel, Frankfurt a. M. 1978, S. 701-2.

erachtete. Eine Berliner Anmerkung zitiert einen Auszug aus Görres' Nachruf auf Arnim, in dem er die Anregungsfunktion lobend hervorhebt, die die Berufung auf die alte Dichtung und die alten Volkstraditionen auf das nationale Bewußtsein ausgeübt hätte (H<sub>3</sub>, 699).

So war es wirklich gewesen. Wenn aber die Berufung auf die Volksbücher und -lieder, auf die germanischen Sagen objektiv eine fortschrittliche Funktion hatte, da sie das Erwachen des Nationalbewußtseins und die Erhebung gegen die militärische Okkupation der Franzosen förderte, so spielte sie nach dem Ende der Befreiungskriege eine immer eindeutiger obskurantistische und reaktionäre Rolle für die Ablehnung der modernen Kultur. Und dieselbe Berliner Anmerkung zitiert eine bezeichnende Passage Arnims, in welcher er erklärt (sich betrübt über das in Vergessenheit geraten der ältesten Traditionen beklagend): „Ist der Scheitel hoher Berge nur einmal ganz ausgeholzt, so treibt der Regen die Erde hinunter, es wächst da kein Holz wieder; daß Deutschland nicht so weit verwirtschaftet werde, sei unser Bemühen“<sup>54</sup>. Möge also Deutschland vom Schicksal Frankreichs verschont bleiben, das von der Zerstörerischen revolutionären Woge überflutet worden ist, nachdem seine heiligsten Traditionen von der aufklärerischen Kultur verhöhnt und vertilgt worden waren: jetzt werden die Volksbücher und -lieder, die germanischen und nordischen Sagen dazu berufen, Schutzwälle gegen die Gefahr der Ausbreitung der aufklärerischen und revolutionären Kultur zu bilden.

Eine weitere interessante Anmerkung aus der Berliner Zeit bezeugt die ständige Auseinandersetzung Hegels mit dieser konservativen Ideologie, die die Entwicklung der modernen Welt als die Geschichte der Dekadenz und des Verlusts der traditionellen Werte betrachtete, besonders der Werte, die der germanischen Seele eigen waren. Die Polemik richtet sich diesmal ausdrücklich gegen Arndt, wie wir gesehen haben, einen erstrangigen Vorkämpfer der Befreiungskriege, der aber ebenfalls die Erhebung gegen Napoleon als eine Revolte gegen die Dekadenz der in erster Linie von der Aufklärung und ganz allgemein von der französischen Kultur repräsentierten modernen Welt erlebt hatte. Jeder Stelle, die er abschreibt, läßt Hegel eine ironische und spitze Bemerkung folgen mit dem Ziel, die Klagen über die Dekadenz der modernen Welt und die weinerliche Elegie des Untergangs der guten alten Zeit zu widerlegen und lächerlich zu machen. Arndt beschreibt die Insel Rügen und verklärt dabei seinen Geburtsort mit den Farben der teutonischen Mythologie. Auf diese Weise entwickelt sich zwischen dem deutschtümelerischen [49:] Patrioten, der die primitive Einfachheit besingt, und dem Philosophen, der tief von der Aufklärung beeinflusst und davon überzeugt ist, daß jede wirkliche Kultur Vermittlung ist, eine Art Rede und Gegenrede auf Distanz, die noch einmal – zumindest in groben Zügen – zu verfolgen sehr lehrreich sein kann.

Arndt: Auf der Insel Rügen wird noch „Germanisch“ gesprochen – Hegel: „sehr rührend“ – A.: Ach, „ein anderes Geschlecht und ein anderer Gott haben die Alten verdrängt“ – H.: Ist das vielleicht zu „bedauern“? – A.: „Aber die unsterbliche Sage bleibt lebendig“ – H.: „Vielmehr ist ganz tot“ – A.: Diese unsterbliche Sage „gewinnt neues Leben durch die Feindseligkeit, womit ein kleines Menschenalter verachtet, was auf Sage und Glauben gebaut wird“. – H.: sie ist „das Gegenteil von lebendiger Gegenwart und Vernunft“. – A.: Das Bild der alten Göttin ist jetzt mit Buchen bewachsen – H.: „gleichsam als ob dies ein Schaden wäre“ – A.: „umgestürzte Altäre und Opfersteine erinnern an frühere Zeiten“ – H.: „Schöne Erinnerung“ (H<sub>3</sub>, 677).

In dieser Rede-Gegenrede auf Distanz antwortet jedesmal auf den sehnsüchtigen Seufzer, der die Heraufbeschwörung einer mythischen, unberührten und in Heiligkeit getauchten Welt begleitet, ironisch eine Auffassung des geschichtlichen Prozesses, die in der aus der Aufklärung und der französischen Revolution hervorgegangenen Gegenwart einen grundlegenden und irreversiblen Prozeß erblickt. Während der in die germanischen Sagen verliebte Deutschtümeler eine in ihrer primitiven Einfachheit eingeschlossene Welt verherrlicht, die nicht vom Nachdenken und von der Kultur zerrissen und daher mit „Fröhlichkeit“ ausgestattet ist, weist der Philosoph, der Vernunft und der Geschichtstreue bleibend, darauf hin, daß diese „Fröhlichkeit ohne den Gedanken“, daß dieses Leben insgesamt

---

<sup>54</sup> H<sub>3</sub>, 699-700. In der Anmerkung Hegels wird die Stelle als der Inhalt eines Briefes Arnims an Görres zitiert; aber sowohl diese Stelle als auch die nachfolgend zitierte finden sich schon in einem Text Arnims aus dem Jahre 1805 (siehe *Von Volksliedern*, zit., S. 702 und S. 716).

des modernen Menschen nicht würdig sei. Der Theorie der Dekadenz der modernen Welt wird die Theorie der Geschichte als Fortschritt entgegengestellt. Es ist die Ablehnung der Ideologie der „Einfachheit der Zeiten und der Menschen“, die eine ganze Generation in den alten Sagen zu entdecken glaubte und verherrlichte, wohl in Entgegensetzung zur Raffiniertheit der Invasoren, aber auch zur modernen Kultur ganz allgemein: auf der einen Seite, in den alten germanischen Sagen, „grünes Holz, frisches Gewässer und reiner Laut“, auf der anderen Seite, in der von der Aufklärung eröffneten Zeit, „Dürre, Lauheit und Verwirrung“<sup>55</sup>.

Natürlich erhellt sich hier auch ein unterschiedlicher Zugang zur nationalen Frage. Arndt beklagt sich über die Zerstörung eines Waldes durch die Franzosen, die „alles Heilige entweihen“. Die Franzosen sind hier die Invasoren, aber sie sind vor allem auch die Vertreter einer aufklärerischen Kultur, eines Gedankens, der, gerade weil er völlig des Sinnes für das Heilige entbehrt, zuerst in der Revolution und dann in der Okkupation Europas voranstürmen konnte.

Man versteht daher den weiteren ironischen Ausruf Hegels: „diese Bäume ein Heiliges!“ Keinesfalls übt der Philosoph zu diesem Zeitpunkt noch Nachsicht mit der napoleonischen Okkupation, die er, im Gegenteil, eine „fremde Zwingherrschaft“ nennt (H<sub>3</sub>, 678). Der historisch unvermeidliche und fortschrittliche Charakter der Befreiungskriege wird nunmehr

vollends anerkannt, aber gerade deshalb geht es darum, endgültig mit einer Ideologie abzurechnen, die, nachdem sie ihre positive Rolle zum Zeitpunkt der nationalen Mobilisierung gegen die Franzosen einmal erfüllt hat, inzwischen eine immer entschiedener reaktionäre Funktion ausübt. Und ganz eindeutig hat das Urteil Hegels über diese Ideologie eine bedeutsame Entwicklung durchlaufen. Auch wenn er immer die Deutschtümler abgelehnt hatte, so findet sich doch in den Jugendschriften eine Zurückweisung der Operation, mit der der Verstand den heiligen „Hain“ in „Holzer“ verwandelt (H<sub>1</sub>, II, 289-290). Schon vor der Aufklärung mußte es als das erste Laster des Christentums betrachtet werden, „Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen, und die Phantasie des Volkes als schändlichen Aberglauben, als ein teuflisches Gift ausgerottet“ zu haben (H<sub>1</sub>, I, 197). Jetzt dagegen, im Verlauf der Polemik gegen Arndt, scheint es gerade Hegel zu sein, der den heiligen Hain, der der germanischen Tradition so teuer ist, in Holz verwandelt. [50:] Nachdem Deutschland einmal die Unabhängigkeit wiedererlangt hat, hat die schon vorher der Entwicklung nicht mehr zeitgemäße alte germanische Mythologie, des Wiederauflebens nicht mehr mächtig, endgültig ihre Funktion als Erwecker des Nationalbewußtseins verloren. sie ist jetzt nur noch Ausdruck des Obskurantismus, und gegen einen Obskurantismus dieser Art ist, ganz abgesehen von der Vernunft, der Verstand aufgerufen: die Entmythologisierung des heiligen Hains verbindet sich dann eng mit dem Versuch, eine nationale Tradition für Deutschland aufzubauen, die auf der Höhe der Zeit und in der Lage ist, den Fortschritt anzuregen.

### *7. Das Nibelungenlied und die Wiederentdeckung der germanischen Mythologie*

Die Ablehnung der Deutschtümelei ist in jedem Fall ein durchgehender Zug. Schon in den Jugendschriften, die doch zu einem Zeitpunkt, zu dem Deutschland sogar seiner Identität beraubt schien, die Zerstörung des Walhalla und des heiligen Hains schmerzhaft verspürten, wird trotz allem die Mahnung ausgesprochen, daß es ein zum Scheitern verurteilter Versuch wäre, „die verlorene Phantasie einer Nation wiederherzustellen“. Der Versuch, die heidnischen Götter wiedereinzuführen, hätte ein noch schmählicheres Scheitern als das des Julian ergeben: „Jene altdeutsche Phantasie findet nichts in unserem Zeitalter, an das sie sich anschmiegen, anknüpfen könnte, sie steht in dem ganzen Kreis unserer Vorstellungen, Meinungen und Glaubens so abgerissen da, ist uns so fremd als die ossianische oder indianische [...]“ (H<sub>1</sub>, I, 200).

Die Berufung auf die Germanen – betont Hegel in Berlin – führt nicht dazu, eine authentische nationale Kultur hervorzubringen. Als er Görres rezensiert, bemerkt Hegel, daß dieser Autor sich durch

---

<sup>55</sup> Diese Ausdrucksweise findet sich bei J. Grimm. *Gedanken: wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten*, „Zeitung für Einsiedler“ (ein von H. Jessen hrsg. Neudruck, Darmstadt 1962, ist davon verfügbar) 4. und 7. Juni 1808, S. 153 und S. 155.



die Beschäftigung „mit den beiden Extremen alter asiatischer, nordischer usf. Mythologie und Dichtkunst sowie des gegenwärtigen politischen Interesses und der Handlung der Tagesgeschichte“ auszeichnet. Jetzt (wir befinden uns im Jahr 1831, und der Ex-Herausgeber des „Rheinischen Merkur“ ist längst bei der Reaktion gelandet und hat die Erneuerungsanregungen fallenlassen, die ihn zu Zeiten des antinapoleonischen Kampfes bewegten) versucht Görres mit seiner letzten Anstrengung als Historiker – kommentiert Hegel ironisch –, „jene dunklen Anfänge durch die lange Kette der Weltgeschichte mit der jetzigen Gegenwart zu verknüpfen“ (H<sub>3</sub>, 422).

Hegel besteht darauf, daß die Geschichte der Nibelungen und die germanische Mythologie für die Gegenwart keinerlei Bedeutung mehr haben: „Dergleichen jetzt noch zu etwas Nationalem und gar zu einem Volksbuche machen zu wollen, ist der trivialste, platteste Einfall. In Tagen scheinbar neu auflodernder Jugendbegeisterung war es ein Zeichen von dem Greisenalter einer in der Annäherung des Todes wieder kindisch gewordenen Zeit, die sich an Abgestorbenem labte und darin ihr Gefühl, ihre Gegenwart zu haben, auch anderen hat zumuten können“ (H<sub>1</sub>, XV, 347). Die Befreiungskriege haben einen historischen Zyklus abgeschlossen. In der Rede zum Schuljahrsabschluß am 30. August 1815, d. h. also wenige Wochen nach Waterloo und der endgültigen Abdankung Napoleons, wirft Hegel einen Blick zurück auf die „mehr als zwanzigjährige Periode“ der Umwälzungen und Kämpfe. Die Ergebnisse des schmerzhaften geschichtlichen Prozesses, der im wesentlichen von der französischen Revolution bis hin zur Erhebung der von Napoleon unterdrückten Nationen reicht, können nicht mehr verlorengehen: „Die Welt hat eine große Epoche geboren“ (H<sub>1</sub>, IV, 372 und 376). Die Befreiungskriege sind also die Schwelle zur neuen Epoche, aber die deutschtümelerische Ideologie, die sie begleitet hat, stellt nicht das Neue, sondern das Alte dar, ist Ausdruck einer Gesellschaft und einer Kultur, die von der jüngsten Geschichte mit ihrem außergewöhnlich komplexen und widersprüchlichen Verlauf für immer hätte begraben werden sollen.

Die eine oder andere germanische Sage als Nationalbuch vorzuschlagen heißt, das Land auf eine frühere Stufe zurückzuwerfen, wo es doch gerade jetzt, nach Wiedererlangung der Unabhängigkeit und unter Ausnutzung der Ergebnisse, die es objektiv durch den französischen Expansionismus hat erringen können, in der Lage sein sollte, ein neues Kapitel seiner Geschichte zu beginnen. Daher die Schärfe der Polemik: „Die Geschichte Christi, Jerusalem, Bethlehem, das [51:] römische Recht, selbst der Trojanische Krieg haben viel mehr Gegenwart für uns als die Begebenheiten der Nibelungen, die für das nationale Bewußtsein nur eine vergangene, wie mit dem Besen rein weggekehrte Geschichte sind“ (H<sub>1</sub>, XV, 347). Und außerdem geht es nicht nur darum, die „germanische, deutsche“ Echtheit eines Werkes nachzuweisen: im Fall der Nibelungen steht sie außer Zweifel. Es geht auch darum, festzustellen, was für eine Kultur es ausdrückt, welche Werte es übermittelt. Hierzu ist zu sagen, daß die Darstellung „sich oft ins Harte, Wilde, Grausame“ verliert, „während die Charaktere, wenn sie auch derb und in ihrem Handeln prall erscheinen, doch in ihrer abstrakten Schroffheit mehr rohen Holzbildern ähnlich sehen, als die der menschlich ausgearbeiteten, geistvollen Individualität der Homerischen Helden und Frauen vergleichbar sind“ (H<sub>1</sub>, XV, 405-6).

Sicher konnte in Berlin weniger denn je Achaia als die Heimat der Teutonen betrachtet werden, aber Hegel zieht es bis zuletzt vor, sich auf die griechisch-römische Antike, statt auf die alten Germanen zu berufen. Gegen Tieck polemisierend, der „meinen alten Homer und die Nibelungen und Sophokles“ als diejenigen aufzählte, die ihm geholfen hätten, seine melancholische Hypochondrie zu heilen, bemerkt Hegel ironisch: „die Nibelungen zwischen sich zu finden, darüber könnten sich Homer und Sophokles wohl wundern“! (H<sub>3</sub>, 178)

Hegel beschäftigte sich auf jeden Fall seit langer Zeit mit dem Thema Heldensagen. Anfang 1810 teilt Brentano Görres – der wie er selbst mit der Wiederentdeckung und der Verherrlichung der Volkslieder und der germanischen Sagen beschäftigt war – mit, daß er den Philosophen, „den ehrlichen hölzernen Hegel“, das Heldenbuch und die Nibelungen habe lesen sehen, und er „übersetzte sie sich unter dem Lesen, um sie genießen zu können, ins Griechische“ (H<sub>8</sub>, 103). Es handelte sich in der Tat um einen der Punkte einer politisch äußerst bedeutsamen Debatte: „Es war lange Zeit“ – merkt Heine

später an – „von nichts anderem als vom ‚Nibelungenlied‘ bei uns die Rede“<sup>56</sup>. Einerseits entsprach am Anfang des Jahrhunderts die Wiederentdeckung dieser Texte einem echten Bedürfnis, und zwar dem, die nationale Identität des deutschen Volkes wiederzufinden, um seinen Widerstand anzusporren; andererseits lief sie aber auf eine wirklich reaktionäre Lobpreisung des Mittelalters hinaus. So zum Beispiel bei A. W. Schlegel: „Diese Heldensagen beweisen uns, daß das damalige Menschengeschlecht nicht nur an Riesenkraft der Leiber, sondern an Größe und Reinheit der Gesinnungen den nachfolgenden weit überlegen war.“ Die Verherrlichung des „Nibelungenlieds“ bedeutet unmittelbar auch die Verherrlichung des Mittelalters: in der Tat „muß etwas Großes geschehen, ehe etwas Großes gedichtet werden solle. Seither ist auf dem Gebiet der Poesie nichts gleichermaßen Hervorragendes mehr hervorgebracht worden, da auch auf politisch-sozialem Gebiet eine ähnliche Dekadenz stattgefunden hat (D<sub>2</sub>, 82). Und Wilhelm Grimm: das Nibelungenlied ist unter den „Einwirkungen glücklicher Verhältnisse“ entstanden (D<sub>3</sub>, 128-9).

Diese Themen sind dann 1812 von F. Schlegel in einer Schrift wiederaufgenommen worden, die großes Echo gefunden hatte und nicht umsonst Metternich gewidmet war. *Die Geschichte der alten und neuen Literatur*, die vom hohen Lob für dieses „Vaterländische Werk“ ihren Ausgang nimmt, das „unter den historischen Rittergedichten des neueren Europa wohl die erste Stellung einnimmt“, geht dann zur Verherrlichung oder zumindest Verteidigung des Mittelalters über, einer Epoche, die weit davon entfernt sei, „eine Lücke in der Geschichte des menschlichen Geistes“, „einen leeren Raum zwischen der Bildung des Altertums und der Aufklärung der neuern Zeiten“ darzustellen, wie ihre Verleumder behaupten (FS, VI, 169-70). Der Barbarei könne man nur denjenigen beschuldigen, der den Fortgang der „Überlieferung“ unterbreche, der schuldhaft die „Denkmale der Vorwelt“ vernachlässige, und das ist sicher beim Mittelalter nicht der Fall! (173)

Allerdings erzeugte die Berufung auf die germanische Mythologie, die aus der Lektüre und der Schwärmerei für die germanischen Sagen hervorging, Widersprüche zu den strenggläubigen [52:] Katholiken. So polemisiert etwa F. Schlegel gegen diejenigen, die den Triumph des Christentums in Deutschland als eine Niederlage der „vaterländischen Religion“ betrachten: es gehe nicht darum, der „alten deutschen Götterlehre“ nachzutruern, die, wenn sie auch nicht mehr als religiöser Glaube im engeren Sinn besteht, doch in der Poesie und im Gefühl zuerst des Mittelalters und dann der Romantik weiterlebe, und gerade das genüge, um die Erinnerung an die alten Germanen, ihre reiche Geschichte und ihr der Aufmerksamkeit und Achtung würdiges politisches Leben wachzuhalten (FS, VII, 152-3). Jenseits der theologischen Streitigkeiten blieb als gemeinsamer Nenner der Versuch übrig, „in den alten Nibelungen die erste Herrlichkeit deutscher Geschichte“ wiederzuentdecken, da die Erinnerung an sie zu lange verlorengegangen war oder, besser gesagt, sich nur beim „gemeinen“ Volk, das nicht von der offiziellen Kultur berührt wurde, bewahrt hatte. Eine Wiederentdeckung also, die unter dem Vorzeichen der Polemik gegen die moderne Welt und gegen die aufklärerische und revolutionäre Kultur erfolgte<sup>57</sup>.

Ein großer Kampf war im Gange, in dem es darum ging, zu entscheiden, in welche Richtung sich das kulturelle (und politische) Leben Deutschlands orientieren solle. Als er die Eröffnung des Wiener Kongresses kommentiert und die deutschtümelerische Strömung implizite in den Restaurationssturm mit einbezieht, berichtet Hegel ironisch von einer „interessanten artistisch-literarischen Idee [...] nämlich [von] der Errichtung der großen Nationaldenkmalsäule in Verbindung mit einem umfassenden Nationalarchive zur Konservation der altdeutschen Monumente und vaterländischen Antiquitäten aller Art als: das Nibelungenlied, Reichskleinodien, König Rogers Schuhe, Wahlkapitulationen, freie Verfassungsurkunden, Albrecht Dürers Holzschnitte, Norica usf. Es soll an einem stillen Ort erbaut werden, damit der Genuß vor dem übrigen realitätischen Lärm gesicherter sei“ (H<sub>6</sub>, II, 43).

<sup>56</sup> HH, III, 455. Zur Bestätigung der Tatsache, daß die Wiederentdeckung der nibelungischen und germanischen Mythologie eng mit der nationalen Bewegung verschmolzen war, kann man auf den sehr langen Artikel zurückgreifen, der von einem der hervorragendsten Exponenten dieser Bewegung, und zwar Görres, dem „Nibelungenlied“ gewidmet ist: Siehe: *Der gehörnte Siegfried und die Nibelungen*, in „Zeitung für Einsiedler“, zit., vom 15. IV., 26. IV. und 11. VI. 1808.

<sup>57</sup> J. Grimm, *Gedanken: wie sich die Sagen ...*, zit., S. 153 („Zeitung für Einsiedler“, zit., vom 7.6.1808).

Die Schwärmerei für das Nibelungenlied stellte eine Flucht aus der modernen Welt zurück in ein romantisch verklärtes Mittelalter und die mythische Reinheit einer germanischen Identität dar, im Widerspruch zur gesamten modernen politischen und kulturellen Entwicklung. Es handelt sich, nach der Definition Heines, um die „volkstümlich-germanisch-christlich-romantische Schule“; diese Schule „schwamm mit dem Strom der Zeit, nämlich mit dem Strom, der nach seiner Quelle zurückströmte“ (HH, III, 380). Ganz ähnlich drückt sich Hinrichs – ein anderer Hegelschüler – aus, wenn er, *a propos* der Reliquien, des mittelalterlichen Plunders von einer „romantisch-christlich-germanischen“ Tendenz spricht, die dann auf die Verherrlichung eines „Rokokomittelalters“ hinauslaufe<sup>58</sup>. Auch der Siegfriedmythos gehörte zu diesem „Rokokofeudalismus“.

Die romantisch-feudale Reaktion befand sich eindeutig in der Offensive, und Hegel sah sich gezwungen, sich gegen sie auf einen Kampf einzulassen und dabei gegen den Strom zu schwimmen. Das Nibelungenlied zu einem Nationalbuch zu erheben, hätte für Hegel nur bedeutet, das kulturelle (und politische) Leben Deutschlands barbarischer zu gestalten. Mit seiner reichen Geschichte, der von ihm erarbeiteten Kultur, unter den Lebensbedingungen der modernen Welt und bei seiner gegenwärtigen Orientierung in Richtung auf politische Erneuerung kann sich das deutsche Volk nicht in gewissen Texten, so poetisch sie auch sein mögen, wiederfinden: „Auch der bloße Zusammenhang des gleichen Bodens und Volks reicht nicht letztlich aus, sondern die Vergangenheit selbst des eigenen Volks muß in nähere Beziehung zu unserem Zustand, Leben und Dasein stehen“ (H<sub>1</sub>, XIII, 352-3). Dieser Kampf war dazu bestimmt, lange anzudauern. Noch im Jahre 1839 fordert Engels, ohne die Faszination zu leugnen, die die „deutschen Volksbücher“ auf ihn ausüben, daß sie „allen vernünftigen Ansprüchen genügen“ und sich als auf der Höhe der Zeit erweisen, ohne jemals „die Duckmäuserei, das Kriechen vor dem Adel, den Pietismus [zu] befördern“. Hegelsche Argumente und sogar die Sprache wieder-aufnehmend, schloß der junge Engels: „Von selbst versteht es sich aber, daß Gebräuche früherer Zeiten, deren Ausübung jetzt Unsinn oder gar Unrecht wäre, dem Volksbuche fremd bleiben müssen“ (MEW, 2. Ergbd., 13-4).

[53:] Das ist nicht nur eine Widerlegung der Deutschtümelei und jeder Form von Blut- und Bodenideologie, sondern auch die Hervorhebung der Geschichte als Entwicklung gegen eine immobilistische und konservative Anschauung. Hatte nicht etwa A. Müller seine Vorliebe für die Kategorie der „Raumgenossen“ gegenüber der der „Zeitgenossen“ erklärt, da letztere ihm verdächtig und gefährlich mit Fortschrittsglauben durchtränkt zu sein schien<sup>59</sup>? Mit den Nibelungen – erklärt Hegel – „sind wir zwar *geographisch* auf einheitlichem Boden“, aber der geographische und räumliche Zusammenhang, das Band des Bodens, ist eben nicht der geschichtliche Zusammenhang, und noch weniger bestimmt er eine unbewegliche nationale Entität (H<sub>1</sub>, XIII, 353. Hervorhebung v. uns). Gewiß hatte schon Fichte vor der von der Schlacht bei Jena gekennzeichneten Wende gegen die „Erdgeborenen“ polemisiert, „welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland anerkennen“ und nicht einfach dort, wo „Licht und Recht ist“; aber dieser abstrakte „Weltbürgersinn“, der sogar erklärt, er könne mit überlegenem Abstand „auf die Handlungen und Schicksale der Staaten“ blicken und der daher letzten Endes den Begriff der Nation als solchen negiert, war Hegel immer fremd gewesen (F<sub>1</sub>, VII, 212).

Letzterer hat dagegen immer mit Besorgnis den großen Rückstand und die schwerwiegenden Verzerrungen verfolgt, die sich im Laufe der Entwicklung eines Nationalbewußtseins in Deutschland ergaben. Und den Deutschtümlern antwortet er nicht etwa, indem er den Begriff der Nation leugnet, sondern mit dem Versuch, zu vermeiden, daß dieser naturalistisch in einer außerhalb der Geschichte befindlichen, mythischen Einzelheit festgelegt werde. Die Götter des Walhalla, „die zwar germanisch *gewesen*, aber nicht mehr *sind*“, gehören nicht mehr zum Nationalbewußtsein des deutschen Volkes, und sie wiederauferstehen lassen zu wollen, ist ein nichtiges und regressives Unterfangen. Eine Gesamtheit von Sitten, Gesetzen, Traditionen und Legenden „ist wohl, aber es ist *gewesen*, und wenn es mit der Gegenwart des Lebens keinen Zusammenhang mehr hat, so ist es, mögen wir es noch so gut und genau kennen, nicht das Unsrige“. Es ist nur dann das Unsrige, „wenn es der Nation angehört,

<sup>58</sup> H. F. W. Hinrichs, a. a. O., Bd. II, S. VIII.

<sup>59</sup> Zitiert nach K. Mannheim, *Das konservative Denken*, zit., S. 440.

der wir angehören oder wenn wir die Gegenwart überhaupt als eine Folge derjenigen Begebenheiten ansehen können, in deren Ketten die dargestellten Charaktere oder Taten ein wesentliches Glied ausmachen“ (H<sub>1</sub>, XV, 471 und H<sub>1</sub>, XIII, 352). Auch die Nation ist also der geschichtlichen Entwicklung unterworfen, und das Fühlen und Denken des deutschen Volkes kann und darf nicht das der alten Germanen sein!

Die entschiedene Ablehnung der Deutschtümelei führt jedoch nicht dazu, die nationale Frage aus dem Blick zu verlieren. Es ist vielmehr leicht, eine Änderung des Tonfalls festzustellen, wenn Hegel von der unmittelbaren Polemik gegen die Lobsinger Wotans, die im Namen der Reinheit die moderne Kultur, und vor allem die von jenseits des Rheins kommende ablehnten, zu einer allgemeineren Betrachtung der objektiven Bedingungen übergeht, die die Rückkehr der germanischen Mythologie begünstigt hatten. Unter diesem Gesichtspunkt kann es interessant sein, die Entwicklung zu verfolgen, die in Berlin der Dialog und die Polemik nimmt, die Hegel schon ein paar Jahrzehnte vorher mit Klopstock begonnen hatte. Das schon in den Jugendschriften ausgedrückte Urteil bezüglich der Vergleichen und Unzulässigkeit des vom Dichter vorangetriebenen Versuchs, der alten germanischen Mythologie wieder Leben zu verschaffen, bleibt unverrückbar bestehen. „Wodan, Walhalla und Freia sind bloße Namen geblieben, die weniger noch als Jupiter und der Olymp unserer Vorstellung angehören oder zu unserem Gemüt sprechen“; „jene versunkenen Götter“ bleiben „doch nur eine völlig unwahre Hohlheit, und es lag eine Art läppischer Heuchelei in der Prätention, zu tun, als ob es der Vernunft und dem nationalen Glauben Ernst damit sein sollte“ (H<sub>1</sub>, XIII, 353 und H<sub>1</sub>, XV, 472).

Die Antwort Klopstocks war gewiß falsch, sogar vollkommen falsch, aber es handelte sich doch immerhin um eine Antwort auf ein wirkliches Problem. Es handelte sich um den Versuch, das dringlich verspürte „Bedürfnis [...], eine allgemeine Volksmythologie, die Wahrheit der Natur und des Geistes in nationaler Gestaltung poetisch und wirklich vor sich zu haben“, zu befriedigen, „eine Mythologie, und zwar eine heimische“ zu haben, „deren Namen und Gestaltungen für die Phantasie schon als ein fester Boden vorhanden wären“. Dieses Bedürfnis [54:] verspürt zu haben ist ein großes Verdienst, und Klopstock steht daher „groß im Sinne der Nation“ da und ist weit von dem finsternen Chauvinismus und dem franzosenfeindlichen Irrationalismus entfernt. Derselbe Dichter, der die deutschen Höfe wegen ihres totalen Mangels an nationaler Würde gegeißelt hatte, auch weil sie versuchten, ihre verschwenderische Schmarotzerexistenz durch hemmungslosen Servilismus der mächtigen Monarchie jenseits des Rheins gegenüber zu gewährleisten, eben derselbe Dichter begeisterte sich dann für die französische Revolution, zumindest in ihrer Anfangsphase, und zögerte dabei nicht, seine Landsleute zur „Nachahmung“ aufzurufen. Hegel zitiert mit impliziter Polemik gegen die unbeugsamen Franzosenhasser folgende bezeichnende Verse: „Verzeiht, o Franken (Name der Brüder ist / Der edle Name), daß ich den Deutschen einst / Zurufte, das zu fliehn, warum ich / Ihnen itzt flehe, euch nachzuahmen“ (H<sub>1</sub>, XV, 471-3)<sup>60</sup>.

#### 8. Die Lutherbibel als National- und Volksbuch

Das Problem, das Klopstock sich gestellt hatte, war im Grunde genommen das gleiche, das Hegel zur Suche nach einer National- und Volksreligion bewegte. Nur, daß es in den Jugendschriften zu keiner Lösung kam und letzten Endes auf die Sehnsucht nach einer Welt hinausgelaufen war, deren Schönheit man zwar betrachtet, von der man aber gewissermaßen weiß, daß sie hoffnungslos untergegangen ist. Noch vor der Aufklärung hatte das Christentum Walhalla, und zwar für immer, zerstört: eine Auferstehung war unmöglich, und gerade das hatte Klopstock nicht verstanden. Mit Klopstock war Hegel aber, wenn auch schweren Herzens, gezwungen, zuzugeben, daß Griechenland nicht die Heimat der Teutonen oder zumindest nicht die Heimat der breiten deutschen Volksmassen war; ebenso wenig wie auch Judäa, zumindest nicht für die intellektuellen Schichten, die, stark von der aufklärerischen und weltlichen Kultur beeinflusst, die biblischen Geschichten ganz langweilig fanden. Die Suche nach einer Volksreligion schien also ausweglos. Diese Suche wird in Berlin wieder aufgenommen, stellt sich jetzt aber immer mehr als das Problem dar, ein modernes Nationalbewußtsein zu bilden und eine nationale Tradition aufzubauen, in der sich das deutsche Volk wiedererkennen kann

<sup>60</sup> Die von Hegel zitierten Texte stammen aus der Ode: *Die Etats Généraux*.

und die es zur politischen Erneuerung und zum politischen Fortschritt anspornen. In diesem Zusammenhang muß man den Kampf um die Ermittlung des „Nationalbuchs“ für Deutschland einordnen.

Die Berufung auf die Volkslieder und -bücher hatte eine weitere Bedeutung, sie diente der Polemik gegen die aufklärerische und revolutionäre Kultur. In ihnen fand man den authentischen Ausdruck der Seele der Nation, aber auch das Zeugnis für ein einfaches und unberührtes Leben, sicher und glücklich in seiner Gewißheit, nicht von den Zweifeln und Besorgnissen der modernen Kultur ange-nagt. Auch in diesem Zusammenhang muß die Hegelsche Polemik gesehen werden. Gewiß drückt die Volkspoesie „die mannigfaltige *Besonderheit* der Nationalitäten“ mit einem Kollektiv-Gefühl aus, das der Individualität des Künstlers keinen Raum läßt, das ist gerade ihr Reiz. Und das ist auch der Grund, weshalb sie im Verlauf des Widerstands gegen Napoleon aufgerüttelt worden war. Es wäre aber ein großer Fehler, sie zum Modell zu erheben und der Entwicklung der modernen Welt entgegenzusetzen, die als das Vehikel der Auflösung einer organischen Gemeinschaft angesehen wird und als Ausdruck eines rationalistischen Hochmuts, der die Intellektuellen dazu führt, sich vom Volk abzusondern, als Instrument einer entzauberten und entheiligenden Weltlichkeit, die die Werte der Tradition abstreitet und zerstört. Hegel dagegen bemerkt: „Als Voraussetzung für solche ungetrennte Einheit ist ein Zustand notwendig, in welchem die selbständige Reflexion und Bildung noch nicht erwacht ist, so daß nun also der Dichter ein als Subjekt zurücktretendes bloßes Organ wird, vermittels dessen sich das nationale Leben in seiner lyrischen Empfindung und Anschauungsweise äußert.“ Bei solchen Ausdrucksformen bleiben daher „meist halbrohe, barbarische Nationen von unausgebildeter Wirklichkeit und vorübergehenden Fehden und Schicksalen“ stehen. Selbst der Inhalt, den [55:] die Volkslieder manchmal ausdrücken, ist keineswegs sittlich gehoben, ja, er ist sogar „roh und barbarisch“ und bei seiner Beschreibung von Sitten und Verhaltensweisen, die für weit zurückliegende Epochen typisch waren, entfernt er sich zu sehr „vom Allgemeinmenschlichen“ (H<sub>1</sub>, XV, 432-4).

Die Volkslieder finden sich „auch in den Zeiten geringer geistiger Ausbildung“, sie besitzen zwar „die Unbefangenheit des Natürlichen“ (H<sub>1</sub>, XIII, 368), aber ihr Vorzug ist auch ihre Grenze: „Das Volkslied singt sich gleichsam unmittelbar wie ein Naturlaut aus dem Herzen heraus: die freie Kunst aber ist sich ihrer selbst bewußt, sie verlangt ein Wissen und Wollen dessen: was sie produziert und bedarf einer Bildung zu diesem Wissen sowie einer zur Vollendung durchgeübten Virtuosität des Hervorbringens“ (H<sub>1</sub>, XV, 435). Auch die Kunst ist, wie die Kultur und das Wissen, im allgemeinen, eine Vermittlung; und das, was Hegel, nicht so sehr bei den Volksliedern als vielmehr in der Ideologie, die ihrer Sammlung zugrunde lag, kritisiert, ist der Kult des Unmittelbaren und Authentischen. Weil die Kunst „noch nicht zu der Bildung gekommen“ ist, kann das Volkslied nicht eindeutig klar seinen gefühlsmäßigen Inhalt aussprechen, weshalb es „sich damit begnügen muß, denselben durch Äußerlichkeiten für die Ahnung des Gemüts erratbar zu machen“. Diese Unbestimmtheit und Unsagbarkeit hat ihren Reiz, ist jedoch, wie Hegel hinzufügt, indem er Stellen aus *Des Knaben Wunderhorn* zitiert – d. h. aus der in Heidelberg herausgegebenen Sammlung von Volkspoesien, an der Brentano, Arnim, die Gebrüder Grimm und Görres mitgearbeitet hatten –, ein Ton, der „auch bis zur Barbarei der Stumpfheit herunterkommen [kann], die das Wesen der Sache und Situation sich nicht zum Bewußtsein gelangen läßt und sich an teils grobe, teils abgeschmackte Äußerlichkeiten hält“ (H<sub>1</sub>, XIII, 374). Die Unmittelbarkeit der alten Traditionen und der alten Volkspoesie, Ausdruck eines noch nicht entwickelten sozialen und kulturellen Lebens, wird, wenn sie zur Theorie erhoben wird, als Ablehnung jeder Vermittlung oder als sehnsüchtiges Verlangen nach einer mythischen Welt, die von der Reflexion noch unberührt ist, zu einer Form von Regression und Verwilderung.

Aus allen diesen Gründen weist Hegel entschieden die Idee zurück, daß das Nibelungenlied oder eine der vielen Sammlungen von Volksliedern und -gedichten, Sagen und Legenden das National- und Volksbuch schlechthin darstellen könne. Und dennoch darf man nicht bei diesem negativen Resultat stehenbleiben: „jede große und bedeutende Nation“ besitzt ein Buch, im vollsten Sinne des Wortes, seine Bibel, in der „ihr, was ihr ursprünglicher Geist ist, ausgesprochen wird“. Es ist nicht gesagt, daß ein solches Buch unbedingt heiligen Charakter haben muß, und in der Tat haben die Griechen im Homer ihre „poetische Bibel“. Wichtig ist dagegen, daß die von einem „nationalen Epos“ beschriebene Welt „nicht nur von *besonderer* Nationalität, sondern von der Art sei, daß sich in dem speziellen

Volke und seiner Heldenschaft und Tat zugleich das *Allgemeinmenschliche* eindringlich ausprägt“ (H<sub>1</sub>m XV, 331 und 347). Das Buch als solches muß zwar eine nationale Bedeutung haben, in dem Sinn, daß es integrierender Bestandteil eines bestimmten Volkes ist und seine beste Natur ausdrückt, aber nicht, um es in sich selbst zu verschließen, sondern im Gegenteil, um es fester in der allgemeinen Menschheitsgeschichte und der ihres Fortschritts zu verankern. In angemessener Weise entspricht die von Luther übersetzte Bibel diesen Anforderungen, die, wenn sie auf ein Ereignis – die Reformation – zurückführt, das unlösbar mit der Geschichte und gerade der besten Geschichte der deutschen Nation verbunden ist, den Beitrag letzterer zur Universalgeschichte der Freiheit hervorhebt.

In diesem Rahmen ist es nicht der heilige Inhalt, der Gegenstand des Interesses wird. Es ist bezeichnend, daß Hegel auch unter Anerkennung der Verdienste Klopstocks dessen Versuch, mit dem *Messias* die religiöse Epopöe wieder ins Leben zu rufen, klar und deutlich negativ bewertet. Mehr noch: im Vergleich zum *Messias* sind zweifellos die epischen Poesien der germanischen und skandinavischen Mythologie höher zu schätzen, in denen die „Naturgeschichte“ – man beachte aber, nur die Naturgeschichte „unserer deutschen Nation“ – niedergelegt ist (H<sub>1</sub>, XV, 372-3) und die daher nicht als eine Gesamtheit von Modellen und gültigen Werten für die Gegenwart Geltung haben können, wie es etwa die Deutschtümler forderten. In jedem Fall jedoch ist im *Messias* Klopstocks die Künstelei offensichtlich: so „haben wir bei Klopstock einerseits Gottvater, die Geschichte Christi, Erzväter, Engel usw., auf der anderen [56:] Seite die deutsche Bildung des achtzehnten Jahrhunderts und die Begriffe der Wolffschen Metaphysik. Und dies Gedoppelte erkennt sich in jeder Zeile.“ Die religiöse Epopöe nach der Epoche der Aufklärung wieder heraufbeschwören zu wollen, bringt unvermeidlich einen falschen Klang mit sich, da der „Zwiespalt des Stoffs und der Zeitbildung, welche denselben episch widerspiegelt“, sich unüberbrückbar erweist. Und schließlich fallen die Ansprüche Klopstocks ins Leere, wenn er fordert, „daß wir alles, was er ernsthaft meint, nun auch ernsthaft aufnehmen sollen“ (H<sub>1</sub>, XV, 370-1 und 413). Interessant kann es sein, hier das Urteil Hegels mit dem Schellings zu konfrontieren. Auch für die *Philosophie der Kunst* ist „bei Klopstock alles wesen- und gestaltlos, ohne Gediegenheit wie ohne Form“, weil seine religiöse Anschauung, in Anbetracht der Tatsache, daß sie um eine „mit einiger Aufklärung versetzte Dogmatik“ rotiert, im innersten zerrissen und widersprüchlich ist. Aber während bei Schelling in erster Linie alles das Gegenstand der Kritik bildet, was Aufklärerisches in Klopstock ist – die Tatsache, daß bei ihm „Religion als lebendige Anschauung des Universums und Intuition der Ideen am wenigsten wohnte“, während „das Herrschende in ihm [...] der Verstandesbegriff“ ist (JS<sub>1</sub>, V, 441 und 657) – kritisiert Hegel ganz im Gegenteil das Verweilen bei Inhalten, die nicht mehr Gegenstand der Dichtung sein können, weil sie inzwischen dem modernen Bewußtsein im wesentlichen fremd sind: „der Inhalt bleibt für uns eine Erdichtung, an die wir nicht glauben“ (H<sub>1</sub>, XV, 372). Die Epoche der religiösen Epopöen ist für immer vorbei. Die Bezugnahme auf die Bibel, oder besser auf die von Luther übersetzte Bibel, hat eine im wesentlichen weltliche Bedeutung: die protestantische Reformation, aus der das Volks- und Nationalbuch des deutschen Volkes hervorgegangen ist, ist der Ausgangspunkt der modernen kulturellen und politischen Entwicklung und liegt auf einer Linie mit der Aufklärung (und Friedrich II.) und selbst der französischen Revolution. „Die einfache Lehre Luthers ist die Lehre der *Freiheit*.“ Im Protestantismus gibt es „keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien, es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitz des Inhalts der Wahrheit wie aller geistigen und zeitlichen Schätze der Kirche“ (H<sub>2</sub>, 878 und 880).

Im übrigen ist die Reformation nicht der Abschluß, sondern der Anfang eines Prozesses, die Durchsetzung eines Prinzips, dessen Umsetzung in die Praxis von vielen geschichtlichen Geburtswehen begleitet wird. Infolge der Reformation standen „die Bauern ... in Masse auf, um vom dem Drucke, der auf ihnen lastete, befreit zu werden. Doch war zu einer politischen Umgestaltung, als Konsequenz der kirchlichen Reformation, die Welt damals noch nicht reif“ (H<sub>2</sub>, 884). Hegel hält sich nicht bei der theologischen Debatte auf. Mit großer Eindringlichkeit wird der Bauernkrieg als eine erste Form antifeudaler Revolution betrachtet, auch wenn der Philosoph bei anderen Gelegenheiten den sozialen Radikalismus der Wiedertäufer zu verurteilen scheint (H<sub>5</sub>, IV, 114). Auf jeden Fall betrifft die Verurteilung die kommunistischen Losungen eines Jan van Leiden und nicht die antifeudale Revolte Müntzers. Sicherlich ist die Geschichte des Protestantismus als Prinzip der Freiheit, so wie sie Hegel von der Reformation an umreißt, eine wesentlich weltliche Geschichte. Das von der Reformation

verkörperte Prinzip der Freiheit „ist zuerst aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hatte es seine absolute Berechtigung erhalten, ist aber zunächst nur in Beziehung auf religiöse Gegenstände gesetzt erschienen; es ist noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwicklung des subjektiven Prinzips selbst“ (H<sub>1</sub>, XX, 53). Hegel wird nicht müde, auf dem weltlichen Charakter des Protestantismus zu bestehen. Die von der Reformation in Frage gestellten Gelübde entheiligten und verurteilten nicht nur die weltliche Tätigkeit des Menschen, sondern forderten auch „Gehorsam, blinden Gehorsam, die menschliche Freiheit unterdrückenden Gehorsam“; mit der Reformation wurde dagegen, zusammen mit der Ehe und der Arbeitsamkeit des Menschen, „auch die Freiheit als göttlich gefaßt“ (H<sub>1</sub>, XX, 49). Es handelt sich um ein Thema, das auch in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* aufgenommen wird: das Prinzip, wonach der „Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist“, „das eigentümliche Prinzip des Protestantismus“ ist. Es handelt sich um ein Prinzip, das von Luther „im Gefühl“ festgestellt wurde, das aber in der modernen Welt „Begriff“ und „Gegenwart“ wird (H<sub>1</sub>, VII, 27). Der Triumph des Protestantismus bringt nicht nur die Anerkennung des Prinzips der „subjektiven Freiheit“ mit sich, sondern fordert auch, daß „die Verfassung und die Gesetze [57:] auf wahrhaft ewiges Recht gebaut werden sollen“ (H<sub>2</sub>, 904). Das Prinzip der Überwindung der katholischen und hierarchischen Unterscheidung von „Laien“ und „Priester“ soll nicht nur „in bezug auf Religion“, sondern auch in bezug „auf Recht“ Geltung erhalten (H<sub>1</sub>, XX, 297). Als grundlegender Fortsetzer Luthers wird eine Persönlichkeit in Betracht gezogen, die sich in ihrem Leben gerne mit aufklärerischen und sogar materialistischen Philosophen umgeben hatte: Friedeich II., der, während er seine Kultur aus Frankreich und der Aufklärung schöpfte, zur gleichen Zeit „das protestantische Prinzip von der .weltlichen Seite auffaßte“ (H<sub>2</sub>, 919). Auf der gleichen Lime liegt letzten Endes auch die französische Revolution selbst. Die Philosophie, die sie vorbereitet, die Aufklärung, hebt „den Laienstand, den polnischen, religiösen und philosophischen“, auf (H<sub>1</sub>, XX, 287).

Diese Begriffe werden von Hegel anläßlich einer feierlichen und öffentlichen Gelegenheit nachdrücklich betont, und zwar anläßlich der Feierlichkeiten zum 300. Jahrestag der Augsburger Konfession. Schon in den frühen Schriften kritisiert Hegel das Desinteresse, mit dem der Jahrestag der Reformation umgeben war: „es scheint, als ob die Gewalthaber in Kirche und Staat es gerne sähen, daß das Andenken, daß einst unsere Voreltern dieses Recht gefühlt und Tausende ihr Leben an die Behauptung eines solchen Rechts wagen konnten, daß das Andenken hieran in uns schlummern, ja nicht lebendig erhalten werde“. Die Berufung auf Luther hat, weit davon entfernt, die Bedeutung einer Zustimmung zur herrschenden Macht anzunehmen, eine kämpferische Bedeutung, ist die „blutige Behauptung“ eines Rechts, daß das Interesse eines ansehnlichen Teils der „Nation“ erweckt hat und erweckt. Es geht darum, im Andenken der Nation ein Ereignis wiederzubeleben und zu aktualisieren, das gerade die herrschende Macht in die Vergessenheit geraten lassen oder in der offiziellen Rhetorik begraben möchte (H<sub>1</sub>, I, 198). Hegel klagt darüber, daß die einzigen Zeremonien, die an den von der Reformation dargestellten großen Freiheitskampf erinnerten, die „in einigen protestantischen Kirchen gewöhnlichen jährlichen Ablesungen der Augsburger Konfession, die jedem Zuhörer gewöhnlich Langeweile macht“ und die nachfolgende „kalte Predigt“ waren (ebda.). Jetzt sollte – eine Ironie der Geschichte – gerade Hegel diese Predigt halten. Es handelt sich um eine wichtige Rede, die trotz der von der offiziellen Angelegenheit angeratenen oder aufgezwungenen Rhetorik ein deutliches Eingreifen in die politische Debatte der Zeit darstellt. Die Rede bekräftigt, daß die Reformation, indem sie die bis dahin geltende Entgegensetzung zwischen „*duo ordines*“ überwand und die Privilegien des Priesterstandes aufhob, für alle eine „*libertatem inaestimabilem*“\* in Anspruch nahm (H<sub>3</sub>, 32).

Das war natürlich nur ein Anfang. Das von Luther behauptete Prinzip war dazu bestimmt, nicht nur die religiöse Welt radikal umzuformen, sondern auch die politische und soziale, was sich schon damals deutlich, besonders aber „*nostris diebus*“\*\* zeigte (H<sub>3</sub>, 42).

\* zwei Ordnungen, Zweiteilung der Gesellschaft in: den geistlichen (Klerus) und weltlichen Stand (Laien); unschätzbare Freiheit, Freiheit als unschätzbarer Wert. *KWF*

\*\* heutzutage; in unseren Tagen. *KWF*

Von der Reformation ist der Impuls ausgegangen: „ad augendam libertatem, ad emendandas leges, ad instituta civitatis uberius et liberalius excolenda“ und alles das „sine motibus intestinis et criminibus, tranquille“<sup>\*</sup> (H<sub>3</sub>, 52). Und doch war die Reformation anfangs ein revolutionärer Akt gewesen, der die bestehende Ordnung umgestürzt hatte. Ist sie daher als illegal und unerlaubt zu betrachten? Gewiß berechtigt der Gewaltakt Luthers nicht dazu, die Indisziplin und den Ungehorsam der Theorie zu erheben und eine Art permanente Revolution zu propagieren, aber wenn man die Vorteile in Betracht zieht, die der Menschheit daraus erwachsen sind, kann man nicht umhin, „illa licentia“<sup>\*\*</sup> als „legitima et justa“<sup>\*\*\*</sup> anzusehen, mit der Luther und die Seinen „multa quae in jure civili poridem justa et legitima habebantur, mutarunt et innovarunt“<sup>†</sup> (H<sub>3</sub>, 40).

Die Geschichte der deutschen Nation beginnt nicht mit den Nibelungen, sondern mit einer Revolution, die den Beginn der modernen Welt markiert. Auf diese Revolution verweist die Lutherbibel, die schon als solche, indem sie den deutschen Christen „das Buch ihres Glaubens in die Muttersprache“ übersetzt hat, „eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte“, gewesen ist; und tatsächlich eliminierte die Übersetzung die Sprachschwierigkeiten, das „Fremde“, das den Gläubigen das Verständnis ihres wichtigsten Textes unmöglich machte (H<sub>1</sub>, XX, 16) und leitete so, mit der Aufhebung der Schicht der Laien, auf allen Gebieten den geschichtlichen Prozeß ein, der von der Reformation bis hin zur französischen Revolution reicht.

---

\* Zur Erweiterung der Freiheit, zur Verbesserung der Gesetze, zur reicheren und freieren Ausgestaltung der staatlichen Einrichtungen ... und all das ohne innere Unruhen und Verbrechen, in Ruhe. *KWF*

\*\* jene Freiheit; jene Freizügigkeit. *KWF*

\*\*\* rechtmäßig und gerecht. *KWF*

† viele Dinge, die im bürgerlichen Recht ebenfalls als gerecht und rechtmäßig galten, haben sie verändert und erneuert. *KWF*



[59:]

## **Zweiter Teil.**

### **Die „Kulturpolitik“ Hegels in Berlin**

[61:

#### **Zweites Kapitel**

#### **Luther als Kampfpanier gegen die Restauration**

##### *1. Der junge Hegel und der Protestantismus*

Die Verherrlichung des „großen Grundsatzes der protestantischen Freiheit“ findet sich schon in den „theologischen“ Jugendschriften. Damals schon beginnt dieses Prinzip ein politisches Gewicht zu erhalten: In dem Maße, in dem im Rahmen des Protestantismus die „Lehrer“ dahin tendieren, „ihre Vollmacht ausgedehnter zu betrachten“, in dem Maße, in dem sie dazu neigen, die „Laien“ in eine untergeordnete Position zu verdrängen (H<sub>1</sub>, I, 163-4), läuft dieser „große Grundsatz“ Gefahr, jede Bedeutung zu verlieren. Es handelt sich um Themen, die in Berlin zentral werden, und zwar mit ausdrücklicher politischer Bedeutung. In Jena dagegen stellen wir eine ganz andere Haltung fest: ein Aphorismus scheint sogar feststellen zu müssen, daß der Protestantismus „nicht mehr ist“ (H<sub>1</sub>, II, 540); das Thema der bleibenden politischen Vitalität der Reformation als Anreger in des Kampfes für die Freiheit scheint nicht vorhanden zu sein. Mehr noch: wird in Berlin die Reformation wiederholt als eine Revolution verherrlicht, so steht in Jena „protestantisch“ als Synonym für „revolutionär“, aber im negativen Sinn (H<sub>1</sub>, II, 530). Hinsichtlich der Beurteilung des Protestantismus kann man also eine bezeichnende Entwicklung feststellen. Zu dem Zeitpunkt, als er den expansionistischen französischen Druck besonders schmerzhaft verspürte, sieht sich Hegel gezwungen, festzustellen, daß „die Zerrüttung durch die Trennung der Religion [...] in Deutschland vorzüglich stark“ war (H<sub>1</sub>, I, 518). Das Entstehen eines auf eine starke Zentralmacht gegründeten modernen Nationalstaats fand – über die feudalen Partikularismen hinaus – in der konfessionellen Zerrissenheit ein Hindernis. In dieser Zeit wurde damit begonnen, die Reformation auch auf nationaler Ebene als Hauptverantwortliche für die Zersplitterung und Schwächung Deutschlands unter Anklage zu stellen. So schrieb A. W. Schlegel im Jahre 1803 in einem ursprünglich in der Zeitschrift „Europa“ veröffentlichten Artikel: „Deutschland als die Mutter der Reformation hat auch an sich selbst die schlimmsten Wirkungen von ihr erfahren“; die Teilung in zwei Nationen, eine im Norden und die andere im Süden, ist aus ihr hervorgegangen, und es gibt „keine Aussicht zur Vereinigung“. Deutschland spielt die übelste Rolle in der Geschichte und ist in Gefahr, seine Selbständigkeit ganz einzubüßen<sup>1</sup>.

Diese Anklage der Reformation gewann noch an Eindringlichkeit dadurch, daß der größte protestantische Staat, Preußen, der Zerstückelung Deutschlands passiv beiwohnte, während das ganze Gewicht des Kampfes gegen Frankreich auf dem katholischen Österreich lastete. Diese Art der Analyse wird von Hegel nicht gut geheißen, auch wenn er die preußische Neutralität scharf kritisiert. Die Zersplitterung Deutschlands ist darauf zurückzuführen, daß kein moderner Nationalstaat gebildet worden ist. Nur dieser konnte den Anhängern der verschiedenen Konfessionen die Gewissensfreiheit gewährleisten und seinen einheitlichen Charakter aufrechterhalten und verstärken, ohne den verschiedenen Kirchen die Möglichkeit zu bieten, sich als separate Körperschaften zu konstituieren und damit eine Macht auszuüben, die den Zusammenhalt des Ganzen in Frage stellen konnte. Was die fehlende Anerkennung der Gewissensfreiheit angeht – wesentliche Voraussetzung dafür, daß die staatliche Autorität von allen Bürgern, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zum Katholizismus oder Protestantismus, anerkannt wird –, so haben daran „beide Religionen gleichen Anteil und keine der anderen nichts vorzuwerfen“. Um sich gegenseitig vor Intoleranz zu schützen, haben sich beide als Staat im Staat konstituiert. Schließlich hat die Religion „am meisten dazu beigetragen, die Staatsverbindung zu zerreißen und dies Zerreißen gesetzlich zu machen“. Und dennoch liegt die Lösung des Problems – die Schaffung eines einheitlichen modernen Staats auf nationaler Basis, fähig, seine

---

<sup>1</sup> *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur*, in A. W. Schlegel, *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters. Eine Auswahl aus den kritischen Schriften*, hrsg. v. F. Finke, Stuttgart 1964, S. 77-8.

Unabhängigkeit [62:] zu verteidigen – nicht in einer unmöglich erscheinenden Rückkehr zur Vergangenheit, mit einem wohlwollenden und sehnächtigen Blick auf die Situation vor der Reformation, sondern darin, sich auch in Deutschland die Ergebnisse der modernen geschichtlichen Entwicklung zunutze zu machen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, hat die religiöse Zerreißung, wenn auch mit den von ihr hervorgerufenen Schäden, „doch zugleich die Ahnung einiger Grundsätze gegeben, worauf ein Staat beruhen kann“ (H<sub>1</sub>, I, 520-1), die Idee eines Staats also, der Garant der Gewissensfreiheit und gleichzeitig in der Lage ist, die feudalen Partikularismen zu zerbrechen oder im Zaum zu halten.

*Glauben und Wissen* erkennt im Prinzip des Protestantismus, d. h. im Prinzip der Subjektivität, eine „große Form des Weltgeistes“ (H<sub>1</sub>, II, 289), aber auch diese Anerkennung steht unter einem doppelten Vorzeichen. Gewiß ist es falsch, hier an eine Neigung zum Katholizismus zu denken<sup>2</sup>. Dennoch wäre es schematisch, wollte man die Unschlüssigkeit und den komplexen Gedankengang Hegels in Jena vernachlässigen. Der Protestantismus ist die Entdeckung der Unendlichkeit und der Innerlichkeit des Subjekts, des Prinzips des Selbstbewußtseins, aber gerade deshalb hat er die Bildung einer sittlichen Gemeinschaft und auch einer organischen und einträchtigen nationalen Gemeinschaft schwieriger werden lassen. Daher hat er „die Poesie der Weihe, die Individualisation der Heiligung aufgehoben“ und vor allem „die Farbe der Allgemeinheit wieder über die *vaterländisch* geheiligte Natur ausgegossen und das religiöse Vaterland und die Erscheinung Gottes wieder aus dem eigenen Vaterlande in weite Entfernung verwiesen“ (H<sub>9</sub>, 323). Wiederum wird auf den „Hayn“ verwiesen: der Protestantismus mit seiner Strenge, die vor jeglicher sinnlicher Kontamination der Religion zurückweicht, war es besonders, der den heiligen Hain der germanischen Tradition in Holz verwandelte und durch die unerbittliche Verstandesarbeit die heimatlichen Sitten und Traditionen jeder Heiligkeit entblößte. Gewiß hat das Christentum Walhalla zerstört, den Gnadenstoß hat die germanische Mythologie aber durch den Protestantismus erhalten, der nicht dazu in der Lage war, das Empirische der nationalen Tradition und des nationalen Lebens in sich aufzunehmen, was der Katholizismus dagegen als eine Religion der Schönheit vermochte. Mit der Reformation und den darauffolgenden Entwicklungen hat sich die Religion in ihrer Reinheit in die Einfachheit des Selbstbewußtseins geflüchtet, mit der Folge, daß „jene religiöse Erhebung und die Heiligung des empirischen Daseins, der Sabbath der Welt, verschwunden ist, und das Leben ein gemeiner, unheiliger Werkeltag geworden“ (H<sub>9</sub>, 323). Auch das Vaterland ist etwas Unheiliges geworden, und das nationale Leben Deutschlands ist daraus verarmt hervorgegangen.

In gewisser Hinsicht steht der Katholizismus dem Heidentum nahe, das ebenfalls die Werte der Schönheit besonders beachtet und so die Blüte der „schönen“ antiken und besonders der griechischen Sittlichkeit begleitet hat. Konnte sich der Katholizismus seinerseits in eine National- und Volksreligion verwandeln? Wahrscheinlich hat Hegel sich diese Frage gestellt. Aber die Antwort war evident, gerade weil der Katholizismus, trotz seines Augenmerks für das Sinnliche, die vollständige Negierung des politischen Seins des Menschen und damit der Würde und des Wertes der Sittlichkeit ist, da seine Fähigkeit, das Empirische und das Historische zu weihen, nur für die Kirche und die religiöse Gemeinschaft wirkt, aber sicherlich nicht im Rahmen politischer Institutionen. Die Religion der Schönheit, die das Heidentum war, regte die Beteiligung am Leben der Polis an, während die Religion der Schönheit, die der Katholizismus verkörpert, im Gegenzug dazu das Fernbleiben von der politischen Gemeinschaft anregt. Schon in Jena erblickt Hegel im Untergang der antiken Sittlichkeit zwar einen schmerzhaften Verlust, aber auch das Entstehen eines höheren Prinzips, „das Sich-selbst-absolut-Wissen der Einzelheit, dieses absolute Insichsein“ (H<sub>4</sub>, 251); dieses Prinzip setzt sich aber in seiner Reinheit und Folgerichtigkeit erst mit dem Protestantismus voll und ganz durch. Die Stärke und Größe des Protestantismus ist die des Verstandes selbst, sein Werk der Zersetzung, mit der darauf folgenden Entheiligung sogar des heiligen Hains, ist eben die furchtbare Wirksamkeit des Verstandes. Wichtig ist hier [63:] anzumerken, daß schon zu diesem Zeitpunkt

---

<sup>2</sup> Darauf hat mit Recht Lukács bestanden, vgl. *Der junge Hegel*, zit., S. 584-5, Fußnote. Auch J. D'Hondt verneint, daß es bei Hegel je „une adhésion religieuse“ [eine religiöse Bindung] zum Katholizismus gegeben habe; vgl. dazu *Première vue française sur Hegel et Schelling (1804)*, in *Hegel in Jena* („Hegel-Studien“, Beiheft 20), hrsg. von D. Henrich und K. Düsing, Bonn 1980, S. 50.

der Protestantismus mit der Aufklärung in Beziehung gesetzt wird. Sicherlich muß die Zerreißung, die sowohl der eine als auch die andere mit sich bringen, überwunden werden, aber nicht durch eine Regression, durch den Verzicht auf den Verstand und die Rückkehr zum Katholizismus, oder – noch weiter – zum Heidentum, sondern indem man zu einer Versöhnung auf höherem Niveau fortschreitet. „Weil jene Schönheit und Heiligung hinunter ist, so kann sie weder zurückkehren noch betrauert“ werden. Die Wiedererlangung der Objektivität, der natürlichen und vor allem der sittlichen, wird auf der Grundlage einer „neuen Religion“, die zu einem „freien Volk“ paßt, erfolgen (H<sub>9</sub>, 323-4).

Die neue Religion, fähig, das nationale und politische Leben eines Volkes aus seiner profanen Lage zu erheben, indem es ihm von neuem Schönheit und sittliche Würde verleiht und sich damit als echte Volksreligion darstellt, wird sich entwickeln, allerdings nicht, indem es das neuerworbene Prinzip der Unendlichkeit und der Freiheit des Subjekts in Frage stellt, sondern indem es dieses Prinzip uneingeschränkt zur Geltung kommen läßt, das sich nur in freien Institutionen wiedererkennen wird, die dem Bewußtsein, das es von sich selbst errungen hat, keine Gewalt antun. Die neue Religion setzt in gewisser Weise eine neue Sittlichkeit voraus, eine neue Einheit von Subjekt und Objekt, nicht mehr unmittelbarer und natürlicher Art, sondern durch Überlegung und Negativität vermittelt, d. h. auf der Freiheit des Subjekts begründet. Zu dieser neuen Volksreligion wird für Hegel in den Berliner Jahren der in angemessener Weise neuinterpretierte Protestantismus.

## 2. Der „politische Protestantismus“ unter Anklage

Um die Rolle verstehen zu können, die die Reformation in Berlin als grundlegendes Kapitel der Geschichte der Freiheit übernimmt, muß man die politischen Veränderungen in Betracht ziehen, die sich inzwischen auf nationaler und internationaler Ebene vollzogen hatten. Die scharfe Polemik gegen die katholische Kirche, die die Berliner Periode kennzeichnet, kann ohne Berücksichtigung des politischen wie kulturellen Klimas der Restauration nicht in angemessener Weise verstanden werden. Die Polemik zwischen Katholizismus und Protestantismus ist inzwischen integraler Bestandteil des Kampfes zwischen Fortschritt und Reaktion geworden. Darüber ist sich Friedrich Schlegel klar geworden, als er im Jahre 1817 den Versuch verurteilte, die Katholiken als „Knechte der Finsternis“ hinzustellen, als Feinde des „sogenannten Prinzips des reinsten und höchsten Protestantismus“, eines Prinzips, das nur darin bestand, „die unbedingteste Independenz und Willkür des eigenen Verstandes in göttlichen und menschlichen Dingen“ zu fordern.

Letzten Endes lief dieses Prinzip auf die „Wegleugnung des Fundaments der christlichen Religion hinaus“. Was würden also – fragte sich F. Schlegel rhetorisch bei dem Versuch, auch an die konservativsten Kreise der protestantischen Welt zu appellieren, um die rationalistische und umstürzlerische Woge einzudämmen –, „was würden so viele gelehrte und fromme Protestanten der letzten Jahrhunderte zu einer solchen Höhe der Grundsätze, zu diesem: ich leugne alles, gesagt haben?“ (FS, VII, 453). In jenen Jahren hatte sich eine ausgedehnte Bewegung der Konversion zum Katholizismus gebildet, die sich äußerst bekannter Namen wie F. Schlegel, Haller und Görres rühmen konnte. Außerdem darf die weite Verbreitung der Schriften des reaktionären französischen Katholizismus nicht außer acht gelassen werden, insbesondere De Bonald, De Maistre, der frühe Lamennais. Auf diese Autoren hatte F. Schlegel in einem recht bekannt gewordenen Werk aufmerksam gemacht, in dem er sie als die „Stimmen der unterdrückten Wahrheit“ feierte, die sich endlich, nach langen Verfolgungen, wieder hören ließen als Ausdruck der „Rückkehr“ zu einer „höhern sittlichen, gereinigten platonischen und christlichen“ Philosophie, nachdem die materialistische und atheistische Verwirrung einmal überwunden war (FS, VI, 344).

Die Reformation war hier unter Anklage gestellt, denn sie wurde als der Hauptgrund für die revolutionären und kriegeserischen Umwälzungen ermittelt, die Europa zerstört und die beste-[64:]hende Ordnung aus den Angeln gehoben hatten. Und das war auch der Leitfaden des Briefes, mit dem Haller 1821, in dem Jahr, in welchem Hegel ihn in der *Rechtsphilosophie* scharf angriff, seinen Beitritt zum Katholizismus erläuterte: „La révolution du seizième siècle, que nous appelons la réforme, est dans son principe, dans ses moyens et dans ses resultats, l'image parfaite et le précurseur de la révolution

politique de nos jours; et mon aversion pour cette dernière me donna du degout pour la première“<sup>3</sup>. Aber nicht nur eine geschichtliche Bilanz stand auf dem Spiel. Die zentrale Frage war vielmehr, wie man einer Situation voller Gefahren begegnen konnte: „L'étude des livres sur les sociétés secrètes et revolutionnaires de l'Allemagne, me montra l'exemple d'une association spirituelle, répandue sur tout le globe pour enseigner, maintenir et propager des principes impies et détestables, mais néanmoins devenue puissante par son organisation, l'union de ses membres et les divers moyens qu'ils ont employés pour arriver à leur but; et bien que ces sociétés m'inspirassent de l'horreur, elles me firent, cependant sentir la nécessité d'une société religieuse contraire, d'une autorité enseignante et gardienne de la vérité, afin de mettre un frein aux écarts de la raison individuelle, de reunir les bons, et d'empêcher que les hommes ne fussent levrés à tout vent de doctrine“<sup>4</sup>. Der angeblich revolutionären Internationale mußte man also eine Internationale der Konsevation und der Restauration entgegensetzen. Der Kern der Debatte ist somit eindeutig und ausdrücklich politisch, und in diesem Sinn kann Haller erklären, daß sein wichtigstes Werk, die *Restauration der Staatswissenschaft*, obwohl es sich nicht mit theologischen und dogmatischen Fragen beschäftigte, „néanmoins écrit d'un bout à l'autre dans des principes catholiques et renferme, pour ainsi dire, une profession de foi faite devant l'univers entier“. Tatsächlich besteht das von ihm aufgestellte Hauptprogramm darin, so wie es die Natur und die Wissenschaft erfordere, „le père avant les enfants, le maitre avant les serviteurs, le prince avant les sujets, de docteur avant les disciples“ zu stellen<sup>5</sup>. Katholizismus bedeutet hier, die Hierarchie auf allen Ebenen wiederherzustellen. Die schlimmste Verantwortung, die die Protagonisten der Reformation übernommen hatten, war die, „aus übertriebenem Haß gegen die Hierarchie (die Regierung geistlicher Dinge) einen absurden Demokratismus in die Kirche hineinbringen“ zu wollen, „und es läßt sich sogar erklären, wie sie zuletzt in diesen gröbsten aller Irrtümer verfallen mußten“<sup>6</sup>.

Aber es handelte sich nicht um eine völlig neue Thematik. Auf der Welle der Verurteilung der französischen Revolution hatte schon Novalis die Reformation angeklagt, wobei er, als Entgegensetzung, die Einheit des mittelalterlichen Katholizismus pries. Nicht umsonst wurde die *Christenheit oder Europa* – auch dank Goethes Eingreifen – nicht schon bei ihrer Fertigstellung in die Zeitschrift „Athenaeum“ aufgenommen, sondern erst im Jahre 1826, mitten in der Restaurationsphase, veröffentlicht<sup>7</sup>. Novalis macht den Protestantismus nicht nur für die Zerstörung des religiösen Friedens verantwortlich, sondern auch dafür, „eine Revolutions-Regierung permanent erklärt“ zu haben. Indem die Reformation den Klerus in schlechtes Licht rückte und die Intellektuellen aus der Vormundschaft der Kirche befreite, habe sie eine Kultur ins Leben gerufen, die sich dem Glauben widersetzt, habe sie eine weltliche und ernüchterte Philosophie hervorgebracht und der Aufklärung den Weg bereitet: „Das Resultat der modernen Denkungsart nannte man Philosophie und rechnete alles dazu,

<sup>3</sup> Der gleichzeitig auf deutsch und französisch erschienene Brief Hallers hatte auch in Italien großen Erfolg mit verschiedenen Auflagen und Neudrucken. Wir zitieren aus: *Lettre de M. Charles-Louis de Haller, Membre Du Conseil Souverain de Berne a sa Famille pour lui déclarer son retour a l'église catholique, apostolique et romaine*, Paris 1821<sup>2</sup>, S. 12-13. – „Die Revolution des sechzehnten Jahrhunderts, die wir Reformation nennen, ist ihrem Prinzip, ihren Mitteln und ihren Ergebnissen nach das vollkommene Abbild und der Vorläufer der politischen Revolution unserer Tage; und meine Abneigung gegen letztere ließ mich auch gegenüber der ersteren Abscheu empfinden.“ *KWF*

<sup>4</sup> Ebda., S. 7-8. „Das Studium der Bücher über die geheimen und revolutionären Gesellschaften Deutschlands zeigte mir das Beispiel einer geistigen Vereinigung, die über den ganzen Globus verbreitet ist, um gottlose und abscheuliche Prinzipien zu lehren, zu bewahren und zu verbreiten – und dennoch durch ihre Organisation, die Einigkeit ihrer Mitglieder und die verschiedenen Mittel, die sie zur Erreichung ihres Ziels eingesetzt haben, mächtig geworden ist; und obwohl mir diese Gesellschaften Grauen einflößten, ließen sie mich doch die Notwendigkeit einer gegensätzlichen religiösen Gesellschaft spüren, einer lehrenden Autorität und Hüterin der Wahrheit, um den Ausschweifungen der individuellen Vernunft Einhalt zu gebieten, die Guten zu vereinen und zu verhindern, dass die Menschen jedem Wind der Lehre ausgeliefert sind.“ *KWF*

<sup>5</sup> Ebda., S. 9 und 19. – „dennoch ist es von Anfang bis Ende in katholischen Prinzipien geschrieben und enthält gewissermaßen ein Glaubensbekenntnis, das vor dem gesamten Universum abgelegt wurde. [...] Den Vater vor den Kindern, den Herrn vor den Dienern, den Fürsten vor den Untertanen, den Lehrer vor den Schülern. *KWF*

<sup>6</sup> *Die Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur 1816, Bd. I, S. 91.

<sup>7</sup> Was das Eingreifen Goethes anbetrifft, siehe den Brief von Dorothea Veit (Jena, 9.XII.1799) und von A. W. Schlegel (Jena, 16.XII.1799), beide an Schleiermacher, in dem Befriedigung darüber ausgedrückt wird, der Gefahr entronnen zu sein, in: JS7, I, 45-6.

was dem Alten entgegen war, vorzüglich also jeden Einfall gegen die Religion. Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmählich in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über.“ Aber „diese Geschichte des modernen Unglaubens“, die ihren weit zurücklie-[65:]enden Ausgangspunkt in der Reformation hat und ihre weiteste Verbreitung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erlebt, ist gleichzeitig „der Schlüssel zu allen ungeheuren Phänomenen der neuern Zeit“. Deshalb war „eine zweite Reformation, eine umfassendere und eigentümlichere [...] unvermeidlich und mußte das Land zuerst treffen, das am meisten modernisiert war und am längsten aus Mangel an Freiheit in asthenischem Zustande gelegen hatte“ (N, II, 737-742, *passim*). Ein einziger roter Faden verbindet die Reformation mit der Aufklärung und der französischen Revolution.

Und F. Schlegel, der die Herausgabe der bisher unveröffentlicht gebliebenen Abhandlung Novalis' besorgt hatte, sieht den politischen Charakter des 18. Jahrhunderts, des Jahrhunderts, in dem die französische Revolution ausgebrochen war, im „politischen Protestantismus“ und bezeichnet die Aufklärung als den „Protestantismus des Wissens“. F. Schlegel hofft, daß das 19. Jahrhundert, im Gegensatz zum verflornten, das Jahrhundert des Katholizismus werde, nicht aber im konfessionellen Sinn, sondern im Sinn des religiösen und politischen Wiederaufbaus und der Rückkehr zur Achtung vor der Obrigkeit auf allen Gebieten. Auch mit dem Ziel, die breiteste Einheitsfront gegen die Kräfte der Revolution zu begünstigen, besteht Schlegel darauf, den nicht notwendig konfessionellen Charakter seiner Anklage und seines Vorschlags hervorzuheben: Den Beginn des „Protestantismus des Staats“ bildet ein Land wie England, mit einer langen katholischen Tradition, so daß sogar Heinrich VIII. in Person, der das Dogma gegen den Angriff Luthers verteidigt hatte, sein Land von der Kirche loslöste (FS, IX, 356 u. 419). Ein weiteres „großes katholisches Land“, und zwar Frankreich, war es dann, das den „Protestantismus des Wissens“ zur höchsten Entwicklungsstufe brachte; jetzt ist die Rückkehr zu den „katholischen Staatsgrundsätzen“ an der Tagesordnung, aber nicht im konfessionellen und noch weniger im polemischen Sinn verstanden, sondern „in einer rein wissenschaftlichen Bedeutung“, da auch nicht-katholische Staaten Protagonisten dieser Revolution sein können (FS, IX, 419).

Der Protestantismus im weitesten Sinn hat als Geist der Verneinung und der Zerstörung die „wahrhaft barbarische Zeit“ gekennzeichnet, die nicht das Mittelalter ist, wie man gemeinhin glauben machen möchte, sondern die Epoche, die von der Reformation und den Religionskriegen bis hin zur Wiederherstellung des „inneren und äußeren Friedens in der Welt und in den Geistern“ reicht, also bis zum Wiener Kongreß (FS, IX, 357); jetzt muß der Katholizismus, als Geist des Wiederaufbaus verstanden, die neue Epoche charakterisieren. Diese Themen waren nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa in den Jahren nach dem Wiener Kongreß recht weit verbreitet. In seinem Buch *Du Pape* (1819), einem der berühmtesten Texte der Restauration, das bis zum Jahrhundertende etwa 40 Neuauflagen und Neudrucke erlebte, beschrieb De Maistre folgendermaßen die Beziehung zwischen Reformation und Revolution: „*Dans le XVI<sup>e</sup> siècle, les révoltés attribuèrent la souveraineté à l'Eglise, c'est-à-dire au peuple. Le XVIII<sup>e</sup> ne fit que transporter ces maximes dans la politique: c'est le même système, la même théorie, jusque dans ses dernières conséquences. Quelle différence y a-t-il entre l'Angleterre de Dieu, uniquement conduite par sa parole, et la grande république une et indivisible, uniquement gouvernée par les lois et par les députés du peuple souverain. Aucune. C'est la même folie, avant seulement changé d'époque et de nom.*“\*

Das Prinzip der Volkssouveränität war zuerst auf dem Gebiet der Religion in Erscheinung getreten, und dann auf dem der Politik, und der Protestantismus hat schließlich das Recht zum Widerstand, d. h.

---

\* Im 16. Jahrhundert schrieben die Aufständischen der Kirche die Souveränität zu, das heißt dem Volk. Das 18. Jahrhundert tat nichts anderes, als diese Grundsätze in die Politik zu übertragen: Es ist dasselbe System, dieselbe Theorie, bis in ihre letzten Konsequenzen. Was ist der Unterschied zwischen der Kirche Gottes, die einzig durch sein Wort geleitet wird, und der großen, einen und unteilbaren Republik, die einzig durch Gesetze und die Abgeordneten des souveränen Volkes regiert wird? Keiner. Es ist derselbe Wahnsinn, nur unter anderem Namen und zu einer anderen Zeit. *KWF*

letzten Endes zur Revolution, legitimiert<sup>8</sup>. Wahrscheinlich war Hegel das Buch *De Maistres* bekannt, das auch in Deutschland – oder jedenfalls im deutschsprachigen Kulturraum – ein bemerkenswertes Echo gefunden hatte. Hochgelobt von Gentz, der es als das Wichtigste Buch des Jahrhunderts und seine Lektüre, 30 Jahre nach der Burkes, als die [66:] faszinierendste bezeichnete (M<sub>2</sub>, II, 411), wurde das Werk ins Deutsche übersetzt und sogleich ausführlich rezensiert<sup>9</sup>.

In jedem Fall war die französische reaktionäre Literatur in Deutschland weit verbreitet. Schon im Jahr 1812 bezeichnete F. Schlegel in der Zeitschrift „*Deutsches Museum*“ Bonald und Saint Martin als „die beiden größten Denker, welche Frankreich in den letzten vierzig oder fünfzig Jahren hervorgebracht hat“ (dm, II, 279-280). Ein paar Jahre später widmete Baader zwei sehr ausführliche Rezensionen Bonald und Lamennais (FB, V, S. 43-120 und S. 121-246). Und Hegel beweist, die Exponenten des reaktionären französischen Katholizismus durch in den *Jahrbüchern* (H<sub>3</sub>, 427 u. 436) und in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (H<sub>2</sub>, 159-160) enthaltene Hinweise zu kennen. Schließlich muß man bedenken, daß in Deutschland die Problematik des Katholizismus der Restauration weit verbreitet war und Hegel sich mit gut bekannten Autoren wie F. Schlegel und Görres beschäftigte.

Bei diesen Veröffentlichungen handelte es sich nicht nur um die Meinungen von Schriftstellern und Publizisten, sondern auch um die Leitgedanken politischer Persönlichkeiten ersten Ranges. Am 19. April 1819, als die Erregung über den einen Monat vorher durch den Studenten Sand an Kotzebue verübten Mord sich noch nicht gelegt hatte und die Unterdrückungskampagne gegen die „Demagogen“ sich immer bedrohlicher zuspitzte, schrieb der Ratgeber Metternichs, Friedrich Gentz, an Adam Müller: „Der Protestantismus ist die erste, wahre und einzige Quelle aller ungeheuren Übel, unter welchen wir heute erliegen.“ Die Tatsache, daß die Regierungen vor ihm kapituliert haben, indem sie seine Existenzberechtigung im Namen der Menschenrechte anerkannten, bilde den Anfang der gewalttätigen Umwälzung der sozialen Ordnung: „Was wir erlebt haben, war nur eine notwendige Folge und die natürliche Entwicklung jenes ersten unermesslichen Frevels. Die ganze französische Revolution und die noch schlimmere, die Deutschland bevorsteht, sind aus der nämlichen Quelle geflossen.“ Wenn man dem Volk oder dem einzelnen Individuum das Recht zum Ungehorsam oder zur Rebellion gegen die im religiösen Bereich bestehende Obrigkeit zugesteht, wie kann man ihm dann das gleiche Recht im eigentlich politischen Bereich absprechen? „Wenn es keine höhere Autorität mehr gibt als die Vernunft jedes einzelnen, so muß die *Revolution* der natürliche Zustand der Gesellschaft werden, und Intervalle von Ruhe und Ordnung können nur Ausnahmen sein“ (Q, III, 216).

Der Protestantismus als Rechtfertigung der permanenten Revolution: dieses Thema haben wir schon bei Novalis angetroffen. Gentz, mit der fieberhaften Jagd auf die „Demagogen“ beschäftigt, sah Luther als den ersten und gefährlichsten Demagogen. Spricht nicht etwa Novalis von den „demagogischen Künsten“ Luthers? (N, II, 739). Wenn der „religiöse Protestantismus“ wegen der Konsequenzen, die er mit sich gebracht hatte, in eine direkte Krise geraten und beinahe dem Untergang nahe ist – erklärt Gentz und beruft sich dabei auf Lamennais –, so ist der „politische“ dagegen in bedrohlichem Aufstieg begriffen, so daß sogar die rechtmäßigen Machthaber gezwungen sind, den Atem anzuhalten (Q, III, 216).

Metternich zitiert nur wenige Tage später, auf der Notwendigkeit eines entschiedenen Kampfes gegen die „Demagogen“ bestehend, in einem Brief an Gentz vom 23. April 1819 eine Schrift Müllers, die in der Reformation die Ursache der Übel und der Unordnung an den deutschen Universitäten erblickt, und folglich als radikale Abhilfe die „Zurücknahme“ der Reformation selbst sieht. Der Kanzler ist mit dieser These einverstanden; nur fügt er als erfahrener Regierungspolitiker hinzu, daß man sich nicht in eine lange ideologische Diskussion verstricken lassen solle, bevor man konkrete Maßnahmen

---

<sup>8</sup> S. De Maistre, *Du Pape*, in *Œuvres complètes*, Lyon 1884 (reprographischer Nachdruck Hildesheim – Zürich – New York 1984), Bel. II, S. 4.

<sup>9</sup> W. Scheel, *Das „Berliner politische Wochenblatt“ und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England*, Göttingen 1964, S. 16-7. Ein weiteres Werk De Maistres wird von Windischmann, der lange Zeit Beziehungen zu Hegel unterhält, übersetzt (H<sub>7</sub>, 276-8).

treffe. Abschließend sagt er: „Mit Dr. Martin Luther kann ich mich jedoch auf dem Quirinal (Metternich befindet sich zu diesem Zeitpunkt in Rom) nicht befassen und hoffe, daß dennoch einiges Gute geschehen könne, ohne eben den Protestantismus in seiner Urquelle zu berühren.“ Ohne die am weitesten zurückliegenden ideologischen Ursachen aus den Augen zu verlieren, war es zunächst möglich und notwen-[67:]dig, energisch auf disziplinarischer Ebene einzugreifen<sup>10</sup>. Die Verurteilung der Reformation war nicht nur integraler Bestandteil der Kultur der Restauration, sondern beeinflusste, in gewisser Hinsicht, die Debatte auf Regierungsebene, auch wenn der politische Realismus es nahelegte, die Jagd auf die „Demagogen“ freizugeben, ohne gefährliche konfessionelle Gegensätze heraufzubeschwören, die die Zustimmung Preußens und der Staaten mit protestantischer Mehrheit zu den Unterdrückungsmaßnahmen hätten behindern können.

Andererseits hatten die Verurteilung und die Kritik an der Reformation nicht so sehr eine konfessionelle, als vielmehr eine politische Bedeutung. 1806 erklärt Adam Müller, daß der Katholizismus sich im aufklärerischen, revolutionären und napoleonischen Frankreich „in einen politischen Protestantismus“ verwandelt habe, während sich in England, dem Land, das die Werte der Tradition gegen die aus Frankreich kommende irreligiöse und umstürzlerische Flutwelle verteidigte, der Protestantismus „in eine Art von politischen Katholizismus“ verwandelt hätte (M<sub>1</sub>, I, 90-1). England wird jedoch in den Augen F. Schlegels dann wieder „protestantisch“, als es sich der Heiligen Allianz gegenüber kalt oder sogar feindselig verhält (FS, IX, 411). A. W. Schlegel hatte schon im Jahre 1802 in der Zeitschrift „Europa“ den politischen Protestantismus verurteilt, der, auf der Spur des religiösen von vor 300 Jahren, in seinem Kampf gegen die wirklichen oder angeblichen „Mißbräuche“ damit ende, „mit den ausgearteten Formen zugleich die ursprünglich in ihnen dargestellten wahrhaften Ideen zu verkennen und zu verwerfen“. Daraus leite sich die für die französische Revolution typische „unhistorische Verfahrensart“ ab, die für sich in Anspruch nahm, das Mittelalter in Bausch und Bogen zu verurteilen, ihm jedweden politischen und kulturellen Rang absprechend. Ein ähnliches Urteil müsse man über den „philosophischen Protestantismus“ eines Locke fällen, der – mit der Negierung angeborener Ideen – der Aufklärung den Weg bereitet habe: letztere sei also als ein Produkt der Reformation zu betrachten, besser gesagt, sei die Reformation schon die „Aufklärung im Keime“ gewesen<sup>11</sup>.

Ein paar Jahrzehnte später spricht ein Autor, der eine den Gebrüdern Schlegel entgegengesetzte Meinung vertritt, ja sogar ihre spätere Entwicklung unerbittlich anprangert und im übrigen Gelegenheit gehabt hatte, die Vorlesungen des älteren Bruders zu hören, von „Ländern des politischen Protestantismus“ als Synonym für „konstitutionelle Länder“, in denen selbst die „Rechte der Fürsten [...] in der Vernunft begründet“ seien (HH, III, 187). In der Zwischenzeit hatte die Julirevolution stattgefunden, durch die sogar Frankreich sich Eintritt in die vom „politischen Protestantismus“ charakterisierten Länder verschafft hatte, und das trotz seiner verwurzelten katholischen Traditionen. Es ist kein Zufall, daß es ein Hegelschüler, und zwar Heine ist, der diese auf den ersten Blick eigentümliche Terminologie benutzt. Es ist im Grunde genommen die gleiche Sprache, die der Lehrer benutzt, als er nach der Julirevolution, als Frankreich schon ein konstitutionelles Regime hatte, das sich auf Grundsätze der Freiheit gründete, die den von der katholischen Kirche gelehrtent entgegengesetzt waren, als er dann also erklärt, daß die Franzosen, „die das Prinzip der weltlichen Freiheit festhalten, in der Tat aufgehört haben, der katholischen Religion anzugehören“ (H<sub>1</sub>, XV, 243). Man tut gut daran, nie die politische Dimension der Debatte über Luther aus den Augen zu verlieren. Ruge fordert eine „politische Reformation“ und greift die „politischen Jesuiten“ an (R<sub>1</sub>, II, 39). Auf der Gegenseite bekennen die konservativen und reaktionären Kreise, daß die Zielscheibe ihres Kampfes nicht der Protestantismus als solcher und nicht einmal der eigentliche Atheismus sei, sondern vielmehr die „politische Irreligiosität“ (M<sub>2</sub>, I, 653), um es mit dem Wortführer der Junker, F. A. L. v. d. Marwitz, zu sagen, der sich 1811 im Verlauf seines wütenden Kampfes gegen die anti-feudalen Reformen in Preußen so ausdrückt, oder besser noch – diesmal mit Baader im Jahre 1831 – der „Rechtsatheismus“ (FB, VI, 60).

<sup>10</sup> In 1815-1871, *Historisches Lesebuch*. hrsg. von W. Pöls, Frankfurt a. M. 1966, S. 76.

<sup>11</sup> A. W. Schlegel, *Allgemeine Übersicht*, zit., S. 58, S. 67 und S. 75.

[68:]

### 3. Die „Renegaten“ des Protestantismus

Andererseits dürfen die Schwierigkeiten nicht unterbewertet werden, die die katholische Offensive in bestimmten Kreisen des Protestantismus hervorrief, die hauptsächlich über das Sich-Ausbreiten der Revolution und der endlosen Umwälzungen besorgt und noch verzweifelter auf der Suche nach einem Ordnungs- und Stabilitätsfaktor waren. Schon Justus Möser, so sehr er auch damit beschäftigt war, die vaterländische Kultur und Tradition zu studieren, hatte der Reformation gegenüber eine durch Reserviertheit charakterisierte Haltung eingenommen. Es stimmt zwar, daß die Lehre Luthers der Gemeinde der „Freiheit“ gewogen war, jedoch habe ihre unvorsichtige Anwendung „hundert Thomas Müntzer“ heraufbeschwören und die bestehende soziale Ordnung von Grund auf umstülpen können<sup>12</sup>. Sogar ein Staatsmann wie Stein, tief vom Luthertum durchdrungen und energischer Reformer nach der Niederlage bei Jena, warf der Reformation vor – vor allem wegen seiner Aversion nicht nur gegen Frankreich, sondern auch gegen die aufklärerischen und rationalistischen Ideen, die aus diesem Land hervorgegangen waren –, „umwälzend ohne Schonung oder Benützung des Bestehenden und Wohltätigen“ gewesen zu sein<sup>13</sup>. Im Gefolge der reaktionären Offensive, mit der katholischen Kirche an der Spitze, begannen überzeugte Lutheraner im Umkreis der Reformation etwas Umstürzlerisches zu wittern.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Haltung Schellings. Auf denselben Lehrstuhl berufen, der Hegel vorher in eine scharfe Polemik gegen den Katholizismus verwickelt gesehen hatte, fühlt Schelling das Bedürfnis, den Katholizismus in gewisser Weise vor den Angriffen zu verteidigen, die aus dem liberalen Lager und von seiten derjenigen kamen, die in ihm die ideologische Hauptstütze der Restauration erblickten. Die unermüdlichen Propagandisten der Denk- und Lehrfreiheit würden „einem Lehrer der Theologie bei einer protestantischen Fakultät, der mit Geist und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Notwendigkeit eines sichtbaren Oberhaupts der Kirche, eines obersten und unfehlbaren Richters in Glaubenssachen und andere Grundsätze der römischen Kirche behaupten und aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit schwerlich gestatten“ (JS<sub>1</sub>, XIII, 25).

Schelling zieht die Vorwürfe in Betracht, die seitens des Katholizismus und einflußreicher sowie maßgeblicher Vertreter der Restauration gegen die Reformation vorgebracht wurden: Der Protestantismus kann sich „vorwerfen lassen, er sei ein Prinzip der Zerstörung“. Er „könnte selbst auf den Lieblingsspruch seiner Gegner: *ou Catholicisme ou deisme* (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja, auch Atheismus, auch dieses Äußerste – es ließ sich nicht abhalten“. Jedoch stellte diese Zerstörung nur eine Übergangsphase dar, da anschließend eine neue Rückkehr zum Christentum stattgefunden habe (JS<sub>1</sub>, XIV, 321 und 323). Wie man sieht, ist Schelling, auch wenn er die schwersten Anklagen gegen die Reformation zurückweist, eindeutig in der Defensive. Er ist gezwungen, die, wenn auch nur teilweise Gültigkeit des Hauptanklagepunkts, der seit Novalis dem Protestantismus gegenüber erhoben wurde, anzuerkennen: der Aufklärung und der französischen Revolution Tür und Tor geöffnet zu haben. Bei anderer Gelegenheit erklärt Schelling, daß die protestantische Kirche gerade der Schärfe der Widersprüche in ihrem Inneren wegen, und um „gewisse Ausschreitungen“ zu vermeiden, weiterhin, wie in ihren Anfängen, der Kontrolle seitens der staatlichen Macht unterworfen werden müsse, weil sie sonst der Auflösung anheim falle (JS<sub>1</sub>, X, 410-413). Obwohl er sich weiterhin als Protestant ausgibt, sieht Schelling im Katholizismus einen Anhaltspunkt, eine Autorität, auf die man im Kampf um die Aufrechterhaltung der Ordnung nicht verzichten kann: „Die Kirche Petri ist das streng Gesetzliche.“ Zwar wird die historische Legitimität der Reformation wiederum betont, aber „die Priorität bleibt stets bei der Kirche Petri, ja, sie ist eben [69:] in ihrer Ausschließlichkeit selbst die notwendige Voraussetzung der anderen“, d. h. der protestantischen (JS<sub>1</sub>, XIV, 315-6).

<sup>12</sup> J. Möser, *Deutsche Geschichte*, in *Deutsche Literatur (Reihe Irrationalismus, Bd. VI)*, hrsg. v. H. Kindermann, Leipzig 1935, S. 233.

<sup>13</sup> Zit. nach F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. IV, zit., S. 311. Eine ähnliche Haltung wie die Mösers also: In diesem Sinne kann man die Behauptung Lukács' unterschreiben, es gäbe „Mösersche Ideen“ bei Stein; vgl. G. Lukács, „Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur“, Berlin 1955, S. 27-8.



Was für ein Unterschied zum Jungen Schelling, der am Schluß des *Epikurisch Glaubensbekenntnis* Heinz Widerporstens die in *Die Christenheit oder Europa* so hoch gelobten „Jesuiten“ zum Teufel schickte. Die Jesuiten – hatte Novalis geschrieben – haben „den sterbenden Geist der Hierarchie“ gerettet. „Noch war keine solche Gesellschaft in der Weltgeschichte anzutreffen gewesen“, die als ewiges Modell aller Gesellschaften angesehen werden konnte, die „eine organische Sehnsucht nach unendlicher Verbreitung und ewiger Dauer fühlen“; ein „Orden“ außerdem, der in bestimmter Hinsicht die aufeinanderfolgenden „sogenannten geheimen Gesellschaften“ durchlaufen hatte, um sie besser bekämpfen zu können und der deshalb ein gefährlicher Konkurrent und Feind des „neuen Luthertismus“, der später politischer Protestantismus genannt werden wird, sei (N, II, 739). Im Grunde genommen schickte Schelling mit den Jesuiten auch all das zum Teufel.

Das *Epikurisch Glaubensbekenntnis* hatte, gerade indem es die Sehnsucht nach dem katholischen Mittelalter eines Novalis zurückwies, sich stark ironisch über Rom ausgedrückt: wohl „Zentrum der Erde“, „darin der Stadthalter residiert / und der Weltteile Szepter führt“, aber in erster Linie, außerhalb der mystischen Nebel betrachtet, in seiner prosaischen und genußfreudigen Wirklichkeit, das „Land der Schlaraffen“<sup>14</sup>. Und ein fühlbarer Unterschied besteht auch zwischen dem Münchener und dem Berliner Schelling und dem Autor der *Philosophie der Kunst*, der, wenn er auch bedauert, daß die Reformation darauf hinauslief, an die Stelle der „alten Autorität“ „eine neue, prosaische, buchstäbliche“ zu setzen, die universelle „unendliche“ Bedeutung des Protestantismus hervorhob (JS<sub>1</sub>, V, 440). In Jena weist die Haltung Schellings ein paar Kontaktpunkte zu derjenigen Hegels auf: der Protestantismus, dessen historische Notwendigkeit außer Frage steht, ist die Prosa. Wird aber vom letzteren diese Prosa, ausgehend von der nationalen und politischen Frage, argwöhnisch betrachtet, weil sie die Entweihung der nationalen und politischen Gemeinschaft bedeutet, kritisiert der erste die Prosa des Protestantismus im Namen einer ästhetischen Vision<sup>15</sup>, die eindeutig elitäre Züge hat (Prosa steht synonym für die Vermassung und Verrohung der modernen Welt, die in der Aufklärung ihren härtesten Ausdruck erfährt).

Gewiß ist beim Schelling des Jahres 1802 das Urteil über die Reformation zwiespältig. Einerseits hat sich das ihr zugrunde liegende Prinzip „als gänzlich zerstörend“ erwiesen und hat „jener Erhebung des gemeinen Menschenverstandes“ den Weg geebnet, deren bedeutendster Vertreter Voltaire ist. Andererseits ist es unmöglich, die Größe jenes Prinzips zu leugnen, weshalb Schelling ausruft: „Preis den Heroen, welche zu jener Zeit, für einige Teile der Welt wenigstens, die Freiheit des Denkens und der Erfindung auf ewig befestigten!“ (JS<sub>1</sub>, V, 440). Noch in Würzburg hatte sich Schelling, unter Bezugnahme auf das Verbot, seine Vorlesungen zu besuchen, das der Bischof für die katholischen Studenten ausgesprochen hatte, schroff gegen die „geistliche Partei“ gewandt (JS<sub>3</sub>, I, S. 293 und S. 293, Fußnote 6).

Auch in München läßt sich der Philosoph sicherlich nicht in den Käfig der katholischen Orthodoxie, besser gesagt nicht einmal der christlichen, einsperren. Er beschränkt sich darauf – nach einem Bild Baaders –, „Wildbraten“ in „christlicher Soße“ zu servieren (FB, XV, 485). Trotz des Eifers der Polemik gegen die anti-christlichen und anti-religiösen Strömungen verspürte man bei Schelling noch den wilden und heidnisch angehauchten Naturphilosophen oder, um ein weiteres Bild Baaders zu gebrauchen: der Philosoph schien „une belle pénitente qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passée“<sup>\*</sup> zu ähneln (JS<sub>7</sub>, 478). Trotz der Bekehrung konnte man noch etwas vom rebellischen Engagement des Autors der *Philosophischen* [70:] *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*

<sup>14</sup> JS<sub>2</sub>, I, 284. Das *Epikurisch Glaubensbekenntnis* wurde zusammen mit *Die Christenheit oder Europa*, dessen Kenntnis es offensichtlich voraussetzte, aus Opportunitätsgründen, wenn auch gegensätzlichen, nicht in die Zeitschrift „Athenaeum“ aufgenommen, wie ursprünglich vorgesehen: siehe dazu die schon zit. Briefe an Schleiermacher von Dorothea Veit und A. W. Schlegel (JS<sub>7</sub>, I, 45-6).

<sup>15</sup> In einer Jenaer Vorlesung über die *Philosophie der Kunst*, nachgeschrieben von Henry Crabb Robinson, können wir lesen: „1. Die Kirche ist als ein Kunstwerk zu betrachten, 2. Die wahre Kirche ist notwendig katholisch“; vgl. E. Behler, *Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson*, in: „Philosophisches Jahrbuch“ 1976, S. 164.

\* eine schöne Büßerin, die sich noch mit allzu viel Süße an ihre vergangene Schuld erinnert

erkennen. Die Bekehrung dessen, der im *Epikurisch Glaubensbekenntnis* sich vorurteilslos über jede Form von Askese und Mystik lustig gemacht hatte, verwunderte weiterhin. Und dennoch gab es un-  
leugbar eine gewisse Neigung zum „politischen Katholizismus“ ... Die Urteilsänderung hinsichtlich der Reformation und des Katholizismus ist ein deutliches Anzeichen für die Kehrtwendung Schellings.

Für Hegel ist die Reformation als grundlegendes Kapitel der Geschichte der Freiheit eine unwider-  
rufliche Tatsache, sie ist „die alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittel-  
alters folgt“. Mit ähnlichen Bildern und noch größerer Begeisterung beschreibt Hegel den „herrlichen  
Sonnenaufgang“, der die französische Revolution war, um damit zwei entscheidende Ereignisse zu  
kennzeichnen: den Ausgangs- und Zielpunkt einer neuen Epoche (H<sub>2</sub>, 877 und 926). Ganz anders  
stellt für Schelling die Reformation einen Übergang zu einer Neuordnung der Kirche auf einer in  
höherem Maße einheitlichen und echt „katholischen“ Grundlage dar, weshalb die Reformation „von  
Anfang an unvollendet, nur der Beginn dessen, was werden sollte, nicht es selbst“ war (JS<sub>1</sub>, X, 493).  
Man muß vielmehr dem Katholizismus zuerkennen, daß er die „Sache“, d. h. „den geschichtlichen  
Zusammenhang mit Christo“ hatte, auch wenn ihm das Verständnis dafür fehlte. Auf dieser Grund-  
lage hat er eine „äußere“ Einheit errichtet, was aber „kein Vorwurf“ ist – wie Schelling eilig hinzufügt  
–, da es natürlich ist, daß das Äußere dem Inneren vorangeht. Die Aufgabe der Reformation besteht  
also nicht darin, die Einheit zu zerstören, sondern nur darin, „den Übergang zu vermitteln von der  
blinden, bloß realen Einheit zu der verstandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit“ (JS<sub>1</sub>,  
XIV, 322).

Weiterhin wirkt die Sehnsucht nach der Einheit, die wir schon bei Novalis gesehen haben, fort. Die  
Reformation ist zwar ein notwendiges Ereignis, aber es handelt sich doch immer um eine schmerz-  
hafte Spaltung, dazu bestimmt, überwunden, wenn nicht gar zurückgenommen zu werden. Man ver-  
steht daher, weshalb Schelling – wie er selbst berichtet – von seinen eigenen „Glaubensgenossen“  
„der Hinneigung zum Katholizismus“ bezichtigt wurde (JS<sub>1</sub>, XIV, 324). Es handelt sich hier nicht  
vornehmlich um eine konfessionelle oder religiöse Anschuldigung, sondern um eine politische. In  
Wirklichkeit hatte sich Heine ein paar Jahre vorher noch viel schärfer über die Haltung des späten  
Schelling, der nunmehr als „katholisch“ betrachtet wurde, ausgedrückt: er „windet sich wurmhaf-  
t in den Vorzimmern eines sowohl praktischen wie theoretischen Absolutismus und er handlangert in der  
Jesuitenhöhle, wo Geistesfesseln geschmiedet werden; und dabei will er uns weismachen, er sei noch  
immer unverändert derselbe Lichtmensch, der er einst war, er verleugnet seine Verleugnung, und zu  
der Schmach des Abfalls fügt er noch die Feigheit der Lüge!“ (HH, III, 632). Schelling wird also als  
Renegat angegriffen, jedoch mehr auf der eigentlichen politischen, als auf konfessioneller Ebene.  
Anders wären sonst so heftige Worte bei einem Autor unverständlich, der sich, zumindest zu diesem  
Zeitpunkt, weder durch religiösen Eifer noch durch eine übertrieben orthodoxe Haltung auszeichnet,  
sondern vielmehr im gleichen Werk die philosophische Revolution verherrlicht, die in Deutschland  
Gott unter die Guillotine gebracht hatte.

Im übrigen war es nicht nur Heine, der darauf hinwies, daß Schelling objektiv die „katholische“ Partei  
unterstützte. In einer provokatorisch und bezeichnenderweise *Memoiren eines Obscuranten* betitelten  
Autobiographie beschreibt ein Priester den Eindruck, den der Besuch der Münchener Universität auf  
ihn gemacht hat: „So fest ich auch immer von der unumstößlichen Wahrheit der katholischen Religion  
überzeugt war, so machte es mir doch immer eine außerordentliche Freude, aus dem Mund dieser  
Männer, und zumal Schellings, eine Bestätigung dieser göttlichen Wahrheit zu vernehmen.“ Es war  
das Verdienst dieser Lehre, daß zahlreiche Studenten „zu einem gründlichen Erfassen der natürlichen  
und der übernatürlichen Wahrheit angeregt und für das Religiöse begeistert wurden“ und die „ober-  
flächlichen und faden rationalistischen Philosopheme“ zurückwiesen (JS<sub>7</sub>, 318-9). Aus einem ande-  
ren, besonders interessanten Zeugnis – interessant, weil es sich um eine Persönlichkeit handelt, die  
über Verwandtschaftsbeziehungen sowohl mit Baader als auch mit Görres verbunden war, d. h. mit  
zwei der bedeutendsten Exponenten der katholischen Reaktion in Bayern – erfahren wir, daß man,  
nach Meinung Schellings, in jedem Fall und für alle Lehrfächer die Einstellung atheistischer Lehrer  
verbieten müsse (321).

[71:] „Herr Schelling verriet die Philosophie an die katholische Religion“, nachdem er ein „kühner Protestant“ und einer der Wortführer der deutschen philosophischen Revolution gewesen war (HH, III, 432 und 434). Für Heine ist der Kampf zwischen Protestantismus und Katholizismus Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion: in diesem Sinne spricht man schon von Euripides als von einem „demokratischen und protestantischen“ Element (HH, III, 416). Ganz ähnlich ruft Engels, anlässlich seiner Polemik gegen Schelling, den er als einen Renegaten der Philosophie und des Fortschritts einschätzt, dazu auf, die „Philosophie des Protestantismus“ zum „Lebensprinzip“ zu erheben, die mit Descartes begonnen, sich dann mit der Aufklärung entwickelt und in Deutschland gerade mit der Hegelschen Philosophie ihren Abschluß gefunden hatte (MEW, Ergbd. 2, 177). Praktisch sind „alle revolutionären, liberalen, hegelingschen und protestantischen Bestrebungen“ in einer einzigen Bewegung miteinander verschmolzen“ (60).

Im Klima der Restauration und in Polemik gegen die katholisch ausgerichtete Reaktion hatte Hegel aus Luther einen Vorkämpfer der Freiheit und einen deutschen Nationalhelden gemacht. Die Berufung auf den Protestantismus hatte also auch nach der Julirevolution – nicht nur in Deutschland, sondern bis zu einem gewissen Grad sogar in Frankreich – nicht aufgehört, ein Kampfpanier gegen die Reaktion zu sein.

#### 4. Von Nürnberg bis zur Gründung der „Jahrbücher“

Stellt Jena die Periode der größten Unsicherheit in der Beurteilung des Protestantismus im Zusammenhang mit der schmerzvollen Impotenz des auf religiösem und politischem Gebiet zersplitterten Deutschland dar, so wird schon in Bamberg die Verherrlichung des Protestantismus als Religion der Freiheit von neuem deutlich. Das ist möglich, weil der Protestantismus nicht nur als ein Instrument des Kampfes gegen die klerikale Reaktion angesehen wird. Hegel beginnt – was im Vergleich zu Jena neu ist –, den Protestantismus nicht als ein Element der Schwäche, sondern der Stärke bei der Verteidigung der Identität und Unabhängigkeit Deutschlands zu erkennen. Diesen letzten Aspekt werden wir später behandeln. Betrachten wir zunächst den ersten. Die Lektüre der Korrespondenz ermöglicht es, Hegels Entwicklung zu verfolgen, die, angeregt durch die in Deutschland und Europa im Gang befindlichen Umwälzungen, dazu führt, in der Reformation eine grundlegende Etappe in der Geschichte der Freiheit zu erblicken. „Der Protestantismus“ – schreibt der Philosoph im Jahr 1807, als er gegen die angedrohte Schließung der Institute protestiert – „besteht nicht so sehr in einer besonderen Konfession als im Geiste des Nachdenkens und höherer, vernünftiger Bildung“, weshalb er so großes Gewicht auf die Kulturinstitute legt, und nirgends stärker getroffen werden könnte, als gerade durch deren Schließung (H<sub>6</sub>, I, 337). Einiger Themen, die sich dann in den Berliner Schriften und Vorlesungen wiederfinden, kann man schon in der *Propädeutik* gewahr werden, ohne polemische Töne jedoch, als Anfang eines Nachdenkens, das sich ruhig und gelassen entwickelt und noch nicht das volle Bewußtsein seiner Rolle innerhalb des damals gerade erst am Horizont erscheinenden politischen Kampfes erreicht hat: „In der *katholischen* Kirche ist die Gemeinde in sich getrennt als *Priester* und *Laien*. Jene sind die Bevollmächtigten und üben Gewalt aus. Die Versöhnung mit Gott wird zum Teil äußerlich gemacht; überhaupt herrscht bei den Katholiken eine ungeistigere Wirklichkeit der Religion. Bei den *Protestanten* sind die *Priester* nur *Lehrer*. Alle sind in der Gemeinde vor Gott als dem *gegenwärtigen* Geist der Gemeinde gleich“ (H<sub>1</sub>, IV, 68).

Aber vor allem mit dem Beginn der Restauration wird der Protestantismus als Synonym für Hingabe an die Vernunft und an den Geist der Freiheit gegen den klerikalen Obskurantismus verstanden, der sich über das von der heiligen Allianz normalisierte Europa ausbreitete. Und während der Katholizismus zum Panier der Reaktion wird, lobt Hegel die Artikel gegen ihn als „Winke der Wachsamkeit für protestantische Freiheit“ (H<sub>6</sub>, II, 30). Besonders bedeutsam ist, daß die Berufung auf die Reformation als Kampfpanier nicht nur bei Hegel, sondern auch bei seinen Briefpartnern aus der Entwicklung der objektiven Situation selbst herrührte. Indem er [72:] seine Verbitterung und seinen Unmut über die in Bayern wütende katholisch ausgerichtete Reaktion zum Ausdruck bringt, schreibt Niethammer an Hegel: „Die Völker ringen um politische wie vor 300 Jahren um religiöse Freiheit; die Fürsten, beinah auf die gleiche Weise wie damals verblendet über den schon geschehenen Durchbruch, versuchen es, dem reißenden Strom Dämme entgegenzusetzen.“ Dem in einem konkreten

Kampf engagierten Politiker und Beamten antwortete der in einem zwar weniger direkten, jedoch nicht weniger wichtigen Kampf engagierte Philosoph zustimmend und mit noch eindeutigerer Hervorhebung der Erfolglosigkeit der Reaktion, daß „der Weltgeist der Zeit das Kommandowort zu avanzieren gegeben hat“ (H<sub>6</sub>, II, 85-6).

Es ist jedoch ein späterer, wieder an Niethammer gerichteter Brief, in dem Hegel einen großen Teil jener Themen darlegt, die sich dann ausführlicher in den Berliner Vorlesungen wiederfinden. Während der Katholizismus auf die Hierarchie gegründet ist und nur der Klerus der Bewahrer des Heiligen ist, ist der Protestantismus, bei dem es keine Laien mehr gibt, auf die „Gesamtbildung der Gemeinde“ begründet. Für die Protestanten sind daher „das nähere Palladium [...] die Universitäten und die allgemeinen Unterrichtsanstalten“, auf sie „blicken alle Protestanten als auf ihr Rom und bischöfliche Sitze hin“. Die Stelle also, die im Katholizismus von der kirchlichen Autorität eingenommen wird, wird im Protestantismus von der Kultur und der wissenschaftlichen Forschung, letzten Endes von der Vernunft, eingenommen. Gewiß ist der Geist des Protestantismus etwas anderes als seine empirisch vorhandene Wirklichkeit, denn es fehlt nicht an denen, die auch in seinem Inneren den Klerus stärken möchten. Aber – und hier ergibt sich eindeutig die Bedeutung, die die Berufung auf die Reformation als Kampflösung nicht nur gegen den Katholizismus, sondern auch gegen die reaktionärsten Teile des Protestantismus und noch allgemeiner, gegen die Kultur und die Politik der Restauration annimmt – Hegel widersetzt sich entschieden einem solchen Programm, das darauf hinausliefe, die „priesterliche Hierarchie“ zu stärken; nein, „die einzige Autorität“ ist und muß „die intellektuelle und moralische Bildung aller“ bleiben (H<sub>6</sub>, II, 141).

Mit der Gründung der „Jahrbücher“ beschränkt sich Hegel nicht nur darauf, seine philosophischen Ideen auszudrücken, sondern versucht auch einen kulturellen Kampf zu organisieren, um der Tendenz zur Bekehrung zum Katholizismus, die sich auf allen Ebenen manifestiert, entgegenzuwirken. Vor allem wollte er aber dem politischen und religiösen Rückfluß entgegenarbeiten, der ehemals progressive Persönlichkeiten auf klerikale und reaktionäre Positionen zurückzuwerfen drohte und wirklich warf. Es waren dies die Jahre, die Müller auf die Wiederherstellung der „katholischen Einheit von Europa“ hoffen ließen (M<sub>2</sub>, II, 631). Ein paar Jahre später, während in Paris anläßlich des von Leo XII. ausgerufenen Jubiläums Prozessionen mit der Teilnahme des Hofes und Karls X., der vor kurzem den Thron bestiegen hatte und weitaus reaktionärer als sein Vorgänger eingestellt war, organisiert wurden, bekehrte sich in Norddeutschland, der Geburtsstätte des Protestantismus, sogar die Schwester Friedrich Wilhelms III., Herzogin von Anhalt-Köthen, zum Katholizismus und mit ihr sogar ein Halbbruder des preußischen Königs, der Herzog von Ingenheim. Hegel nimmt zu beiden Vorkommnissen, den „*processions jubilaires*“\* und den Bekehrungen, Stellung, die im ersten Fall von Ironie und im zweiten von harter Verurteilung gekennzeichnet ist (H<sub>6</sub>, III, 110).

Auf die politische Bedeutung des katholischen Proselitismus, der auch in den Kreisen der Kultur erstaunliche Erfolge aufwies, kann ein Brief Müllers vom Ende des Jahres 1820 Licht werfen: Er fragt sich: wie Rahel, die Briefempfängerin, sich noch dem Licht der Wahrheit entziehen könne, und macht daraufhin sie und ihren Mann Varnhagen auf zwei Texte aufmerksam: auf De Maistres *Du Pape* und auf Lamennais' *Essais sur l'indifference en matière de religion* (M<sub>2</sub>, II, 403). Die Bekehrung zum Katholizismus bedeutete auch, den Thesen der Klassiker der Konterrevolution zuzustimmen. Als Hegel Niethammer die Gründung der „Jahrbücher“ mitteilt, versucht er dabei zugleich, dessen Zustimmung zu gewinnen, die Zustimmung einer Persönlichkeit also, die konkret im Kampf gegen die klerikale Restauration in Bayern engagiert war und die deshalb nach der Thronbesteigung Ludwigs I. ihr Amt als Schulrat verloren hatte, um auf weniger einflußreiche Posten abgeschoben zu werden (H<sub>6</sub>, III, 116). Einige Zeit später – inzwischen hatte die Zeitschrift ihre Veröffentlichungen begonnen – lenkt Hegel die Auf-[74:]merksamkeit Daubs auf die Artikel Carovés und Marheinekes „über den Katholizismus und Katholisieren“. Einer der Hauptpunkte des kulturellen Kampfes Hegels in Berlin ist der Kampf gegen die Franzosenfeindlichkeit, der andere der gegen den klerikalen und reaktionären Rückfluß. Im übrigen erklärt Hegel, als er Altenstein seinen Plan von der Gründung

---

\* Jubiläumsprozessionen. KWF

einer „kritischen Zeitschrift“ mitteilt, ausdrücklich, daß diese als Gegenpol zu den Wiener „Jahrbüchern“, die nicht umsonst von Metternich finanziert und protegiert wurden und die sowohl auf politischer als auch auf religiöser Ebene einen Stützpunkt der Restauration bildeten, dienen kann und soll (LS, III, 232-3).

##### 5. Die Verurteilung der Inquisition als Verurteilung des Sanfedismus\*

In Berlin ist die Polemik gegen den Katholizismus eindeutig das Instrument, um zu den wichtigsten politischen Ereignissen der Zeit Stellung zu nehmen: „Die katholische Religion (ist) so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allem die Festigkeit der Regierungen gesichert sei, – in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen“ (H<sub>1</sub>, X, § 552 A). Diese Stelle aus der *Enzyklopädie* aus dem Jahre 1830 kann nur als eine Bilanz der politischen Ereignisse der letzten Jahrzehnte verstanden werden. Im Gefolge einer Bewegung, die sich in Lateinamerika in Form von nationalen Befreiungskriegen gegen die spanische Fremdherrschaft geäußert hatte, hatte in Europa in den Jahren 1820-21 eine erste revolutionäre Welle die vom Wiener Kongreß festgesetzte Ordnung in den Grundfesten erschüttert, von der Spanien, Portugal, die bourbonischen und die Savoyer Königreiche in Italien, Griechenland ergriffen worden waren. Abgesehen von Griechenland, wo die Erhebung in erster Linie den Charakter einer nationalen Bewegung angenommen hatte und sich die in der heiligen Allianz bestehenden akuten Widersprüche zunutze machen konnte<sup>16</sup>, riefen vor allem die spanischen Ereignisse nicht nur in den Kanzlerämtern, sondern besonders auch in der öffentlichen Meinung ein auffallend großes Echo hervor. Es handelte sich um das Land, das schon zu Zeiten der Erhebung gegen Napoleon die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte und wo die Debatte und der Streit um die Verfassung besonders lang gedauert hatten und äußerst schroff ausgefallen waren. Die Rückkehr Ferdinands VII. auf den Thron, nach der Niederlage Napoleons, hatte eine Periode der schwärzesten Reaktion eingeleitet, deren emblematisches Zeichen die Wiedereinführung der Inquisition gewesen war: Infolge der demokratischen Erhebung von 1820 jedoch hatte der König die früher abgelehnte Verfassung von Kadiz aus dem Jahre 1812 annehmen müssen, was, abgesehen von der Entrüstung der oltranzistischen\*\* Kreise in Europa, auch die Revolte der sanfedistischen Truppen in Spanien auslöste.

Der Katholizismus wird fälschlicherweise als Element der Stabilität verherrlicht. Es stimmt zwar, daß die Regierungen sich auf ihn stützen, um einen Zustand von „sittlicher Verdorbenheit und Barbarei“ zu verewigen. Und dennoch – fügt Hegel hinzu – wissen „diese Regierungen [...] aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleibt“ (H<sub>1</sub>, X, § 552 A).

Gerade in Spanien hatte die auf Grund höherer Gewalt aufgenötigte und von Doppelzüngigkeit beehrte Annahme der Konstitution von 1812 durch Ferdinand VII. die Revolte der Sandedistenbanden entfesselt, die sogar zu Zusammenstößen mit dem regulären Heer führte. Der klerikale Fanatismus hatte sich zunächst als Element der Stabilität verstanden, aber als eines der Unbeständigkeit und sogar als gewalttätige Anfechtung der rechtmäßigen Autorität entpuppt. Vielleicht kann man hier eine Anspielung auf die Sanfedistenbanden entdecken: „Man kann aber bei jedem beliebigen Falle fromm sein, wie auch der Bandit, ehe er einen Mord begeht, sein [74:] Vater unser betet“ (H<sub>2</sub>, 683). In einer Berliner Anmerkung finden wir die Abschrift bezeichnender Auszüge aus einem Werk, welches unmittelbar nach der spanischen Revolution 1820 erschienen war und aus dem eindeutig hervorgeht, daß das Recht des spanischen Volkes auf eine Verfassung, die auf der Höhe der Zeit ist, verteidigt wird. Genauso entschieden wird die vom Obersten Riego vorangetriebene Revolte unterstützt, das

---

\* eine reaktionäre, religiös motivierte Gegenbewegung zur Französischen Revolution und ihren republikanischen Ideen, die sich Ende des 18. Jahrhunderts in Süditalien formierte. *KWF*

<sup>16</sup> Hegel unterstützt in jedem Fall die Befreiungsbewegung des griechischen Volkes; *infra*, Kap. VI, 7.

\*\* radikal, extrem, unversöhnlich, bis zum Äußersten gehend. *KWF*

spanische Heer hatte sich in der Verteidigung der nationalen Unabhängigkeit ausgezeichnet, war „l'interprete et l'organe du peuple, elle lui a donné la force de s'exprimer“<sup>17</sup>.

Das sind aber nicht die einzigen Bezugnahmen Hegels auf die Entwicklung der Situation in Spanien. Die Einführung der Inquisition hatte eine ausgedehnte Debatte ausgelöst, und De Maistre hatte sich dazu verpflichtet gefühlt, eine Abhandlung in Verteidigung dieser „institution salubre“ (nur „par le fanatisme sectaire et philosophique“\* angegriffen) zu schreiben, der er die in Spanien genossenen Zeiten des Friedens und der Glückseligkeit zuschrieb, während in einem großen Teil Europas Religionskriege und andere Umwälzungen wüteten<sup>18</sup>. Auch Haller fand seinerseits in einer Schrift, die die spanische Konstitution und die als unterwürfig beurteilte Haltung Ferdinands VII. scharf angriff, die Gelegenheit, die Inquisition zu verteidigen, die – unerklärlicherweise – von der revolutionären Regierung abgeschafft worden war, „wiewohl sie in unseren Tagen gar nichts Strenges mehr hatte, nur eine Zensur, Behörde gegen schlechte Bücher war und die Nation selbst ihre Beibehaltung wünschte“<sup>19</sup>. In diesem Zusammenhang muß also die Berliner Polemik gegen die Inquisition eingeordnet werden. Im übrigen formulierte Hegel schon vor seiner Ankunft in der preußischen Hauptstadt bei Gelegenheit seines Kommentares aus Anlaß der Eröffnung des Wiener Kongresses, daß alles mit „einer Prozession unter Fackelschein“ enden würde, in der ersten Reihe „als Kammerdiener und Trabanten etliche zahme Hauskatzen, als Inquisition Jesuitenorden“ und in der „der deutsche Pippel\*\* über den Gänsedreck geführt werde“. Wenn es dann dem in Frage stehenden Pippel in den Sinn käme, die Erneuerungsversprechen ernst zu nehmen und „linksum zu machen“, würde jemand dafür sorgen, daß sie (die Katzen) Dornbüschel unter die Schwänze gesteckt kriegen zur Erregung mehrerer Kratzlust gegen den Pippel“ (H<sub>6</sub>, II, 43).

Die Wiederkehr der Inquisition und des Jesuitenordens wird also als das auffälligste Ergebnis der Restauration angesehen. Die *Rechtsphilosophie*, die bald nach der spanischen Revolution erscheint, prangen die Niedertracht dieses Tribunals an, das „den Giordano verbrannt, den Galilei wegen der Darstellung des Kopernikanischen Sonnensystems auf den Knien [hat] Abbitte tun lassen“ und zitiert, um diese Anklage zu bekräftigen, eine lange Stelle aus Laplace, der die unwürdigen Quälereien beschreibt, denen der große Wissenschaftler unterworfen wurde (H<sub>1</sub>, VII, § 270, S. 426). Daß die Verurteilung der Inquisition einen eindeutigen Hinweis auf die Ereignisse in Spanien beinhaltet, geht zudem aus der *Philosophie der Weltgeschichte* hervor, die, gerade wenn sie die Geschichte dieses Landes nochmals durchsieht und es in das Bild des zeitgenössischen Europa einfügt, die Verurteilung der Inquisition erneuert, deren „harten, afrikanischen Charakter“ sie hervorhebt, der in keiner Weise „das Werden zum Selbst“ ermögliche (H<sub>2</sub>, 904). Manchmal wird ausdrücklich die Gegenwartsform verwendet: „Es ist zu bemerken, daß für die Sicherheit der Regierung der Fürsten die katholische Religion angerühmt wird, – offenbar besonders, wenn die Inquisition mit der Regierung verbunden ist“ (H<sub>2</sub>, 903). Man kann sagen, daß die ganze lange Anmerkung zum § 270 der *Rechtsphilosophie* eine eindeutige Stellungnahme zu den Ereignissen in Spanien enthält (ganz allgemein verbirgt sich in gewisser Weise in den Erklärungen zu den einzelnen Paragraphen der *Rechtsphilosophie* die Polemik Hegels hinsichtlich der brennendsten Probleme der Zeit, wie etwa die lange Anmerkung zum Paragraphen 258, die einen Verriß Hallers enthält).

[75:] In Madrid hatte die Regierung nach der Revolution von 1820 eine Reihe von Maßnahmen getroffen (oder war dabei sie zu treffen), um gegen die kirchlichen und feudalen Privilegien vorzugehen. Es handelte sich dabei um schon in den Jahren vor der Restauration eingeführte Reformen, die

<sup>17</sup> H<sub>3</sub>, 699; die Zitate sind dem Werk Pradts *De la revolution actuelle de l'Espagne et des ses suites*, Paris 1820 entnommen. – der Interpret und das Sprachrohr des Volkes, sie hat ihm die Kraft gegeben, sich auszudrücken. *KWF*

\* „heilsame Institution“ (nur „vom sektiererischen und philosophischen Fanatismus“ angegriffen.) *KWF*

<sup>18</sup> *Lettre à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, in *Œuvres complètes*, zit., Bd. III, S. 363 ff. und 394.

<sup>19</sup> *Über die Constitution der spanischen Cortes*, 1820, S. XIII. Über diesen Beitrag Hallers siehe die kritische Rezension Achim von Arnims, die erst im Jahr 1963 im „Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts“ entdeckt wurde; die zweite Abfassung der Rezension ist dann in *Die andere Romantik*, hrsg. v. H. Schanze, Frankfurt a. M. 1967, S. 157-171, wiederveröffentlicht worden.

\*\* „Pippel“ ist eine karikaturhafte Figur, die für den politisch desinteressierten oder leicht manipulierbaren deutschen Bürger steht. *KWF*

Ferdinand VII. nach seiner Rückkehr auf den Thron sogleich wieder abzuschaffen versuchte und die er jetzt, vorn Lauf der Ereignisse gezwungen, wieder übernehmen mußte. Diese von der aus der Revolution hervorgegangenen Regierung verkündeten Maßnahmen (gegen die sich die auch bewaffnete Reaktion der Sanfedistenbanden entfesselt hatte) verteidigt Hegel energisch. Die Argumente, mit denen sich die katholische Kirche der staatlichen Rechtsprechung zu entziehen versucht, werden eines nach dem anderen entkräftet. Gewiß muß der Staat die Gewissens- und Religionsfreiheit respektieren, aber „insofern [...] die kirchliche Gemeinde *Eigentum* besitzt, sonstige *Handlungen* des Kultus ausübt und Individuen dafür im Dienste hat, tritt sie aus dem Inneren in das Weltliche und damit in das Gebiet des Staats herüber und stellt sich dadurch *unmittelbar* unter seine Gesetze“. Deshalb ist es absurd, wenn die Kirchen „die Exemption ihrer Diener und ihres Eigentums von der Macht und Gerichtsbarkeit des Staates, sogar die Gerichtsbarkeit über weltliche Personen in Gegenständen, bei denen wie Ehescheidungen, Eidesangelegenheiten usf. die Religion konkurrenziert“ fordern. Auch was die Ehegesetzgebung betrifft, ist es klar, daß sie dem Staat obliegt, da jede sittliche Einrichtung ihre objektive Gültigkeit hat, und „die kirchliche Vergewisserung“ tritt „als die nur innere, abstraktere Seite“ hinzu (H<sub>1</sub>, VII, 421-2).

Inquisition, kirchliche Besitztümer, Aufhebung der besonderen Rechtsprechung: das waren schon ab 1812 die Hauptpunkte der Debatte und der politischen Auseinandersetzung in Spanien<sup>20</sup>. Hier kann die erneute Lektüre eines Paragraphen der *Rechtsphilosophie* lehrreich sein, in welchem Hegel die Sklaverei und die Leibeigenschaft mit dem religiösen Zwang gleichstellt, dem ein gläubiger Katholik in extremen Fällen durch den Klerus unterworfen ist oder unterworfen werden kann. Schon die Kantische *Religionsschrift* hatte mit scharfen Worten den „Fron- und Lohn glauben (*fides mercenaria servilis*)“<sup>\*</sup> verurteilt (K, VI, 115). Bei Kant war das schon mehr als nur eine einfache Metapher; Hegel aber geht noch weiter: „Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor im Aberglauben, in der Anderen eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlung begehen solle (wenn einer sich ausdrücklich zum Raube, Mord usf. oder zur Möglichkeit von Verbrechen verdingt), mir, was Gewissenspflicht, religiöse Wahrheit sei usf., zu bestimmen und vorzuschreiben“ (H<sub>1</sub>, VII, § 66 A). Interessant ist der Bezug auf „Raube, Morde usf.“ als Folge der Entfremdung der eigenen moralischen und religiösen Innerlichkeit einer fernstehenden Macht gegenüber: Man kann nicht umhin, diese Anprangerung mit dem gewalttätigen sanfedistischen Aufruhr in Zusammenhang zu bringen, der im Verlauf des Kampfes gegen die revolutionäre Regierung in Spanien vom reaktionärsten Teil des katholischen Klerus entfesselt worden war. Tatsache ist, daß es in den Vorlesungen über Rechtsphilosophie, die der Veröffentlichung des gedruckten Textes vorangehen, keinen Hinweis auf „Raube, Morde usf.“ gibt, auch wenn sie eine ebenso eindeutige Verurteilung der Entfremdung der moralischen und religiösen Persönlichkeit enthalten. Dieser Hinweis taucht also erst nach dem Ausbruch des Kampfes zwischen Revolution und Konterrevolution in Spanien auf und ist in der Vorlesung von 1822-3 (H<sub>5</sub>, III, 249) und von 1824-5 jeweils zu finden. Dabei nimmt letztere die fragliche Stelle aus dem gedruckten Text wieder auf (H<sub>5</sub>, IV, 238). In der Vorlesung von 1824-5 verdient ein weiteres Detail unsere Aufmerksamkeit, das aus der Beschreibung der verschiedenen Formen der Entfremdung der Persönlichkeit hervorgeht: auch eine eventuelle „sittliche Disposition über sein Vermögen“, die ein Gläubiger zugunsten seines Beichtvaters getroffen hat, ist null und nichtig (H<sub>5</sub>, IV, 239). Und wiederum werden wir auf Spanien verwiesen und ganz allgemein auf die zeitgenössischen Auseinandersetzungen. Eine Tatsache bleibt jedenfalls festzuhalten: gleichgestellt mit Sklaverei und Leibeigenschaft, wird der moralische und religiöse Zwang (und sogar das von religiösen Skrupeln diktierte Überlassen von Besitz an den Klerus) als eine Veräußerung der „substantiellen Bestimmungen“ angesehen, die selbst als solche „unveräußerlich“ sind (H<sub>1</sub>, VII, § 66). Ebenso wie der Sklave das Recht hat, seine [76:] Ketten zu sprengen, hat auch ein Individuum oder ein Volk, das seines moralischen und religiösen Selbstbewußtseins beraubt, in einem Zustand der Unterdrückung und Unselbständigkeit festgehalten wird, das Recht auf Emanzipation. So betrachtet, stellen diese Thesen objektiv eine Unterstützung der spanischen Revolution dar.

<sup>20</sup> Siehe B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1965, S. 69.

<sup>\*</sup> Ein knechtischer, lohnabhängiger Glaube. *KWF*

Werfen wir nun einen Blick auf die andere Seite der Barrikade. Haller kritisiert nicht nur, wie wir gesehen haben, die Aufhebung der Inquisition, sondern verurteilt vor allem die Tatsache, daß die Kirche ihrer Besitztümer beraubt wird (eine Maßnahme – erklärt er –, vor der sogar die Delinquenten bewahrt blieben), und den Anspruch, einen „gleichförmigen [...] Codex“ („die größte Tyrannei, die sich denken läßt, eine wahre Geißel, die wir auch nur dem philosophischen Despotismus verdanken“) aufzuzwingen<sup>21</sup>. Es fehlte Hegel nicht an Mut, als er indirekt zu den Maßnahmen Stellung nahm, die die aus der Revolution von 1820 hervorgegangene Regierung getroffen hatte. Dies wird deutlich, wenn man die Entrüstung und die Befürchtungen in Betracht zieht, die die Entwicklung der Situation in Spanien an verschiedenen Höfen hervorgerufen hatte und die Haller dazu veranlaßten, die Notwendigkeit eines „heiligen Krieges“ zu proklamieren, um den gefährlichen umstürzlerischen Brandherd zu löschen, der in Europa wieder aufgelodert war. Mit feurigen Erklärungen dieser Art bereitete man damals die ideologische Grundlage für eine Intervention der heiligen Allianz vor, und Haller drückte, trotz der exaltierten Sprache, die seine Schriften kennzeichnet, keine persönlichen Meinungen aus, sondern Ideen, die auch auf höchster Ebene in Berlin und in Wien im Umlauf waren.

Außerdem war die spanische Revolution (der bald die Wiederaufnahme revolutionärer Agitationen in Italien und Griechenland folgten) wenige Monate nach der Ermordung Kotzebues ausgebrochen, was die Befürchtung, auch Deutschland würde vom Brand erfaßt, verbreitete. „Die Brennstoffe, welche seit langer Zeit verbreitet waren, haben sich in der Epoche von 1817 bis 1820 entflammt“, schrieb Metternich im Mai des zuletzt genannten Jahres und lenkte dabei die Aufmerksamkeit dramatisch auf die Ereignisse, die vom Wartburgfest bis hin zur spanischen Revolution reichen (Q, 111, 228). Ein Jahr später sah Joseph Görres, inzwischen ein jakobinischer Überläufer, der durch die Unterstützung und die Teilnahme an den nationalen Befreiungskriegen – jedoch als Krieg gegen das Land und gegen die Ideen der französischen Revolution aufgefaßt – bei der Reaktion gestrandet war, das Gespenst der Revolution in Europa umgehen, weil inzwischen die Könige nicht mehr über den Gesetzen standen, sondern es die Heere waren, die über die Köpfe der Könige hinweg das Regiment führten. Offensichtlich wird hierbei auf die spanischen Ereignisse Bezug genommen, wo die Revolte der Garnisonen Ferdinand VII. gezwungen hatten, die vorher von ihm abgelehnte Konstitution zu akzeptieren (Q, III, 115). Um so beunruhigender mußte dieses Ereignis erscheinen, als die Erhebung des Offiziers Riego das Schreckgespenst einer Persönlichkeit von ganz anderem Niveau heraufbeschwor, die, von ihren Truppen an die Macht gebracht, dann ganz Europa in Schach halten und unterjochen sollte. Und es ist kein Zufall, daß A. Müller, unter Berufung auf Metternich, von Spanien als von „militärischem Jakobinismus“ spricht (M<sub>2</sub>, II, 386).

In diesem Rahmen ist der Appell an den „heiligen Krieg“ einzuordnen, der aus den Schriften Hallers spricht. Es stimmt zwar, daß Arnim dazu aufforderte, von diesem Adjektiv sparsamen Gebrauch zu machen, um so mehr, als „diese Revolution von Spanien für das ganze nördliche Europa auch nicht den kleinsten Einfluß zu haben scheint, der ein gewaltsames Einwirken fordern könnte“<sup>22</sup>. Bezeichnenderweise jedoch wurde diese Rezension nicht veröffentlicht: sicherlich nur aus Vorsicht, denkt man, daß der preußische Kanzler Hardenberg zum gleichen Zeitpunkt gerade Arnim damit beauftragt hatte, den Bernern die Anerkennung für den Autor auszusprechen, dessen Werk der Dichter zu rezensieren und zu widerlegen gedachte<sup>23</sup>.

All das muß man sich vor Augen halten, um die Haltung Hegels in angemessener Weise bewerten zu können. Indem er auf dem Begriff des Staats als exklusives Individuum, das keinem übernationalen Tribunal unterstellt ist, besteht, kritisiert er implizit die Interventionspolitik, die [77:] damals zum Schaden Spaniens angewandt zu werden drohte. Es stimmt zwar, daß die Vorlesung über Rechtsphilosophie von 1823/24, nachdem sich die konterrevolutionäre Intervention der heiligen Allianz einmal durchgesetzt hatte, mit objektiver Kühle feststellt, daß leicht Kriege zwischen Staaten mit „entgegengesetzter“ verfassungsmäßiger Ordnung ausbrechen, und hinzufügt: „In neuern Zeiten ist es mehr auf die Abstraktion gekommen, den Staat gewähren zu lassen und sich um sein Inneres nicht zu kümmern.

<sup>21</sup> Über die Constitution ..., zit., S. 32.

<sup>22</sup> In: Die andere Romantik ... zit., S. 170-1.

<sup>23</sup> J. D'Hondt, *Hegel en son temps (Berlin, 1818-1831)*, Paris 1968, S. 114.



Bei Spanien hat man dies außer acht gelassen, bei der Türkei hätte man es auch tun können“ (H<sub>5</sub>, III, 834). Aber diese Erklärung ist nicht so sehr als eine nachträgliche Unterstützung der Intervention in Spanien zu verstehen, sondern vielmehr als eine Kritik an der Tatsache, daß man im Namen der Nichteinmischung die Unantastbarkeit des ottomanischen Staates auf Kosten der Unabhängigkeit Griechenlands, die in der Tat erst im Jahr 1827 ausgerufen und anerkannt wird, erklärte. Aus Hegels Gesichtspunkt schließt der Grundsatz der Unabhängigkeit eines jeden Staats nur die Kolonien oder die nicht zivilisierten Länder aus<sup>24</sup>, daher eher die Türkei als Spanien. Die soeben zitierte Behauptung enthält eine Kritik an der heiligen Allianz, die in der nachfolgenden Vorlesung noch ausdrücklicher wird (H<sub>5</sub>, IV, 735). Aber schon in der Vorlesung von 1822/23 wird ganz klar die Haltung König Ferdinands VII., eines Komplizen der konterrevolutionären Intervention der heiligen Allianz, mit dem Hinweis verurteilt, daß die „Rechtsgrundsätze“ in den katholischen Ländern keinerlei Bedeutung hätten, da der Katholizismus den sittlichen und politischen Einrichtungen den Wert abspreche (H<sub>5</sub>, III, 755): die Verfassungen und die Versprechungen, Verfassungen einzuführen, werden ganz einfach zurückgenommen. Es finden sich noch zahlreiche Hinweise auf Spanien, wenn auch implizit.

Die Polemik gegen die Inquisition nimmt aufklärerische Töne an. Die *Philosophie der Weltgeschichte* beschreibt sehr eindringlich, man könnte sagen, mit militantem Geist, die Ausbreitung der Hexenprozesse im sechzehnten Jahrhundert, die auch auf das Konto der Inquisition gehen. Es war „eine ungeheure Pest, welche die Völker vorzüglich im sechzehnten Jahrhundert durchrast hat“, eine „epidemische Krankheit“, ein „durchgreifender Aberglaube“, der bis in die jüngste Vergangenheit zu verfolgen ist und seinen verhängnisvollen Schatten sogar noch auf das Europa der Gegenwart wirft (wenn es stimmt, daß die letzte Hexe – wie Hegel hervorhebt – im Jahre 1780 in der Schweiz verbrannt worden ist). Die Beschreibung verweilt beim Sadismus der Folterungen und bei der Grundlosigkeit der Anschuldigungen, als ob sie damit der Anklage größeres Gewicht verleihen wollte. Diese Anklage, auch wenn sie in erster Linie gegen die Inquisition gerichtet ist, schließt auch die Protestanten nicht aus, da sie den Obskurantismus und den religiösen Fanatismus als solchen zu verurteilen gedenkt. Mit durchsichtiger polemischer Bezugnahme auf die Kultur der Restauration, die die Geschichte von der Reformation an als Geschichte der Irrtümer, oder genauer gesagt der fortschreitenden Verderbnis der Menschheit ansieht und die vor allem in der französischen Revolution den Gipfel, den Triumph der Bestialität und des Bösen an sich erblickte, weist Hegel darauf hin, daß den Prozessen der Inquisition, den Hexenprozessen und dem jakobinischen Terror das gleiche Prinzip zugrunde liegt, und zwar die „Verdächtigkeit“, die Verurteilung auf Grund eines „unmittelbaren Wissens“ (H<sub>2</sub>, 892).

Es handelt sich hier nicht um eine Stellungnahme, die zuerst die Extreme zu vermeiden sucht, auch wenn dieser Aspekt sicher vorhanden ist. Wichtiger ist jedoch der Aspekt der Polemik gegen die Kultur der Restauration. Indem ihr Anspruch zurückgewiesen wird, der Freiheit und der selbständigen vernünftigen Forschung im Namen des Kampfes gegen die „Hydra“ der Revolution und des Jakobinismus jede Grundlage zu entziehen, wird versucht, in einer schwierigen, von der reaktionären und klerikalen Offensive gekennzeichneten Lage zu retten, was von der aufklärerischen und revolutionären Tradition geblieben war. Der Terror von 1793, weit davon entfernt, der unvermeidliche Zielpunkt des blasphemischen Anspruchs auf Ablehnung des Autoritätsprinzips einerseits und des Rückgriffs auf die Vernunft andererseits zu sein – gerade das war das stärkste Argument der Publizistik eines De Maistre –, offenbarte, daß ihm der Rückgriff auf jenes unmittelbare Wissen zugrunde lag, das gerade die sehnstüchtigen Fanatiker der heiligen [78:] Inquisition in erster Linie und der klerikale Obskurantismus im allgemeinen zur Würde eines Prinzips zu erheben gedachten.

Deshalb kehrt das Thema der Verurteilung Galileis, der zu einem demütigenden Widerruf gezwungen wurde, „auf den Knien für dieses Verbrechen Abbitte tun“ mußte, für das „Verbrechen“, das er mit seiner grundlegenden wissenschaftlichen Entdeckung begangen hatte, wiederholt in den Berliner Schriften wieder, manchmal in Verbindung mit Vanini oder Bruno, die auf Grund ihrer philosophischen Forschungen zum Scheiterhaufen verurteilt worden waren<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *infra*, Kap. VI, 5, Fußnote 26.

<sup>25</sup> Über die schon zitierte Anmerkung zum § 270 hinaus, siehe H<sub>2</sub>, 884 und H<sub>1</sub>, XX, 42.

Hegel selbst ist es, der die aktuelle politische Bedeutung dieser Geschehnisse hervorhebt: „Gegen den Glauben auf Autorität ist die Herrschaft des Subjekts durch sich selbst gesetzt worden“ (in den Naturwissenschaften). Unter diesem Gesichtspunkt stellt Galilei eine Art katholisches Pendant zu Luther dar, da Naturwissenschaften und protestantische Reformation zwei grundlegende und parallele Kapitel des Kampfes zwischen Fortschritt und Reaktion, des Kampfes für die Gedankenfreiheit, darstellen. Es handelt sich um einen noch in vollem Gang befindlichen Kampf, denn „dieses Denken ist jetzt das Panier, das überall die Völker versammelt hat“, eine offensichtliche Anspielung auf die liberale Bewegung, die damals begann, sich in allen europäischen Ländern zu entwickeln (H<sub>2</sub>, 912 und 914).

Die polemischen Hinweise auf die Kultur der Restauration gehen noch weiter. Während eine ausge dehnte Bewegung der Bekehrung zum Katholizismus im Gang war, die zahlreiche Intellektuelle mit einschloß, die entweder von der Sehnsucht nach der „Ordnung“ ergriffen oder von der künstlerischen Herrlichkeit fasziniert waren, mit der der katholische Glaube und die katholischen Autoritäten sich zu umgeben verstanden hatten, merkt Hegel in strengem Ton an: „In der katholischen Kirche hat sich die Kunst aufgetan, aber das freie Denken hat sich davon geschieden [...] und ist ihr fremd geblieben.“ Und sicherlich erscheint die Bekehrungsbewegung als eine oberflächliche und momentane Tendenz in einem geschichtlichen Rahmen, der seit der Verurteilung Galileis dazu geführt hatte, daß „alle denkenden Menschen“ sich von der Kirche entfernten (H<sub>1</sub>, XX, 40 und H<sub>2</sub>, 913). Im Bereich der katholischen Kirche konnte sich die Kunst, aber nicht die Wissenschaft entwickeln, weil letztere „Freiheit der Menschen, wirkliche Freiheit der Menschen voraussetzt“ (H<sub>5</sub>, IV, 651).

#### *6. Die Polemik gegen den Katholizismus und das Urteil über die revolutionäre Bewegung von 1820-21*

Hier muß eine Betrachtung allgemeinerer Art angestellt werden. Während die Haltung Hegels der Julirevolution gegenüber bekannt ist, wenn auch ihre Bedeutung noch eingehender geprüft werden muß, ist die Haltung praktisch unbeachtet geblieben, die der Philosoph gegenüber der ersten revolutionären Welle nach der Restauration, die das von der heiligen Allianz festgesetzte politische System einer harten Probe unterzog, eingenommen hat. Es geht hier um Ereignisse, die Hegel aufmerksam verfolgte.

Die Stellungnahme zur spanischen Revolution haben wir bereits betrachtet. Gehen wir ein wenig weiter zurück, sehen wir uns vor die Notwendigkeit gestellt, die Beurteilung der Ereignisse in den spanischen Kolonien, die die Ursache für die europäische revolutionäre Welle bilden, zu analysieren. Die *Philosophie der Weltgeschichte* weist mit Wohlwollen auf die „neueren Bestrebungen zur Bildung selbständiger Staaten“ hin, die in Lateinamerika stattgefunden haben. Die einzigen, die die Bewegung unterstützen und sie führen, sind die Kreolen, die „das Bedürfnis nach Unabhängigkeit empfinden“ und „Zu dem höheren Selbstgefühl, dem Emporstreben nach Selbständigkeit, Unabhängigkeit gekommen“ sind. Die spanische Herrschaft wird schonungslos beschrieben: Die Spanier haben Lateinamerika in Besitz genommen, „Um zu herrschen und *reich* sowohl durch politische Ämter als Erpressungen zu werden. Von einem sehr entfernten Mutterlande abhängig, fand ihre Willkür einen größeren Spielraum, und durch [79:] Macht, Geschicklichkeit und Selbstgefühl gewannen sie ein großes Übergewicht über die Indianer. Das Edle und Großmütige des spanischen Charakters ist nicht nach Amerika hinübergegangen“. Die Härte der kolonialen Herrschaft rechtfertigt zur Genüge den Wunsch nach Unabhängigkeit. Andererseits beschreibt Hegel mit seinem ausgeprägten Sinn für die Geschichte auch die Schwierigkeiten, auf die die nationale Befreiungsbewegung in Lateinamerika stößt und die sie daran hindert, dauerhafte Resultate zu erzielen wie die Vereinigten Staaten, nachdem sie sich einmal von der englischen Herrschaft befreit hatten. In Südamerika „beruhen [...] die Republiken nur auf militärischer Gewalt; die ganze Geschichte ist ein fortdauernder Umsturz: föderierte Staaten fallen auseinander, andre verbinden sich wieder, und alle diese Veränderungen werden durch militärische Revolutionen begründet“ (H<sub>2</sub>, 201, 204 und 206). Wie soll man also den unterschiedlichen Ausgang erklären, den in Amerika die Revolution in den ehemals englischen und spanischen Kolonien genommen hat? Einer der Hauptgründe liegt in der Unterschiedlichkeit der Religion: der Protestantismus hatte beim „zunehmen von Industrie und Bevölkerung“, bei der Errichtung einer

„bürgerlichen Ordnung und festen Freiheit“ (H<sub>2</sub>, 204-5), beim wirtschaftlich-industriellen Aufbruch und bei der Festigung der politischen Revolution, die die USA nach dem siegreichen Unabhängigkeitskrieg kennzeichneten, eine entscheidende Rolle gespielt. Auf der anderen Seite ist die Revolution nicht nur in den ehemaligen spanischen Kolonien, sondern auch im Mutterland in dem Sinn gescheitert, daß sie nicht zu einer stabilen politischen Ordnung geführt hat. Und die anderen europäischen Länder? Hegel analysiert die Dynamik und die Resultate der revolutionären Bewegung von 1820-21 insgesamt. Ein ausdrücklicher Hinweis auf die revolutionäre Welle, die Europa in den Jahren 1820-21 erschüttert, findet sich in der Vorlesung über Rechtsphilosophie von 1824-25, die als Beweis für den „Bankrott“ des Liberalismus außer dem restaurierten Frankreich auch „Spanien, Neapel, Portugal, Piemont, Irland“ zitiert (H<sub>5</sub>, IV, 659). Auch in anderen Texten sind transparente oder ausdrückliche Hinweise und Bezugnahmen zu entdecken. Welche Lehre glaubt Hegel aus diesen Ereignissen ziehen zu können? Gehen wir zunächst von den Tatsachen aus. Die Erhebungen haben ausschließlich in katholischen Ländern stattgefunden. Diese Beobachtung taucht schon in der Vorlesung von 1822-23 auf (H<sub>5</sub>, III, 754).

Man muß sich aber auch eine weitere allgemeine Charakteristik vergegenwärtigen. In diesen Ländern hatte anfänglich die liberale Bewegung Erfolg, so daß sich die Herrscher sogar beeilt hatten, auf die Verfassung zu schwören; nur haben sie in der Folgezeit, auf der Woge der Konterrevolution und im Schatten der Bajonette der heiligen Allianz, nicht nur ganz einfach den Schwur zurückgenommen, sondern sind auch zu einer schonungslosen Verfolgung derjenigen liberalen Elemente übergegangen, mit denen sie scheinbar ein Abkommen oder einen Kompromiß geschlossen hatten, der diese liberalen Persönlichkeiten an die Regierung brachte. Die Julitage des Jahres 1830 in Frankreich scheinen diese Regel zu bestätigen: die vorher geschworene *Charte* wird später von den Bourbonen verleugnet, was die Revolution auslöst. Die „Farce“ hat fünfzehn Jahre gedauert, denn von Anfang an hatte die Monarchie gegen die Konstitution, auf die sie doch geschworen hatte, gearbeitet. Tatsache ist, „daß die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische [war], die es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten“ (H<sub>2</sub>, 932). Die Revolution hatte gesiegt: würde sich aber auch die Begegnung zwischen Institutionen und Bewegung mit der Errichtung eines stabilen verfassungsmäßigen Regimes verwirklichen, oder würde der neue Monarch in die Spuren seines Vorgängers treten und damit Anstoß zu einer sinnlosen Alternative von Revolutionen und Restaurationen geben? Gerade im Nachdenken über diese Ereignisse kommt Hegel zu einem grundlegenden Schluß: die Verwirklichung verfassungsmäßiger Regime auf Grundlage der aus den langen geschichtlichen Geburtswehen der modernen Zeit hervorgegangenen Prinzipien setzt einen entschiedenen ideologischen Kampf gegen den Katholizismus als Stütze des Absolutismus voraus. Die Berliner Schriften und Vorlesungen entwickeln diesbezüglich unablässig scharfe Kritik. Der Innerlichkeit der Seele oder der Kirche jeden Wert und jede moralische Vortrefflichkeit vorzubehalten, in der menschlichen Welt und der politischen Gemeinschaft die Herrschaft des Unwesentlichen zu erblicken, die himmlische Stadt der sündhaften irdischen Stadt entgegenzusetzen, das heißt letzten Endes, jede Bemühung um eine Veränderung der bestehenden politischen und sozialen [80:] Ordnung im voraus zu verurteilen und zunichte zu machen. Indem er bei dieser Art von Auffassung lehrt, gegenüber „den weltlichen Interessen [...] gleichgültig zu sein“, endet der Katholizismus damit, „im Staatsregiment alles für Sache gleichgültiger Willkür auszugeben“, und wird auf diese Weise eine Ideologie in Funktion der Bewahrung des despotischsten aller Regime: die Religion wird empfohlen als „Trost gegen das *Unrecht* und für Hoffnung zum Ersatz des *Verlustes*“, und das vor allem in „Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung“.

Gegen dieses Verfahren der Einschläferung der Bürger, gegen dieses betäubende „Opium“ – wie wir es heute nennen könnten – geht Hegel außergewöhnlich scharf vor: „wie es ein Hohn angesehen würde, wenn alle Empfindungen gegen die Tyrannei damit abgewiesen würde, daß der Unterdrückte seinen Trost in der Religion finde“. Es ist klar: in diesem Fall kann „die Religion eine Form annehmen (...), welche die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Tier [...] zur Folge hat“; gegen eine solche Religion wird also „eine rettende Macht gefordert ... die sich der Rechte der Vernunft und des Selbstbewußtseins annehme“ (H<sub>1</sub>, VII,

416). So drückt sich Hegel im Jahre 1821 unter besonderer Bezugnahme auf Spanien aus, während bewaffnete Banden die revolutionäre und verfassungsmäßige Regierung herausfordern. Das Urteil Hegels ändert sich auch nicht nach der Julirevolution. Der Katholizismus ist eine Ideologie der Ausflucht, er predigt „Entsagung der Wirklichkeit [...] und damit Kampf und Fliehen“. Diese Ablehnung der weltlichen und politischen Orientierung des Menschen bringt es jedoch mit sich, daß dem Menschen jegliches Recht abgesprochen wird, und die Kirche verlangt sogar „die Aufhebung des Willens“, d. h. jenes Prinzips der Willensfreiheit, das die Grundlage der französischen Revolution und der modernen politischen und philosophischen Entwicklung bildet<sup>26</sup>.

Die scharfe Kritik am Christentum der frühen Schriften wird jetzt, in den Jahren der Restauration, zur Kritik am Katholizismus. Ein Grundthema ist jedoch im wesentlichen unverändert geblieben: eine Religion, die die Flucht aus der Wirklichkeit und insbesondere aus der politischen Wirklichkeit predigt, ist unvermeidlich die Verbündete der Konservierung und der Unterdrückung, weshalb sie immer darauf hinausläuft, das zu lehren, „was der Despotismus wollte“ und will, die „Verachtung des Menschengeschlechts“ und damit die Unfähigkeit des Menschen, eine politische und soziale Situation der Unterdrückung zu überwinden (H<sub>6</sub>, I, 24). In diesem Sinne ist auch in Berlin noch deutlich das Echo Rousseaus und des Jakobinismus zu vernehmen. Hatte nicht auch der Genfer Philosoph hart gegen die Religionen polemisiert, die „*donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens*“\*. Die christliche Religion, „*loin d'attacher les coeurs des citoyens à l'Etat [...] les en de'tache comme de toutes les choses de la terre*“, so daß also „*la patrie du chrétien n'est pas de ce monde*“ und „*qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères?*“\*\* Zusammenfassend: „*Le christianisme ne preche que servitude et dependance*“\*\*\*<sup>27</sup>.

Dieselben polemischen Argumente, die der junge Hegel gegen das Christentum im allgemeinen benutzt hatte, werden jetzt ausschließlich gegen den Katholizismus gerichtet: die Reformation hat in gewisser Hinsicht die Macht des Priestertums zerbrochen oder zumindest die Vorbedingungen dafür geschaffen, und das vor allem, um die Versöhnung zwischen dem religiösen und dem politischen und weltlichen Bewußtsein des Menschen zu erreichen. Durch die Kritik an dem religiösen Bewußtsein, das das private Bewußtsein verabsolutiert, ist noch das Ideal der Polis erkennbar, das wir bei Rousseau und den Jakobinern finden. Unter Bezugnahme auf die Quäker, aber auch auf die Pietisten und, noch allgemeiner, auf jede Form der Religion, die als Beweis für moralische Vortrefflichkeit die Flucht aus der Politik und aus dem Staat nahelegt, erklärt Hegel, daß auf diese Weise die Anhänger dieser Sekten „nur *bourgeois*, nicht *citoyens*“ seien und praktisch nur geduldet werden können (H<sub>5</sub>, IV, 648). Der Plan für die Errichtung einer [81:] echten politischen Gemeinschaft stößt noch immer auf eine Auffassung der Welt, die das Politische und Weltliche als das Reich der Sünde flieht. Und diese Auffassung von der Welt findet, wenn sie sich mit besonderer Deutlichkeit zeigt, ohne Vermittlungen und Kompromisse irgendeiner Art ihren gefährlichsten Ausdruck – auf Grund ihrer massiven Verbreitung und der einschneidenden Wirkung, die sie haben kann – gerade im Katholizismus.

Keine verfassungsmäßige Regierung kann sich sicher fühlen, solange die Regierenden und die Mehrheit der Bevölkerung sich weiterhin zum Katholizismus bekennen. Wie können sich Herrscher mit tief katholischer Überzeugung instinktiv an Institutionen gebunden fühlen, die ihrer Meinung nach zum Reich des Vergänglichen und des Unwesentlichen gehören? Die geschichtliche Erfahrung bewies, daß es sich oft um Eidbrüchige handelte, die nicht nur dazu beitrugen, Verfassungen zu

<sup>26</sup> H<sub>1</sub>, XVI, 240-3. Über die „Willensfreiheit“ als Grundprinzip des modernen und revolutionären politischen Denkens vgl. H<sub>2</sub>, 919 ff.

\* „indem sie den Menschen zwei Gesetzgebungen, zwei Herren, zwei Vaterländer gibt, unterwirft sie sie widersprüchlichen Pflichten und hindert sie daran, zugleich fromm und Bürger zu sein.“ *KWF*

\*\* „Statt die Herzen der Bürger an den Staat zu binden, löst sie sie davon – wie von allen Dingen dieser Welt. [...] Die Heimat des Christen ist nicht von dieser Welt. ... Was macht es da noch aus, ob man frei oder Knecht ist in diesem Tal der Tränen? *KWF*“

\*\*\* Das Christentum predigt nichts als Knechtschaft und Abhängigkeit. *KWF*

<sup>27</sup> J. J. Rousseau, *Du Contrat social*, IV, 8.

begraben, denen sie einmal die Treue geschworen hatten, sondern diese Beseitigung sogar förderten. Man könnte entgegenhalten, daß diese Verfassungen mit Gewalt erzwungen worden waren. Aber Hegel antwortet: „Es ist ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben (ob sie den Regenten abgetrotzt worden sind oder nicht), die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich notwendig“ (H<sub>1</sub>, XVI, 239).

In Wirklichkeit fehlt dem Katholizismus der Begriff der Sittlichkeit. Unabhängig von ihrem Ursprung, seien sie frei zugestanden oder mit Gewalt errungen, bleiben die politischen Institutionen im Rahmen dieser Auffassung immer Institutionen einer irdischen Stadt ohne Wert im Vergleich zu der himmlischen und sind letzten Endes auf die Sünde gegründet. Der Staat – erklärt Hegel in den *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* von 1822-23 (unter dem unmittelbaren Einfluß der Doppelzüngigkeit also, die die Regenten in den von der revolutionären Flutwelle erfaßten Ländern an den Tag gelegt hatten) – muß für das Individuum als ein „göttliches Berechtigtes“ gelten: In den katholischen Ländern dagegen werden die Rechtsgrundsätze angesichts des Zwists zwischen Göttlichem und Menschlichem nie als etwas Letztes auch „in der Form der Religion“ verkündet und kommen daher nie „zum festen Sein, zum absoluten Gelten“ (H<sub>5</sub>, III, 755). Der Katholizismus entheiligt die Institutionen, die Gesetze, die Verfassungsformen und verurteilt sie damit zur Unbeständigkeit und liefert sie den Handstreich der Willkür aus.

Der Katholizismus bedeutet jedoch für ein verfassungsmäßiges Regime nicht nur der Machenschaften wegen, die er von oben her rechtfertigt, eine Gefahr, sondern auch auf Grund des Fanatismus, den er von unten her erweckt. Hegel hat hierbei eine lange Reihe von Volksrebellionen im Namen des „heiligen Glaubens“ gegen die bestehende Macht und die legitime Autorität vor Augen, von der Vendée bis zur spanischen Konterrevolution. Wie können sich auf die Freiheit gegründete Institutionen als dauerhaft erweisen, wenn die Bevölkerung von einer Religion beherrscht wird, die sogar die Gewissensfreiheit abstreitet? „Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei sei, leben in der Verdümpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung als ihrer Religion. – Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze“ (H<sub>1</sub>, XVI, 237). Es ist evident, daß der „Unfreiheit des Geistes im Religiösen [...] nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate“ entsprechen (H<sub>1</sub>; X, § 552, S. 357).

Es ist absurd, die Freiheit nur als Gesetz und nicht auch als Gesinnung zu betrachten. Institutionen, die keine Wurzeln im Bewußtsein des Volkes haben, sind sicher nicht solide. Um den Zwiespalt zwischen modernen Institutionen und einer Religion zu überwinden, die weiterhin das Instrument des Despotismus und der feudalen Schichten ist, scheint Hegel auch energische Maßnahmen vorschlagen zu wollen, um damit die Ideologie der Konterrevolution vernichtend zu schlagen und zu verhindern, daß sie eine soziale Massenbasis mobilisieren könne. Ein Kampf gegen „die Religion der Unfreiheit“ ist vonnöten. „Es hülfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich miteinander; es [82:] ist eine törichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen.“ Man bedenke hier, daß Hegel vor allem auf Grund der Erfahrung der revolutionären Bewegung von 1820-21 zu diesen Schlußfolgerungen gelangt. Warum war sie gescheitert? Wie konnte es geschehen, daß die Konterrevolution so leicht wieder die Oberhand gewann? Hatte man die Stärke der religiösen Überzeugungen, des religiösen Fanatismus unterschätzt und auch den Umfang und die Ausbreitung der ideologischen Übereinstimmung, auf die die Reaktion dank des Katholizismus rechnen konnte? Solange die Institutionen und die Verfassung nicht die Achtung der Massen genießen und ihnen nicht als etwas Heiliges gelten – und das ist nur im Gefolge eines harten Kampfes gegen den Katholizismus, der das Heilige und jeden anderen Wert ins Jenseits oder in die Innerlichkeit und in die Kirche als Vehikel der göttlichen

Offenbarung verlegt, möglich –, werden die Rechtsnormen nie „dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie einen dauerhaften Widerstand leisten“ können. Es ist unmöglich, die Massen an die neuen Institutionen zu binden, wenn man sie weiterhin dem klerikalen Einfluß ausgeliefert läßt: „es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen“ (H<sub>1</sub>, X, § 552, S. 359-361).

Die Revolution war gezwungen, dem Katholizismus und dem Papsttum Rechnung zu tragen. Schon Fichte bezeichnete das Papsttum als das „Ideal aller Monarchien, das die Grundsätze derselben am festesten und folgerechtesten ausdrückte“. Das Papsttum bildet den ideologischen Grundpfeiler des Despotismus und der Demütigung des Menschen: „Um den letzten Keim der Selbsttätigkeit im Menschen zu zerdrücken, um ihn bloß passiv zu machen, lasse man seine Meinungen von fremder Autorität abhängen, – war der Grundsatz, auf welchen diese fürchterliche Universalmonarchie aufgeführt war; ein Satz, der so wahr ist, als je der Witz der Hölle einen erfand; ein Satz, mit welchem die unumschränkte Monarchie unausbleiblich entweder steht oder fällt“ (F<sub>1</sub>, VI, 95). Das Papsttum repräsentiert das extreme Modell des Despotismus, denn es gelingt ihm, da, wo auch die absoluteste aller weltlichen Regierungen das Scheitern verbuchen muß, sogar die Ausübung des Denkens, das „erste Prinzip der Selbsttätigkeit“, zu verhindern (F<sub>1</sub>, VI, 15 und 22). Etwa zur gleichen Zeit drückt sich Kant folgendermaßen aus: „Was die weltliche Macht als oberste Macht nicht sein kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten, und wirklich auch zu hindern ...“ Und es gelingt ihr bisweilen, dieses Verbot sogar auf die höchste politische Autorität auszudehnen: „Es ist wahr, daß, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf [...] aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeschoben wird“ (K, VI, 133, Fußnote).

Diese Überlegung muß man in den Zusammenhang der dramatischen Debatte einfügen, die sich auch in Deutschland über die Revolte in der Vendee und die Gründe, die es der feudalen Reaktion ermöglichen, sich eine soziale Massenbasis zu schaffen, entwickelt. Schon die *Religion* Kants ist darum bemüht, die Argumente zu widerlegen, deren sich „heuchlerische und herrschsüchtige Pfaffen“ bedienten, um ihr „Feldgeschrei“ gegen die „bürgerliche Obrigkeit“ auszustoßen, und die der Klerus „Zur Empörung der Untertanen gegen die Obrigkeit“ nutzt (K, VI, 154 Fußnote und 131). Die *Rechtslehre* behauptet, in Beziehung auf den von der Kirche ausgeübten Masseneinfluß, energisch das Recht des Staats, „den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das *sichtbare*, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachteilig sein möchte, abzuhalten“ (K, VI, 327). Als energischer Verfechter der Denk- und Ausdrucksfreiheit ruft Fichte schließlich sogar nach drastischen Maßnahmen und rechtfertigt sie auch, um der klerikalen Wühlarbeit, die die neuen Institutionen unterhöhlt, ein Ende zu setzen. Der Staat, der eine Revolution vollbracht hat, „darf Lehren der Kirche, die bisher von dem Bürgerrechte nicht ausgeschlossen, durchstreichen, weil sie seinen neuen Staatsgrundsätzen zuwider sind; er darf von allen, die das Bürgerrecht begehren, die Versicherung, daß sie jenen Meinungen entsagt haben und die feierliche Übernehmung der neuen, jenen Lehrern widerstreitenden Verbindlichkeiten fordern; er darf alle, welche diese Versicherung nicht geben wollen, von seiner Gemeinschaft und von dem Genusse der Bürgerrechte ausschließen“, weil er, wenn die Klerikalen „Krieg gegen den Staat“ führen, „gegen sie in den Fall der Notwehr versetzt“ wird (F<sub>1</sub>, VI, 274). Das [83:] waren in etwa die Maßnahmen, die die revolutionäre Macht in Frankreich vorbereitete: die Tatsachen werden später aber beweisen, daß der Rückgriff auf Zwangsmaßnahmen weder dazu imstande war, den Abgrund, der die von der klerikalen Propaganda beeinflussten Massen von den neuen politischen Institutionen trennte, noch die Spaltung zwischen dem religiösen und dem politischen Bewußtsein zu überbrücken.

Um dieses zu erreichen, schlägt Hegel bekanntlich eine Reformation in den katholischen Ländern vor. Aber der Sinn dieses Vorschlags nimmt von Mal zu Mal eine andere Bedeutung an. Manchmal scheint es, als erübrige sich mit der Reformation die Revolution, so z. B., wenn behauptet wird, daß die protestantischen Länder „mit der Reformation [...] ihre Revolution vollbracht“ hätten (H<sub>2</sub>, 925); manchmal scheint es dagegen, als wäre die Reformation, was die katholischen Länder anbetrifft, sogar die Voraussetzung der Revolution und ihres Sieges. Die Bewegung von 1820-21 wird nicht

kritisiert, weil es sich um Revolutionen handelte, sondern weil es Revolutionen waren, die „nur politisch sind ohne Änderung der Religion“, die sich daher mit dieser Selbstbeschränkung selbst zum Scheitern verurteilten; denn „ohne Änderung der Religion kann keine politische Revolution erfolgen“<sup>28</sup>. Die Revolution kann höchstens in den protestantischen Ländern überflüssig sein. Dort „ist die Revolution vorbei“, da das feudale Privileg schon zerbrochen worden ist und an seiner Stelle „das Prinzip vorhanden ist, daß durch Einsicht und Bildung zu geschehen hat, was geschehen soll“. Hegel führt diesbezüglich Dänemark, die Niederlande, England und Preußen an; außerhalb Europas nennt er als Beispiel die Vereinigten Staaten, die auf Grund ihrer Verfassung und ihres Protestantismus den spanischen Ex-Kolonien gegenübergestellt werden (H<sub>2</sub>, 933 und H<sub>2</sub>, 204). Es handelt sich also um Länder, die meist die bürgerliche Revolution schon hinter sich hatten, oder die, wie etwa Preußen, einen nationalen Befreiungskrieg geführt hatten, der mit einer politischen Erneuerung verbunden gewesen war: Länder also, in denen die Revolution stattgefunden hatte oder von denen man glaubte, daß sie im wesentlichen stattgefunden habe. Aber dieses Schema, das als Bilanz aus dem Scheitern der revolutionären Bewegung von 1820-21 in den katholischen Ländern hervorgegangen war, erlebt zehn Jahre später eine Krise. Zunächst einmal bricht in den Niederlanden die Revolution aus, wobei das katholische Belgien sich gegen das protestantische holländische Herrscherhaus erhebt<sup>29</sup>. Außerdem gelangt Hegel zu dem Schluß, daß sich auch in England eine Revolution am Horizont abzeichnet, und er teilt die Besorgnis einer breiten, auch liberalen öffentlichen Meinung über die Zuspitzung der politischen und sozialen Konflikte in diesem Land<sup>30</sup>. Schließlich stellt sich das Problem, wie der Sieg der Revolution im katholischen Frankreich zu bewerten ist. Einerseits wird Frankreich nach der Julirevolution zu den Ländern des „politischen Protestantismus“ gerechnet, andererseits scheint es Hegel auf Grund des andauernden Masseneinflusses des Katholizismus noch keinen befriedigenden Grad politischer Stabilität erreicht zu haben.

In jedem Fall kommt der Betonung der Notwendigkeit der Reformation nicht die Bedeutung einer allgemeinen Ablehnung der Revolution zu, wenn Hegel den Zusammenhang Reformation-Revolution hervorhebt. Im Gegenteil führt die Erfordernis, die Spaltung zwischen den neuen Institutionen und dem religiösen Bewußtsein der Massen zu überwinden, die ein großes Hindernis auf dem Weg zum Fortschritt bildete und bildet, Hegel dazu, sich in gewisser Weise in die Logik der [84:] Jakobiner hineinzuversetzen: „Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert, und zwar gegen die, welche nicht in der Gesinnung der Freiheit waren, weil sie verdächtig gewesen sind, d. h. um der Gesinnung willen“ (H<sub>1</sub>, XVI, 246). Ein verzweifelter und nutzloser Versuch gewiß, der jedoch auch von einem wirklichen Problem herrührte, und zwar dem der Überwindung der ideologischen Kraft der Konterrevolution, um sich die aufrichtige Zustimmung der Bevölkerung zu sichern und die neuen Institutionen zu konsolidieren. Da der jakobinische Terror gescheitert war, scheitern weiterhin – nach dem Urteil Hegels – die liberalen Bewegungen.

Auch wenn er im Katholizismus die Speerspitze der Reaktion erblickte, ist Hegel sich darüber im klaren, daß auch der Protestantismus ein ideologisches Instrument in den Händen der Reaktion werden konnte. Einmal die Spaltung zwischen himmlischer und irdischer Stadt überwunden, konnte man

<sup>28</sup> H<sub>2</sub>, 931. Interessant ist, daß Gramsci sich in bezug auf die proletarische Revolution ein Problem stellt, das dem Hegels hinsichtlich der bürgerlichen Revolution ähnelt: Der Sieg der Revolution, eine wirkliche Konsolidierung der politischen und sozialen Veränderungen, ist ohne eine „intellektuelle und moralische Reform“ unmöglich, die heutigentags vom Marxismus als einer Kultur repräsentiert wird, die in der Lage ist, in die breiten Massen einzudringen und ihre Weltanschauung radikal umzuformen. Es bleibt dahingestellt, ob dieses Thema nicht vielleicht – wenn auch über Vermittlungen verschiedener Art – Hegelschen Ursprungs ist. Für Gramsci ist der Liberalismus nicht in der Lage, sich in einer Massenkultur zu verkörpern, und das im Gegensatz zur Reformation, aus der – trotz ihrer anfänglichen „intellektuellen Grobheit“ – letzten Endes „die deutsche klassische Philosophie und die ausgedehnte kulturelle Bewegung hervorgegangen ist, aus der die moderne Welt entstand“; deshalb „gelangte man notwendigerweise vom mittelalterlichen Luther zu Hegel“. Man kann in dieser These ohne weiteres die Gegenwärtigkeit Hegels verspüren: vgl. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Krit. Ausg. des Istituto Gramsci hrsg. v. V. Gerratana, Turin 1975, S. 1292-1294.

<sup>29</sup> Vgl. *infra*, Kap. XI, 5.

<sup>30</sup> Hierzu verweisen wir auf unser *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*, Rom, 1988, Kap. V, 8.

sich bewußt der Errichtung einer vernünftigen politischen Gemeinschaft widmen; die sittlichen Einrichtungen gewannen an Autorität und verloren ihren bloß profanen Charakter. Bestand aber nicht die Gefahr, daß die bestehende politische Obrigkeit unmittelbar zum Werkzeug der Göttlichkeit wurde? Zu behaupten, daß „man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten“, kann richtig sein, wenn damit im Prozeß der Errichtung der Sittlichkeit gleichermaßen der Prozeß der weltlichen Verwirklichung des Göttlichen erblickt, die Ernsthaftigkeit und Würde des politischen Engagements bekräftigt und der Anspruch der Kirche, sich als höhere Sphäre im Vergleich zur staatlich-weltlichen zu fassen, zurückgewiesen wird.

Diese Behauptung kann jedoch vollkommen falsch sein, wenn sie dahingehend interpretiert wird, daß „man den Gesetzen gehorchen [soll], *sie mögen sein, wie sie wollen*“, denn „das Regieren und Gesetzgeben ist auf diese Weise der *Willkür* der Regierung überlassen“. Diese Gefahr ist in *protestantischen* Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann sie statthaben, denn da ist jene Einheit der Religion und des Staates vorhanden“. Gegen dieses schwerwiegende Mißverstehen der Sittlichkeit, das darauf hinausläuft, „der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offenen Spielraum zu geben“, stellt Hegel klar: „Wenn also wohl im allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es eine ebenso wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dies ist nichts Partikulares, sondern kommt allen zu“ (H<sub>1</sub>, XVI, 238-9). Wie alles Wissen ist auch das Wissen, daß das Göttliche zum Gegenstand hat, immer Vermittlung, Begriff; ein Wissen, in dem sich alle wiedererkennen können, also Gemeinschaft. Vom Anspruch, das Göttliche „unmittelbar zu haben“, „kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen“, und das unabhängig davon, wer diesen Anspruch erhebt (H<sub>1</sub>, VII, § 270, A).

### 7. Bürgerliche Revolution und religiöse Reformation

Diese Betrachtungen Hegels sind nicht das Resultat eines isolierten und abstrakt-philosophischen Gebäudes, sondern fügen sich in eine Debatte ein, die die gesamte Entwicklung des anti-feudalen Kampfes und der bürgerlichen Revolution begleitet. Was England betrifft, so sieht schon Locke im Katholizismus die Religion, die sich am besten für die Einführung der „absoluten Macht“<sup>31</sup> eignet. Und Hegel bemerkt, als er den revolutionären Prozeß in England beschreibt: „Der Kampf war gegen die Könige gerichtet, denn diese hingen insgeheim der katholischen Religion an, indem sie darin das Prinzip der absoluten Willkür bestätigt fanden“ (H<sub>2</sub>, 896).

Was die vor-revolutionäre Geschichte Frankreichs betrifft, ist festzustellen, daß die Polemik und der Kampf gegen Feudalismus und monarchischen Absolutismus ständig von der Anprangerung des Katholizismus und der Forderung nach einer Art Reform dieser Konfession begleitet werden, die sie mit der neuen politischen Ordnung in Übereinstimmung brächten, die festzusetzen man begonnen hatte<sup>32</sup>. Sogar Überlegungen über die Ratsamkeit einer regelrechten religiösen Reform fehlten nicht.

<sup>31</sup> *Two Treatises of Civil Government*, II, § 210.

<sup>32</sup> Schon Voltaire hatte die Forderung nach einer „Läuterung“ der Religion aufgestellt, in gewisser Hinsicht nach einer Reform, die in der Lage wäre, der Praxis des Zehnten, der von Frankreich aus einen schmarotzerischen und ausschweifenden römischen Hof bereicherte, ein Ende zu setzen, einer Reform, nach der die Religion nicht mehr das Instrument der Unterhöhlung der Autorität des Herrschers wäre; eine Läuterung also, die die Religion aus der Umarmung des feudalen Regimes und der feudalen Ideologie befreien sollte, um sie dem Geist der neuen Zeit anzupassen; eine Art Reformation, auf die sich Voltaire im übrigen ausdrücklich berufen hatte, als er den von ihm herbeigewünschten „*grand ouvrage*“ schon „*il y a près de deux cent cinquante années*“ [„das große Werk [...] vor beinahe zweihundertfünfzig Jahren“] hat beginnen sehen (*L'A. B. C., ou Dialogues entre A.B. C.* Nr. X). Montesquieu seinerseits hatte hinsichtlich der unterschiedlichen geographischen Verbreitung des Protestantismus und Katholizismus bemerkt: „*C'est que les peuples du nord ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du midi, et qu'une religion qui n'a point de chef visible, convient mieux à l'indépendance du climat que celle qui en a un*“ [„Denn die Völker des Nordens haben und werden immer einen Geist der Unabhängigkeit und Freiheit besitzen, den die Völker des Südens nicht haben, und eine Religion ohne sichtbaren Oberhaupt passt besser zur Unabhängigkeit des Klimas als eine, die eines hat“] (Montesquieu, *Esprit des lois*, XXIV, 5). Wenn auch durch die Vermittlung des Klimas, wurde der Protestantismus mit dem Geist der Freiheit in Zusammenhang gebracht. Hauptzielscheibe der antifeudalen Polemik war der Katholizismus. Die *Encyclopédie* hatte energisch gewarnt vor „*ces sociétés dangereuses, qui soumettent leurs membres à une double autorité, forment un état dans l'état, rompent l'union politique, relâchent, dissolvent les lieux de la patrie pour*



Turgot hatte sich gefragt, ob nicht etwa der Protestantismus als Staatsreligion dem Katholizismus vorzuziehen sei, „*qui mettrait des obstacles au nombre et à la facilité des mariages*“ und „*dogmes faux et contraires aux principes de l'autorité politique*“ aufrechterhielt<sup>33</sup>.

Natürlich wird das Problem des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und der politischen Macht besonders nach dem Ausbruch der Revolution akut. Anfangs – ist richtig bemerkt worden – „gedachten die *philosophes*, die Kirche an den Staat zu binden und zu bewerkstelligen, daß ihre Diener dem sozialen Fortschritt dienten“. Auf der praktischen Seite entsprach diesem Ansatz die Beschlagnahme der Güter des Klerus und, durch die Lockerung der Bindungen an Rom, die Einrichtung einer Art nationalen Kirche, die der normalen staatlichen Rechtsprechung unterlag<sup>34</sup>. Es handelte sich hier praktisch um den Versuch, eine Art schmerzlose „Reformation“ durchzuführen, die, wenn auch im formalen Rahmen des Katholizismus, die Religion den feudalen Schichten entreißen und in den Dienst der neuen herrschenden Macht und der neuen bürgerlichen Produktionsverhältnisse stellen sollte. Die von der gesetzgebenden Versammlung getroffenen Maßnahmen waren im Grunde genommen dieselben, die Hegel, wie wir später noch deutlicher sehen werden, in Deutschland gerade durch die Reformation schon für verwirklicht hielt. In Frankreich nimmt der Zusammenstoß wegen der Unnachgiebigkeit der katholischen Kirche und der päpstlichen Regierung radikalere Formen an, und katholische Kirche und Papsttum bleiben daher in der Realität wie auch in den Augen des Philosophen weiterhin die Hauptstütze der Reaktion.

Die Debatte über das Verhältnis zwischen Religion und bürgerlicher Umwandlung entwickelt sich auf europäischer Ebene und beschäftigt Protagonisten und außergewöhnliche Zeugen der revolutionären Bewegung. Hier z. B. die Lehre, die Vincenzo Cuoco aus dem Sieg der Reaktion in Neapel zog: „Heutzutage haben die Ideen der Völker Europas einen Stand erreicht, der eine politische Revolution, die nicht eine weitere religiöse Revolution nach sich zieht, fast undenkbar erscheinen läßt, wogegen es früher die religiöse Revolution war, die die Politik hervorbrachte“<sup>35</sup>. Es ist notwendig, „eine der Regierung entsprechende Religion“ zu bilden, die in der Lage ist, den antifeudalen Umformungsprozeß zu begleiten und zu befördern. Keine Religion „entflammt den Geist der Freiheit so sehr“ wie das Christentum; damit dieses aber seine potentielle Emanzipationskraft völlig entfalten kann – wichtig ist, dabei hervorzuheben, daß Cuoco hier einen [86:] Gesichtspunkt darlegt, der nicht nur sein persönlicher, sondern auch der Confortis ist, der, bevor er Innenminister der republikanischen Regierung wurde, Priester gewesen war und seinen revolutionären Einsatz mit dem Leben bezahlt hatte –, ist es notwendig, es einer Reform zu unterziehen<sup>36</sup>. Es ist darauf zu verweisen, daß die Abhandlung Cuocos ins Deutsche übersetzt und in der Archenholzsehen Zeitschrift „Minerva“, die

---

*concentrer dans leurs corps, leurs affections et leurs intérêts, et sont ainsi disposés à sacrifier la société générale à leur société particulière. En un mot, que l'état soit un, que le prêtre soit avant tout citoyen; qu'il soit soumis, comme toute autre à la puissance du souverain, aux lois de la patrie*“ [jene gefährlichen Gesellschaften, die ihre Mitglieder einer doppelten Autorität unterwerfen, einen Staat im Staate bilden, die politische Einheit zerstören, die Bande zur Heimat lockern und auflösen, um ihre Zuneigungen und Interessen auf ihren eigenen Körper zu konzentrieren und so bereit sind, die allgemeine Gesellschaft ihrer eigenen besonderen Gesellschaft zu opfern. Kurz gesagt: Der Staat soll einheitlich sein, der Priester vor allem Bürger; er soll wie jeder andere der Macht des Herrschers und den Gesetzen des Vaterlandes unterworfen sein.] (s. das Stichwort *Tolérance*).

Offensichtlich richtete sich die Polemik in erster Linie gegen die katholische Kirche und ihre mächtige hierarchische Struktur. Auch Rousseau hatte bei seiner Anklage der „*double puissance*“ [doppelte Macht] und des „*perpétuel conflit de juridiction*“ [andauernder Zuständigkeitskonflikt] zwischen „*maître*“ [Meister] und „*prêtre*“ [Priester] und auch des „*chef – d'œuvre en politique*“ [Meisterstück der Politik], wonach der Pfarrer durch die Exkommunikation oder die Androhung der Exkommunikation zum „*maître des peuples et des rois*“ [Herr über Völker und Könige] wird, sein Augenmerk vor allem auf das „*christianisme romain*“ [römisches Christentum] gerichtet, und das um so mehr, als letzteres für sich in Anspruch nahm, der exklusive Rettungsverteiler zu sein (*Du Contrat social*, IV, 8).

<sup>33</sup> Zit. nach A. Aulard, *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême (1793-1794)*, Paris 1892 (reprographischer Nachdruck Aalen 1975) S. 12. – „der Hindernisse für die Zahl und die Leichtigkeit von Eheschließungen errichten würde“ [...] „falsche Dogmen, die den Prinzipien der politischen Autorität widersprechen“. *KWF*

<sup>34</sup> Vgl. A. Soboul, *Précis d'Histoire de la Révolution française*, zit., Erster Teil, III, 3, § 3.

<sup>35</sup> V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, hrsg. v. P. Villani, Bari 1980, S. 128.

<sup>36</sup> Ebda., S. 129-130.

Hegel gut kannte, rezensiert worden war<sup>37</sup>. Noch nach 1848 wird Bertrando Spaventa die Stabilität eines „politisch freien“ Landes hervorheben, in dem jedoch die traditionelle Macht der religiösen Autorität nicht wesentlich eingeschränkt worden ist: „Die Keime des Übels liegen in der Koexistenz des Prinzips des Drucks in religiösem Bereich und der neuen Elemente der Freiheit in den anderen Sphären der menschlichen Tätigkeit“<sup>38</sup>. Ganz abgesehen von der Hypothese einer Einflußnahme Cuocos auf Hegel und vom Einfluß, den letzterer auf Spaventa ausgeübt hat, ist es wichtig festzustellen, daß es sich um Probleme handelte, die die Entwicklung der bürgerlichen Revolution objektiv in den verschiedenen europäischen Ländern aufwarf, d. h. die Notwendigkeit, das formidable Instrument der Hegemonie und der Macht, das die Religion darstellte, der feudalen Reaktion zu entreißen.

Aber die Forderung nach einer religiösen Reform hat, abgesehen von der Tatsache, daß sie den Versuch darstellt, die Hegemonie des reaktionären Klerus in der bürgerlichen Gesellschaft zu brechen und ihm seine soziale Massenbasis zu entziehen, auch eine unmittelbare strukturelle Bedeutung, indem sie die kirchlichen Besitztümer als integralen und maßgeblichen Bestandteil der feudalen Besitztümer angreift. Unter diesem Gesichtspunkt muß man die Forderung Cuocos (und Confortis) nach Reduzierung der „Bistümer und der überflüssigen Pfründe“ betrachten<sup>39</sup>. Ganz ähnlich ist es für Hegel eines der historischen Verdienste der Reformation, „den toten Reichtum der Kirche“ ausgehoben zu haben (H<sub>2</sub>, 917). Auch die Behauptung des Rechts auf Veräußerung in der *Rechtsphilosophie* ist als ein Angriff auf die unveräußerlichen Besitztümer der Kirche und die Einschränkungen anzusehen, die die Einbeziehung der Kirchengüter und der feudalen Besitztümer ganz allgemein in den normalen Kreislauf der Produktion und des Austauschs der modernen bürgerlichen Gesellschaft verhinderten (H<sub>1</sub>, VII, § 65). Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Schenkungen an die Kirche als ein Gewissenszwang verurteilt werden. Es bleibt aber hinzuzufügen, daß auch die Tatsache, daß der Boden „auf ewige Zeiten zum Nichtgebrauch geweiht“ wird (H<sub>1</sub>, VII, § 64 A), als etwas Willkürliches und Unannehmbares betrachtet wird. Es handelt sich um eine für die im Aufstieg begriffene Bourgeoisie typische Forderung und um einen integralen Bestandteil der antifeudalen revolutionären Bewegung. Das Stichwort *Monastère* der von Diderot und d’Alembert herausgegebenen *Encyclopédie* unterstreicht diesbezüglich: „Le nombre prodigieux des monasteres qui a continué de subsister dans l’Eglise, est devenue à charge au public, oppressif, et procurant manifestellement la depopulation; il suffit pour s’en convaincre de jeter un coup d’oeil sur les pays protestants et catholiques. Le commerce ranime tout chez les uns, et les monastères portent partout la mort chez les autres“<sup>\*</sup>.

Und gerade Hegel ist es, der sich am eindeutigsten der wirklichen politischen und sozialen Bedeutung der Debatte über die Religion bewußt ist. Der aufklärerische Angriff auf die Kirche in Frankreich und das Neuüberdenken der Reformation in Deutschland sind zwei Momente eines im wesentlichen einheitlichen Kampfes (wenn auch in der radikalen Unterschiedlichkeit der jeweils nationalen Lage), der darauf abzielte, die ideologischen Grundlagen abzubauen und zu zerstören, auf die sich die Herrschaft der alten feudalen Schichten gründete: „Von Frankreich ist die Aufklärung nach Deutschland herübergekommen, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. Ihre Grundsätze wurden hier gründlicher auseinandergelegt, nur daß man diese neuen Erkenntnisse nicht so sehr öffentlich dem Dogmatischen entgegenstellte, sondern sich [87:] torquierte [verrenkte] und drehte, um den Schein der Anerkennung der Religion zu behalten, was man noch bis jetzt tut. In Deutschland war die Aufklärung auf seiten der Theologie, in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche“.

<sup>37</sup> Cuoco selbst berichtet das in der *Vorrede* zur zweiten Ausgabe von 1806: vgl. *Saggio storico ...*, zit., S. 6-7. S. auch R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, S. 79-80. Über Hegel als Leser der „Minerva“ siehe J. D’Hondt, *Hegel secret*, zit., S. 7-43.

<sup>38</sup> S. die von F. Alderisio hrsg. Anthologie, B. Spaventa, *Lo stato moderno e la libertà di insegnamento*, Florenz 1968 (Neudruck) S. 12.

<sup>39</sup> V. Cuoco, a. a. O., S. 130.

<sup>\*</sup> Monastère = Kloster. – Die ungeheure Zahl der Klöster, die weiterhin in der Kirche bestehen, ist zu einer Last für die Öffentlichkeit geworden, unterdrückend und führt offenkundig zur Entvölkerung; man braucht sich nur die protestantischen und katholischen Länder anzusehen, um sich davon zu überzeugen. Der Handel belebt alles bei den einen, und die Klöster bringen überall den Tod bei den anderen.

Es handelt sich um eine Stelle, die den instrumentalischen Charakter der Ehrerbietung der herrschenden Religion gegenüber nahezulegen scheint. Aber es ist weder notwendig noch nützlich, auf diese Hypothese zurückzugreifen. Tatsache ist, daß Hegel seit seiner Tübinger Zeit das Problem der Religion nie unter nur theologischem Gesichtspunkt in Angriff genommen hat, sondern immer in Zusammenhang mit seiner konkreten politisch-sozialen Bedeutung. So wird auch in diesem Fall die Religion in Deutschland bewahrt, unter präzisen Bedingungen jedoch: nicht nur wird, wie wir gesehen haben, das kirchliche Vermögen abgeschafft, sondern auch „jene verderblichen Institute der Ehelosigkeit, der Armut und Faulheit“ werden überwunden (bei Anerkennung also nicht nur der sittlichen Würde der Familie, sondern auch der bürgerlichen Tätigkeit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft) sowie die „Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht“ abgeschafft (mit der entsprechenden Autonomie, Weltlichkeit und vollen Souveränität des Staates). Schließlich wird das Prinzip der „gesalbten Legitimität der Könige, d. i. die Willkür der Fürsten, die als solche, weil sie Willkür der Gesalbten ist, göttlich, heilig sein soll“, zurückgewiesen (bei Überwindung also der absoluten Monarchie von Gottes Gnaden) (H<sub>2</sub>, 917). Wichtig ist nicht die Tatsache, daß Hegel diese Resultate von der Reformation an schon verwirklicht oder zumindest in Gang gebracht sieht, wichtig ist dagegen, daß der Protestantismus, so neuinterpretiert, ein Kampfinstrument gegen die feudale Reaktion wird.

Diesen Schlußfolgerungen Hegels liegt eine geschichtliche Bilanz der Entwicklungsphasen zugrunde, die die bürgerliche Revolution durchlaufen hatte. Der Kampf für die Errichtung einer neuen Gesellschaft kann sich nicht auf die Verleugnung und auf die Kritik an der herrschenden Religion beschränken, die tief verwurzelt ist und einen breiten Einfluß auf die Massen ausübt. Was vonnöten ist, ist eine Erneuerung des religiösen Bewußtseins, damit dieser Kampf nicht auf eine Minderheit beschränkt und aussichtslos bleibt: war nicht das etwa der Sinn der Einrichtung von „Nationalfeiern“ in Frankreich und einer „Volksreligion“, mit der der junge Hegel in Gedanken liebäugelte? Aber gerade die Ereignisse jenseits des Rheins hatten bewiesen, daß man eine Religion nicht improvisieren und nicht *ex-novo*\* aufbauen kann. Welchen Einfluß hatten die „Nationalfeiern“ wirklich erobert? Am Vorabend ihrer Einführung hatte Robespierre in Polemik gegen den atheistischen Kult der Vernunft und die Versuche einer radikalen und gewalttätigen Entchristlichung erklärt, daß der Atheismus „aristocratique“\*\* sei, wogegen „l'idée d'un grand être qui vaille sur l'innocence opprimée et qui punit le crime triomphant, est toute populaire“<sup>40</sup>. Aber sollte man die Konzeption und den Kult eines höchsten Wesens wirklich als „volkstümlich“ betrachten? Gewiß war auf diese Weise die Idee einer Transzendenz, die dem Menschen fremd und feindlich gegenübersteht und – schon nach den frühen Schriften Hegels zu urteilen – die ideologische Stütze des Despotismus ist, besiegt worden. Aber was für eine „Volksreligion“ kann man auf der Grundlage eines Jenseits gründen, das „nur als Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *être suprême*\*\*\*“ über allem schwebt? (H<sub>1</sub>, III, 434). Hegel war ein zu aufmerksamer Leser Montesquieus, um nicht mit ihm die Auffassung zu teilen, wonach „une religion chargée de beaucoup de pratiques attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins“<sup>41</sup>.

Letzten Endes ist das *être suprême* nur „das leere Wesen“, das für die Deutschen „das reine Denken“ ist (H<sub>1</sub>, XX, 288). Wenn man aber auf dem Gesichtspunkt des Selbstbewußtseins stehenbleibt, ist es sicher unmöglich, eine Volksreligion aufzubauen. Oder das *être suprême* ist, „gegenständlich als seiend vorgestellt“, nichts anderes als die Materie. Robespierre hatte geglaubt, den religiösen Kult des höchsten Wesens dem atheistischen Kult der Vernunft entgegenstellen zu können, für Hegel aber geht der „sogenannte Materialismus und Atheismus“ als das „notwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewußtseins“ hervor, d. h. eben aus der *raison*\* (288). Die historische Erfahrung hat das Scheitern

\* von Neuem; von Grund auf. *KWF*

\*\* aristokratisch. Im Verständnis von Robespierre ist dieser Begriff negativ konnotiert. *KWF*

<sup>40</sup> Siehe die Rede vom 1. Frimaire (21. November) 1793, in M. Robespierre, *Œuvres*, hrsg. v. M. Bouloiseau und A. Soboul, Bd. X, Teil 5, Paris 1967, S. 196. – „... die Vorstellung eines großen Wesens, das über die unterdrückte Unschuld wacht und das triumphierende Verbrechen bestraft, ist ganz und gar volkstümlich.“

\*\*\* Oberstes Wesen. *KWF*

<sup>41</sup> *Esprit des Lois*, XXV, 2. – Eine Religion, die mit vielen Praktiken verbunden ist, bindet stärker an sich als eine andere, die weniger davon hat. *KWF*

\* Vernunft. *KWF*

des Versuchs Robespierres [88:] bewiesen, eine Religion von oben, herausgelöst aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Tradition seines Volkes, aufzuzwingen.

Die oben angeführte Anschauung Hegels kann nur dann naiv erscheinen, wenn man vollkommen von ihrem historischen Zusammenhang absieht. In Wirklichkeit erblickte diese Anschauung richtigerweise in der römischen Kirche von damals die Vorhut der Reaktion, und die gegen den Katholizismus entwickelte harte Kritik ist die harte Kritik an den bedeutendsten Theoretikern der Restauration wie De Maistre, Bonald, F. Schlegel, Haller – alle Katholiken oder zum Katholizismus konvertierte Persönlichkeiten. Hatte nicht Pius VI. seinerzeit die Menschenrechtserklärung, ganz abgesehen natürlich von der *constitution civile du clergé*<sup>\*\*</sup>, ohne Zögern verurteilt?<sup>42</sup> Das hier zur Diskussion stehende Problem war auch auf deutschem Boden diskutiert worden. Campe, ein Hegel seit jungen Jahren gut bekannter Autor (H<sub>9</sub>, 101 ff.), hatte im Verlauf seiner begeisterten Korrespondenz aus Paris über seine Eindrücke bei Beginn der Revolution geschrieben, daß die politische Revolution auch die religiöse nach sich ziehen würde, so daß sich ein „katholischer Protestantismus“ herausbilden würde<sup>43</sup>. Das Problem taucht bei Kant zu einem weitaus dramatischeren Zeitpunkt wieder auf, als nämlich schon die vom katholischen Klerus geschürte Konterrevolution wütet. Kant ist sich der Bedenklichkeit und der Vergeblichkeit einer gewaltsamen Lösung voll bewußt: „Die Geschichte beweist“, merkt die *Religionsschrift* an, „daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können.“ Man kann hier die Ignoranz der Massen aufs Tapet bringen: „Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei denen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung ...“ (K, VI, 107). Gegen so fanatisierte Massen helfen vernünftige Entgegnungen recht wenig. Und deshalb, bemerken diesmal die *Vorarbeiten zur Religion*, geht es darum, „die Prinzipien der Organisation eines ethischen Volks Gottes mit den Prinzipien der Constitution derselben zu vereinigen“ (K, XXIII, 119) und das religiöse Bewußtsein und die politische Verfassung auf irgendeine Weise in Einklang zu bringen. In diesen Zusammenhang muß die Neuinterpretierung des Christentums als ausschließlich moralische Religion, die Kant vornimmt, eingeordnet werden, und auch seine Polemik gegen die „gelehrte“ Religion als Hauptstütze des Despotismus<sup>44</sup>. „Diese Polemik findet sich auch bei Hegel, mehr noch, die Polemik gegen die positive Religion charakterisiert den Philosophen im gesamten Verlauf seiner Entwicklung. Wenn man an dieser Stelle einmal von den frühen Schriften absieht, so setzen die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* all denen, die die „Form des Positiven“, „ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äußerliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes“ geltend machen, das Bibelwort entgegen: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (H<sub>1</sub>, XIX, 503). Nur scheint die Neuinterpretierung des Christentums in ausschließlich vernünftigem und moralischem Sinn Hegel nicht das geeignete Instrument zur Lösung des fraglichen Problems, der Überwindung der Feindseligkeit und des fehlenden Zugehörigkeitsgefühls hinsichtlich der neuen Freiheitsordnungen seitens der von der Religion beeinflussten Massen, zu sein. Die Erfahrung hat gezeigt, daß es notwendig ist, auf die Konkretheit der lebendigen geschichtlichen Tradition Bezug zu nehmen. Es geht nicht darum, von den Volksgebräuchen und -traditionen Abstand zu nehmen, sondern sie mit neuen freiheitlichen Inhalten zu erfüllen. Daher der Rückgriff auf das Luthertum, das als Religion der Freiheit neu gelesen und neu interpretiert und dem Katholizismus entgegengesetzt wird, in dem man die Speerspitze der Reaktion erblickt.

<sup>\*\*</sup> Zivilverfassung des Klerus. *KWF*

<sup>42</sup> Vgl. F. Furet und D. Riebet, *La révolution française*, Bd. I, *Des états généraux au 9-Thermidor*, Paris 1965, S. 176.

<sup>43</sup> J. H. Campe, *Briefe aus Paris*, Braunschweig 1790 (reprographischer Nachdruck Hildesheim 1977), S. 222-3. Das Motto auf dem Titelblatt dieses Buches (*Discite justitiam moniti!* [Lernt Gerechtigkeit, nachdem ihr gewarnt wurdet. *KWF*]) wird von Hegel zur Eröffnung seiner Berner Übersetzung der *Vertraulichen Briefe* wiederaufgenommen: darauf hat J. D'Hondt, *Hegel secret*, zit., S. 45, Fußnote, aufmerksam gemacht. Die Analyse Campes hatte in Deutschland ein gewisses Echo gefunden, und die „merkwürdige Prophezeiung eines katholischen Protestantismus“ war in der Rezension der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ hervorgehoben worden, die im dokumentarischen Anhang (auf S. 44) des schon zitierten reprographischen Neudrucks der *Briefe* Campes abgedruckt ist.

<sup>44</sup> Wir verweisen auf unser *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution* (dtsh. Übersetzung, Köln 1987, Kap. III, 2).

Es ist nicht verwunderlich, daß Hegel, in den Jahren der Restauration – während ihr vielleicht wichtigster Theoretiker *Du Pape* veröffentlichte, um in etwa dieselben Thesen zu verfechten, [89:] nur natürlich unter umgekehrten Vorzeichen – das Bedürfnis verspürt, die Anklage des Papsttums und des Katholizismus energisch wiederaufzunehmen. Wenn man die Berliner Schriften und Vorlesungen liest, scheint es, als höre man die klassischen Argumente des Antiklerikalismus, die man heute dem 19. Jahrhundert zuschreibt.

Dabei ist allerdings darauf hinzuweisen, daß diese Argumente zur damaligen Zeit ein Knotenpunkt der Debatte und der politischen Konfrontation waren. Wenn Hegel z. B. den Anspruch der Eltern zurückweist, ihre Kinder praktisch als Privateigentum zu betrachten, macht er das Recht des Staats geltend, die Kinder alles zu lehren, was „Zur Eintretung in die bürgerliche Gesellschaft“ vonnöten ist, und unschwer kann man in diesen Erklärungen den Widerhall eines großen kulturellen und politischen Kampfes erkennen, um den Kirchen das Lehrmonopol zu entreißen und die Schulpflicht einzuführen (H<sub>5</sub>, III, 701). Es waren dies die Jahre, in denen Haller in dem aus der spanischen Revolution hervorgegangenen Plan des öffentlichen Unterrichtswesens nicht nur „willkürliche Auflagen“ erblickte, sondern auch den Anspruch, die Bürger ihrer „Seele“ zu entblößen. Der Gegensatz zwischen bürgerlichem und religiösem katholischem Bewußtsein war so akut, der Kampf zwischen bürgerlicher politischer Obrigkeit und dem noch mit der Aristokratie und ihrer feudalen Welt verbundenen Klerus so hart, daß Haller glühende Worte fand, um diejenigen zu brandmarken, die in die Schulprogramme neben dem Katechismus, der doch schon alles enthält, sogar „*courte exposition des obligation civiles*“ [...], welche dann wohl ein Jakobinismus *in nuce* \*\* sein möchte“, einführen wollten<sup>45</sup>.

In diesem Rahmen der Verteidigung der Weltlichkeit und Selbständigkeit des Staats, der selbst das Göttliche auf Erden darstellt und weder eine äußerliche Weihe noch eine Kontrolle seitens der kirchlichen Autorität nötig hat, gegen den klerikalen Angriff, der manchmal, wie im Fall Spaniens, sogar die Form der bewaffneten Revolte der Sanfedistenbanden annahm, muß man die erklärte Opposition gegen die Konkordatspolitik sehen. Auf Belgien blickend bemerkt Hegel mit Genugtuung, daß gegen „das Konkordat mit dem Papst“, das als „sehr nachteilig“ betrachtet werde, „tüchtig [...] geschimpft“ werde (H<sub>6</sub>, III, 200).

Die Polemik gegen die klerikalen Ansprüche ist ein integraler Bestandteil des antifeudalen Kampfes, und schon der junge Hegel hatte „die Art, wie sich die Kirche gegen den Staat verhält“, mit der der „Zünfte und ihrer Rechte gegen ihn“ verglichen (H<sub>1</sub>, I, 150). Im einen wie im anderen Fall hatte man den Versuch vor Augen, sich Privilegien zu sichern, wobei gleichzeitig die Bildung eines modernen Staates verhindert und seine Grundfesten untergraben wurden. Die Polemik gegen den Klerikalismus hat keine abstrakt philosophische Bedeutung; man denke nur an Karl X., der einen Vorwand fand, um die bürgerliche Nationalgarde aufzulösen, nachdem diese bei einer Musterung ausgerufen hatte: „Es lebe die Charte, nieder mit den Jesuiten“<sup>46</sup>.

In diesen Jahren schreibt Haller aus einer reaktionären spanischen Zeitung die Veröffentlichung eines „merkwürdigen Aktenstücks“ der revolutionären Bewegung ab, darauf ausgerichtet, die heiligsten Institutionen in Mißkredit zu bringen und umzustürzen. Es wurde unter anderem versucht, die Massen mit der Behauptung, daß „der priesterliche Charakter ebenfalls ein Eingriff in die Freiheit sei“, aufzuhetzen<sup>47</sup>. Sicherlich handelt es sich um eine Fälschung, aber nichtsdestotrotz ist es bezeichnend, daß dieser verblüffende Plan, mit großem Aufsehen „bekanntgemacht“, um die liberale und demokratische Bewegung insgesamt in düstersten Farben darzustellen, unter seinen skandalerregendsten Punkten eine der zentralen Thesen der philosophischen Erarbeitung des Berliner Hegel enthält!

---

\* kurze Darstellung der bürgerlichen Pflichten. *KWF*

\*\* im Kern; in gedrängter Form; in Kurzform. *KWF*

<sup>45</sup> *Über die Constitution der spanischen Cortes*, zit., S. 42 und 46.

<sup>46</sup> C. Barbagallo, *Storia universale*, Turin 1943, V. Bd., 2, S. 353.

<sup>47</sup> *Über die Constitution der spanischen Cortes*, zit., S. X-XI; das „Aktenstück“ ist aus der spanischen Zeitung „Atalaya de la Mancha“ vom 12.V.1814 übersetzt.

In diesem konkreten politischen Zusammenhang müssen also die Hegelschen Überlegungen hinsichtlich der Unvereinbarkeit von katholischem Bewußtsein und modernen Institutionen gesehen werden. Lange Zeit noch würde die katholische Kirche unerbittlichster Gegner der aus der modernen geschichtlichen Entwicklung hervorgegangenen Ideen bleiben, und die Bewegung der liberalen und verfassungsmäßigen Erneuerung würde mit ihr viel härter zusammenstoßen als [90:] mit der protestantischen (man denke dabei nur an die Exkommunikation der wichtigsten Vorkämpfer des italienischen *Risorgimento*<sup>\*</sup>). Und dennoch wurden auch in den katholischen Ländern der Feudalismus und der monarchische Absolutismus hinweggefegt: es hat keine Reformation, sondern nur ein Anpassungsprozeß an die neuen Institutionen und an das neue bürgerliche Regime seitens der katholischen Kirche, deren Flexibilität Hegel im Eifer der Polemik gegen die Kultur der Restauration eindeutig unterbewertet hatte, stattgefunden.

Die Hegelsche Kritik am Liberalismus gewinnt also eine ganz andere Bedeutung als die der Rechtfertigung und Verherrlichung des *status quo*, die ihr so oft zugeschrieben worden ist. Nicht nur hat sie nichts mit den Positionen der Theoretiker der Restauration gemein – Hegel hat keine Bedenken, von einem „höheren Naturrecht“ auf „Revolution-Änderung der Verfassung“ zu sprechen (H<sub>5</sub>, I, 197), und er interpretiert etwa die Geschichte des „Okzidents“ als einen ununterbrochenen Prozeß der Veränderung-Revolutionierung (H<sub>5</sub>, IV, 660) – sondern, wenn man genau hinsieht, wird der Liberalismus kritisiert, weil er der Reaktion in die Hände arbeitet. Die Tatsache, daß bei Hegel die Kritik am Liberalismus mit der Verwerfung der klerikalen Ansprüche verbunden ist, gibt zu denken. Die Kirche und insbesondere die katholischen oder katholisch beeinflussten Ideologen der Restauration sehen im Staat nur „ein mechanisches Gerüst für die ungeistigen äußerlichen Zwecke“, das Geistige und Heilige ist nur in der Religion und in der Kirche, wogegen die politischen Institutionen nur als einfaches Mittel anzusehen sind. Als Folge davon fordert die Kirche die absolute „Freiheit [...] des Lehrens“, wobei sie jegliche staatliche Kontrolle zurückweist und sich damit also eine enorme reale Macht reserviert. Hegel weist darauf hin, daß diese Prätentio in der Praxis von der liberalen Anschauung unterstützt und begünstigt wird, die die Bestimmung des Staats nur „im Schutz und Sicherheit des Lebens, Eigentums“ und im Privatraum des einzelnen sieht. In diesem Sinn gibt es eine objektive Übereinstimmung zwischen Klerikalen und Liberalen: sowohl für die einen als auch für die anderen ist der Staat, die politische Gemeinschaft, ein einfaches „Mittel“, der „Laie an und für sich“, während das Geistige und Heilige nur im Privatbereich existiert, sei es, daß dieser sich als „subjektive Religiosität“ oder in anderer Form ausdrückte (H<sub>1</sub>, VII, § 270, A).

Mit anderen Worten ermöglicht der Liberalismus den Klerikalen, die Hegemonie in der bürgerlichen Gesellschaft beizubehalten, derer sie sich dann bedienen, um das Bewußtsein der Massen gegen die neuen politischen Institutionen aufzuhetzen. Aus diesem Grund spricht man vom „Bankerott“ des Liberalismus (H<sub>2</sub>, 925). Tatsächlich finden wir das von Hegel aufgegriffene Problem auch bei verschiedenen Exponenten des europäischen Liberalismus vor. Die Verherrlichung der Reformation als ein erstes Moment der Behauptung der Freiheit, die Annahme einer im wesentlichen kontinuierlichen Linie, die von der Reformation bis hin zur französischen Revolution oder zu ihren „reifsten“ Augenblicken führe, findet man in verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen bei Autoren wie Charles de Villers, Constant, Guizot, Michelet<sup>48</sup>. Bei einigen von ihnen sind auch protestantische Fermente und sogar Überlegungen hinsichtlich der Notwendigkeit zu finden, die politischen Umwandlungen mit einer Art religiöser Reform zu begleiten und zu unterstützen<sup>49</sup>. Von Hegels Gesichtspunkt aus führte dieses Bewußtwerden den liberalen Ansatz als solchen in die Krise, der, indem er die Rolle der

---

\* Wiederherstellung

<sup>48</sup> Vgl. L. Gall, *Benjamin Constant, Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden 1963, S. 120. Erst mit der konservativen Welle, die sich auf Europa nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution ergossen hatte, wird die Reformation als subversiv und zerstörerisch verurteilt, mit der Wiederaufnahme, wenn auch in anderem Zusammenhang, eines Motivs, das auf die Kultur der Restauration zurückgeht. Hinsichtlich dieser Verurteilung der Reformation durch Autoren wie Comte, Burckhardt und, mit anderen Nuancen, Nietzsche, vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953<sup>4</sup>.

<sup>49</sup> Vgl. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna 1984, S. 243, und A. Omodeo, *Studi sull'età della Restaurazione*, Turin 1974<sup>2</sup>, (vor allem in bezug auf Quinet).

politischen und staatlichen Gemeinschaft drastisch reduzierte, darauf hinauslief, die Religion als politisch irrelevant zu betrachten. Das Problem einer neuen Reformation konnte nicht in Angriff genommen und gelöst werden, wenn man weiterhin die äußerst beschränkte Idee unterstützte, die die klerikale Reaktion vom Staat und von der politischen Gemeinschaft hatte.

Die Würdigung Luthers verbindet also Hegel mit der europäischen liberalen Bewegung. Nicht [91:] umsonst vermerkt Heine in einer Sprache, die sicherlich der Lektion des Lehrers gewärtig ist, daß „der Liberalismus ... nur eine neue Entwicklung des Protestantismus im weltlichen Sinn“ sei (HH, I, 450). Tendieren, aber die französischen Liberalen im allgemeinen dazu, in der Reformation ausschließlich „l’aube de la pensée libre“ zu sehen<sup>50</sup>, so sieht Hegel in ihr nicht nur die Behauptung der Unendlichkeit und der Freiheit des Subjekts, die schon dem Christentum implizit ist, sondern auch den Anfang der Wiederaufwertung der politischen Gemeinschaft. Mit anderen Worten: er verherrlicht die Reformation sowohl in ihrer Funktion für die Verteidigung der Rechte des *bourgeois* als auch, was ihre Idealisierung der Figur des *citoyen* angeht. Hegel setzt allerdings nicht nur die politische, sondern auch die industrielle Revolution in Beziehung zur Reformation. Auch die industrielle Revolution ist im wesentlichen nur in den protestantischen Ländern zum vollen Erfolg gelangt: „Man hat daher die richtige Bemerkung gemacht, daß in Ländern, wo eine Religion herrscht, Industrie ist, in anderen, wo eine andere Religion herrscht, die Menschen ohne Industrie sind, während die übrigen Verhältnisse sich nicht so verschieden gestalten, um die Ungleichheit zu rechtfertigen. Die Selbstwirksamkeit gilt in den letzteren nur als Weltliches, als nicht von der Religion Anerkanntes“ (H5, IV, 498). Der Katholizismus entheiligt nicht nur die sittlich-politischen Institutionen, sondern auch die Aktivität, die menschliche Praxis der Umformung der Natur und der Schaffung von Reichtum. Nach der Reformation ist die weltliche Aktivität kein „an und für sich Sündiges“ mehr. „Kunst, Industrie erhalten durch dies Prinzip neue Tätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise tätig sind“ (H5, XX, 51). Und weiter noch: „Armut galt für höher als Besitz und von Almosen leben für höher als von seiner Hände Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armut als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit leben und dessen, was man vor sich bringt“ (49). Hegel setzt das für den Protestantismus typische „Prinzip der Industrie“ mit der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Englands und der USA in Beziehung (H2, 196). Man könnte sagen, daß es Hegel ist, der noch vor Max Weber, die Verbindung zwischen Protestantismus und Industriegesellschaft ermittelt. Der Zusammenhang zwischen den beiden Aspekten wird jedoch nicht so sehr durch die „innerweltliche Askese“ vermittelt, als vielmehr durch die Aussöhnung mit dem Irdischen, die die Reformation mit sich bringt: „Insofern hat der Mensch in seiner Wirklichkeit auch eine andere Gestalt gewonnen; der sonst tüchtige, kräftige Mensch hat auch, insofern er genießt, bei gutem Gewissen sein können; das Leben für sich genießen ist nicht mehr als zu entsagen angesehen worden, sondern der mönchischen Entsagung ist entsagt“ (H1, XX, 53). Von der Reformation zur modernen Welt: das ist der Prozeß der „Entsagung der Entsagung“, der aber nicht nur die Industriegesellschaft hervorbringt, sondern auch die auf die Anerkennung der individuellen Freiheit begründete politische Welt. Es ist immer dasselbe Prinzip der Entsagung, das den katholischen Mönchsgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams zugrundeliegt. Der Verzicht auf das Irdische und Sinnliche ist auch der Verzicht auf die politische Freiheit, ganz abgesehen von der wirtschaftlichen Aktivität: „Gehorsam, blinder, die menschliche Freiheit unterdrückender Gehorsam war das Dritte, dagegen jetzt neben Ehe und Besitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde“ (49). Von jetzt an erscheinen wirtschaftliche Entwicklung, politische Freiheit (und Protestantismus) unlösbar miteinander verbunden: „Industrie, Künste, Wissenschaft [gehen] ohne den Geist der Freiheit unter“ (H5, I, 197).

#### 8. „Vergöttlichung“ des Staates und Restauration

Oft hat man in der Hegelschen „Vergöttlichung des Staates“ einen Beweis für die Akkommodation des Philosophen mit der Restauration sehen wollen. Tatsächlich ist aber dieses Thema Ausdruck einer harten Polemik gerade gegen die Restauration, erneut unter besonderer Bezugnahme auf die katholisch-klerikale Reaktion, die sich vor allem für die Entwertung der Rolle des Staates, der [92:] Institutionen

<sup>50</sup> So Charles de Villers, zit. nach L. Gall, zit., S. 120.

und der politisch-weltlichen Gemeinschaft einsetzte. Man könnte zum Beweis dieser Tatsache zahllose Zitate bringen. So betont F. Schlegel in den *Philosophischen Vorlesungen* von 1804-6: der Staat „ist durchaus nur ein bedingter und daher größtenteils nur von negativem Wert. Der Staat hat es bloß mit den Bedingungen der Kultur, nicht mit dieser selbst zu tun. Der Zweck der Hierarchie aber ist gar nicht bedingt, er ist auf keine Weise beschränkt – die Hierarchie geht auf unbedingte Gemeinschaft und Verbindung. Es ist daher auch eigentlich nicht zu sagen, die Kirche habe einen Zweck, sie ist sich vielmehr selbst Zweck, sie hat ihren unbedingten Wert in sich und ist die unbedingte Gemeinschaft und Gesellschaft“ (D<sub>4</sub>, 125). Ein zeitgenössischer Beobachter berichtet 1811: Adam Müller „Setzt die Kirche über die Regierung“ (M<sub>2</sub>, I, 598). Ein Hörer der ersten Berliner Vorlesung über Rechtsphilosophie informiert uns, auch Hegel „Stelle Kirche und Staat als Pole gegeneinander“ (H<sub>5</sub>, I, 193). Die unmittelbar darauffolgende Vorlesung betont polemisch gegen diejenigen, die den Staat „als eine Art von Usurpation gegen die Kirche“ ansehen, daß „der Staat ... aber nur notwendig die Aufsicht über das Religiöse“ habe, soweit dieses sich in Tätigkeiten niederschläge, die z. B. die Schule und die Erziehung betreffen (H<sub>5c</sub>, 223-4).

Man muß die Hegelsche Verherrlichung des Staats in diesem Zusammenhang unter Berücksichtigung der konkreten historischen Angriffsziele lesen: „Der Staat [...], das weltliche Regiment ist nicht das geistliche, aber darum doch das geistige“ (H<sub>5</sub>, III, 730). Und weiter: die von Luther bekämpfte katholische Kirche „war keine *geistige* Gewalt mehr, sondern eine *geistliche* ...“ (H<sub>1</sub>, XII, 458). Die katholische Kirche erhebt den Anspruch, alles als profan zu verurteilen, was anders als sie selbst ist. Sie erhebt Anspruch auf das Monopol der geistigen Werte; in Wirklichkeit aber werden diese geistigen Werte, angefangen bei der Freiheit, historisch in den weltlichen und politischen Institutionen und oft gerade im Kampf gegen die Kirche, gegen ihre sozusagen „ungeistige Geistlichkeit“ verwirklicht.

Daß das die wirkliche politische Valenz der Verherrlichung des Staats bei Hegel war, entging seinen Zeitgenossen nicht. *Die Posaune des jüngsten Gerichts* tönt folgendermaßen gegen Hegel, den „Antichrist“, wenn sie sich ironisch zum Interpreten der reaktionärsten Stimmen der Zeit aufschwingt: „Es bedarf jetzt einer so gründlichen Demütigung des Staats in einer Zeit, die ihn zum einzigen, zum diesseitigen Himmelreich machen will“; es geht darum, „die heilige Erhabenheit der Kirche über den Staat“ zu bekräftigen und den „Hochmut der Welt“ derjenigen zu zerstreuen, die „den Staat für das Himmelreich erklären und demnach auf eine zukünftige und jenseitige Vollendung des Himmelreichs Verzicht leisten“ (SC<sub>1</sub>, 138-140, passim). Glaubt man, daß die Lobpreisung des Staats oder besser gesagt, der staatlichen Gemeinschaft und des politischen Lebens als Ort der Verwirklichung des Menschen schon als solche eine Rechtfertigung des Autoritarismus ist, heißt das, die Tatsachen zu verkehren. Gerade die Theoretiker der Restauration sind es, die sich dieser Lobpreisung widersetzen, und Baader z. B. sieht im „Pantheismus des Staats“ ein Vermächtnis des napoleonischen und revolutionären Zeitalters<sup>51</sup>.

Auf der Gegenseite kritisiert Ruge Hegel, aber nicht etwa mit den Argumenten der heutigen liberalen Kritiker, sondern höchstens, indem er sie von vornherein umkehrt: die Grenze des Philosophen bestehe darin, daß er „den bösen Geist des Protestantismus – der den Menschen nur als Privatmenschen kennt – mit der Religion, die ihm den Himmel verspricht, nachdem sie ihm die Erde (den Staat) entrissen, mit der Kunst (...) und der Wissenschaft ...“ nicht ganz hat zurückweisen können. Im Vormärzklimate machten die Anforderungen des antifeudalen Kampfes und die Berufung auf das politische Engagement, um die alte Gesellschaft niederzureißen und eine neue aufzubauen, die Philosophie des absoluten Geistes verdächtig, nicht aber die des objektiven (SC<sub>1</sub>, 46).

Besonders bezeichnend, was die Auffassung vom Staat betrifft, ist die Entwicklung eines der Ideologen der Restauration. Während der napoleonischen Okkupation ist Adam Müller natürlich geneigt, die kollektive Hingabe an das Vaterland und seine politischen Institutionen zur [93:] Anspornung des nationalen Widerstands zu preisen, wobei er jede Form von Idealismus und Indifferenz dem Leben

---

<sup>51</sup> FB, VI, 39. Im gleichen Sinn wurde in Italien gegen Spaventa, einen Hegelianer also, Anklage wegen „politischen Pantheismus“ von seiten der Reaktion erhoben: zit. nach F. Alderisio, *Introduzione* zu B. Spaventa, *Lo stato moderno* ..., zit., S. XIII.



und Leiden der Gemeinschaft gegenüber, das Abseits-stehen und den Rückzug in den engen Kreis der Familie und des Berufs, kritisiert. Die Befreiungskriege gegen Frankreich verlangten sogar von Persönlichkeiten, die den aus der Revolution hervorgegangenen Ideen mehr als feindlich gegenüberstanden, den Appell an das politische Engagement, in gewisser Hinsicht den Appell an den *citoyen*, um sich voll entwickeln zu können. Und so kann Müller feststellen, wie die Entwicklung der Lage in Deutschland die Auffassung vom Staat als einem einfachen Instrument der Verteidigung der privaten Sphäre und Interessen erschüttert hatte: diese Vorstellungen blieben vorherrschend, „bis die allgemeine Not erinnert hat, daß die Götter woanders ihren Sitz haben als in den kleinen Nichtswürdigkeiten des eleganten und häuslichen Lebens“. „Die ungeheuren Bewegungen“ machten erst klar, daß „dem Menschen alles fehle, wenn er die gesellschaftlichen Bande oder den Staat nicht mehr empfindet“. Im Kriegsfall – diese ganze Überlegung ist also ausdrücklich vor der Niederlage bei Jena und von der Notwendigkeit angeregt, einen kollektiven Widerstandsgeist gegen den Invasoren zu schüren – muß man das Vaterland und den Staat mit „der inneren Herzenskraft“ unterstützen, und „alles soll der Bürger nun einem Ganzen hinzugeben und aufzuopfern imstande sein“: das setzt aber die Auffassung des Staats als „Ganzes“ voraus (D<sub>2</sub>, 203-4).

Genau das hatte trotz des französischen und napoleonischen Expansionismus weder in Jena noch allgemein stattgefunden. Zu Zeiten des leidenschaftlichsten Appells an das politische Engagement zur Verteidigung des Vaterlands gegen die ausländische Invasion scheint sich bei Müller einen Augenblick lang seine Ablehnung des modernen Staates abzuschwächen. Er geht sogar so weit, in gewisser Weise die Polemik und den Kampf gegen die Ansprüche des Adels, der Kirche und Korporationen, ihre Privilegien beizubehalten und sich so praktisch als Staat im Staat zu präsentieren, zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn nicht gar zu legitimieren (205).

Ganz anders die während der Restauration eingenommene Haltung. „Der Mensch“ – erklärt Müller 1819, mitten in der Zeit der Restauration also – „ist Staat im Staate“ und das heißt, „als Fürst, als Obrigkeit, als Gutsherr, als Hausvater, als Eigentümer“ verfügt er in jedem Fall über einen Kreis, über den er seine volle Souveränität ausübt und deren Kontrolle die zentrale Obrigkeit nicht für sich beanspruchen darf. Der Staat im eigentlichen Sinn ist also ein „System von Staaten“, „unzähliger Staaten“: innerhalb seiner eigenen Sphäre muß jeder Bürger als ein „Fürst“ angesehen werden, und zwar „im vollen Sinne des Wortes Herr in seinem Hause, in seinem Staate“, und nur was seine Beziehung nach außen betrifft, ist er einer höheren Obrigkeit unterstellt. Entschieden muß man dagegen die Theorie zurückweisen, die den Staat als „ein gänzlich unbedingtes souveränes Wesen“ betrachtet, vor dem jeder besondere Kreis sich „in eine und dieselbe Masse“ auflösen gezwungen ist.

Diese Theorie ist bald zugunsten des Monarchen und bald zugunsten des Volkes geltend gemacht worden, wobei sogar „der Anspruch der Souveränität von seiten der Fürsten das Begehren der Volkssouveränität hervorgerufen hat“. Müller erkennt eindeutig eine kontinuierliche Linie, vom aufgeklärten Despotismus zur bürgerlichen Revolution, als es um die Abschaffung der feudalen Privilegien und Partikularismen geht, denn beide verbindet der Anspruch auf Unterwerfung des Adels unter ein despotisches Recht. Bei welcher Gelegenheit hat sich diese Theorie, die jeden Unterschied und jede Besonderheit annullieren möchte und die daher den „absoluten Despotismus“ des Staats heiligt, dem sie letzten Endes „göttliche Ehre“ zuteil werden läßt, auf radikalste Weise verwirklicht? Diese „Abgötterei“, die zugleich auch Abgötterei der Vernunft und des Gesetzes ist, hat ihren Triumph mit der französischen Revolution gefeiert (Q, III, 243-252, *passim*).

Wie man sieht, ist die Hegelsche „Vergöttlichung“ des Staats – weit davon entfernt, Ausdruck der Unterstützung der Restaurationspolitik zu sein – eines der wichtigsten Angriffsziele der Ideologen der Restauration. Wir haben hier ein Thema vor uns, das sich unmittelbar als schwerwiegender Anklagepunkt zu Lasten des Philosophen entpuppt. Es kann nützlich sein, eine Sammlung der Anklagen, die diesen Punkt betreffend gegen Hegel vorgebracht werden, beispielhaft zu untersuchen. „Wenn der Staat der gegenwärtige göttliche Wille im Unterschiede von der Religion ist“, dann folgt daraus, daß Christus „ein bloßer Phantast ist, weil er [94:] „ausdrücklich lehrt, sein Reich sei nicht von dieser Welt.“ Tatsächlich degradierte Hegel das Christentum zu einer „heidnischen Religion der bloßen diesseitigen Gegenwart“, indem er den Menschen in seiner politischen und weltlichen Dimension

verabsolutiert<sup>52</sup>. Die Theorie des „absoluten“ Staates maßt sich in der Tat an, das zu realisieren, was nur die Kirche garantieren kann, und diese ist tatsächlich die authentische „alte Feindin des absoluten Staates“ (Q, III, 245 und 359). Den Staat als „die Lösung der Widersprüche“ darstellend, gebe Hegel vor, die allgemein sehnlichst erwartete „Erlösung“ ins Diesseits gebracht zu haben, aber damit beraube er den Menschen der „Aussicht auf das kommende Heil“ (H<sub>5</sub>, I, 575-6).

Hegel wird von den Ideologen der Restauration beschuldigt, den Wert der „Persönlichkeit“ zu leugnen und daher ein Verteidiger des „Absolutismus“ zu sein; aber gleich darauf wird hinzugefügt, daß „Absolutismus und Revolution [...] aus einem höheren Standpunkte betrachtet, *identisch* [sind]; sie [sind] beide eine Negation wirklicher und bestehender Rechte, um einen anderen durch die Theorie gefundenen Zustand in deren Stelle zu setzen“ (Q, III, 357 und 359). „Die Form des neuern Staates ist also, daß er eine individuelle, aber nicht allseitige Totalität darstellt, wesentlich die monarchische, in Gegensatz der republikanischen Form, welche dem antiken Staate hauptsächlich eigen war“<sup>53</sup>. Mit seiner Auffassung vom Staat als sittlicher Totalität beweist Hegel, sich die Anschauung „anderer Völker“ zu eigen gemacht zu haben – womit in erster Linie Frankreich gemeint ist –, die dagegen beim „Allgemeinen“ stehenbleiben und keinen Sinn für die Achtung vor der „Persönlichkeit“ haben, die der germanischen Tradition eigen ist. Damit ist er weiter denn je vom „christlich germanischen Geist“ entfernt, welcher den einzigen Damm gegen den Absolutismus bildet<sup>54</sup>.

Scharf polemisiert Müller gegen die „Beamtenkaste“, die mit der „Repräsentantenkaste“ ein Paar bildet, was die Erstickung der freien Entwicklung der Persönlichkeit anbelangt (Q, III, 249). Worauf aber diese Polemik abzielt, geht klar aus der schroffen Schmähung eines sonst so gemäßigten Hegelschülers hervor: „Wehe Euch, Ihr Pharisäer“, die ihr vorgebt, mit diesen Argumenten den „patriarchalischen Staat“, formloses „Aggregat“ unterschiedlicher „freiherrlicher, bischöflicher und anderer Souverainetäten“ zu verteidigen: ihr nehmt den „Pedantismus“ der Bürokratie aufs Korn – das ist die Quintessenz der Rosenkranzischen Worte –, nur weil sie „auch der Willkür einen Damm setzt und das Examen, also die Bildung zur Bedingung der Amtsfähigkeit macht“; besser also diese Monotonie als den „Zufall, die Caprice des Patriarchentums“<sup>55</sup>.

Ein anderer Hegelschüler stellt den Sinn der im Gange befindlichen politischen Debatte und Konfrontation klar: „Der ganze Kampf des Mittelalters ging darauf hinaus, die *Besonderheit* des Adels und der Städte dem *Allgemeinen*, dem monarchischen Prinzip unterzuordnen“<sup>56</sup>; die Verurteilung des „Absolutismus“ und die überschwengliche Hervorkehrung der „Persönlichkeit“ gegen die Hegelsche Anschauung vom Staat als sittlicher Allgemeinheit war nur die Verteidigung der feudalen Privilegien und Partikularismen.

Für andere bedeutet die Absage an die „Vergöttlichung“ des Staates die Verurteilung der Auffassung vom Menschen als *totus politicus*. Gegenstand der politischen Philosophie ist der Staat, „der so vielen der höchste ist und der den ganzen Umfang eines menschlichen Geistes allein ausfüllen zu können scheint“. Nicht so für Schelling, der in erster Linie „nicht was an ihm festhält, sondern was über ihn hinaustreibt“ zu analysieren gedenkt, denn „das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht“ (JS<sub>1</sub>, XI, 534 und 553). Eindeutig bedeutet die Abwertung des Staates gleichzeitig die Abwertung der politischen Praxis und des politischen Engagements (das „politische Gezänke“, das nur zu „Parteiungen“ und, was noch schlimmer ist, zum Emporkommen der „Unfähigsten“ hinführt), dem nicht von ungefähr das *Otium* – im [95:] übrigen als spiritualistische Betrachtung der eigenen Seele und Innerlichkeit verstanden – entgegengestellt wird. Schelling wendet sich mit einem regelrechten Appell an die Deutschen: „Laßt Euch dagegen ein unpolitisches Volk schelten, weil die meisten unter

<sup>52</sup> K. E. Schubarth und K. A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt und Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*, Berlin 1829, S. 169 Fußnote und S. 219-221.

<sup>53</sup> Ebda., S. 34.

<sup>54</sup> K. E. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preußischen Staates*, 1839, in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, zit., Bd. I, S. 260-1, und Q, III, 359.

<sup>55</sup> K. Rosenkranz, *Königsberger Skizzen*, Danzig 1842, Erste Abteilung, S. XXXII, Fußnote.

<sup>56</sup> F. Förster, *Noch ein Denunziant der Hegelschen Philosophie*, 1839, in *Materialien zu Hegels ...*, zit., I, S. 287.

euch mehr verlangen, *regiert zu werden* [...] als zu regieren [...]; laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansieht, daß den Besten Muße gegönnt sei ...“ (549)

Das ist eine Anklage gegen den „politischen Geist“, der kurz vorher mit der achtundvierziger Revolution „den Himmel auf Erden“ einzurichten behauptet hatte (538). Dagegen sei es notwendig, sich von diesen Illusionen zu befreien und sich über die mit den politischen Institutionen und dem Staat untrennbar verbundenen Grenzen klar zu werden – der aus dem Sündenfall entstanden und daher nicht in der Lage sei, eine authentische Geistigkeit und Sittlichkeit auszudrücken und zu verwirklichen, sondern nur dazu geeignet, mit der Härte des Gesetzes die Gewalt und die Unordnung, die Folge der Sünde sind, im Zaum halten. In diesem Sinn diene der Staat nur zur „allgemeinen Ahndung des Menschengeschlechts“; deshalb könne er nur die äußerliche „Gerechtigkeit“ gewährleisten, d. h. letzten Endes die Aufrechterhaltung der Ordnung. Im übrigen sei er jedoch gewiß nicht fähig, die tiefsten Ansprüche der „Persönlichkeiten“ zu befriedigen (530-2 und 553-4).

Es bleibt also nichts weiter übrig, als sich „der Unseligkeit des Handelns zu entziehen, vor dem Drängen des Gesetzes ins beschauliche Leben sich flüchten“: Konnte für Hegel das Göttliche auf Erden in den politischen Institutionen ermittelt werden, so kann für den späten Schelling das Subjekt der Suche nach einem „göttlichen Leben in dieser ungöttlichen Welt“ nichts anderes sein als das Gewissen („der potentielle Gott“) und diese Suche nur dann Erfolg zeitigen, wenn sie den Lärm der Welt, vor allem der politischen Welt zum Schweigen bringt, damit die Stimme der „Seele“, das Göttliche in der menschlichen Natur, das im übrigen nicht in der „Gattung“, sondern nur im „Individuum“ in seiner verborgensten Intimität erfaßt werden kann, gehört werden kann (556). Wie eindeutig klar ist, hat die Polemik gegen die „Vergöttlichung“ des Staats, die diese Seiten durchtränkt, eine alles andere als fortschrittliche Bedeutung: Ein Fluch lastet auf den politischen Institutionen (der des Sündenfalls), und es ist vergebens und gefährlich, ihn sich vom Hals schaffen zu wollen. Nur wer den Ursprung der Staaten nicht kennt, kann sich anmaßen, Staaten und Verfassungen zu „machen“ und zu diesem Zweck sogar „verfassungsgebende Versammlungen“ einzuberufen (537). Dem Staat, „also überhaupt dem *Reiche dieser Welt*“ stellt Schelling die Kirche entgegen, die die höheren geistigen Werte verkörpert. Den unablässigen revolutionären Umwälzungen, der gegenwärtigen Weltkrise kann nur dann ein Ende gesetzt werden, wenn „die vom Staate usurpierte Stelle“ der Kirche und dem „Reich Gottes“ zurückerstattet wird, also nur, wenn die politisch-weltlichen Institutionen nicht länger als Ziel angesehen werden. Diese Einschränkung der Funktion des Staates hat keineswegs eine polemische Bedeutung der bestehenden Obrigkeit gegenüber: im Gegenteil wird „vom Staate selbst“ die „Restauration der Kirche in ihrer früheren Bedeutung“, die Existenz „einer über den Staat hinaus gehenden Macht“ gefordert (JS<sub>8</sub>, 242-3). Und tatsächlich hindert die Ablehnung der „Vergöttlichung“ des Staats Schelling nicht daran, die Revolution und die gewalttätigen Umwälzungen der Institutionen als einen „Elternmord“ zu betrachten, das schlimmste aller Verbrechen, da es darauf abzielt, jene Obrigkeit zu stürzen, die allein in der Lage ist, die mit dem Sündenfall in die Welt gekommene Unordnung und Willkür zu kontrollieren und im Zaum zu halten (JS<sub>1</sub>, XI, 547). Vor allem werden die Grenzen des Staats als einfaches Instrument zur Erhaltung der Ordnung, zur Behauptung der Unantastbarkeit und Unüberbrückbarkeit der von Geburt an bestehenden Unterschiede hervorgehoben; die einen werden geboren, um zu herrschen, die anderen, um beherrscht zu werden. Schelling geht sogar so weit, die aristotelische Behauptung zu zitieren und zu unterschreiben, wonach der Mensch ganz natürlich entweder als Sklave oder frei geboren werde (530).

Es handelt sich eindeutig um die Wiederaufnahme (nach der achtundvierziger Revolution) von Themen und Motiven, die in der Kultur der Restauration vorherrschend waren<sup>57</sup>. In diesem [96:] Zusammenhang drängt sich eine Beobachtung historischen Charakters auf, die, wie wir glauben, grundlegend für ein richtiges Verständnis der Hegelschen politischen Philosophie ist: in der Kultur der Restauration wird die Rechtfertigung und hohe Bewertung des Bestehenden gar nicht durch die „Vergöttlichung“ des Staates erreicht, sondern im Gegenteil durch die drastische Redimensionierung

<sup>57</sup> S. die Beobachtungen von C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969, S. 240-1.

seiner Rolle. Das zeigt Rosenkranz ganz klar auf, der, an die Polemik der *Rechtsphilosophie* gegen den „Hallerschen Naturalismus“ erinnernd, darauf wie letzterer hinweist, indem er „die Herrschaft des Adels und der Geistlichkeit, die Macht der Aristokratie gegen die monarchische Souveränität und gegen das Bürgertum, genug, das Sonderleben des Mittelalters“ verteidigt und die „liebe Naturwüchsigkeit gegen den Rationalismus der Gesetzgebung“ verherrlicht, die „Kritik des Bestehenden“ unmöglich macht und im Gegenteil zum „Vergötterer des Bestehenden“ wird<sup>58</sup>. Bezeichnenderweise ist der vom Hegelschüler aufs Korn genommene Haller alles andere als ein „Vergötterer“ des Staats. Er spricht im Gegenteil wiederholt und voller Verachtung vom „sogenannten Staat“ als einem „absoluten Ding oder Unding“, sogar von einem „Raubtier“, das im Programm der sozialistischen Bewegung das „Eigentum“ bedrohe<sup>59</sup>. Der hier zitierte Text stammt aus dem Jahr 1850 und zeigt deutlich die Kontinuität zwischen der Polemik gegen den Staat der Restaurationsjahre in Verteidigung der feudalen Privilegien und der liberalen Polemik gegen den Staat nach der achtundvierziger Revolution, die sich gegen den Anspruch der Arbeiter- und sozialistischen Bewegung, in die bürgerlichen Besitzverhältnisse einzugreifen, richtete<sup>60</sup>.

Die Erklärungen Hegels hinsichtlich der Rolle des Staats können alle ebenso als Stellungnahmen gegen die Ideologie der Restauration aufgefaßt werden. „Die Idee der Freiheit [ist] wahrhaft nur als *der Staat*“. (H<sub>1</sub>, VII, § 57 A). Die Flucht in die Innerlichkeit, die von der herrschenden Ideologie als Trost und Heilmittel gegen die hoffnungslose Sündhaftigkeit der Welt und ihrer politischen Einrichtungen propagiert wurde, bedeutet nicht Freiheit; um wahrhaftig zu sein, muß die Freiheit sich in objektiven Institutionen konkretisieren und darf nicht einfach Gemütsverfassung, einsamer Rückzug in eine gegen die äußere Welt abgeschirmte Intimität bleiben.

Was soll andererseits die „Geistigkeit“ – ein weiteres Lösungswort der Ideologie der Restauration – bedeuten, wenn sie eine bloß mit Hilfe des moralischen und religiösen Gewissens zu erfahrende Transzendenz bildet und nicht in gewisser Hinsicht irdisch und objektiv wird? Und der Staat, die politischen Institutionen sind eben „die Welt, die der Geist sich gemacht hat“ (H<sub>1</sub>, VII, § 272 Z).

Richtig ist, daß „die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit ist“. Wir hätten es jedoch mit zwei leeren und trügerischen Worten zu tun, wenn der Geist – und damit die Freiheit – sich nicht vergegenständlichte: „die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein“ ist eben gerade der Staat, sind die politischen Institutionen (H<sub>1</sub>, XII, 30).

Im übrigen ist es Hegel selbst, der uns ausdrücklich das polemische Verhältnis aufzeigt, das seine „Vergöttlichung“ des Staats zur Ideologie der Restauration hat. Wir haben schon von der scharfen Polemik der *Rechtsphilosophie* gegen diejenigen gesprochen, die angesichts ungerechter und unterdrückerischer politischer Institutionen auf den „Trost“ der Religion verweisen, gegen die Aufforderung zur Flucht aus dem Gebiet des Weltlichen und Politischen, das per Definition weit entfernt von und heterogen im Vergleich zu den tiefsten geistigen Erfordernissen des Menschen sei. Gerade gegen diese Ideologie bekräftigt Hegel energisch: „Der Staat aber ist der Geist, *der in der Welt steht*“: die tröstende und bewahrende Funktion der Religion als Evasion\* wird entlarvt und die Geistlichkeit, die sich auf die Verherrlichung der Flucht aus dem Weltlichen und Politischen gründet, als ideologische Beschönigung zurückgewiesen (H<sub>1</sub>, VII, § 270 A).

Die Verherrlichung des Staats verbindet sich eng mit der Berufung auf die Reformation und die [97:] Polemik gegen den Katholizismus der Restauration. Nachdem sie die mittelalterliche Kirche und die Klerikale übermacht, die dem individuellen Gewissen jegliche Autonomie abspricht, in düsteren Farben ausgemalt haben, bemerken die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* in bezug

<sup>58</sup> K. Rosenkranz, *Königsberger Skizzen*, zit., S. XXIX-XXX.

<sup>59</sup> *Die wahren Ursachen und die einzig wirksamen Abhülfsmittel der allgemeinen Verarmung und Verdienstlosigkeit*, Schaffhausen 1850, S. 20-2. Die Anprangerung des „sogenannten Staats“ als „ein fingiertes Abstraktum“ findet sich auch im Vormärz, im „Berliner politisches Wochenblatt“, das stark von der Hallerschen Lehre beeinflusst war; vgl. W. Scheel, *a. a. O.*, S. 80 und 66.

<sup>60</sup> In unserem *Tra Hegel e Bismarck*, zit., passim, haben wir uns mit diesem Aspekt beschäftigt.

\* Ausweichung, Flucht oder Entzug – speziell: das Sich-Entziehen aus der politischen Gemeinschaft. KWF

auf die vollkommene Degeneration des Christentums folgendes: „Das Verhältnis der absoluten Unfreiheit ist so in das Prinzip der Freiheit selbst hineingebracht.“ Aber, „mit dieser Verkehrung hängt die absolute Trennung des geistigen und weltlichen Prinzips überhaupt zusammen“, die Tatsache, daß sich der Mensch nicht im „sittlichen Reich des Staates“ als Rahmen für die Realisierung der „subjektiven Freiheit“ wiedererkennt. Mit der Reformation wird die Sittlichkeit im allgemeinen und die staatliche insbesondere wieder bestätigt: von da an nimmt der „wahre Gehorsam der Freiheit“ den „Gesetzen“ gegenüber – schließt Hegel mit Hinblick auf das dritte Mönchsgelübde – die Stelle der „Obedienz der Unfreiheit“ ein, „welche die Willkür der Kirche auferlegt“ (H<sub>1</sub>, XII, 457-8). Der mittelalterliche Katholizismus (und der der Restauration) verweigert die Möglichkeit einer weltlichen Verwirklichung der Freiheit und der geistigen Werte des Menschen, indem er den Staat und die politischen Institutionen verunglimpft. Indem die Reformation die Unterscheidung zwischen Laien, die ausschließlich im weltlichen Bereich wirken, und Priestern, die ausschließliche Bewahrer des Geistlichen sind, aufhebt, stellt sie die Entgegensetzung von Weltlichem und Geistigem in Frage und schafft damit die Grundlage für die Wiederaufwertung des Staats und der politisch-weltlichen Institutionen als Ort der Verwirklichung der Freiheit und des Geistes.

Wenn Gott in den politischen Institutionen weltlich wird, verliert die feudale Klasse ein gewaltiges Instrument zur ideologischen Rechtfertigung ihrer Vorherrschaft. Um die Schärfe der Auseinandersetzung zu verstehen, muß man sich verdeutlichen, daß Schelling noch 1841 diejenigen kritisierte, die die Religion „für ein Hindernis ihrer weltverbessernden Absichten“ ansehen. Daß dies jedoch tatsächlich der Fall ist, bestätigt Schelling letzten Endes objektiv, indem er erklärt: „So wird in den christlichen Mysterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zustandes ausgleicht, ohne doch je in diesen selbst eintreten zu können, weil es das Reich ist, das ewig währt und daher in der Zeit keine Stätte hat.“ Mit dem Verweis auf das Jenseits werden die Ungleichheiten gerechtfertigt oder zumindest entschärft, und zwar nicht nur die sozialen (was später die Bourgeoise – einmal an der Macht – tut), sondern auch die politischen und standesmäßigen. In diesem Zusammenhang ist „der Staat [...] nur das Exoterische, das ohne ein Esoterisches nicht bestehen kann“ (JS<sub>1</sub>, XIII, 179-180). Das Innerliche und Heilige sollen hier Institutionen verklären, die wegen ihrer Unzulänglichkeiten und auch politischen Ungleichheiten für unzufriedenstellend gehalten werden können, aber letzten Endes nur etwas Äußerliches darstellen, das man nicht verabsolutieren darf: ... Das Pathos des Staats und des politischen Wesens des Menschen hat bei Hegel nicht nur im Bereich des antifeudalen Kampfes eine große politische Bedeutung: „Die Staatsgeschäfte und Gewalten können [...] nicht *Privateigentum* sein“, wie es dagegen im Mittelalter der Fall war. War die Feudalmonarchie nach außen hin ein souveräner Staat, so nicht gleichermaßen nach innen, ohnmächtig gegen rebellische und streitsüchtige Feudalherren (H<sub>1</sub>, VII, § 277 und 278 A). Und weiter noch: der Übergang „von der früheren Unförmlichkeit und Barbarei zum vernünftigen Zustande eines *Staatslebens*“ erfolgt gleichzeitig mit dem Verschwinden der feudalen „Prästationen der Untertanen“ und der „Hörigkeit“ (H<sub>1</sub>, IV, 478-9). Und noch bündiger, immer in der Ständeschrift: zwischen „Lehen“ und „Staat“ gibt es eine „qualitative Verschiedenheit“ (504).

Wir sehen an dieser Stelle einmal von den fortschrittlichen Aspekten ab, die die Hegelsche Verherrlichung des Staates für die Wirtschaftspolitik mit sich bringt, wenn er mit einer überraschend modernen Auffassung dazu aufgerufen wird, aktiv auf wirtschaftlich-sozialem Gebiet einzugreifen; mit ihnen haben wir uns schon an anderer Stelle beschäftigt<sup>61</sup>. Dagegen wollen wir hier nochmals betonen, daß in jener Epoche die Verherrlichung des Staates, die in Wirklichkeit Verherrlichung der Weltlichkeit und politischen Determiniertheit des Menschen bedeutet, ein wesentliches Moment des Kampfes gegen die Privilegien und die partikulären Rechtsprechungen [98:] der Feudalität und der Kirche darstellte. Um sich darüber klar zu werden, genügt es zu bedenken, daß eine ganz ähnliche Verherrlichung, vielleicht sogar in noch emphatischeren Tönen bei Autoren aufzufinden ist, die Hegel ausgesprochen fernstehen und sogar polemisch gegen ihn eingestellt, dennoch mit ihm zusammen im antifeudalen Kampf engagiert sind. So z. B. Rotteck, gemeinsam mit Welcker Herausgeber des liberalen *Staatslexikon*, das stark gegen Hegel polemisiert. Und dennoch ist bei Rotteck zu lesen: „Die

<sup>61</sup> Siehe D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, zit., passim.

Staatsgewalt als höchste der irdischen Mächte, als Bedingung aller menschlichen Gesellschaft, als Gewährleisterin alles Rechts und alles Wohles ist *heilig* mehr als irgend eine andere menschliche Einsetzung ...“<sup>62</sup>. Auf der Gegenseite bestehen die Theoretiker der Restauration nicht nur auf dem bloß instrumentellen und begrenzten Charakter des Staats und der politisch-weltlichen Institutionen, da ihnen die Geistigkeit, die nur der Kirche zusteht, abhanden kommt, sondern zeigen mit dieser drastischen Betonung der Grenzen des Staats und des Politischen auch den einzig möglichen Inhalt des unverfälschten „Liberalismus“ auf. In diesem Sinn spricht Baader vom „Liberalismus des Christentums und der Kirche“ (FB, XV, 468-9). Für F. Schlegel ist es in den Jahren der Zeitschrift „Concordia“ klar, „daß die Welfen, den Papst an ihrer Spitze, die besseren Liberalen des Mittelalters sind“ (c, VI, 390). Ganz ähnlich drückt sich in Frankreich der frühe Lamennais aus, für den Gregor VII. als „der große Patriarch des europäischen Liberalismus“ anzusehen ist<sup>63</sup>.

Für die Ideologen der Restauration sind die Kirche, die Welfen, das Papsttum und besonders Gregor VII. die Verkörperung des authentischen und besten „Liberalismus“, da sie die hartnäckigsten Gegner der „Vergöttlichung“ des Staats und der politischen Institutionen sind und dem Anspruch des Politischen, alles zu beherrschen, die absolute Unverletzlichkeit des – natürlich von der Kirche und der katholischen Hierarchie erleuchteten und geleiteten – Bewußtseins entgegensetzen. Zweifellos steht Hegel, der sogar den Liberalismus im eigentlichen Sinn beschuldigt, mit seiner Abwertung des Sittlichen und Politischen und seiner Herabsetzung des Staats zu einem einfachen Instrument der Verteidigung des Privatbesitzes und der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, dem klerikalen und feudalen „Liberalismus“ hinterherzulaufen, weit entfernt von dieser Art „Liberalismus“.

Es scheint uns jedenfalls völlig verfehlt, die Hegelsche Kritik am Liberalismus mit derjenigen der Ideologen der Restauration gleichzusetzen. Für letztere ist der Liberalismus (häufig dem Jakobinismus assimiliert) das Ergebnis jenes langen geschichtlichen Prozesses, der, angefangen mit der Reformation, über die Aufklärung hinweg auf die französische Revolution hinauslief, also gerade jenes Prozesses, der für Hegel ein grundlegendes Kapitel der Geschichte der Freiheit darstellt. Während bei den Ideologen der Restauration die Denunziation des Liberalismus zum Zweck der Verherrlichung des Mittelalters geschieht oder jedenfalls der politischen und sozialen Ordnungen, die nicht nur der französischen Revolution, sondern sogar dem aufgeklärten Despotismus vorangehen, will Hegel mit seiner Kritik eine historische Bestandsaufnahme leisten mit dem Ziel, die Resultate der französischen Revolution zu konsolidieren, indem er sie ihrer „Abstraktheit“ und ihrer „extremistischen“ Residuen entkleidet und so vor den Nachzugsgefechten der Reaktion in Sicherheit bringt. Nicht umsonst folgt die Feststellung des „Bankerott“ des Liberalismus in der „*Philosophie der Weltgeschichte*“ auf die energische Betonung des „welthistorischen“ Charakters der französischen Revolution, von deren wirklichem „Gehalt“ man den „Kampf des Formalismus“ streng getrennt halten muß (H<sub>2</sub>, 931). Höchstens ist die Hegelsche Behauptung, wonach der Liberalismus „in Frankreich, Italien, Spanien und Portugal“ „Bankerott“ gemacht habe, mit einem Text Saint-Simons zu konfrontieren, der folgendermaßen „*les défaites multipliées des liberaux*“ aufzählt: „*Le parti qui s'est appelé liberal e été battu non seulement en France, mais à Naples, mais en Espagne, mais en Angleterre* ...“<sup>64</sup>. Die einzige beachtenswerte Differenz ist das Fehlen des protestantischen England bei Hegel. Die *Vorlesung über Rechtsphilosophie* von 1824-5 enthält eine leichte Abweichung im Vergleich zur Aufzeich-[99:]nung, die in der *Philosophie der Weltgeschichte* enthalten ist: an Stelle von „Italien“ wird verzeichnet, daß es sich um „Neapel“ und „Piemont“ handele, während Irland hinzugefügt wird (H<sub>5</sub>, IV, 659). Allerdings ist Irland nicht dasselbe wie England. Es kann hier von Interesse sein, einmal zu betrachten, wie Gans diese Saint-simonistische Kritik des Liberalismus interpretiert, um daraus nützliche Hinweise auch in bezug auf Hegel zu erhalten: „Die St. Simonisten sahen dem Liberalismus

<sup>62</sup> C. v. Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftsrechts und der Staatswissenschaften*, Stuttgart 1840<sup>2</sup> (reprographischer Nachdruck Aalen 1964), Bd. I., S. 107-8.

<sup>63</sup> Zit., nach G. Verucci, *La Restaurazione*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, hrsg. v. L. Firpo, Turin 1975, Bd. IV, 2, S. 920.

<sup>64</sup> *Catechisme des industriels, Premier Cahier*, in *Œuvres*, VIII. Bnd., S. 181-2. – Die Partei, die sich liberal genannt hat, wurde nicht nur in Frankreich geschlagen, sondern auch in Neapel, in Spanien und in England ...KWF

unserer Tage seine produktive Schwäche an: er konnte wohl mit Recht und mit Beifall Altes niederreißen und Morsches vernichten, aber Neues hervorzurufen war ihm nicht gegeben. Darum ist die Opposition der fünfzehn Jahre so ohnmächtig gewesen, als sie endlich zur Regierung kam und regieren sollte“<sup>65</sup>. Ja, auch für Hegel war die Konstatierung des „Bankerotts“ des Liberalismus nicht Ausdruck der Sehnsucht nach der guten alten Zeit, die mit Recht von der französischen Revolution hinweggefegt worden war, sondern des Unmuts über das Mißlingen der Stabilisierung der neuen Ordnung, das auf die Tatsache zurückzuführen war, daß die politische Revolution nicht von der religiösen Reformation begleitet wurde. Jedenfalls erhellt die Gegenüberstellung mit Saint-Simon, der gewiß kein Ideologe der Restauration ist, das Urteil über den „Bankerott“ oder „*défaite*“ des Liberalismus, das bei Hegel artikuliert und wohlwollender ausfällt und England, ein protestantisches, aber auch das führende Land des Liberalismus, dabei ausschließt.

### 9. Hegel und die deutsche „liberale“ Tradition

Ist Hegel also nun als Liberaler zu betrachten oder nicht? Wir haben nicht vor, an dieser Stelle in eine Debatte einzugreifen, die schon zahlreiche Beiträge hervorgebracht hat, um auf eine Frage zu antworten, die uns entschieden ungünstig formuliert zu sein scheint<sup>66</sup>. Es gehört dagegen in den Rahmen unserer Untersuchung, die wirklichen Bedingungen historisch zu rekonstruieren, in denen sich die Debatte über den Liberalismus im damaligen Deutschland auch unter Hinblick auf die nationale Frage abspielt. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß bei Hegel der Ausdruck „liberal“ von Mal zu Mal mit unterschiedlichem und schwankendem Werturteil vorkommt<sup>67</sup>; doch bevor wir zu diesem Punkt kommen, lohnt es sich, eine im allgemeinen von den Interpreten vernachlässigte Tatsache hervorzuheben. Nicht nur im Hegelschen Text kann man die inhaltlichen Schwankungen des Ausdrucks „liberal“ entdecken, sondern in der Kultur der Epoche insgesamt. Bei Burke war dieser Ausdruck – weit davon entfernt, synonym mit jakobinisch zu sein, wie manchmal bei den Ideologen der Restauration – eines der grundlegenden Losungsworte gerade für den Kampf gegen den Jakobinismus. Es stimmt zwar, daß Gentz *liberal* von Mal zu Mal anders übersetzt hat, es stimmt jedoch auch, daß der Text der *Reflections* weiterhin direkt oder indirekt durch andere, wenn auch nur teilweise Übersetzungen seine Wirkung ausübte, so daß sogar von verschiedenen Seiten die Begegnung mit Burke als ein grundlegendes Ereignis in der Geschichte der deutschen Kultur betrachtet wird<sup>68</sup>.

Man kann daher voraussetzen, daß die Lektüre Burkes, unabhängig von der Gentzschen Übersetzung, einen der ersten Zugänge zu der Thematik *liberal* und der darauf folgenden Verbreitung des Ausdrucks in der deutschen Kultur bedeutet hat.

In diesen Jahren scheint der Ausdruck „liberal“ in dem Maße, wie er beginnt, eine politische Bedeutung anzunehmen, eine polemische Spitze der französischen Revolution und jeder Art von Radikalismus gegenüber zu enthalten. Im Mai 1797 gibt F. Schlegel, damals republikanisch und eher radikal eingestellt, seiner Begeisterung für Fichte Ausdruck, fügt jedoch in einem Brief an Novalis hinzu: „Aber für Dich ist seine Philosophie doch wohl nicht liberal genug?“ (F<sub>3</sub>, I, 432). Und vielleicht hat die Kritik, die Goethe an der Kantischen *Anthropologie* übt, „nicht liberal und [100:] artig genug“ und sogar „illiberal“ zu sein, die gleiche politische Bedeutung (G<sub>2</sub>, II, 363). Eines ist sicher: das ganz von der Bewunderung für den „ansteckenden Freiheitsgeist“ (K, VII, 313) der Franzosen durchdrungene Werk eines Autors, den schon Humboldt in einem Brief an Schiller wegen des „manchmal wirklich zu grell durchblickenden Demokratismus“<sup>69</sup> kritisiert hatte – hoch gelobt allerdings vom „Moniteur“, worauf Goethe voller Unmut in einem Brief an Schiller hinweist (G<sub>2</sub>, II, 196) –, dieses Werk und sein Autor (durch viele Fäden mit der französischen Revolution verknüpft) werden von Goethe (der damals gerade Werke gegen die französische Revolution schrieb) als „illiberal“ oder zu wenig

<sup>65</sup> Rückblicke ..., zit., S. 96.

<sup>66</sup> In unserem *Hegel, Marx e la tradizione liberale* ..., zit., passim, haben wir uns mit diesem Aspekt beschäftigt.

<sup>67</sup> Vgl. C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817*, 1970, jetzt in *Hegel filosofo politico*, Neapel 1976, S. 110-1.

<sup>68</sup> *infra*, Kap. V, 4.

<sup>69</sup> Zit. bei K. Vorländer, *Einleitung zu I. Kant, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie. Ethik und Politik*, Hamburg 1959, S. XL. Er beruft sich speziell auf *Zum ewigen Frieden*.

„liberal“ beurteilt, von jenem Goethe, der andererseits die Philosophie Jacobis, eines begeisterten Lesers Burkes (J, III, 538 bis 541), als „eine liberale Philosophie“ einstuft<sup>70</sup>. Bezeichnend ist auch, daß Gentz, der als Übersetzer Burkes oft den Ausdruck „liberal“ mit „edel“ wiedergegeben hatte<sup>71</sup>, sicher unter Bezugnahme auf den Seelenadel, aber auch auf den feudalen Adel, einige Jahre später die französische Revolution anschuldigt, mit ihren Umwälzungen „die zunehmende Verbreitung einer helleren, liberaleren Denkart unter den Menschen“<sup>72</sup> unterbrochen zu haben, indem sie eine „liberalere Regierung fordert“.

Eines ist also ziemlich eindeutig: in jenen Jahren wird „liberal“ dem Revolutionär und dem Anhänger der französischen Revolution entgegengesetzt. Wir können jetzt sowohl die kontinuierlichen als auch die differenzierenden Elemente besser verstehen, die der Übergang des Ausdrucks „liberal“ von England nach Deutschland mit sich bringt. Während bei Burke die *liberalen* Losungen dazu dienten, dem jakobinischen Radikalismus und dem von der bürgerlichen Revolution bewirkten gewalttätigen Bruch mit der Tradition das schmerzlose Beispiel der *Glorious Revolution* gegenüberzustellen, der es gelungen war, einen friedlichen Kompromiß zwischen Bourgeoisie und Adel zu schließen, wobei sie die Entwicklung der ersteren gewährleistete, ohne letzteren politisch und physisch auszurotten, hatte in Deutschland die „liberale“ Thematik die Tendenz, immer dann, wenn die Theoretiker der Konterrevolution sich ihrer bedienten, ganz einfach die Bedeutung der Verteidigung eines *status quo* anzunehmen, der die Bourgeoisie in einer völlig subalternen Position beließ und ihr Bestreben nach wirtschaftlicher Entwicklung und Beteiligung an der politischen Macht gänzlich vereitelte.

Es ist also erforderlich, den wirklichen Kernpunkt der Bedeutungsschwankung von „liberal“ zu ermitteln. Auf Grund der politischen und sozialen Rückständigkeit gab es in Deutschland ein recht komplexes Verhältnis von Verwicklungen und Widersprüchen, was die Verteidigung der privaten bürgerlichen und der privaten feudalen Sphäre angeht. In England und Frankreich, wo die industrielle Entwicklung nach und nach den alten Adel verdrängt oder wo die politische Revolution ihn wortwörtlich enthauptet hatte, drückte die liberale Thematik die Forderung der Bourgeoisie nach freier Entwicklung auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet aus, die weder vom königlichen Absolutismus noch von der Überwältigung durch die herrschende Macht und das politische Eingreifen behindert wurde. In Deutschland drückte dagegen die liberale Position auf Grund der historischen Rückständigkeit und der andersartigen Kräfteverhältnisse zwischen den Klassen die Notwendigkeit aus, das Individuum von den korporativen und feudalen Fesseln zu befreien, die die Entwicklung der Bourgeoisie und ihr Interesse behinderten, die Leitung des Staats zu übernehmen und die Monarchie endgültig in eine bürgerliche und konstitutionelle zu verwandeln. Diese Thematik eignete sich jedoch auch dazu, die Kämpfe der feudalen Schichten zur Verteidigung der Partikularismen und Privilegien zu decken, jener der mittelalterlichen Tradition nach unverletzlichen Sphäre, die dagegen die Entwicklung und das Eingreifen der [101:] Bourgeoisie und des modernen Staates verletzen und nach und nach abbauten<sup>73</sup>. Tatsächlich drückt sich in Deutschland der feudale Widerstand gegen die bürgerliche Entwicklung in der Losung der Verteidigung der „Freiheit“, der „Persönlichkeit“, des „Individuums“ gegen die Überwältigung seitens der zentralen Machthaber aus. Und es ist auch bezeichnend, daß die Ideologen der Restauration die gleichen Anklagen, die sie dem aus der Erfahrung der revolutionären und napoleonischen Ära und ganz allgemein dem aus der modernen Entwicklung hervorgegangenen Staat gegenüber vorbringen, auch gegen Hegel ins Feld führen. Es handelt sich nicht um die Haltung einzelner Autoren, sondern um eine ganz bestimmte Klasse. Der Einführung der Reformen der Periode Stein-Hardenberg widersetzten sich die Junker im Namen des „persönlichen Geistes der Freiheit“, wobei sie heilige und unverletzliche „Freiheiten“ – jene Privilegien und „Exemtio-

<sup>70</sup> Brief an Schiller vom 20/VII/1795, in *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, zit., S. 106.

<sup>71</sup> Wenn *liberal* mit „edel“ übersetzt wird, dann *of liberal conditions* mit „von ansehnlichem Stande“ und *of liberal ideas* mit „von verfeinerter Denkungsart“; siehe das Glossar im Anhang zu E. Burke, *Betrachtungen ...*, zit. Ausg., S. 352. Schon vor der Gentzschen Übersetzung war das Burkesche Werk in deutscher und französischer Version bekannt, vgl. das *Nachwort* v. L. Iser, S. 341 ff.

<sup>72</sup> *Über den ewigen Frieden*, 1800, in K. v. Raumer, *Ewiger Friede, Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg-München 1953, S. 468 und S. 494.

<sup>73</sup> Siehe hierzu K. Mannheim, *Das konservative Denken ...*, zit., besonders S. 447 ff. ff.



nen“\*, etwa von der Besteuerung – nannten, die eben. von den Reformen angegriffen wurden (M<sub>2</sub>, I, 617 und 649), und sogar an die „liberalen Gesinnungen“ appellierten, um Reformen jeder Art zu blockieren<sup>74</sup>.

Es ist zwar richtig, daß die jüngste Geschichte des eigentlichen und ausdrücklich politischen Sinns des in Frage stehenden Ausdrucks auf die Entgegensetzung von „Liberalen“ und „Servilen“ zurückgeht, die sich in Folge der Debatte über die Verfassung von Kadiz aus dem Jahre 1812 und über die Revolution in Spanien insgesamt ergeben hatte<sup>75</sup>. Aber die Zweideutigkeit des Begriffs „liberal“ hält zumindest auf deutschem Boden weit über das oben angegebene Datum hinaus an und erfaßt nicht nur die Theoretiker des klerikalen „Liberalismus“ im eigentlichen Sinn, von denen schon gesprochen wurde. Man denke etwa an Görres, der im Jahre 1814 in seinem Beitrag zur politischen Verfassungsdebatte, die der Proklamation der *Charte* vorausgeht, die einzige „liberale und großmütige“ Idee im Vorschlag eines auf Erblichkeit begründeten Oberhauses sieht, denn diese „verhindert den Tumult der Wahlen, begünstigt das Talent, macht Genie und Tugend permanent und sichert immer einen Vorrat guten Rats im Staat“ (rm 15.IV.1814, Nr. 42). Daß sich damals soziale Klassen und unterschiedliche und einander entgegengesetzte Parteien das Losungswort „Liberalismus“ streitig machten, geht auch aus der Lektüre F. Schlegels hervor, der sich 1820 ironisch über die „sich selbst liberal nennende Partei“ (c, I, 17) ausdrückt. Oder Baader, der 1823 die Anhänger der revolutionären und verfassungsmäßigen Partei als „vermeintlich Liberale“ definiert und den Anspruch des Staates, an Stelle des „ständischen und korporativen Kredits“, d. h. der mit dem Adel ausgehandelten und vereinbarten Beiträge, auf eine Besteuerung der Individuen von oben zurückzugreifen, als „illiberal“ verurteilt (FB, V, 268 und 291). Noch nach der Julirevolution beschuldigt Baader den „modernen Liberalismus“, „wahrhaft antiliberal, d. h. zum alten Despotismus und Servilismus zurückführende zu sein, und unterscheidet vor allen Dingen zwischen „gutem und schlechtem Liberalismus“. Der erste fällt, wie wir wissen, mit dem „Liberalismus des Christentums und der Kirche“ zusammen, der zweite mit dem „Liberalismus des Teufels“ (FB, XIV, 42). Baader sieht sogar den Grundgehalt seiner Epoche im Kampf zwischen dem „Christlichen und dem antichristlichen Liberalismus“ (FB, XV, 468-9).

In Deutschland existiert also eine tief verwurzelte Tradition eines „Liberalismus“ unter klerikalem und reaktionärem Vorzeichen, zu deren Antipoden Hegel zählt. Es gibt aber einen anderen Liberalismus, der in erster Linie auf Europa blickt und den F. Schlegel (der Lobsänger des „Liberalismus“ der „Welfen“ und des Papstes) in der Zeitschrift „Concordia“ folgendermaßen angreift: „Die Liberalen [...] oder wie sie sich selbst ins Deutsche übersetzt haben, die ‚Freisinnigen‘ [...] sind leicht zu erkennen an einem tiefeingewurzelten Haß gegen alles Positive und Kirchliche in der Religion, an der Unkenntnis oder Verkennung der eigenen deutschen Geschichte und altdeutschen Verfassung und an der ausländischen Oberflächlichkeit ihrer Ideen, die mehrenteils aus französischen Modeschriften oder aus englischen Constitutions-[102:]wesen entlehnt sind; und eben daher sind sie auch ihrer ganzen Geistesrichtung und selbst ihrem Ursprunge nach als eine mehrenteils undeutsche Partei zu betrachten ...“ (c, I, 179). In diesem Fall werden die „Liberalen“ ganz modern den „Servilen“ entgegengesetzt. Auf wen trifft die Definition „liberal“ zu? Sicherlich konnte Schlegel sich nicht auf die deutschtümelerische „Partei“ beziehen, deren Exponenten die ersten waren, wenn es darum ging, den Liberalismus im eigentlichen Sinn unpatriotisch und undeutsch zu schimpfen, und die dabei einen noch größeren Eifer als F. Schlegel an den Tag legten. Görres betrachtet die „liberalen“ als elende Nachahmer der ruinösen, aus Frankreich kommenden Ideen (JG, XIII, 490-5). Und Arndt, gegen den Hegel seine Polemik und Ironie richtet, warnt noch nach der Julirevolution vor den „Liberalen“ französischer Art, der Religion gegenüber gleichgültig und Bewunderer von Todfeinden Deutschlands wie „Napoleon, Thiers etc.“ (A<sub>1</sub>, II, 536).

---

\* Begründung einer rechtlichen Sonderstellung. KWF

<sup>74</sup> R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1975<sup>2</sup>, S. 199.

<sup>75</sup> Siehe N. Matteucci, *Liberalismo*, in *Dizionario di politica*, hrsg. von N. Bobbio und N. Matteucci unter Mitarbeit von G. Pasquino, Turin 1976, S. 530. Was Deutschland betrifft, bemerkt Börne 1824, daß Europa Spanien viel verdanke, zumindest aber „das Wort liberal, das 1812 in den Cortes aufgekommen“ (B, II, 471).

Die Definition F. Schlegels paßt eigentlich nicht einmal auf Rotteck und Welcker, die künftigen Herausgeber des *Staatslexikon*, das einen so großen Einfluß auf den süddeutschen Liberalismus ausübte, dessen Autoren es aber nur mit Mühe gelingt – da so viele Fäden sie mit der deutschtümplerischen „Partei“ verbinden –, sich vom Franzosenhaß dieser „Partei“ und der Befreiungskriege insgesamt zu befreien. Nicht umsonst stellt Arndt Rotteck und Welcker bedeutsame Patriotismus-Zeugnisse in Briefen aus, die sowohl an den einen als auch an den anderen gerichtet und von der Überzeugung durchdrungen sind, die Zukunft Deutschlands liege in der „Verbreitung echten Hasses alles Wälschen“ (A<sub>1</sub>, III, 620 und II, 535-7).

Die Definition des Liberalismus, die wir bei F. Schlegel (und auch bei Arndt) finden, paßt dagegen genau auf Hegel, der einen harten Kampf gegen die Franzosenfeindlichkeit führt und dem Deutschtümpler und Ideologen der Restauration in traurem Einverständnis jegliche Bescheinigung des Patriotismus vorenthalten. Die Definition paßt auch, was den zweiten Punkt, nämlich die Einstellung zur Religion, betrifft. Die seitens der Ideologen der Restauration und auch von F. Schlegel gegen Hegel gerichteten Anschuldigungen des „Satanismus“ – einigen davon werden wir noch begegnen – sind bekannt. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß auch die deutschtümplerische „Partei“ Hegel beschuldigt, der Religion gegenüber gleichgültig oder feindlich eingestellt zu sein<sup>76</sup>. Abschließend kann gesagt werden, daß F. Schlegel, als er die Liberalen im eigentlichen Sinn (in Entgegensetzung zu den „Servilen“) als Franzosenfreunde und Unreligiöse abstempelt (die beiden Anklagepunkte tendierten im übrigen dazu, in einen zu verschmelzen, da das aufklärerische und revolutionäre Frankreich als atheistischer Infektionsherd betrachtet wurde), wahrscheinlich gerade an Hegel denkt<sup>77</sup>.

Wir haben nun die beiden entgegengesetzten Traditionen des „liberalen“ Denkens in Deutschland untersucht. Je nachdem, ob man die eine oder die andere im Auge hat, ändert sich das Urteil über Hegel ganz radikal. In den Vorlesungen des Wintersemesters 1833-4 greift Schelling die „illiberale“ Haltung Hegels an. Es ist aber nochmals darauf hinzuweisen, daß der „Liberalismus“, von dem diese Anklage ihren Ausgang nimmt, keine fortschrittliche Bedeutung hat, sondern die schon bekannten Themen der Kultur der Restauration wiederaufnimmt, zu deren Ideologen Schelling nunmehr gezählt werden kann. Das Hegelsche System läuft auf die „Vergöttlichung des Staats“ hinaus, und das beweist seinen „illiberalen“ Geist. Um aber die Bedeutung dieses Ausdrucks zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß Schelling seinen Gegner entschieden gegen die Anklage des „Servilismus“ verteidigt. Obwohl es nicht den Anschein erweckt, stimmt das Urteil Schellings mit dem F. Schlegels überein, auch wenn der [103:] erste Hegel als „illiberal“ und der zweite ihn als „liberal“ verurteilt (aber nur im zweiten Fall wird „liberal“ als Gegensatz zu „Servil“ aufgefaßt). „Eben in dieser Vergötterung des Staats zeigt sich die Philosophie als völlig eingetaucht in den großen Irrtum der Zeit“, der darin besteht, den politischen Institutionen übertriebene Bedeutung beizumessen: so Schelling über Hegel. Dagegen hat der Staat etwas Negatives in sich, und seine Funktion kann nur die sein, das Instrument für ein höheres geistiges Leben abzugeben. „Gleichwie aber der Körper um so gesünder ist, je weniger er seinen Organismus fühlt, so sind diejenigen Völker, die für den „äußeren Organismus zu kämpfen haben, zu einer tieferen Stufe des Lebens herabgesunken“.

Die Dekadenz dieser Zeit findet also in höherem Maße ihren Ausdruck im französischen Volk, bedenkt man, wie sehr es von aufeinanderfolgenden Revolutionen (kurz zuvor war die Julirevolution ausgebrochen) erschüttert worden ist. Es muß betont werden, daß hier „illiberal“, weit davon entfernt,

<sup>76</sup> Es ist das der Fall Savignys (FKS, II, 288), aber auch der noch bedeutsamere des Ministers Eichhorn, der im Vormärz gegen die „philologischen Idealisten“ wettet, „[...] welche die 10 Gebote für eine Ausgeburd der Barbarei erklären und allen positiven christlichen Religionsunterricht aus den Gymnasien entfernt wissen wollen“ (Brief an Lobeck vom 17.XI.1843, in *Mitteilungen aus Lobecks Briefwechsel*, hrsg. v. L. Friedländer, Leipzig 1861, S. 128). Daß auf die Hegelsche Schule Bezug genommen wird, geht auch aus dem hervor, was Rosenkranz berichtet: Als ordentliches Mitglied der „königlichen wissenschaftlichen Prüfungscommission“ der Provinz Brandenburg bestellt, ein Auftrag, der Hegel von Altenstein übertragen worden war und den er von 1820-22 innehatte, „tadelte es“ Hegel, „wenn auf manchen Gymnasien viel von Christus oder gar vom Teufel geredet ward“ (H<sub>7</sub>, 329).

<sup>77</sup> Es ist darauf hingewiesen worden, daß F. Schlegel „in seinen philosophischen Stellungnahmen Hegel nicht aus den Augen verlor, selbst wenn er ihn nicht namentlich erwähnte“ und daß er möglicherweise den Inhalt der Berliner Vorlesungen gelesen oder davon gehört hatte: vgl. J. J. Anstett, *Einleitung* zu FS, IX, S. LIII.

synonym mit „Servil“ zu sein, höchstens ein Synonym für subversiv und revolutionär darstellt und jenen Zeitgeist ausdrückt, der, indem er die staatlichen Institutionen verabsolutiert, den Menschen im Weltlichen und Politischen einsperrt und ihn seine höhere Mission vergessen läßt und folglich die Katastrophen heraufbeschwört, die von der französischen Revolution an unaufhörlich die Menschheit in Aufruhr versetzen (JS<sub>5</sub>, 235).

Der Sinn des Schellingsehen „Liberalismus“ geht noch deutlicher aus einem vorhergehenden Beitrag hervor, in dem unter transparenter Bezugnahme auf die kurz vorher angesprochene Julirevolution diejenigen kritisiert werden, die an die entscheidende Rolle „gewisser Einrichtungen“ glauben und dadurch das Wesentliche vernachlässigen, die Rolle der „Persönlichkeiten“ in der Geschichte und im politischen Leben. Es ist die Verurteilung der „Begeisterung für Abstraktionen“, des vergeblichen und wahnwitzigen Anspruchs, eine Situation schaffen zu wollen, mit deren Hilfe „die Persönlichkeiten“ gewissermaßen „gleichgültig“ würden: das bedeutete, „das Leben aus der Geschichte hinwegnehmen, die Geschichte selbst aufheben wollen“ (JS<sub>1</sub>, IX, 423-4). Auf der Grundlage dieser „liberalen“ Plattform verurteilt Schelling die Julirevolution, hält auch sie für schuldig, die Reichhaltigkeit des „Persönlichen“ einer dünnen *Charte* zu opfern<sup>78</sup>. Diesen Text vor Augen wird es leichter zu verstehen, worin der „illiberale“ Charakter der Hegelschen Anschauung besteht: in dem Akzent, der auf das objektive Funktionieren der Institutionen, ohne Ansehen der Rolle der Persönlichkeit, gelegt wird. An anderer Stelle erinnert Schelling voller Sehnsucht an „jenes frühere trauliche Verhältnis zwischen Fürsten und Untertanen“, das vor den revolutionären „Stürmen“ bestand und in gewisser Hinsicht wiederhergestellt worden ist, nachdem der totale Wahnwitz des Gesichtspunkts, der dieses Verhältnis hatte zerstören wollen, offensichtlich geworden ist (JS<sub>1</sub>, IX, 453-4). Das ist für Schelling der wirklich „liberale“ Gesichtspunkt, da er die Reichhaltigkeit der „freien“ zwischenmenschlichen Beziehungen privilegiert, statt sie einem starren und erstickenden „Mechanismus“ der Institutionen zu opfern. Die Doppelbedeutung des in Frage stehenden Ausdrucks war dem jungen Marx, wie wir sehen werden, vollkommen klar. Im Jahr 1842 definiert die „Allgemeine Königsberger Zeitung“ Preußen als den Staat der „liberalen Souveränität“. Hierzu die Marxschen Anmerkungen: „Man kann unter ‚liberaler Souveränität‘ ein Doppeltes verstehen“; entweder, „daß die Freiheit bloß persönliche Gesinnung des Königs sei, also seine persönliche Eigenschaft.“ In diesem Fall setzt man „die Person des Fürsten dem Staatsganzen als einem geistlosen und unfreien Stoff“ entgegen. Das ist der Liberalismus der Konservativen, der das „Persönliche“ dem Mechanischen der Institutionen entgegensetzt. Oder man kann die „liberale Souveränität“ dahingehend auffassen, „daß die Freiheit der Geist der Souveränität sei, also auch in freien Institutionen und Gesetzen verwirklicht ist oder wenigstens verwirklicht werden soll. In diesem zweiten Fall wird der Akzent nicht auf die Person gelegt, sondern auf den „ganzen Staat“, auf die „Institutionen“ (MEW, Ergbd., I, 421-2). Nur in diesem zweiten Sinn nennt der junge Marx die „Rheinische Zeitung“ liberal, die gerade damals von der „liberalen Souveränität“ Preußens unter Friedrich Wilhelm IV. verboten worden war.

An diesem Punkt angelangt, sind die Schwankungen, denen der Ausdruck „liberal“ auch im Text Hegels unterworfen ist, besser zu verstehen. In *Die Verfassung Deutschlands* steht „liberal“ [104:] „mechanisch“ gegenüber: im „Adel“ wird ein Stand ermittelt, der zu „einer liberaleren Behandlung der Geschäfte des Staats“ fähig ist (H<sub>1</sub>, I, 536). Hier hat „liberal“ einen positiven, aber sicher keinen fortschrittlichen Stellenwert. Auch bei Hegel scheint der Gebrauch dieses Ausdrucks eine implizite polemische Spitze gegen die französische Revolution und jedenfalls gegen die Vermassungs- und „mechanistischen“ Tendenzen des modernen Staats zu enthalten; im Gegensatz zu einer konsolidierten Interpretation erweist sich der Berliner Hegel fortschrittlicher als der jugendliche<sup>79</sup>. Wenn wir aber zur jüngeren Geschichte des Ausdrucks übergehen, wenn wir ihn als Gegensatz zu „servil“ betrachten, bemerken wir, daß Hegel einer der ersten in Deutschland ist, der sich, nur wenige Jahre nach dem Ausgangspunkt der modernen Geschichte des Liberalismus im Jahre 1812, entschieden zu seinen Gunsten ausspricht. Er verteidigt die „offene und liberale Verfassung“, die der König von Württemberg zugestanden hatte (H<sub>1</sub>, IV, 490); und preist in der ersten Vorlesung über Rechtsphilosophie die

<sup>78</sup> *infra*, Kap. XI, 3.

<sup>79</sup> *infra*, Kap. III, 9.

*Charte* als Ausdruck „aller liberalen Ideen, die der Volksgeist entwickelt hatte seit der Revolution“ (H<sub>5</sub>, V, 156). Schließlich spricht er in Heidelberg, in einem Brief an Cousin, mit Wohlwollen von den „libéraux“-Kreisen in Deutschland (H<sub>6</sub>, II, 193). In Berlin dagegen taucht der Ausdruck mal mit einem positiven, mal mit einem negativen Stellenwert auf. Man denke nur an zwei klassische Stellen: die, an welcher er von der „Abstraktion“ des „Liberalismus“ spricht, der nur die Individuen als „Atome“ in Betracht ziehe und der daher einen verdienten „Bankrott“ erlebt (H<sub>2</sub>, 925, 931, 933), und die andere, auch in der *Philosophie der Weltgeschichte*, wo Napoleon das Verdienst zuerkannt wird, in Europa „liberale Einrichtungen“ (930) verbreitet zu haben. Es sind die von Cesa zitierten Stellen, der jedoch zu glauben scheint, daß die Bedeutung von „liberal“ in Berlin im wesentlichen negativ ist. Nicht zuletzt angesichts des neuen Materials, das in der Zwischenzeit den Hegel-Forschern zur Verfügung steht, kann man behaupten, daß die Dinge anders liegen. In der *Vorlesung über Rechtsphilosophie* von 1824-5 wird der fragliche Ausdruck mit einem positiven Stellenwert gerade in bezug auf das führende Land des Liberalismus verwendet: Hegel betont dort in der Tat, daß die Engländer im Gegensatz zu den Spaniern in ihrem Verhältnis den Kolonien gegenüber „etwas liberaler“ seien (H<sub>5</sub>, IV, 615). Aber auch in der Gedenkrede zum Jahrestag des Augsburger Bekenntnisses wird gesagt, daß aus der Reformation der Impuls hervorgegangen sei, die Institutionen in liberalerem, „liberalius“ Sinn vorzustellen (H<sub>3</sub>, 52). Ganz zu schweigen von einem weiteren Brief an Cousin aus dem Jahr 1828, in dem nicht nur weiterhin von der „*musique de tocsin de l'énergie libérale*“<sup>\*\*</sup> mit Wohlwollen gesprochen wird, sondern auch sein Ausstrahlungszentrum im Paris des Kampfes für die Verteidigung der *Charte* ermittelt und gepriesen wird (H<sub>6</sub>, III, 222). Man kann bei Hegel allerdings auch andere Ausdrücke entdecken, die eindeutig auf die Terminologie verweisen, die die liberale Publizistik damals zu verwenden begann. Als er die Situation beschreibt, wie sie nach dem Wiener Kongreß vorliegt, spricht er in einem Brief von der „Reaktion“, die vergeblich den Fortschritt aufzuhalten versuche (H<sub>6</sub>, II, 86). In der letzten Schrift Hegels wird auch die Kategorie „links“ verwendet, und zwar nicht in einer negativen Bedeutung: bei jedem Regierungswechsel werden die Ex-Oppositionsmitglieder, einmal dazu berufen, „Ministerialfunktionen“ zu übernehmen, schließlich „der linken Seite, der sie früher angehörten“, „ungetreu“, und zwar der Natur der Sache selbst wegen, d. h. aus der Notwendigkeit der Vermittlung, die unvermeidbar mit der Regierungstätigkeit verknüpft ist. Für Hegel ist das eine normale und positive Tatsache, auch wenn sich in Frankreich die „Oppositionsblätter“ darüber bestürzt echauffieren<sup>80</sup>. Etwa zur gleichen Zeit weist eine französische Zeitung, der „*Messenger des Chambres*“, Hegel und Schleiermacher als die „extreme Linke Preußens“ aus, wobei letzterer das Bedürfnis fühlt, öffentlich zu [105:] dementieren, während Hegel es vorzieht, zu schweigen<sup>81</sup>. Auch die Verherrlichung des „Zeitgeists“ oder des „Geist der Zeit“ verbindet Hegel mit der liberalen Publizistik: Börne merkt an, daß „das Wort *liberal* ein Wort“ sei, „das den Geist der Zeit verkörpert hat“ (B, II, 471). Zahlreiche Fäden verbinden also Hegel mit der liberalen Publizistik des damaligen Europa. Bleibt also die Schwankung des Ausdrucks „liberal“, die die Berliner Periode kennzeichnet. Wir dürfen dabei aber nicht die spezifische Situation Deutschlands aus den Augen verlieren. Während die Existenz einer starken, um die Monarchie herum organisierten Zentralmacht in Frankreich und England jegliche fortschrittliche Bedeutung verloren hatte und nur den Versuch des alten Adels ausdrückte, sich weiterhin an bestimmte Teile des Staatsapparats, wie etwa die Diplomatie, das Heer etc., festzuklammern, auf die der König immer noch einen bedeutenden Einfluß ausübte,

\* Liberale. *KWF*

\*\* „Musik der Alarmglocke der liberalen Energie“. Aber gemeint ist wohl eher: „Der aufrüttelnde Klang der liberalen Bewegung“ oder: „Das warnende, mobilisierende Echo liberaler Kraft“. *KWF*

<sup>80</sup> H<sub>3</sub>, 504. Eine politische Bedeutung hat vielleicht auch die unmittelbar nach dem Abschluß des Wiener Kongresses gemachte Beobachtung: Die „Hauskatzen“ sind schon bereit, „gegen den Pippele“ aufgehetzt zu werden, falls dieser „linksum“ zu machen sich einfallen lassen wollte (H<sub>6</sub>, II, 44). Auch in Deutschland taucht die Unterscheidung zwischen „rechts“ und „links“ früher auf, als man gemeinhin glaubt. Schon im Jahr 1819 spricht Görres von der „unheilsamen Zwietracht“, die gestiftet wurde, „indem man rechts und links teilte und unterschied, zwischen Ultra's, die alles ohne das Volk wollten, und Jakobinern, die alles durch das Volk zu ertrotzen sich vorgesetzt“: zit. v. H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1968, S. 220, Fußnote.

<sup>81</sup> *infra*, Kap. XI, 4.

war das in Preußen anders. Dort hatte Hardenberg den feudalen Widerstand gegen die bürgerlichen Reformen, die nach der Schlacht bei Jena eingeführt worden waren, mit entschieden „autoritären“ Methoden gebrochen, wobei er einige der streitsüchtigsten Junker ohne Prozeß im Spandauer Gefängnis einkerkern ließ<sup>82</sup>. In Preußen wird die bürgerliche Revolution in ihren Anfängen – und eben das machte, nach der schon angeführten Analyse von Engels, die Bedeutung der Reformperiode aus – entschieden von oben angeregt, und die revolutionäre Verletzung des bestehenden Rechts geschieht, zum Schaden der herrschenden Klasse, durch die Regierung und die Bürokratie, die selbstverständlich einer Situation der Unzufriedenheit und des Druckes von unten Rechnung tragen. Gerade die „revolutionäre Administration“ ist das Schreckgespenst, das die Junker terrorisiert<sup>83</sup>. Die folgende Behauptung Hegels ist also gut zu verstehen: „Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten“ (H<sub>1</sub>, VII, § 270 A.). Mit anderen Worten ist es notwendig, den feudalen „Liberalismus“ zu überwinden, indem man die partikulären Kreise feudalen Ursprungs, die den Anspruch erheben, als Staat im Staat aufzutreten, bloßstellt, damit sich Freiheit, Toleranz und Gleichheit vor dem Gesetz entwickeln können.

Aber sein Vorhaben, sich eindeutig vom feudalen „Liberalismus“ abzusetzen, ist einer der Punkte, die Hegel auch gegen den Liberalismus im eigentlichen Sinn, den bürgerlichen, abgrenzen. Wie sollte man sich verhalten, wenn der Fortschritt von den monarchischen Machthabern repräsentiert wird, während das Parlament, die Stände, auch wenn sie liberale Lösungen gegen die monarchischen Machthaber ausgeben, reaktionäre Interessen vertreten? Genau das war die Situation, die sich in Frankreich zu Zeiten der *Chambre introuvable*\* ergeben hatte, die von den *Ultras* nominiert worden war und eindeutig rechts von Krone und Regierung stand. In diesem Fall steht Hegel entschieden auf seiten der Krone und der Regierung. Die Widersinnigkeit einer derartigen Situation wird recht gut von Baader erfaßt, der nach der Julirevolution anmerkt: „Wir leben endlich in der Zeit, in welcher einerseits die Ultraliberalen nicht selten den Regenten oder Monarchen auf Kosten des Monarchentums schmeicheln und heucheln, während andererseits die Ultralegitimisten das Monarchentum auf Kosten des Monarchen erheben und verteidigen“ (FB, VI, 58). Ähnlich drückt sich F. Schlegel aus, als er ganz offen die Stellung derjenigen einnimmt, die Baader mit einer vielleicht eher scheinbaren als wirklichen Bemühung in Unparteilichkeit die „Ultralegitimisten“ nennt: „Wir haben selbst in unserer Zeit die Fälle ganz in der Nähe erlebt, wo das einseitige Verfahren eines übertriebenen liberalen Ministeriums durch die mehr monarchisch gesinnten Kammern beschränkt und modifiziert wurde“ (c, I, 64-5). F. Schlegel, der entschieden gegen die Forderungen der liberalen Bewegung, gegen die verfassungsmäßig festgesetzte Einschränkung der Machtbefugnisse der Krone und der Regierung ist, verteidigt hier die „Kammer“; eine gerade entgegengesetzte Operation führt Hegel durch. Durch die entschiedene Stellungnahme zugunsten der Machtbefugnisse der Regierung und des Monarchen zum Zerbrechen der reaktionären und feudalen Parlamentsposition unterscheidet sich Hegel auch von den zaghaftesten und konservativsten Sektoren der [106:] liberalen Bewegung. Im Jahr 1842 wird der junge Marx im Gefolge eines Lehrers sagen, daß die „Rheinische Zeitung“ sich vom „gewöhnlichen Liberalismus“ dadurch unterscheide, daß sie sich weigere, „alles Gute auf Seite der Stände und alles Böse auf Seite der Regierung“ zu sehen, während sie dagegen nicht zögere, den „Privategoismus der Stände“ dort, wo er auftrete, anzugreifen (MEW, Ergbd. I, 424). Natürlich unterscheidet sich Hegel vom „gewöhnlichen Liberalismus“ auch in anderer Beziehung, man braucht nur an seine klare und ausdrückliche Kritik des „laissez-faire, laissez-allen“ zu denken (H<sub>5</sub>, IV, 625). Die Notwendigkeit, die sich in Deutschland stellt, einer verwurzelten Tradition eines feudalen „Liberalismus“ Rechnung zu tragen, die konkrete Notwendigkeit des Kampfes gegen die Partikularismen, Privilegien, Steuerfreiheiten und anderen Vergünstigungen, deren sich die feudalen Schichten in Deutschland im Gegensatz zu anderen, entwickelteren europäischen Ländern immer noch erfreuten, drängt Hegel dazu,

<sup>82</sup> S. diesbezüglich die Bemerkungen J. D'Hondts, in *Hegel en son temps*, it. Üb. zit., S. 36.

<sup>83</sup> Diese Ausdrucksweise wird wiederholt von F. A. L. v. Marwitz verwendet, der zusammen mit seinem Bruder Alexander den vielleicht bedeutendsten Zirkel der Reaktion in Preußen leitete, vgl. *Ratschläge an den preußischen Adel in der Reformzeit*, 1810, in J. Garber, *Kritik der Revolution*, zit., S. 301 und S. 302.

\* unauffindbare Kammer; König Ludwig XVIII. war zunächst erfreut über die Unterstützung, nannte sie aber ironisch „unauffindbar“, weil eine so stark royalistische Zusammensetzung unerwartet und kaum wiederholbar war.

den Akzent auf die Aufgaben des Staats und der politischen Macht zu legen. Aber gerade das unterscheidet den Philosophen der Sittlichkeit eindeutig vom europäischen Liberalismus, mit einer Differenzierung jedoch, die nicht diesseits des Liberalismus in Richtung Restauration, sondern jenseits dessen in Richtung Gegenwart anzusetzen ist.

#### 10. Die Berufung auf Luther und der Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion

In den „theologischen“ Jugendschriften weist Hegel darauf hin, daß „große Männer in neueren Zeiten dem Begriff des Namens der Protestanten den Sinn vindiziert“ haben, „daß er einen Menschen oder eine Kirche bedeute, die sich nicht an gewisse unveränderliche Glaubensnormen gebunden habe, sondern die gegen alle Autorität in Glaubenssachen, gegen alle Verpflichtungen, die jenem heiligen Rechte widersprechen, protestiere“ (H<sub>1</sub>, I, 170-1). Bei Hegel ist die Berufung auf Luther im wesentlichen als eine Kampfpapare zu verstehen, die im übrigen in der deutschen Kultur eine lange Geschichte hat. Lessing, sicher kein großer Bewunderer Luthers, beruft sich trotzdem gerade auf ihn, als die orthodoxen Kreise ihm den Mund zu stopfen versuchen: „Luthers Geist erfordert schlechterdings, daß man keinen Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen hindern muß“ und ihm nicht „verbieten darf, seinen Fortgang in der Erkenntnis andern mitzuteilen“<sup>84</sup>. Herder schrieb gerade zu der Zeit, als er die Entwicklung der französischen Revolution mit besonders großer Sympathie verfolgte: „Luther war ein patriarchischer großer Mann. Als Lehrer der deutschen Nation, als Mitreformer des ganzen jetzt aufgeklärten Europa ist er längst anerkannt; auch Völker, die seine Religionssätze nicht annahmen, genießen seiner Reformation Früchte. Er griff den geistlichen Despotismus, der alles freie gesunde Denken aufhebt oder untergräbt, als ein wahrer Herkules an und gab ganzen Völkern, und zwar zuerst in den schwersten, den geistlichen Dingen, den Gebrauch der Vernunft wieder“ (GH, XVII, 87). Aber nicht nur das: Herder fordert die Deutschen dazu auf, nicht am konterrevolutionären Kreuzzug gegen das neue Frankreich teilzunehmen, wenn sie der Reformation treu bleiben wollen: „Wir Protestanten wollen für die verfallenen Altäre, die säkularisierten Nonnenklöster, die eidbrüchigen Priester keine Kreuzzüge tun: oder der Papst sowohl, als die hohe Clerisei der Franzosen würde über uns lachen, daß wir rächen wollen, was wir selbst getan haben und in dessen Besitz wir uns forterhalten. Prüfend wollen wir diese Reformation mit der, die vor 200 Jahren geschah, vergleichen; und uns auch hieraus das Beste merken“ (GH, XVIII, 319). Kant – auch wenn er sich nicht ausdrücklich auf Luther beruft – klagt jene „gelehrte“ Religion an, die die Mehrheit der Menschen zu „Laien“ macht, die „für sich der Schrift unkundig sind (und worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören)“ (K, VI, 164). Gewiß gibt es diese klerikale und despotische Tendenz auch im Protestantismus – und hier ist Kant mit all denjenigen einig, Hegel eingeschlossen, die sich mehr auf den „politischen Protestantismus“ als auf die historisch reale Reformation berufen –, aber dennoch ist klar, daß die Anklage in der *Religionsschrift*, ein Auge [107:] auf die Revolte der Vendée gerichtet, in erster Linie die katholische Kirche betrifft. Fichte, der in Luther nur denjenigen sah, der dem „römischen Despoten“ zwar das Recht zum Sprechen abgetrotzt hatte, aber nur, um es auf ein „totes Buch“ zu übertragen, erklärte jedoch, daß die Feinde der französischen Revolution nicht gezögert hatten, den großen Reformator in ihre „Grüfte der Lebenden“ einzumauern, wäre er damals aufgetreten (F<sub>1</sub>, VI, 97). Und eine transparente Bezugnahme auf Luther enthält auch der leidenschaftliche Appell, den Fichte an die Deutschen richtet, damit sie als das wertvollste aller Güter die von der vorn Schauspiel der Revolution jenseits des Rheins terrorisierten und verstörten Reaktion bedrohte Gedankenfreiheit verteidigen: „Die künftigen Generationen möchten schrecklich von euch zurückfordern, was euch zur Überlieferung an sie von euren Vätern übergeben wurde. Wären diese so feige gewesen als ihr, – ständet ihr dann nicht noch immer unter der entehrendsten Geistes- und Leibessklaverei eines geistlichen Despoten? Unter blutigen Kämpfen errangen jene, was ihr nur durch ein wenig Festigkeit behaupten könnt“ (F<sub>1</sub>, VI, 7).

Ein paar Jahre später weist F. Schlegel in der Zeitschrift „Athenaeum“ auf das „polemische revolutionäre Verdienst“ des Protestantismus hin und kritisiert Leibniz als „Modernist“ wegen seines Versuchs, „Katholizismus und Protestantismus verschmelzen zu wollen“ (a, I, 1, 238 und 251). Noch im

<sup>84</sup> G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*. Neue rechtmäßige Auflage, Leipzig 1856, Bd. IX, S. 244.

Jahre 1804 identifiziert F. Schlegel den Protestantismus mit Gedankenfreiheit, mit dem Mut, bis zu Ende zu denken und dabei die von der Tradition geheiligten und bisher als „heilig“ betrachteten Irrtümer umzustürzen. In diesem Sinn ist der Protestantismus eine „negative“ Religion, da er bekanntlich auf Philosophie und beständige Forschung gegründet ist. So verstanden ist Lessing, der noch zu Lebzeiten scharf von den Hütern der lutheranischen Orthodoxie angegriffen worden war, der Vertreter des authentischen Protestantismus, der sich in seiner Forschung nicht einmal von seinen eigenen „Glaubensartikeln“ aufhalten läßt. Tatsächlich muß „der wahre Protestant [...] auch gegen den Protestantismus selbst protestieren, wenn er sich nur in neues Papsttum und Buchstabenwesen nicht verkehren will“. Eine derartige Hingabe an die Freiheit bringt unvermeidlich ein gewisses Maß an „Freigeisterei und Irreligiosität“ mit sich, aber es gibt keinen Grund zur Beunruhigung, denn all das ist der religiöse Hauch der Wahrheit selbst und liegt daher im Wesen des Christentums. „Im Protestantismus [ist] fast nichts unverändert geblieben als die Veränderlichkeit selbst“, während die positive Religion statisch und sklerotisch ist. Resultat ist, daß der Protestantismus durch das ständige Ausmerzen all dessen, was gegen die Vernunft zu sein schien, sich verflüchtigte oder sogar jenseits seiner eigentlichen Sphäre versucht habe, „eine Reformation der gesamten politischen Verfassung“ zu vollbringen. Zweifellos handelt es sich um Entartungen. Der Protestantismus habe jedoch die Kraft, sie zu überwinden und zum authentischen und ursprünglichen Christentum zurückzukehren, was man schon im Werk selbst eines Lessing erkennen könne (FS, III, 86-90, passim). Bezeichnenderweise widmet F. Schlegel seine Präsentation der Schriften Lessings Fichte, den er in gewisser Hinsicht als Erben und Fortsetzer dieses „Geistes des Selbstdenkens“, der die wertvollste Hinterlassenschaft des großen Kritikers ausmache, betrachtet (47). Ist Fichte auch besorgt, dem Protestantismus die oben beschriebenen „Entartungen“ zu ersparen, so wird jedoch das Aufzeigen einer Kontinuität von der Reformation über Lessing zum deutschen Idealismus deutlich, und zwar in polemischer und kämpferischer Absicht gegen den kulturellen und politischen Konservatismus.

Diese kontinuierliche Linie streitet F. Schlegel auch in späteren Jahren nicht ab, nur daß die Vorzeichen dann entschieden negativ werden. Auch 1812 werden Lessing und Fichte als die wichtigsten Vertreter des Protestantismus angesehen. Der erste hat als „geistvoller Forscher“ in gewissem Sinne das beschlossen, was durch Luther begonnen war“, womit er im übrigen jene Krise des Protestantismus hervorrief, die noch weit davon entfernt ist, eine Lösung gefunden zu haben. Fichte ist seinerseits als „wissenschaftlicher Selbstdenker nach dem protestantischen Prinzip der Freiheit oder als unbedingter Idealist“ so weit gegangen, daß er den „Abgrund des unbedingten Denkens“ erreicht hat, vor dem man sich nur schauernd zurückziehen kann, um sich von neuem der „Erkenntnis“ der Offenbarung und des Positiven zuzuwenden. Wenn der Protestantismus ein Synonym für „freie Selbstdenkei“ ist, die sich nur für das „Zerstören“ verwendet, dann bedeutet die Reaktion auf den Protestantismus, der Katholizismus, im weiteren [108:] Sinn und nicht eng konfessionell gesehen, Rückkehr zum „Gegebenen und Positiven der Natur, Geschichte und Offenbarung“ (FS, VI, 89-90).

Noch bezeichnender ist die Beziehung, die zwischen Reformation und französischer Revolution hergestellt wird. Klopstock, ein Hegel gut bekannter Autor, sieht in der Reformation (die „der Beschornen Joch“ zerbrach) die unentbehrliche Voraussetzung für die Revolution (die „das der Gekrönten“ zerbricht)<sup>85</sup>. Es ist aber vor allen Dingen wichtig festzustellen, daß diese kontinuierliche Linie auch von direkt in die revolutionäre Agitation verwickelten Persönlichkeiten hervorgehoben wird. So hatte etwa, nach G. Forster, Deutschland mit der Reformation schon seinen schweren Blutzoll zum Marsch „Zur sittlichen und bürgerlichen Freiheit“ bezahlt; danach waren Holland und England an der Reihe, immer unter großen Opfern, das Rad der Geschichte weiterzudrehen, anschließend Frankreich, um dem Fortschritt der Menschheit einen weiteren Sprung nach vorn zu verschaffen, indem es seine Revolution zu Ende führte<sup>86</sup>. In einem Brief aus dem Jahr 1793, als gerade der Jakobiner-Terror wütete und der Kampf stärker denn je aufloderte – sowohl der Bürgerkrieg als auch der von der äußeren Intervention aufgezwungene –, vergleicht Forster das Opfer der Franzosen, „bestimmt, die Märtyrer

<sup>85</sup> *Sie und nicht wir.*

<sup>86</sup> G. Forster, *Parisische Umrissse*, in *Werke in vier Bänden*, hrsg. von C. Steiner, Frankfurt a. M. 1970, Bd. III, S. 739.

für das Wohl, welches künftig die Revolution hervorbringen wird“ zu werden, mit dem der Deutschen, die „zu Luthers Zeiten für das allgemeine Wohl Märtyrer werden mußten, indem sie die Reformation annahmen und mit ihrem Blute verteidigten“<sup>87</sup>. Man kann hinzufügen, daß sogar Broschüren und revolutionäre Plakate der damaligen Epoche auf der einen wie anderen Seite des Rheins an die Deutschen appellieren, sich nicht an dem von der antifranzösischen Koalition entfesselten Kreuzzug zu beteiligen – unter anderem im Namen der Treue den Idealen der Reformation gegenüber<sup>88</sup>.

Im übrigen muß unterstrichen werden, daß bei Hegel die Berufung auf Luther sicherlich keine Rückkehr zur Bibel und zum „Ursprünglichen“ Christentum bedeutet. Gegen einen derartigen Ansatz findet sich sogar eine deutliche Polemik, die in gewisser Weise nicht einmal Luther ausspart: „Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, daß die Kirche zurückzuführen sei auf die erste Reinheit, auf ihre Gestalt in den ersten Jahrhunderten“; in Wirklichkeit erweist sich diese Form selbst bei genauerer Untersuchung nicht als ursprüngliche, sondern als das Resultat einer von den Kirchenvätern vorgenommene Konstruktion. Man kann also behaupten, es sei vonnöten, diese Konstruktion zu zerstören, um ausschließlich aus dem Wort Gottes zu schöpfen, das uns in der Heiligen Schrift überliefert wird. Aber auch dieser Ansatz, der das „Positive“ des Buchstabens als einzige Autorität gelten lassen und damit die Theologie auf reine Exegese beschränken möchte, ist nicht von großem Nutzen, da der biblische Text nichts aussagt, wenn er nicht in angemessener Weise belebt und interpretiert wird. Daher ist es absurd, das Recht auf Interpretation und begriffliche Konstruktion für sich selbst zu fordern, um es hingegen den Kirchenvätern abzusprechen, dieses Recht für die Gegenwart zu behaupten und für die Vergangenheit in Abrede zu stellen. Schließlich läuft diese Arbeit, die bloß exegetisch sein sollte, auf folgendes hinaus: „Man hat [...] aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: dieser findet dies, jener jenes darin; ein Festes zeigt sich gleich als unfest, indem es betrachtet wird vom subjektiven Geist“. Diese anstrengende Suche nach dem Ursprünglichen ist sinnlos und unhistorisch: „Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christentum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst, das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin.“ Das ist die spekulative Bedeutung von Pfingsten, und letzten Endes ist die Reichhaltigkeit des Christentums, sein allertiefster Inhalt nicht durch einen rückwärtsblickenden Prozeß zu erfassen, sondern in der geistigen und geschichtlichen Entwicklung als solcher (H<sub>1</sub>, XIX, 502-4). Die Jugendschriften unterstreichen, daß die Protestanten in keiner Weise auf „die durch keine Verträge verlierbare Freiheit, ihren Glauben zu bessern“, verzichten können (H<sub>1</sub>, I, 169). Schon damals also war der [109:] Protestantismus, der Gegenstand der Verherrlichung war, nicht derjenige der Rückkehr zur Reinheit des Ursprungs. Und in Berlin besteht Hegel darauf, daß „Nichts so ungeschickt ist als das Bestreben oder Verlangen einiger Neuerer, die Kirche in ihre erste Form zurückzuführen“ (H, XIX, 530).

Es hat also wenig Sinn, sich auf die Bibel zu berufen. Auch Goeze – und das Urteil Hegels über den Theologen, der Lessing im Namen der lutherischen Orthodoxie angegriffen hatte – ist von Bedeutung: „Der lutherische Zelot hatte eine berühmte Bibelsammlung; auch der Teufel zitiert die Bibel; aber das macht eben noch nicht den Theologen“ (H<sub>1</sub>, XVII, 198). Ausdrücklich polemisiert Hegel gegen die Orthodoxie: „Und es ist ein verkehrtes Beginnen einer störrischen Exegese, auf solche äußerliche philologische Weise die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, wie dies die Orthodoxie getan hat; der Inhalt wird so geistlos“ (H<sub>1</sub>, XX, 56). Die Reformation ist nicht die Rückkehr zu den Ursprüngen des Christentums, sondern ein neues Kapitel der Geschichte der Freiheit, das in seiner Bedeutung nicht so sehr vermittlels der biblischen Exegese, sondern vielmehr durch das Verständnis des geschichtlichen Prozesses erfaßt werden kann. Hegel sagt, „die Reformation sei darin ganz verkehrt, daß sie auf die ersten Jahrhunderte zurückgehen wolle, worin die Religion noch nicht reif gewesen“. Das bedeutet aber nicht, wie Niebuhr befürchtete, einer Akkommodation mit dem Katholizismus den Weg zu bereiten (H<sub>8</sub>, 278), sondern im Gegenteil, ihn als unannehmbar oder überwunden

<sup>87</sup> Brief an Therese Forster, in *Werke in vier Bänden*, zit., Bd. IV, S. 841.

<sup>88</sup> Etwa die Broschüre K. Clauers, *Der Kreuzzug gegen die Franken*, 1791 (siehe dazu J. Droz, *L'Allemagne et la Revolution française*, Paris 1949, S. 86) und den Appell N. Bonnevilles, *Aux etrangers sur la Revolution française*, teilweise in der „Berlinischen Monatsschrift“ vom Juni 1793 übersetzt (siehe J. D'Hondt, *Hegel secret*, zit., S. 33-4).



anzusehen, und zwar nicht, weil unecht im Vergleich zum Echten, weil Ausdruck einer Entwicklung (und sei es auch einer entartenden) im Vergleich zum Ursprünglichen, sondern weil er der weiteren geschichtlichen Entwicklung nicht mehr angemessen ist und dem Zeitgeist nicht mehr entspricht.

Als Man: die Tendenz zur Rückkehr in die Vergangenheit beschreibt, die auch bei den wichtigsten geschichtlichen Umwälzungen vorzufinden sei, stellt er fest: „So maskierte sich Luther als Apostel Paulus“, wie die französische Revolution ihre „Maske“ aus der Antike entnahm (MEW, VIII, 115). Hatte Hegel eine gewisse Zeitlang die pompöse griechisch-römische Hülle der französischen Revolution ernst nehmen können, wenngleich nur, um in der Folgezeit die wirkliche geschichtliche Bedeutung der „antiken“ Ideologie der Jakobiner gänzlich zu erfassen, so hatte er, was die Reformation betrifft, nie an die frühchristliche Bemäntelung geglaubt, sondern immer das Zerbrechen der feudalen Welt und den Anfang des modernen Zeitalters erblickt, obwohl er nur nach und nach ihre Bedeutung eingehender prüfte. Die wirkliche Bedeutung des Christentums und des Protestantismus resultiert aus dem Platz, den sie in der Geschichte der Freiheit einnehmen.

Von seinen Schülern und Freunden sowie von seinen Gegnern wird die politische Bedeutung der Berufung Hegels auf Luther sogleich erfaßt. Beginnen wir bei den Gegnern. „Die Negativität des Protestantismus“, erklärt Baader 1829, ist „durch Hegel auf die Spitze getrieben“ worden. Später, wahrscheinlich auch infolge der Veröffentlichung der Vorlesungen, wird das Urteil des katholischen Denkers noch härter, so daß er sogar vom „Dämonischen der Hegelisch-lutherischen Lehre“ spricht (FB, XV, S. 445 und S. 494).

Wenn auch in ihrem Haß gegen die Reformation befangen, sind die Theoretiker der Restauration sehr wohl in der Lage, zwischen dem Protestantismus Luthers und der lutherischen Kirche einerseits und dem Protestantismus derjenigen zu unterscheiden, die, mehr als den religiösen Inhalten, dem Geist der Freiheit zustimmten, der daraus hervorging oder diesem zugeschrieben wurde. Nach Haller sollte es das Preußen Friedrichs II. „dem Vorgeben nach nur auf eine Reinigung und Läuterung des Christentums, auf eine fortgehende, im 16. Jahrhundert angeblich nur begonnene, aber nicht vollendete Reformation abgesehen“ haben, mit dem Ziel, antireligiösen und subversiven Ideen Vorschub zu leisten<sup>89</sup>. Baader erklärte, man müsse die beiden Richtungen unterscheiden, in die sich der Protestantismus infolge seiner Krise geteilt hatte: die pietistische und die mystische solle mit Respekt behandelt, die auf einen „destruktiven, scientifischen Nihilismus“ hinauslaufende Richtung dagegen mit Entschiedenheit bekämpft werden. Es stimmt zwar, daß im allgemeinen „alle Theorie der neuern politischen Revolutionen protestantischen Ursprungs ist“, aber auch in diesem Fall müsse man unterscheiden: die Urheber der [110:] Reformation wußten nicht genau, was sie wirklich taten, wußten nicht, daß sie einen revolutionären Prozeß in Gang brachten, der die Kirche und die Obrigkeit als solche erfassen würde. Jetzt aber sei „diese tiefere, ideale Tendenz des Protestantismus von einigen seiner Verteidiger selbst ausgesprochen worden“ (FB, I, 74-6), weshalb man den Pietisten, die – wenn auch noch weit entfernt von der katholischen Wahrheit – doch auf ihre Weise die Irreligiösität der modernen Welt bekämpften, größten Respekt entgegenbringen sollte. Sogar für Luther konnten mildernde Umstände gefunden werden. Dagegen durfte es keinerlei Nachsicht für diejenigen geben, die sogar bewußt die objektiv in der Reformation vorzufindenden Grundsätze der Subversion theoretisierten.

Auf der Gegenseite schätzt Varnhagen Hegel hoch und verteidigt ihn als „durchaus konstitutionell, protestantisch, liberal, voll Anteil für die französische Revolution, für englisches Freiheitsleben“ (H<sub>8</sub>, 355). Rosenkranz betrachtet die Hegelsche Philosophie als „protestantische Philosophie“, weil sie die „Oriflamme“ der Freiheit“ vorantrage (H<sub>7</sub>, XXXIV). Nach Heine, auch er unter Hegels Einfluß, begann „im Jahr der Gnade 1789 [...] in Frankreich derselbe Kampf um Gleichheit und Brüderschaft“, der in Deutschland mit der Reformation und dem Bauernkrieg ausgebrochen war, nur daß inzwischen „das Volk an Kraft gewonnen und nicht mehr aus dem Evangelium, sondern aus der Philosophie seine

<sup>89</sup> *Restauration der Staatswissenschaft*, zit., Bd. I, S. 129.

\* Die Oriflamme war ursprünglich das Kriegsbanner der französischen Könige im Mittelalter. In dem o. g. Kontext bedeutet dies: Ein leuchtendes Symbol der Freiheit; Ein Banner, das zum Kampf für Freiheit und Rechte aufruft; Ein Ideal, das Mut und Hoffnung ausstrahlt. *KWF*

Rechtsansprüche geschöpft hatte“ (HH, III, 230). Man kann sogar sagen, daß die Revolution „die große Tochter der Reformation“ sei (402). So war es geschichtlich für Frankreich, aber so wird es – und hier gehen wir, im Klima des Vormärz, schon über Hegel hinaus, wenn auch eine Auffassung vom Protestantismus und von der modernen geschichtlichen Entwicklung fortwirkt – auch für Deutschland sein. Auf jeden Fall – erklärt Heine 1827 – ist die „religiöse Reformation“ die revolutionäre Vergangenheit, auf die sich Deutschland berufen könne, so wie Frankreich auf seine „politische Reformation“ (HH, II, 596).

Selbst Marx ist trotz seiner erbarmungslosen Kritik am deutschen Elend dazu gezwungen, sich auf die Reformation, Deutschlands „einzige revolutionäre Vergangenheit“, die sich im übrigen im wesentlichen auf theoretischer Ebene abgespielt hat, zu berufen, als er über die neue Revolution, die sich anzunähern scheint, nachdenkt. Und dennoch, „wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt.“ (MEW, I, 385). Sich auf die einzige revolutionäre Vergangenheit Deutschlands zu berufen und ihre wichtige Rolle als Impuls für die geschichtliche Entwicklung der Theorie in Deutschland zu unterstreichen, war das nicht auch der Sinn der Hegelschen Elaboration?

Noch nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution berufen sich die lebendigsten Kräfte auf die Reformation, um der neuen Restauration entgegenzuwirken. Sicher wird sich Lassalle weniger auf Luther als auf die Ritterrevolte und Engels sich auf den Bauernkrieg berufen. Der Sinn dieser Bezugnahme wird von Engels erklärt: „Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition. Es gab eine Zeit, wo Deutschland Charaktere hervorbrachte, die sich den besten Leuten der Revolutionen anderer Länder an die Seite stellen können [...]“ (MEW, VII, 329). Deutschland auf Grund seiner revolutionären Vergangenheit an die fortschrittlichste politische Tradition der anderen europäischen Länder anzuschließen, war das etwa nicht auch der Sinn der Hegelschen Kulturpolitik? Zwar wird jetzt Müntzer die zentrale Figur, aber auch die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* drücken sich, wie wir wissen, positiv über ihn aus.

In diesem Zusammenhang ist noch auf eine bezeichnende Tatsache hinzuweisen. Marx kritisiert Lassalle, weil dieser als Protagonisten für seine Tragödie eine Persönlichkeit gewählt hatte, die unterging, „weil er als Ritter und Repräsentant einer untergehenden Klasse gegen das Bestehende sich auflehnte oder vielmehr gegen die neue Form des Bestehenden.“ Franz von Sickingen ist einer der letzten Vertreter des feudalen Rittertums und repräsentiert in diesem Sinn objektiv reaktionäre Klasseninteressen. Hier liegt der Grund der Niederlage. Die Figur läßt an „einen Don Quixote, wenn auch einen historisch berechtigten“ denken. Und gerade das hat Goethe gut verstanden und im Drama eines anderen Ritters, Götz von Berlichingen, dargestellt (MEW, XXIX, 591). Während es bei Hegel Platz für eine positive Bewertung Müntzers gibt, so dagegen nicht für die Ritterrevolte. Das Urteil von Marx scheint sogar direkt den Seiten der *Ästhetik* [111:] entnommen zu sein. Dort können wir lesen: „Die Zeit des Götz und Franz von Sickingen ist die interessante Epoche, in welcher das Rittertum mit der adeligen Selbständigkeit seiner Individuen durch eine neuentstehende objektive Ordnung und Gesetzlichkeit ihren Untergang findet. Diese Berührung und Kollision der mittelalterlichen Heroenzeit und des gesetzlichen modernen Lebens zum ersten Thema gewählt zu haben, bekundet Goethes großen Sinn. Denn Götz, Sickingen sind noch Heroen, welche aus ihrer Persönlichkeit, ihrem Mut und rechtlichen, geraden Sinn heraus die Zustände in ihrem engeren oder weiteren Kreise selbständig regulieren wollen; aber die neue Ordnung der Dinge bringt Götz selber in Unrecht und richtet ihn zugrunde.“ Nachdem die feudalen Sozialverhältnisse, auf die sich das Rittertum gründete, verschwunden waren oder dabei waren zu verschwinden, wird es „zu der Lächerlichkeit, in welcher uns Cervantes seinen Don Quijote vor Augen führt“ (H<sub>1</sub>, XIII, 257). Ein gesunder Sinn für die Geschichte ermöglichte es Hegel, die fortschrittliche Bedeutung des Bauernkrieges und die objektiv regressive Bedeutung der Bestrebungen und Agitationen der Ritter zu erfassen. Findet sich ein positiver Hinweis auf den Aufstand der Bauern auch bei Lassalle<sup>90</sup>, so erfolgt die Demontage Hegels gleichzeitig mit

---

<sup>90</sup> „Der Bauer nur bleibt treu dem großen Zweck“: das sind die Worte, die im Finale der „historischen Tragödie“ verhallen.

dem Abreißen der kontinuierlichen Linie Reformation-Revolution, die der Philosoph festgesetzt hatte. Haym verurteilt schon vor Müntzer die Ritter selbst, aber nicht ihres politischen Programms wegen (ihre „Ideen und Bestrebungen“ werden sogar für aktuell gehalten), sondern weil sie auf die Revolution zurückgriffen und keine „Geduld“ bewiesen hatten<sup>91</sup>. Fast gleichzeitig nimmt ein anderer wütender Gegner der „Hegelingen“ eine harte Anklagerede gegen Müntzer auf, der weit mehr auf moralischer als auf politischer Ebene verurteilt<sup>92</sup> und dem Luther entgegengestellt wird. Marx synthetisiert gekonnt den Sinn dieser Rede (es handelte sich um eine Vorlesung, die in Gegenwart Friedrich Wilhelms IV. gehalten worden war): „Die Reformation muß natürlich von dem Vorwurf befreit werden, die Mutter der Revolution zu sein“ (MEW, XXIX, 25). Eine der zentralen Thesen der Hegelschen Kulturpolitik sollte definitiv liquidiert werden.

### 11. Transsubstantiation und Restauration

Die Anklage wegen „Verhöhnung“ der katholischen Religion, die gegen Hegel in Berlin erhoben wird, ist ein ausnehmend politischer Fall. Die harte Erklärung, wonach angesichts der These der Transsubstantiation die Menschen dazu gezwungen wären, sich auch vor einer Maus zu Boden zu werfen, die die geweihte Hostie verschluckt hat<sup>93</sup>, klingt nach einer Herausforderung bestimmten Kreisen der Restauration gegenüber. In Jena hatte sich der Philosoph ganz anders

ausgedrückt, als er, ohne etwas Skandalöses daran zu finden, daran erinnert, daß „dem Katholiken [...] sich die Hostie in ein Göttlich-Lebendiges“ wandle (H<sub>1</sub>, II, 220). Das aber war zu dem Zeitpunkt, als Hegel die nationale Frage besonders am Herzen lag und er die lateinischen Wörter und sogar die lateinischen Buchstaben zu bannen versuchte<sup>94</sup>, als das protestantisch-aufklärerische Denken Unrecht daran tat, den „Hayn“ in gewöhnliches Holz zu verwandeln, „die vaterländische geheiligte Natur“ zu entheiligen, weil so die Bildung eines nationalen Bewußtseins verhindert und objektiv der französische Expansionismus begünstigt [112:] wurde. Es war der Zeitpunkt, als Hegel, angeregt durch die nationale Frage, die „Transsubstantiation“ des Holzes in Hayn gegen eine Entheiligung durch den Verstand verteidigte, die Deutschland seiner Identität beraubt hätte. Jetzt hat sich das politische Bild tiefgreifend verändert: In den Jahren der Restauration, während die zahlreichen Bekehrungen zum Katholizismus die reaktionäre Welle anschwellen lassen, wird gerade der Katholizismus zur Zielscheibe der Polemik Hegels, und ganz besonders die katholische Doktrin der Eucharistie.

Schon Locke hatte die Transsubstantiation als Beispiel für die Verwirrung angeführt, zu denen das Autoritätsprinzip, der blinde Glaube an eine Autorität, an das für unfehlbar gehaltene Papsttum, führen kann<sup>95</sup>. Für Hegel ist die Transsubstantiation der Triumph der Gegenständlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit, die Erniedrigung des Subjekts und die Verneinung seiner Rechte: „Die Katholiken verehren die Hostie als solche, auch wenn sie nicht genossen wird; ebenso ist es mit der Lehre, für die sie nicht Einsicht fordern, sondern Gehorsam“<sup>96</sup>. Später faßt Heine in rauhen Tönen synthetisch die politische Bedeutung dieser Polemik zusammen: „jemand, der seinen Gott frißt“, kann „sehr viel vertragen“ (HH, III, 206).

<sup>91</sup> Ulrich von Hutten, „Preußische Jahrbücher“, I, 1858, jetzt in R. Haym, *Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. W. Schrader, Berlin 1903, S. 41-3 und 47-8. Es handelt sich um eine lange Rezension der von D. F. Strauß veröffentlichten Abhandlung, die sich auch auf die Reformation zu berufen scheint, um sich, wenn nicht der politischen Reaktion, so doch der neuen Virulenz der klerikalen Kreise zu widersetzen.

<sup>92</sup> Man spricht von „sittlichem Gebrechen“, von „beständigem Schwindel“ und von „sittlicher Seekrankheit“: vgl. H. Leo, *Thomas Müntzer*, Berlin 1856, S. 29-30.

<sup>93</sup> Ausführlich dazu s. RH<sub>1</sub>, 510 ff. Hier die Worte, mit denen Hotho in einem Brief an Cousin über den Skandal berichtet: „*Dans le culte catholique Dieu est représenté comme étant présent dans une chose, et qu'ainsi, quand par exemple, une souris mange cette chose, le Dieu est dans la souris et même dans les excréments*“ (H<sub>8</sub>, 290). – „Im katholischen Kult wird Gott als in einer Sache gegenwärtig dargestellt, und so – wenn zum Beispiel eine Maus diese Sache frisst – ist Gott in der Maus und sogar in den Exkrementen.“

<sup>94</sup> *infra*, Kap. VI, I.

<sup>95</sup> *Essay concerning Human Understanding*, IV, XX, 10.

<sup>96</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1966, Bd. II/1, S. 210. Auch Voltaire widmet der Transsubstantiation in seinem *Dictionnaire philosophique* ein Stichwort voller Sarkasmus.

Andererseits hatte schon Novalis ein paar Jahrzehnte früher in den „Jahrbüchern der preußischen Monarchie“ behauptet: „In unsern Zeiten haben sich wahre Wunder der Transsubstantiation ereignet. Verwandelt sich nicht ein Hof in eine Familie, ein Thron in ein Heiligtum, eine königliche Vermählung in einen ewigen Herzensbund?“ (N, II, 304). Für den katholisch inspirierten Novalis änderte nicht nur die Hostie ihre Natur. Auch die preußische Monarchie wurde eingetaucht in einen heiligen Glorienschein, zu einer nicht bloß irdischen Wirklichkeit, sondern in gewisser Hinsicht zu einer Verkörperung des Göttlichen.

Nach der Hegelschen Analyse verfestigt die katholische Anschauung der Eucharistie das Bestehen und die Macht einer besonderen Klasse, die nicht nur das Monopol der heiligen Doktrin und des Wissens innehat, sondern auch das Privileg beansprucht, das Göttliche in das Sinnliche zu überführen. Hier erreicht die Trennung zwischen der Priesterkaste und dem Rest der Gläubigen ihren Gipfelpunkt: es gibt „einen Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des Willens und Gewissens von außen her und von einem anderen Stand empfängt“. Letzterer bildet sich im übrigen nicht auf Grund eigener Verdienste, sondern auf Grund einer „äußerlichen Konsekration“. Die Doktrin der Transsubstantiation ist das „erste und höchste Verhältnis der Äußerlichkeit“ (H<sub>1</sub>, X, § 552, S. 357). Das, was eine äußere Autorität als göttlich festsetzt, wird für die Gläubigen automatisch zum Gegenstand des Kultes und der Verehrung: das ist der Fall der Hostie oder der Maus, die selbige geschluckt hat, der Fall jeder Art von Tyrannei; die Gläubigen haben jegliche Selbständigkeit verloren und sind nurmehr einfache Manövriermasse geworden. Es handelt sich nicht um eine nur auf den religiösen Bereich beschränkte Tatsache: hatte etwa nicht in Spanien die „Santa Fe“ eine erstrangige Rolle bei der konterrevolutionären Agitation gespielt? Wenn die Kirche einmal die „äußerliche Inhaberin und Austeilerin der Gnaden“ ist, akkumuliert sie eine ungeheure und unkontrollierte Macht über das Gewissen der Gläubigen, und gerade das ist es, was Hegel Sorge bereitet (H<sub>5b</sub>, 697). Im übrigen erhellt die politische Bedeutung der Debatte über die Eucharistie auch aus Beiträgen katholischer Autoren. Baader, der schon 1826 die fortschreitende und immer radikaler werdende Verwerfung des Dogmas der Transsubstantiation von Luther bis hin zu Calvin und Zwingli mit der immer hemmungsloseren Entwicklung der Demokratie und der Subversion in Verbindung gebracht hatte (FB, VII, 124 Fußnote), kommt anlässlich der Veröffentlichung der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* wiederum auf dieses Problem zurück. Wenn Baader Hegel einerseits beschuldigt, die katholische Doktrin nicht verstanden zu haben und ihn deshalb auffordert, Thomas von Aquin oder, einfacher noch, den römischen Katechismus zu lesen, berührt er andererseits den zentralen Punkt der ganzen Angelegenheit: Hegel ist beim Fichteschen Gesichtspunkt stehengeblieben, beim *bellum internecinum*\* des Ich gegen das Nicht-Ich, d. h. beim Kampf, den das Subjekt und das Selbstbewußtsein gegen die Äußerlichkeit und die [113:] Obrigkeit bis zum äußersten führen. Der „Geist“, der so theoretisiert wird, ist „Zerstörer (Hasser)“, weder mit der Natur noch mit Gott versöhnt und erhebt sogar den Anspruch, „gegen Gottes Willen sich über diese Natur zu erheben“ (FB, VII, 255-6 und 250). Praktisch erkennt Baader die Verherrlichung des Subjekts und seiner Selbständigkeit, die noch vor Hegel und Fichte auf Cartesius zurückgeht und dem Atheismus den Weg bereitet hat, indem sie „das Nachdenken der Kreatur dem Urdenken Gottes“ voranstellt (FB, I, 370 und Fußnote). Die Verwerfung der katholischen Doktrin der Eucharistie stellt ein zentrales Moment der Behauptung der Selbständigkeit des Subjekts durch die moderne Philosophie dar. Diese Interpretation wird indirekt durch die Hegelschen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bestätigt, die nicht umsonst, wenn sie von Giordano Bruno sprechen, sein „kühnes Wegwerfen alles katholischen Autoritätsglaubens“ und seine „bitteren Anmerkungen über manche katholische Glaubenslehre“, angefangen eben von der „Transsubstantiation“, hervorheben (H<sub>1</sub>, XX, 22).

Es ist bezeichnend, daß Hegel, nachdem er sich als Lutheraner bezeichnet hatte, sich gegen den Vorwurf der Verhöhnung verteidigend, nicht nur an die traditionellen Angriffe der katholischen Kirche auf die Gewissensfreiheit und die Autonomie der wissenschaftlichen Forschung erinnert, sondern auch maliziös hinzufügt, daß die „Anmaßungen der Päpste und des sonstigen Klerus über die weltliche Gewalt der Fürsten und Obrigkeiten“ bekannt seien (H<sub>3</sub>, 574). Als wollte er sagen: ist es möglich,

---

\* Vernichtungskrieg. KWF

daß eine protestantische Dynastie dem Druck Roms, also der extremistischsten Kreise der Restauration, widerstehen kann? Nicht lange nach dem Zwischenfall schreibt Hegel auf der Rückkehr von einer Reise nach Frankreich, bei der er auch Belgien durchquert hatte, einen Brief, in dem noch der Nachklang des Vorwurfs der Verhöhnung zu bemerken ist: „In Lüttich wie in Löwen und Gent schöne Universitätsgebäude. Wir haben uns auf diesen Universitäten umgesehen als einem dereinstigen Ruheplatz, wenn die Pfaffen in Berlin mir selbst den Kupfergraben vollends entleiden. Die Kurie in Rom wäre auf jeden Fall ein ehrenwerterer Gegner als die Armseligkeiten eines armseligen Pfaffengeköchs in Berlin“ (H<sub>6</sub>, III, 202). Sind die Pfarrer, von denen sich der Philosoph bedroht fühlt, nur der Kaplan, der ihn verklagt hat, und dessen Freunde? In diesem Fall gäbe es kaum Gründe zur Besorgnis in der Hauptstadt eines protestantischen Staats. Oder rührten die Angriffe und die Gefahr nicht so sehr von einer bestimmten Konfession, sondern von einer Partei her, die in den Angriffen auf den Katholizismus einen Angriff auf die Politik der Restauration erblickte? Wiederum tritt hier deutlich hervor, daß die Berufung auf Luther in den Berliner Schriften und Vorlesungen eine politische Losung und Kampfpapare ist: sie ist ein Appell zur Verteidigung eines Erbes, das bedroht war, ein Appell, sich dieses Erbes würdig zu erweisen. Sie ist auch ein Instrument, um diejenigen als „Papisten“ in Mißkredit zu bringen, die sich auf den Weg der Reaktion begaben. In diesem Sinn greift Heine im Lauf dieser Jahre Schelling als „Jesuiten“ und „Katholiken“ an. Die Trennungslinie zwischen „politischem Protestantismus“ und „politischem Katholizismus“ stimmt nicht mit der zwischen den beiden Konfessionen überein: auch Persönlichkeiten bekenntnisloser Formierung erklären sich als Protestanten, und als katholisch werden Persönlichkeiten verurteilt, die sich ihrerseits weiterhin als Protestanten ausgeben und sogar ihren Eifer und ihre Orthodoxie deutlich hervorkehren.

Wenn Hegel zunächst erklärt: „Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat“ und dann hinzufügt, daß daher „eben ein katholischer Staat einen andern Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer“, muß diese Erklärung nicht nur als die Anerkennung eines Tatbestands, sondern auch als die Aufstellung eines Programms betrachtet werden: ein protestantischer Staat kann und darf sich nicht mit den Staaten des politischen Katholizismus vermengen, denn sonst würde er seine eigene Identität und Existenzberechtigung verlieren. Dieselben Betrachtungen müssen hinsichtlich der Feststellung Hegels angestellt werden, wonach das Prinzip der Vervollkommnungsfähigkeit, „welches die Veränderung selbst zu einem Gesetzlichen macht, [...] von den Religionen, wie der katholischen, ingleichen von Staaten, als welche statarisch, wenigstens stabil zu sein als ihr wahrhaftes Recht behaupten, übel aufgenommen worden“ sei (H<sub>2</sub>, 149).

In diesem Fall ist der Appell an die Protestanten, sich bei der Verteidigung des *status quo* bis zum äußersten nicht mit den Katholiken zu identifizieren, noch durchsichtiger.

[114:]

## 12. Die Berufung der deutschtümelerischen „Partei“ einerseits und der Hegelschen „Partei“ andererseits auf Luther

Im Sommer des Jahres 1807 berichtet der Historiker Johannes von Müller an Caroline von Herder, daß er vom bayerischen Kronprinzen damit beauftragt worden sei, an der Planung des Walhalla, des „Pantheon großer Deutscher“, mitzuarbeiten<sup>97</sup>. Die Initiative, an der sich dann auch Schelling beteiligen wird, ist erst ein paar Jahrzehnte später zu Ende geführt worden, aber schon lange vorher diskutierte man in Deutschland, welche Persönlichkeiten würdig wären, in den Palast des Gottes Wotan aufgenommen zu werden, in den der Mythologie nach die Helden eintraten. Heine verurteilt später in der von Ruge und Marx geleiteten Zeitschrift den Ausschluß Luthers („Nur Luther, der Dickkopf, fehlt in Walhall“, HH, IV, 459), mit dem anscheinend auch Schelling nicht ganz einverstanden war (JS<sub>1</sub>, IX, 454). Hegel einerseits und Deutschtümeler andererseits waren sich jedenfalls einig, aus Luther einen Nationalhelden zu machen.

<sup>97</sup> In *Briefwechsel ...*, zit., S. 216. Hins. Walhalla s. G. L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York 1974, Kap. III.

Nach dem Mord an Kotzebue und mit dem Beginn der Jagd auf die Demagogen, als sich die Spaltung der Oppositionsbewegung gegen die Restauration, zu der sowohl die deutschtümplerische als auch die Hegelsche „Partei“ gehörten, schon ankündigte, beschwört Thaden, ein Leser Hegels, diesen, trotzdem die Einheit zu bewahren, und zwar im Namen jener Einheit, die „zu Luthers Zeiten“ „die Guten und die Gescheiten“ vereinte (H<sub>6</sub>, II, 224). Diese Aufforderung mußte jedoch erfolglos bleiben<sup>98</sup>, da die konkreten politischen Inhalte der Bezugnahme auf die Reformation ganz unterschiedlich waren. Es empfiehlt sich, bei diesem Punkt zu verweilen. Nehmen wir als Ausgangspunkt das Wartburgfest: die Verbrennung der „anti-deutschen“ Bücher, darunter auch des *Code Napoleon*, war als Nachahmung der Geste Luthers gedacht, der die päpstliche Bulle der Exkommunikation öffentlich verbrannt hatte. Und tatsächlich zeichnet sich schon auf dem Wartburgfest, wie wir später noch genauer sehen werden, die Schärfe des Kampfes zwischen den beiden einander entgegengesetzten Positionen der Berufung auf Luther ab; auf der einen Seite mit Fries, der in ihm den Helden der unbeugsamen Eigentümlichkeit der deutschen Nation erblickt, und mit Carové auf der anderen, der in Luther den Helden eines Freiheitskampfes sieht, der in der französischen Revolution seinen Gipfelpunkt erreicht. Ist für Carové, den Hegelschüler, Luther der Vorläufer der Protagonisten der französischen Revolution, so ist er für Fries und die deutschtümplerische „Partei“ der Nachfolger und Erbe Hermanns, des Siegers über die römischen Invasoren (denen die Franzosen als neue Römer gleichgestellt werden). Schon Voltaire hatte im 18. Jahrhundert darauf hingewiesen, daß die Reformation „*plus de haine contre la nouvelle Rome que Varus ne l'avait excitée contre l'ancienne*“<sup>99</sup>. Diese Lesart der Reformation erlebt in der deutschen Kultur ein großes Echo und wird während der Befreiungskriege mit dem revolutionären und napoleonischen Frankreich, welches als Nachfolger des Rom zu Zeiten von Augustus oder Leo X. gesehen wird, sogar prädominant. Wenn nun diese Lesart während der Befreiungskriege dazu diente, die Volksmassen in Bewegung zu setzen, nahm später die Berufung auf die Reformation gleichzeitig chauvinistische und obskurantistische Bedeutung an oder lief zumindest Gefahr, dies zu tun. Allerdings ist das politische Vorzeichen nicht immer eindeutig oder gar eindeutig reaktionär: bei anderen Gelegenheiten hat auch die Berufung auf Luther seitens der deutschtümplerischen „Partei“ eine bedeutsame Funktion im Kampf gegen die Restauration und die von ihr entfesselte Repression. Gleich nach seiner Absetzung vom Lehramt, 1821, erklärt Arndt in seiner Verteidigungsschrift, die er an König Friedrich Wilhelm III. sendet, das Opfer arglistiger Manöver „fanatischer Papisten“ zu sein, der „Abtrünnigen und Renegaten von der dort protestantischen Lehre, welche einen jeden als einen Feind der christlichen und gesetzlichen Ordnung, als einen Aufrührer und Jakobiner verschreien, der in seinen Schriften behauptet und behauptete, daß wir der Reformation und den [115:] herrlichen Führern derselben, Luther, Zwingli, Calvin, die größten Wohltaten des gesitteten und christlichen Lebens und des gesetzlichen und christlichen Staates schuldig sind“. (Arndt protestierte dagegen, daß man ihm private Papiere und Dokumente beschlagnahmt hatte, und das unter Verletzung des „ersten Grundsatzes der evangelischen Freiheit“, die „die Gewissen und Meinungen“ als unantastbar betrachtet, ein Prinzip, das im allgemeinen dort mit Füßen getreten wird, wo „Papst und Inquisition herrschen“ [A2, II, 122-3]). Die Berufung auf die Reformation ging also aus der objektiven Situation selbst hervor, aus der Notwendigkeit, gegen das Vordringen der Reaktion eine ideologische Barriere zu errichten.

Nur daß bei Arndt und den Deutschtümplern diese Berufung nicht zur Ausarbeitung einer alternativen Ideologie führen konnte, weil die Reformation als ein Ereignis betrachtet wurde, das das deutsche Volk von der geschichtlichen Entwicklung Frankreichs und Europas unterschied: eine Anschauung, die sich auch die reaktionärsten Kreise des Protestantismus und die herrschenden Zirkel und Hüter der Ordnung im Namen der lutherischen Orthodoxie zu eigen machten. Hierin ist der Grund dafür zu suchen, daß diese patriotische Bewegung, auch wenn sie liberale Ansprüche ausdrückte, aber dennoch von Deutschtümelei und Franzosenhaß verseucht war, damit endete, der herrschenden Ideologie gegenüber subaltern zu bleiben.

<sup>98</sup> *infra*, Kap. VII, 10.

<sup>99</sup> *Essais sur les moeurs et l'esprit des nations*, LXXVIII. – mehr Hass gegen das neue Rom entfacht habe, als Varus je gegen das alte Rom aufgebracht hatte. *KWF*

Arndt, der gegen die Restauration im Namen Luthers kämpft, bleibt immer an die Idee eines „deutschen Gottes“ gebunden, wobei er die Befreiungskriege als einen „großen und heiligen deutschen Krieg“ betrachtet (A<sub>3</sub>, 9). Sein *Katechismus* für die Krieger ist wie Bibelverse aufgebaut. „Das ist der Krieg, welcher dem Herrn gefällt; das ist das Blut, dessen Tropfen Gott im Himmel zählt. / Und wer so mit den Vordersten fällt in der Schlacht und mit den Tapfersten decket die Wege des Siegs, des Mannes spätestes Geschlecht ist gesegnet, und seine Kindeskinde wohnen in Freude und Ruhm. / Und sein Gedächtnis ist heilig in seinem Volke, und seine Enkel beten an der Stätte, wo er für das Vaterland fiel.“ Und weiter: „Und sollet in Einmütigkeit und Friedseligkeit erkennen, daß ihr einen Gott habet, den alten, treuen Gott, und daß ihr ein Vaterland habet, das alte, treue Deutschland.“ Schließlich soll „der Soldat [...] ein Christ sein; er soll es tief in seinem Herzen empfinden und glauben, daß über ihm und seinem Schicksal ein heiliges Wesen waltet, das zu seiner Zeit einem jeglichen geben wird, was seine Taten verdient haben“ (A<sub>3</sub>, 17-8, 26 u. 40)

Wie wir schon gesehen haben, hat Hegel eine im Vergleich zu dieser Anschauung völlig alternative Plattform ausgearbeitet, die aus der Reformation ein Moment der allgemeinen Geschichte der Freiheit und in gewisser Hinsicht eine Voraussetzung der Aufklärung und der französischen Revolution macht. Nicht, daß das nationale Element vernachlässigt oder verschwiegen würde. Hegel unterstreicht die große Bedeutung der deutschen Übersetzung der Bibel durch Luther, aber diese Übersetzung macht aus ihm nicht einen Hüter des Deutschtums, wie es die Deutschtümler sehen, sondern einen Protagonisten der Universalgeschichte der Freiheit. Indem Luther das deutsche Volk von der Notwendigkeit befreite, in einer ihm unverständlichen Sprache zu beten und zu meditieren, hat er es von einer schmerzhaften „Knechtschaft“ befreit. Denn „in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso zur Form der Befreiung. Dies ist von unendlicher Wichtigkeit. Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel ins Deutsche zu übersetzen; und nicht ohne diese Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die subjektive Freiheit bestehen können. Es ist also jetzt das Prinzip der Subjektivität Moment der Religion selbst geworden; und damit hat es seine absolute Anerkennung erhalten ...“ (H<sub>1</sub>, XX, 52-3). Die Übersetzung der Bibel ins Deutsche ist nicht vor allem eine Behauptung des deutschen Wesens und der deutschen Eigentümlichkeit, sondern in erster Linie eine Behauptung des Prinzips der individuellen Selbständigkeit und Freiheit, eines Prinzips, das dann außerhalb Deutschlands weitere Entwicklungen erfahren hatte (die dem deutschen Volk nicht fremd gegenüberstehen, da sie, im Gegenteil sogar, auf die erhabensten Seiten seiner Geschichte verweisen). Wenn also die Berufung auf Luther für die Deutschtümler ein Instrument war, um aus Deutschland die aufklärerischen und revolutionären Ideen als dem Nationalbewußtsein fremd und zuwider zu verbannen, so dient sie Hegel im Gegensatz dazu als Instrument, um die Ergebnisse der modernen geschichtlichen Entwicklung, Aufklärung und französische Revolution natürlich inbegriffen, auf deutsche nationale Verhältnisse zu übertragen. Die *Vorlesungen über [116:] die Philosophie der Religion* scheinen jedoch eine genaue Antwort auf die den Deutschtümlern so teure Auffassung von einem „deutschen Gott“ zu enthalten. Die Seiten, die das „erwählte Volk“ betreffen, stellen klar, daß „der jüdische Gott nur Nationalgott sei“. Aber Hegel beeilt sich hinzuzufügen: „Das ist allerdings der Fall aber auch mit andern Religionen; der Gott der Christen ist es auch. Wir wissen wohl von einer Christenheit, stellen diese aber auch als eine Familie vor, eine Nation, ein Volk zusammen; so ist das Bewußtsein von Gott auch als von einem Nationalgott.“ Daraus ergeben sich weitreichende Folgen: nicht nur wird „die Allgemeinheit so auf die Partikularität reduziert“, sondern die Möglichkeit, ein Verhältnis zu Gott zu finden, wird letzten Endes durch die „Geburt“ vermittelt<sup>100</sup>. Aber war das nicht etwa auch bei den Griechen und Römern schon so? Hegel verneint dies mit einer impliziten Verteidigung seines Jugendmodells von einer Volksreligion; sowohl die einen als auch die anderen haben fremde Kulte angenommen, und alle Religionen, die nicht Nationalreligionen waren, sind bei ihnen eingedrungen<sup>101</sup>.

Zielscheibe der Polemik sind weder die Griechen noch die Römer und auch nicht die Juden, sondern die Deutschtümler und ihre national-religiöse Exklusivität. Das geht eindeutig aus der Analyse der

<sup>100</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zit. II, I, S. 86 u. 95-6.

<sup>101</sup> *Ebenda*, S. 96-7.

politisch-kulturellen Debatte der damaligen Zeit hervor. Aus den Berichten, die Adam Müller – damals Generalkonsul in Leipzig, aber beauftragt, nicht nur die Ereignisse in Sachsen, sondern in ganz Norddeutschland mit besonderem Augenmerk auf Preußen zu verfolgen – an Metternich schickt, erfahren wir vom übersteigerten Antisemitismus, der sich in Berlin im Verlauf und nach den Befreiungskriegen verbreitet hatte und den selbst Müller nicht ungern sah. Auf diese Kampagne hatte ein Jude, Saul Ascher, mit dem Argument geantwortet, daß die „Germanomanen“ kein Recht darauf hätten, das Judentum zu verurteilen, sie, die „die Deutschen für das auserwählte Volk Gottes erklärten“ (M<sub>2</sub>, I, 1125). Ein Argument, das, wie wir gesehen haben, im wesentlichen in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* wiederaufgenommen wird. Es ist kaum denkbar, daß diese Debatte Hegel unbekannt war, vor allem, da die Abhandlung nicht wenige der Themen der Kulturpolitik des Philosophen enthielt: sie griff die „Germanomanen“ nicht nur wegen ihres Chauvinismus und Antisemitismus an, sondern auch wegen des Anspruchs, man müsse zum Mittelalter zurückkehren, um die germanische Reinheit wiederzufinden (M<sub>2</sub>, I, 1121-2). Außerdem widersetzte sich ihr Autor im Namen der Vernunft der Verherrlichung des „Gemüts“ (HH, II, 126), das für die Deutschtümler so bedeutsam war. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die Abhandlung Aschers Opfer der Bücherverbrennung durch die Burschenschaftler auf dem Wartburgfest wurde (Q, III, 39).

Hegels Berufung auf Luther hat einen entschieden weltlicheren Charakter als die der deutschtümlerischen „Partei“ und ihrer Exponenten, z. B. Savignys. Diese beschuldigen in der Tat die Hegelsche Schule, im Grunde genommen irreligiös zu sein (FKS, II, 288). Dennoch wird bei Hegel der Protestantismus radikaler und kompromißloser verherrlicht als bei seinen Gesprächspartnern und Gegnern. Savigny spricht sich 1815 für eine „Verbrüderung der Konfessionen (wenn man es nicht Vereinigung nennen will)“ aus, um so mehr als man sie für eine grundlegende Voraussetzung für die Einheit Deutschlands hielt (FKS, II, 132). Aber Savigny blickt nicht nur aus Sorge um die Nation voller Verdacht und Feindseligkeit auf die Virulenz in einigen Bereichen der anti-katholischen Polemik; diese Virulenz verbirgt in Wirklichkeit eine „Erbitterung gegen den Adel“ und gegen das germanische Mittelalter, auf das die Deutschtümler weiterhin voller Hingabe blickten. Als Voß, der Übersetzer Homers, scharf gegen die zum Katholizismus Bekehrten auftrat, die er als die Renegaten der Sache der Freiheit und der Vernunft betrachtete, wendet Savigny daher ein: „Von der anderen Seite aber ist seine Polemik doch nur scheinbar gegen Katholizismus, in der Tat aber gegen alles Christentum, das etwa anderes als Neutralismus sein will, gerichtet, und ein orthodoxer Katholik steht ihm kaum schärfer gegenüber als der wirkliche, historische Luther, an dessen Stelle er sich einen ganz ersonnenen Luther, einen puren Aufklärer und Einreißer, hinphantasiert“ (FKS, II, 272). Diese Betrachtungen könnten zumindest teilweise auch für Hegel gelten, der noch nach der fraglichen [117:] Polemik von „unserem guten alten Voß“ (H<sub>6</sub>, II, 267) und vom „alten Freund“ spricht (H<sub>6</sub>, II, 276).

Wir werden noch Gelegenheit haben, zu sehen, daß über Savigny hinaus auch andere Deutschtümler eine viel versöhnlichere Haltung als Hegel (und viel mehr noch als Voß) einnehmen, als der „Skandal“ der Bekehrung einer Persönlichkeit vom Range Stolbergs zum Katholizismus passiert. Und das ist auch verständlich. Gerade weil sie in Luther einen nur nationalen Helden, einen furchtlosen Verteidiger der Deutschheit erblickten, waren sie dazu bereit, die Berufung auf Luther hinter das Ziel der nationalen Einheit oder auch nur hinter die Verherrlichung des germanischen Mittelalters und des vergangenen deutschen Kaiserruhms, ja sogar hinter die Verteidigung der religiösen Werte als Barriere gegen den Indifferentismus und den Atheismus französischer Prägung zurückzustellen. Hegel dagegen, der sich auf weltlichere Weise und fern von jeglichem Chauvinismus im wesentlichen zum Zweck des Kampfes gegen die Ideologie der Restauration auf Luther beruft, ist weitaus unnachgiebiger bei der Verteidigung des Protestantismus oder, wenn man so will, des „politischen Protestantismus“.

Es ist sinnvoll, hier eine spätere Entwicklung vorwegzunehmen. Mit dem Scheitern der achtundvierziger Revolution und der Liquidierung des Hegelschen Erbes triumphiert die deutschtümlerische Interpretation. Nach Haym besteht das Verdienst Luthers in der „Verdeutschung des bisher römischen Christentums“, der „bisher betriebenen Ausbeutung der deutschen Nation durch die Kurie“ ein Ende gesetzt zu haben. Und schließlich: „Nicht heftiger donnert er gegen den Erbfeind der Christenheit als



gegen den Erbfeind der deutschen Nation<sup>102</sup>.“ Und dieser Erbfeind scheint hinter der unmittelbaren Zielscheibe der römischen Kurie – man denke an die schon besprochene Analogie zwischen den alten und neuen Römern – die Züge des revolutionären Frankreichs anzunehmen, das auch von Haym scharf verurteilt wird. So haben wir es auch in diesem Fall mit einer eminent politischen Interpretation der Reformation zu tun, die aber darauf abzielt, sie von der europäischen revolutionären Tradition zu isolieren.

### 13. Die Verteidigung Frankreichs gegen die klerikale und deutschtümplerische Bigotterie

Aber kehren wir zu Hegel zurück, der gezwungen ist, die französische Revolution sowohl gegen die klerikale Reaktion als auch gegen die deutschtümplerische „Partei“ zu verteidigen, denen beiden eine „bigotte“ Franzosenfeindlichkeit gemeinsam ist. Arndt sieht in Napoleon die Verkörperung des Bösen selbst: „Der Abgrund hat sich aufgetan“, und „die Hölle hat ihr Gift ausgespien“; ein „Ungeheuer“ ist aus ihr hervorgekommen, ein blutbeflecktes Ungeheuer, und die Tatsache, daß er so viele Siege nicht nur auf militärischem Gebiet, sondern auch bei der Berücksichtigung so vieler Personen hat davontragen können, „ist ein Zeichen der Zeit, wie sündlich die Menschen sind“ (A<sub>3</sub>, 19-20). Auch später, als nach Abschluß der Befreiungskriege eine distanziertere Haltung zu erwarten gewesen wäre, definiert Arndt Napoleon weiterhin als „das Tier des Abgrundes“ (A<sub>2</sub>, II, 122). Ganz ähnlich drückt sich Heinrich von Kleist aus: Napoleon ist nicht nur ein „verabscheuungswürdiger Mensch“, sondern vor allem hält er ihn „für den Anfang alles Bösen und das Ende alles Guten; für einen Sünder, den anzuklagen die Sprache des Menschen nicht hinreicht und den Engeln einst, am jüngsten Tage, der Odem vergehen wird [...] als einen der Hölle entstiegenen Vaternördergeist, der herumschleicht, in dem Tempel der Natur und an allen Säulen rüttelt, auf welchen er gebaut ist“<sup>103</sup>.

Man darf nicht glauben, es handele sich hier nur um überladene Bilder: diese Mythologie war integraler Bestandteil der Ideologie, die die Befreiungskriege leitete, die eben als heiliger Krieg [118:] erlebt wurden. Darin waren sich Katholiken und der reaktionärste Flügel des Protestantismus einig. Gleich nach Napoleons Flucht von der Insel Elba schrieb Görres im „Rheinischen Merkur“: „Als die Wächter geschlafen haben und die Herren um den Mantel stritten und würfeln, hat der böse Geist den Stein von seiner Höhle weggerückt und ist entronnen.“ Der Eifer bei der Dämonisierung Napoleons führt dazu, diesen halb als Gott und halb als Satan erscheinen zu lassen. Indem er zum Kampf und zum Haß gegen Frankreich als Ganzes aufrief, forderte Görres die Völker dazu auf, sich darüber bewußt zu werden, daß „aus dieser Mördergrube, von dieser ruchlosen Hauptstadt und dieser wilden Brut, die eine 25jährige Revolution aufgesäugt, der Menschheit nie ein Heil erwachsen“ könne. Und folgendermaßen schließt er: „seht den Drachen, wie er mit seinem Schweif ein ganzes verblendetes Volk umschlingt und euch entgegenwirft – seht, wie sie Feuerbrände nach allen Seiten schleudern und eine Hölle in lichtem Brand entzünden“ (LS, III, 46-7).

Dieser Dämonisierungsprozeß scheint jedoch bei einem bayerischen Katholiken seinen Höhepunkt zu erreichen: nach Baader war die erste Voraussetzung der französischen Revolution die Zerstörung oder die Verunglimpfung der christlichen Religion. In der Folgezeit „Sprach sich die Revolutionsregierung zuerst laut, frech und offenherzig als wahrhaft höllisch aus, sich nicht bloß lossagend von aller Religion, sondern dieser selbst überall mit teufelstrunkenem Wahnsinn den offenen Krieg ankündigend“; „die französische Revolutionsregierung zeigte aber als ‚*Gouvernement sans prière*‘\* den ersten Versuch, in der neuen Weltgeschichte, dem Laster jene Öffentlichkeit (politische Sanction und Macht) wieder zu verschaffen, die dasselbe bei einzelnen Völkern des Altertums (deren Nationalgötter oft nur personifizierte einzelne Laster waren).“

<sup>102</sup> R. Haym, *Ulrich von Hutten*, zit., S. 35 und S. 28. Diese chauvinistische Interpretation ist es, die die deutsche Kultur bis hin zur Barbarei des Dritten Reichs vergiften wird: vgl. A. Rosenberg, *Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1937.

<sup>103</sup> *Katechismus der Deutschen abgefaßt nach dem spanischen zum Gebrauch für Kinder und Alte*, in H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. H. Sembdner, München 19612, Bd. II, S. 354.

\* Regierung ohne Gebet. KWF

Auf diese Grundlage, der Kraft des Lasters, gründete sich „der Weltoberungsplan“ der Jakobiner, der dann von Napoleon, dem „Schutzherrn, Patron oder Protektor“, weiterverfolgt und ausgebaut wurde. Folgendermaßen beschreibt Baader den Empfang, den die Franzosen dem von der Insel Elba geflohenen Kaiser bereiteten: „Als Napoleon das letztmal wieder in Frankreich erschien, riefen mehrere Soldaten in Lyon: *À bas Le roi, à bas les prêtres, à bas la religion, à bas la vertu! Vive l'Empereur, vive le crime, vive l'enfer!*“<sup>\*\*</sup> Und dennoch wurde trotz dieses offen satanischen Charakters der Epoche (und ihrer Protagonisten), die von der französischen Revolution bis zu Napoleon reicht, diese „Morgenröte der Hölle“ auch in den umliegenden Ländern mit so großer Begeisterung begrüßt (FB, VI, 424-430, *passim*). Frankreich, die Aufklärung, die französische Revolution, Napoleon verloren nunmehr jede historische Dimension, um zur Verkörperung des Bösen schlechthin zu werden.

Was die Beurteilung Napoleons betrifft, so hatte letzten Endes selbst Fichte objektiv einen Beitrag zur Formulierung einer derartigen Ideologie gegeben, als er, vom Ungestüm der Polemik gegen diejenigen mitgerissen, die sich beeilten, sich dem siegreichen französischen Kaiser als dem Gesandten der Vorsehung zu Füßen zu werfen, in der napoleonischen Herrschaft das „Reich des Teufels“ erblickte. Man muß zugeben, daß man sich vor einem so glänzenden Heerführer wie vor der „Rute“ Gottes fühlt, aber diese Rute ist im Plan der Vorsehung nicht dazu da, bewundert, sondern zerbrochen zu werden (F<sub>1</sub>, IV, 418).

Dieser Plan der Vorsehung war, selbstverständlich ohne den mannhaft-freisinnigen Ton Fichtes, eines der beliebtesten Themen der Kultur der Restauration, ein Thema, das in unendlichen Variationen wiederkehrte, aber immer mit einem einheitlichen Leitfad. Die Aufklärung, die französische Revolution, all das war eine satanische Machenschaft. In diesen aber existierte der Entschluß Gottes, der sich dieser fürchterlichen Prüfung, die der Menschheit auferlegt worden war, bediente, um sie durch den unerläßlichen Schmerz und die unerläßliche Sühne höheren Zielen zuzuführen. Das war eine Idee, die – um nur einen Namen zu nennen – Windischmann, dem Übersetzer De Maistres und gutem Bekannten Hegels<sup>104</sup> (H<sub>7</sub>, 276-7), besonders teuer war. Hegel behandelte diese Anschauung mit schneidender Ironie, wobei er jedoch seinen Ausgang von einer Schrift Walter Scotts nahm, einem Autor, der in deutschtümelerischen Kreisen hoch geschätzt war: Schleiermacher und De Wette lesen ihn, und letzterer schreibt über den *Ivanhoe* sogar ein Sonett (DS<sub>2</sub>, IV, 283 u. 292); Savigny preist sein „liebevolles Auge für historische Zustände und [119:] Gegenstände“ und stellt ihn deshalb Goethe entgegen (FKS, II, 271). Auch bei Scott lesen wir, daß die französische Revolution die von Gott gewollte Sühne der Sünden Frankreichs und Europas sei. Hierzu machen die Berliner Anmerkungen Hegels auf folgendes aufmerksam: „Wenn die Sünden Frankreichs und Europas so groß waren, daß der *gerechte* Gott die furchtbarste Strafe über den Weltteil verhängte, so wäre ja die Revolution *notwendig* und kein neues Verbrechen, sondern nur die gerechte Züchtigung alter Verbrechen gewesen. – Anmaßende Phrasen, die kaum einem Kapuziner, der seine Unwissenheit beschönigen will, nachgesehen werden könnten? Ebenso unbekannt scheinen ihm auch die charakteristischen Grundsätze zu sein, die das Wesen der Revolution bezeichnen und ihr fast unermessliche Macht über die Gemüter geben“ (H<sub>3</sub>, 698).

Die Deutschtümler leisteten letzten Endes der Kultur der Restauration Vorschub, indem sie Invasoren und Revolution einander gleichsetzten und letztere im Namen der Verteidigung nicht nur der nationalen Identität des deutschen Volkes, sondern auch der religiösen Tradition Deutschlands verurteilten. Um so bedeutsamer erscheinen die Worte Hegels: „Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staates zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie [d. h. die Aufklärer] haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen“.

---

<sup>\*\*</sup> „Nieder mit dem König, nieder mit den Priestern, nieder mit der Religion, nieder mit der Tugend! Es lebe der Kaiser, es lebe das Verbrechen, es lebe die Hölle!“ *KWF*

<sup>104</sup> Siehe K. J. Windischmann, *Das Gericht des Herrn über Europa*, Frankfurt a. M. 1814.

Tatsächlich waren die Religion, der Staat, die Sitten dergestalt, daß eine Rebellion gegen sie vollkommen gerechtfertigt war. Insbesondere was die Religion betrifft, weist Hegel darauf hin, daß es sich gewiß nicht um die „durch Luther gereinigte“ handelte, sondern um ein schändliches Gemisch aus Aberglauben und Verworfenheit (H<sub>1</sub>, XX, 296). Es wird hier deutlicher denn je, daß die Berufung auf die Reformation das Instrument ist, um die Aufklärung und die französische Revolution, die gesamte moderne historische Entwicklung gegen den Angriff seitens der „Heuchelei“, der „Frömmerei“, der „Tyrannei“, d. h. der Politik und Kultur der Restauration zu verteidigen. Und im übrigen stellt auch die folgende Erklärung eine Antwort auf die reaktionären Frömmeler dar: „Wenn die Religion sich in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken behauptet, daß ‚die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden‘, so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle – nicht, die Kirche zu überwinden, aber sich mit ihr zu versöhnen“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 101). Es gibt wohl eine Versöhnung, mit einer Religion aber, die nicht nur die Rechte der Vernunft, sondern auch die der Revolution anerkennt, zumindest der Revolution, die geschichtlich in Frankreich durchgeführt worden ist und die die fromme Reaktion als eine diabolische Machenschaft betrachtet, eben trotz ihrer momentanen Erfolge dazu bestimmt, die Kräfte des Guten „nicht zu überwinden“.

Auf diese Verurteilung der Revolution im Namen der Bigotterie, die in der Revolte gegen die Obrigkeit das ungeheuerlichste Verbrechen und die Unfrömmigkeit als solche erblickte, gibt Hegel 1821 eine Antwort, in der er auf die Ursprünge des Christentums verweist und die subversive Bedeutung herausstreicht, die der Kreuzestod Christi als gewöhnlicher Übeltäter hat: Gott wird nicht nur Mensch, er wird sogar für die damals vorherrschenden Moralvorstellungen in gewisser Weise zum Übeltäter. „Hier liegt der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende, in der Meinung Geltende. Indem die Entehrung der Existenz zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert, aufgelöst. Das Kreuz entspricht unserem Galgen. Wenn das Symbol der Entehrung zum Panier erhoben, zur Kokarde gemacht ist, und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist das Gegenteil, die innere Gesinnung, in ihrem tiefsten Grunde dem Staatsleben und bürgerlichen Sein entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinweggenommen, daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr ist, sein Inneres nur noch als ein Äußeres da ist: es ist eine leere Erscheinung, die bald krachend zusammenstürzen muß und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Dasein manifestieren muß“ (H<sub>5b</sub>, 641).

Die christliche „Revolution“ wird hier beschrieben. Schon Kant hatte zu der Zeit, als sich die klerikale und bigotte Reaktion besonders heftig gegen die französische Revolution entfesselte, [120:] vom Christentum als von einer „neuen Revolution“ (K, VI, 84) und sogar von einer „gänzlichen Revolution“ (127) gesprochen. In diesem Rahmen versteht man die Polemik eines Ideologen der Restauration gegen diejenigen, die „Christus mit dem Namen eines Revolutionärs beehren“ wollten, ohne dabei zu bedenken, daß er „keineswegs das Gesetz revolutionierte, sondern dasselbe evolutionierte“ (FB, VIII, 15). Höchstens Satan war ein Revolutionär: „Ein Thronfürst der erste Revolutionär ward“ (FB, VI, 38). Für Hegel geht die christliche Revolution aus einem Zustand tiefgreifender, unheilbarer Korruption hervor, in die die römische Gesellschaft verfallen war. Angesichts der Tatsache, daß die Obrigkeit „das Höchste zum Verachteten, Niedrigsten“ machte, wurde mit dem Christentum „das Verachtete zum Höchsten, zum Panier erhoben“<sup>105</sup>. Wenn die Machthaber praktisch die höchsten Werte des Menschen mit Füßen treten und besudeln, dann ist die revolutionäre Ablehnung der herrschenden Macht zugleich Wiederherstellung der Werte und der Würde des Menschen.

Hier wird das Recht auf Revolution verteidigt, und die Beschreibung der Korruption der römischen Gesellschaft am Vorabend der christlichen „Revolution“ hat große Ähnlichkeiten mit der Beschreibung der Korruption der französischen Feudalgesellschaft am Vorabend der großen Revolution, die sie hinwegfegen würde. In Rom „entehrte die kaiserliche Gewalt alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat [...] dennoch stand das Wohl jedes Individuums in der Willkür des Kaisers, die von nichts innerlich und äußerlich beschränkt war [...] Der Sklave des Kaisers war nach ihm die

<sup>105</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zit., Bd. II, 2, S. 162.

höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er“; aber nicht nur das Leben war bedroht, „alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Institutionen und Verhältnissen und Menschen, die Majestät von allem, was einen unendlichen Wert hat“, wurden „in den Kot gezogen“<sup>106</sup>. Und in Frankreich „die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volkes zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging ins Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, Gedankens“ (H<sub>1</sub>, XX, 296). Der fromme Skandalangesichts der französischen Revolution hätte sich genausogut angesichts der christlichen und der lutherischen „Revolution“ ausbreiten können. Das Christentum hat zum ersten Mal aus der Ablehnung der bestehenden Ordnung eine „Kokarde“ gemacht, sie aufs Panier geschrieben. Die von Hegel benutzte, stark aktualisierende Ausdrucksweise ist nicht zu übersehen: hinter der christlichen Fahne, die die antike Welt erschüttert, kann man leicht die französische Trikolore ausmachen, die den Thron der Bourbonen und die Feudalwelt stürzt.

Die Analogie geht sogar noch weiter. Liest man die Beschreibung der ersten christlichen Predigt, kann man nicht umhin, an die Beschreibung der Aufklärung zu denken. Im ersten Fall hat sich das Selbstbewußtsein des Geistes [...] mit einer ungeheuren Energie ausgesprochen, die alle äußere Wirklichkeit vergißt und uns jetzt noch in Erstaunen setzt. Alle bestehenden sozialen Verhältnisse, die vorherrschenden Werte werden aufs schärfste in Frage gestellt, so daß Christus behaupten kann, gekommen zu sein – fügt Hegel hinzu, wobei er die Evangelien zitiert –, nicht „Frieden zu senden, sondern das Schwert“. In diesem Sinn „kann man sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt“ (H<sub>2</sub>, 739 u. 740). Und hinsichtlich der Aufklärung ist gleichermaßen „diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden“ zu bewundern, die „tiefste Empörung gegen alles dies Geltende“ durch das „Selbstbewußtsein“ (H<sub>1</sub>, XX, 291).

Was die christliche Predigt und die aufklärerische Kultur vereint, ist die revolutionäre Ablehnung einer geistlosen Existenz, die angesichts des Selbstbewußtseins nunmehr jede Daseinsberechtigung verloren hat. Man tut gut daran, hier darauf hinzuweisen, daß Hegel, als er die subversive Wucht der evangelischen Predigt hervorhebt, weit von der These einer bestimmten [121:] modernen Apologetik entfernt ist, nach der das Christentum zwar Revolution ist, aber nur *interiore homine*\*. Diese Revolution läßt die materiell bestehende Welt unangetastet, bzw. verschiebt die Veränderung auf jenen mythischen Zeitpunkt, zu dem sich die Verklärung des Bewußtseins verallgemeinert haben wird, und riskiert somit, sie auf einen Zeitpunkt zu verschieben, zu dem die Veränderung der Dinge überflüssig sein wird, weil die Negativität praktisch schon verschwunden ist.

Wenn es etwas gibt, wogegen Hegel seit jungen Jahren tiefe Abneigung empfindet, dann ist es, wie wir noch sehen werden, das Sich-Einkapseln des individuellen Bewußtseins, die immerwährende Selbstbetrachtung der eigenen Innerlichkeit, sei diese nun gequält oder wohlgefällig, immer jedoch narzistisch gefärbt. Das Christentum ist dagegen „diese Revolution, die sich in der Welt gemacht hat“ (H<sub>1</sub>, XIX, 404).

Die Negativität des Selbstbewußtseins übt sich nicht nur über sich selbst aus: Die Kraft, die Hegel preist, gleich, ob es sich nur um die christliche Predigt oder um die aufklärerische Kultur handelt, wendet sich nach außen, in Richtung auf die objektiv existierenden Einrichtungen und die objektiv existierende Welt. Gewiß muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß das Selbstbewußtsein nicht das des einzelnen, sondern das allgemeine ist, in welchem sich der Geist der Zeit ausdrückt, der inzwischen sein vorhergehendes Erscheinungsbild überwunden hat oder doch dabei ist, es zu überwinden. Im

<sup>106</sup>

*Ebenda.*

\* „im inneren Menschen“ oder „im Inneren des Menschen“. KWF

übrigen muß das Selbstbewußtsein, den Moment der Negativität einmal überwunden, sich in einer neuen Objektivität wiedererkennen können, wenn es nicht zur Hypochondrie werden soll.

Dieses Wiedererkennen ist nichts Definitives. Auf die christliche Revolution folgte die lutherische, und bekanntlich hat Hegel energisch das Recht Luthers verteidigt, die anerkannten Autoritäten und die bestehende Ordnung herauszufordern. Aber selbstverständlich ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Und es ist äußerst bezeichnend, daß Hegel die Analogie zwischen Christentum und Aufklärung wiederaufnimmt, in diesem Fall jedoch, um die Revolte gegen eben die christliche Gesellschaft zu rechtfertigen, die wohl aus der antiken Welt hervorgegangen, jetzt aber selbst zu geistloser Objektivität herabgewürdigt ist: Durch die französischen Philosophen ist „der Gedanke [...] zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Überzeugung, des Gewissens in mir. Sie haben dem Menschen gesagt: ‚In diesem Zeichen wirst du siegen‘, indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes getan worden war – indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt, unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; dies Zeichen wurde vorgestellt als der Inbegriff und die Wurzel alles Übels“ (H<sub>1</sub>, XX, 305). Das Zeichen des Kreuzes, nach der Hegelschen Definition das Panier, die „Kokarde“ der christlichen Revolution, war zum Instrument der Legitimierung einer ungerechten und verdorbenen Gesellschaft geworden, zum Symbol der Konservation und der Unterdrückung, weshalb sich jetzt eine neue revolutionäre Bewegung, die den Gedanken und die Gedankenfreiheit auf ihr Panier schreibt, entwickelt. Die Trennlinie zwischen Fortschritt und Reaktion ist nicht statisch. Wiederum hat die Bigotterie keinen Grund, Skandal zu wittern, da die Aufklärer und die französischen Revolutionäre „in anderer Gestalt die Luthersche Reformation vollbracht“ haben. Dabei erwiesen sie sich höchstens als radikaler und konsequenter; das, was die Reformation „angefangen nur im Gemüt, Gefühl“, ist zum praktischen Impuls, zur Veränderung der Wirklichkeit geworden (H<sub>1</sub>, XX, 305 und 292).

Auch die neue Revolution endet schließlich durch einen mühsamen und widersprüchlichen Prozeß damit, sich in einer neuen Objektivität zu verwirklichen, sich in neuen Institutionen wiederzuerkennen. Aber die so erreichte Sittlichkeit unterscheidet sich von der unmittelbaren der Antike, denn sie setzt die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins und das Durchlaufen der revolutionären Negation voraus. Das ist der Sinn der Geschichte, die mit dem Christentum begonnen hat und deren grundlegende Etappen in der Reformation und in der französischen Revolution zu suchen sind. Die Berufung auf Luther ist die Berufung auf diese Geschichte, ist der Appell, die „konkreten“ Ergebnisse dieser Umwälzungen zu assimilieren, die nunmehr – und das ist die Hoffnung und Illusion Hegels – einer mehr oder weniger langen Periode friedlicher und fruchtbarer Entwicklung den Platz überlassen haben.

[122:]

### Drittes Kapitel

#### Das Bild Friedrichs II. von Jena bis Berlin

##### 1. Die Anprangerung des Staates als Maschine zwischen Fortschritt und Reaktion

Die Verherrlichung Friedrichs II. durch Hegel in Berlin ist bekannt. Ist sie das Symptom einer Involution\*, fast einer Akkommodation mit dem Preußen der Hohenzollern, oder muß diese Verherrlichung, wie auch die Luthers, im Zusammenhang mit der unermüdlichen Anstrengung des Philosophen gesehen werden, die Resultate der fortschrittlichsten europäischen Kultur sozusagen ins Deutsche zu übertragen, eine nationale Tradition zu schaffen, an die das deutsche Volk anknüpfen konnte, um einen politischen und kulturellen Erneuerungsprozeß voranzutreiben? Die Involutionsthese, die auch von einem Interpreten wie Lukács vertreten wird, der andererseits ständig bemüht ist, die „Legende“ von Hegel als Theoretiker der Reaktion zu widerlegen<sup>107</sup>, scheint dadurch eine entscheidende Bestätigung zu finden, daß Hegel den preußischen Staat Friedrichs eine Maschine nennt, eine Anklage, die wir in Jena vorfinden, die aber in Berlin völlig fehlt.

Bevor wir jedoch näher auf die Analyse dieser Anschuldigung eingehen, empfiehlt es sich, die anti-„mechanistische“ Polemik in ihrer Zeit gründlich zu betrachten, um ihre konkrete historische und politische Bedeutung erfassen zu können. Hat diese Polemik eine eindeutig fortschrittliche Bedeutung? Dazu muß man von Kant ausgehen. Dieser Philosoph feiert die französische Revolution, die „gänzliche Umbildung eines großen Volkes zu einem Staat“, indem er dem Begriff des „organisierten Wesens“ oder der „Organisation“ – wo freilich „jedes Glied in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck“ sein soll – den Begriff der „Maschine“ entgegenstellt, die nur mit „Antriebskraft“ ausgestattet ist und in deren Bereich jedes einzelne Teilunfähig zur Selbstbewegung und zur Selbstkorrektur bleibt (K, V, 375).

Andererseits benutzt Kant sowohl vor als auch nach der französischen Revolution das Wort „Maschine“, auf den Staats- und Regierungsapparat bezogen, in einer keineswegs negativen Bedeutung. In Übereinstimmung mit dem Grundsatz, der die Größe Friedrichs II. ausmacht („Räsonniert, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht“), können die Mitglieder der „Regierungsmaschine“ ihre eigenen Meinungen über Probleme jeder Art haben und ausdrücken, müssen aber gleichzeitig die ihnen zugewiesenen Aufgaben unabhängig von diesen ausführen. Das bedeutet, daß ein „gewisser Mechanismus“ nötig ist (K, VIII, 375). Hier wird die Arbeitsweise der modernen Bürokratie beschrieben: Im Staats- und Verwaltungsapparat wird der mit eigener Willenskraft ausgerüstete alte Stand der Feudalherren immer mehr durch Beamte ersetzt; dem Ausdruck „Regierungsmaschine“ kommt so eine wenig negative Bedeutung zu, da es nach Kant nicht möglich ist, die Freiheit und Gleichheit ohne den „Mechanismus der Rechtsverwaltung“ zu verwirklichen<sup>108</sup>.

Wenn natürlich die Gedankenfreiheit einmal Fuß gefaßt hat und nach und nach auch „Freiheit zu handeln“ geworden ist, dann muß die Regierung in der Lage sein, zu verstehen, daß „es ihr selbst zuträglich“ ist, „den Menschen, der nun mehr als eine Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln“ (K, VIII, 41-2). Das heißt, auch zum Zweck der guten Arbeitsweise des Staatsapparats ist es notwendig, an die bewußte Zustimmung ihrer Mitglieder und der Bürger im allgemeinen zu appellieren. Es gibt jedoch keinen Gegensatz zwischen der Objektivität der Staatsmaschine und der persönlichen Freiheit: „Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam [123:] unter dem Mechanismus

---

\* Rückbildung. *KWF*

<sup>107</sup> Vgl. G. Lukács, *Der junge Hegel*, zit., S. 389 und Fußnote.

<sup>108</sup> K, VIII, 429. Schon bei Rousseau hat das Wort „Maschine“, auf den Staatsapparat bezogen, keinerlei negative Bedeutung. Die Widmung des *Discours, Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle* erklärt: „J'aurois voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un scul et même inérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun“. – „Ich hätte gewünscht, in einem Land geboren zu werden, in dem der Souverän und das Volk nur ein einziges und gemeinsames Interesse haben könnten, damit alle Bewegungen der Maschine stets nur auf das gemeinsame Glück abzielen.“

der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate“ (K, VIII, 305).

Das Echo der im Gang befindlichen Polemik über das Mechanistische findet sich auch in Texten und Themen, die anscheinend nur ästhetisches Interesse haben. Die *Kritik der Urteilskraft* weist darauf hin, daß sogar in „allen freien Künsten [...] dennoch etwas Zwangsmäßiges oder, wie man es nennt, ein Mechanisches erforderlich sei, ohne welches der Geist, der in der Kunst frei sein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde“. Auch auf diesem Gebiet ist der Mechanismus an und für sich nicht die Verneinung des Geistes, welcher nicht von Regeln oder von einer geordneten Arbeit absehen kann, wenn er konkrete Ausdruckskraft gewinnen will. Es gibt keine schöne Kunst, die nicht irgend etwas „Mechanisches“ mit sich bringt. Auch die künstlerische Produktion versteht sich, wenn sie sich nicht dem Zufall überlassen will, als eine zielorientierte Produktion und fordert daher die Beachtung bestimmter Regeln, denen sie sich nicht willkürlich entziehen kann; nur die „seichten Köpfe“ sind es dagegen, die dem Kult einer regellosen Genialität frönen, ohne Disziplin und deshalb auch ohne irgend etwas „Mechanisches“ (K, V, 303-4 und 310-1). Kant weist sowohl auf ästhetischem als auch auf politischem Gebiet den Gesichtspunkt des genialen Individualismus zurück und distanziert sich vom Sturm und Drang, der, indem er reale Erneuerungs- und Emanzipationsforderungen mit trüben irrationalistischen Motiven mischt, in bestimmter Hinsicht eine Oppositionsbewegung gegen den Prozeß der Bürokratisierung des Staats und der Mechanisierung des Lebens, so wie er von Friedrich II. verkörpert wird, darstellt.

Andererseits hatte Justus Möser im Jahr 1772 den Parallelismus zwischen Staatsmann und Künstler, zwischen politischer Kunst und Kunst im eigentlichen Sinn ausdrücklich umrissen. „Man spricht täglich davon, wie nachteilig dem Genie alle allgemeinen Regeln und Gesetze seien [...] und dennoch soll das edelste Kunstwerk unter allen, die Staatsverfassung, sich auf einige allgemeine Gesetze zurückbringen lassen; sie soll die unmannigfaltige Schönheit eines französischen Schauspiels annehmen ...“<sup>109</sup>. Die Ablehnung Frankreichs bedeutet gleichzeitig Ablehnung der antifeudalen Entwicklung der absoluten Monarchie und auch der Aufklärung: so sehr auch die beiden Phänomene in wechselseitigem Widerstreit stehen mochten, so erscheinen sie schließlich in den Augen Mösers als der Ausdruck eines und desselben *esprit de geometrie*<sup>\*</sup>, einer und derselben Tendenz zu Gleichförmigkeit und Nivellierung.

Diese Gleichstellung von Staat und Kunstwerk wird später zum Gemeinplatz des reaktionären Schrifttums vom Ausbruch der französischen Revolution bis hin zum Anbruch der Restauration. „Das Regieren“ – erklärt Adam Müller – „ist ein künstlerisches Geschäft“; der „Fürst“ selbst ist recht eigentlich ein „Künstler“, mit dem Auftrag, zwischen den Oppositionen zu vermitteln, ohne sich dabei an strenge Schemata zu halten und vor allem, ohne die „Phantasie“ und sein „Gedächtnis“ zu opfern, die im Staat vom „Geburtsadel und dem Verstand“ des „Bürgerstandes“ repräsentiert werden (M<sub>1</sub>, II, 131-2). Die Verherrlichung der künstlerischen Genialität, die auf keinerlei Regel zurückführbar ist, hat nunmehr eindeutig eine Verteidigungsfunktion zugunsten der Privilegien des Landadels, der jeder Regelung ablehnend gegenübersteht, sei diese nun vom absoluten oder, was noch schlimmer ist, vom revolutionären Staat aufgezwungen.

Wir sind jetzt in der Lage, besser zu verstehen, warum die *Kritik der Urteilskraft*, die doch die politische „Organisation“ preist, die aus der französischen Revolution hervorgegangen ist und sie dem Staat als Maschine entgegenstellt – sich gleichzeitig genötigt sieht, die Unabdingbarkeit der Beachtung bestimmter „mechanischer“ Regeln im künstlerischen und indirekt im politischen Bereich hervorzuheben. Aber die Stellungnahme Kants gegen die „antimechanistische“ Rhetorik wird deutlicher in dem Augenblick, wo diese ausdrücklich ihre konterrevolutionäre Bedeutung enthüllt. Im Jahre 1793 erscheint in Deutschland die Gentsche Übersetzung der *Betrachtungen* Burkes. Stärker als je

<sup>109</sup> Zit. nach F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1965, S. 321-2.

<sup>\*</sup> Geist der Geometrie. KWF

zuvor wird die „mechanistische Philosophie“ oder, nach der zitierten Übersetzung, die Philosophie der „mechanischen Staatsweisheit“, die als theoretische Grundlage [124:] der Revolution betrachtet wird<sup>110</sup>, angegriffen. Das „Mechanische“ ist hier das Unpersönliche, das verhindert, daß sich die Institutionen in lebendiger und individueller Weise in einer bestimmten Person – genauer gesagt: in der Person des Monarchen, der zugunsten einer anonymen und kollektiven Organisation völlig entmachteten worden ist, verkörpern. Bei einer solchen Betrachtungsweise heißt „Zärtlichkeit gegen einzelne [...] Verräterei gegen den Staat“<sup>111</sup>; mechanisch heißt dann, sich einem „geometrischen Staatsexperiment“, den „geometrischen Demonstrationen“, auch auf politischem Gebiet mit der Forderung hinzugeben, die unendliche Reichhaltigkeit der Wirklichkeit in ein gleichförmiges System von Gesetzen und Prinzipien einzusperren<sup>112</sup>.

Im gleichen Jahre kann man sehr ähnliche Verlautbarungen von dem deutschen Schriftsteller Rehberg vernehmen. Unter Anklage stehen die fortschrittlichen Denker der Epoche, denen zufolge diejenigen, die nicht arbeiten, auch kein Recht auf Brot hätten (i. e. die Entlarvung des parasitären Charakters des Feudaladels). Aber auf diese Weise verwandelt man die Menschen in „Maschinen“, „die mit Händen arbeiten, um zu essen, und essen, um arbeiten zu können, damit sie wieder essen“<sup>113</sup>.

Der Mensch ist somit also für ausschließlich physiologische Handlungen programmiert, außerhalb jedweder Idealität. Man darf die spiritualistischen Ziele der anti-mechanistischen Polemik nicht aus den Augen verlieren: Im Jahre 1747 war in Holland *L'homme-machine* von La Mettrie veröffentlicht worden, ein in Deutschland nicht zuletzt deshalb bekanntes Werk, weil sein Autor die Achtung und Protektion Friedrichs genossen hatte und, indem er den Menschen mit einer Maschine, genauer mit einer Uhr, verglich, Skandal erregt hatte, und zwar nicht nur in konservativen Kreisen, sondern auch bei der rechtschaffenen deutschen Aufklärung und sogar bei einer Persönlichkeit wie Lessing<sup>114</sup>. Auf den Seiten Rehbergs scheint nun das Gespenst des „*homme machine*“ in den Institutionen, die aus der französischen Revolution hervorgegangen sind, eine furchtbare Verkörperung erfahren zu haben.

Als Beweis für den im wesentlichen gleichartigen Charakter der reaktionären Veröffentlichungen in den verschiedenen Ländern – unabhängig von direkten kulturellen Einflüssen, sondern in erster Linie auf Grund der Erfahrungen zunächst des absolutistisch-bürokratischen und danach des revolutionären Staats, die von den feudalen Klassen als Untergang der Freiheit und Individualität erlebt wurden – sieht De Maistre in eben diesen Jahren, nachdem er die Zuflucht zu schriftlichen Verfassungen als etwas Künstlichem beklagt hatte, in der damals in Frankreich geltenden Verfassung „nur einen Mechanismus mit den Scheinformen des Lebens“<sup>115</sup>.

Von diesem ideologischen Streit europäischen Ausmaßes muß man ausgehen, um die Polemik Kants gegen diejenigen, die im Namen der Ablehnung des „Mechanism“ die Idee eines Staats ablehnen, der „nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit“ gegründet ist, völlig zu verstehen und in ihrer ganzen Wirkungsbreite beurteilen zu können. Ihre These verdient nicht beachtet zu werden, da sie „das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhergesagt, nach welcher der Mensch mit den anderen lebenden Maschinen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewußt ein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urteil zu den elendsten unter allen Menschen zu machen“ (K, VIII, 378). [125:] Die wirklichen „Mechanisten“ sind daher diejenigen, die

<sup>110</sup> Wir zitieren aus der Gentzschen Üb.; E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, zit., S. 132 (im Originaltext lautet es *meckanick philosophy*; vgl. *The Works ...*, zit., Bd. V, London 1826, S. 152).

<sup>111</sup> *Ebda.* S. 120 (engl. Ausg. zit., S. 137).

<sup>112</sup> *Ebda.*, S. 98 und S. 264 (*geometrical and arithmetical constitution* und *geometrical demonstracion*, vgl. engl. Ausg., zit., S. 113 und S. 313).

<sup>113</sup> A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigen Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, I. Theil, Hannover und Osnabrück 1793, S. 27.

<sup>114</sup> J. O. de La Mettrie, *L'homme machine*, hrsg. v. M. Solovine, Paris 1921, bes. S. 123-4; was die Haltung Lessings betrifft, vgl. F. Mehring, *Die Lessinglegende*, in F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. H. Koch, Berlin 1963, S. 253.

<sup>115</sup> Der Text De Maistres aus dem Jahre 1796 wird in K. Mannheim, *Das konservative Denken*, zit., S. 484, Fußnote, zitiert.



eine unüberschreitbare natürliche Ordnung verherrlichen, der sich der Mensch in keiner Weise entziehen könne.

Die Berufung auf die Natur war vielleicht das wichtigste Paradeponier der konterrevolutionären Publizistik. Wegen ihrer Forderung, alle Naturgesetze überrollen zu wollen, glaubt man die französische Revolution mehr denn je in einen tödlichen Kampf gegen die Feudalherren verwickelt, von blutrünstigem Wahnsinn übermannt: dagegen müsse man – so erklärt Burke – die „Methodik der Natur“ unbedingt respektieren, mehr noch, fügt Gentz mit seiner Übersetzung hin zu, die „göttliche Methodik der Natur“, wobei man die „Gleichheitsapostel“ entlarven müsse, die darauf aus seien, die „natürliche Ordnung der Dinge“ zu verkehren<sup>116</sup>. Haben die Franzosen auf jedem Gebiet eindeutig den von der Natur vorgegebenen Weg verlassen, so vertrauen die Engländer doch weiterhin ihre Freiheit lieber der „Natur“ als der „Spekulation“ an<sup>117</sup>. Das sind die Argumente, die schon seit den ersten unsicheren deutschen Übersetzungen der *Betrachtungen* und erst recht nach der Gentzschen Übersetzung (mit Einführung und Kommentar), keinem Geringeren als Friedrich Wilhelm II. von Preußen gewidmet, weitgehend zirkulierten. Sie gewannen durch das Pamphlet Rehbergs und durch die wieder von Gentz 1794-1795 besorgten Übersetzungen der konterrevolutionären Pamphlete Mallet du Pans und Mouniers an Interesse<sup>118</sup>.

Gegen die Berufung auf die Natur seitens der Theoretiker der Reaktion bemerkt Kant: sicherlich, wenn „alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist“, dann ist klar, daß „der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke ist“. Und es handelt sich auch nicht nur um einen schweren theoretischen Fehler, weil sie „bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil nicht zu verfehlen), das Volk und womöglich die ganze Welt preiszugeben“ (K, VIII, 372-4). Jedoch ist von dem hier untersuchten Gesichtspunkt aus der Versuch besonders bedeutsam, diejenigen „mechanistisch“ zu nennen, die diesen Begriff zum ersten Mal formuliert hatten. Wenn für die einen „mechanistisch“ die Forderung bedeutete, die politische Gemeinschaft rationell zu planen, was den Umsturz der natürlichen Ordnung der Dinge mit sich brachte, die sich in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit von abstrakten Begriffen nicht umfassen und noch weniger verändern läßt, dann bedeutet für Kant der Verzicht auf die Planung einer sozialen Ordnung, die auf Freiheit und Vernunft gegründet ist, die Preisgabe des Menschen an den blinden Mechanismus der Natur.

Auch bei Fichte führt der Versuch, die Anschuldigungen der Feinde der französischen Revolution gegen sie selbst zu richten, dazu, über „das wunderbare Kunststück der Subordination der Stände“ zu ironisieren, wo der „Souverain auf das drückte, was ihm am nächsten stand; dieses wieder auf das, was zunächst unter ihm war; und so bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute“ (F1, VI, 96). Dieses Bild paßte eher auf den von der Revolution gestürzten Absolutismus Frankreichs als auf die feudalen Traditionen, auf die sich die deutsche Reaktion in ihrer Polemik sowohl gegen den Absolutismus als auch gegen die Revolution berief. Dabei betrachtete sie nicht zu Unrecht letztere als zwei Momente eines einzigen Prozesses zur Bildung des maschinenmäßigen Staats, d. h. des bürgerlichen Staatsapparats. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß es gerade Fichte ist, der während der napoleonischen Okkupation Deutschlands – angespornt von dem Wunsch und von der objektiven Notwendigkeit, sich auch auf kulturellem Gebiet dem Eindringling zu widersetzen – das Thema des Staats als Maschine dazu benutzt, in erster Linie die Idee und die politische Praxis Frankreichs als ganz von einer „mechanischen Ansicht der Gesellschaft“ beherrscht und ganz mit dem „Hervorbringen gesellschaftlicher Maschinen“ beschäftigt zu diffamieren und ihr die „echt deutsche Staatskunst“ gegenüberzustellen (F1, VII, 363-5). War in den *Beiträgen* die von der französischen Revolution umgestürzte Welt „mechanisch“, so [126:] erwies sich in den *Reden* die politische Tradition des Landes,

<sup>116</sup> *Betrachtungen* ..., zit., S. 70 und S. 90-91 (engl. Ausg. zit., S. 79 und S. 104).

<sup>117</sup> *Ebda.*, S. 95 und 71 (engl. Ausg. zit., S. 109-110 und 89).

<sup>118</sup> Über die Geschichte der Übersetzungen Burkes in Deutschland siehe das Nachwort von L. Iser zur zitierten Ausgabe der *Betrachtungen* über die französische Revolution; über die gesamte Übersetzertätigkeit von Gentz und über seine konterrevolutionäre Schriftstellerarbeit siehe R. Haym, *Genz, Ersch- und Grubersche Enzyklopädie*, Abt. I, Bd. 58 (1854), S. 330-332.

das eben diese Revolution vorangebracht hatte, als „mechanisch“. Auf der polemischen Zurückweisung der anti-mechanistischen Themen der reaktionären Publizistik aufbauend und von der Entwicklung der nationalen Frage in Deutschland ausgehend, ist Fichte gezwungen, die gleichen Themen wiederaufzunehmen, wenn auch im Rahmen vollkommen anderer politischer und theoretischer Positionen.

Wir haben die politische Zweideutigkeit gesehen, die die Polemik gegen den Staat als Maschine charakterisiert; man muß aber hinzufügen, daß diese Zweideutigkeit sich fortschreitend auflöst, da die fragliche Polemik nach und nach eine immer eindeutiger reaktionäre Bedeutung annimmt, indem sie voller Sehnsucht die gute alte Zeit heraufbeschwört, die der Entwicklung der modernen Welt vorausgegangen war. Man kann daher gut verstehen, daß diese Polemik am Ende, abgesehen von der französischen Revolution, auch Friedrich II. umfaßt. An diesem Punkt angelangt, ist es unvermeidlich, auf Novalis zu stoßen, der im Jahr 1798 schreibt: „Man hat sehr unrecht, den König den ersten Beamten des Staats zu nennen.“ Bekanntlich war es gerade Friedrich II., der erklärt hatte, er sei nur der erste Beamte des Staats: indem er sich in gewisser Hinsicht der fortschrittlichsten französischen und europäischen Kultur anschloß und aufklärerische Motive aufnahm oder wenigstens wiederholte, hatte er die Ideologie der Monarchie von Gottes Gnaden in Frage gestellt.

Die gesamte geschichtliche Entwicklung ablehnend, angefangen vom aufgeklärten Despotismus, geht Novalis zu einer mystischen Verklärung der feudalen Monarchie über: der König ist kein „Staatsbürger“ und kann deshalb auch kein Staatsbeamter sein: dagegen ist er oder soll wenigstens als „ein höhergeborener Mensch“, als ein „Idealmensch“, ja sogar als ein „irdisches Fatum“ betrachtet werden. Aber die Polemik Novalis' geht noch weiter: „Kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden als Preußen, seit Friedrich Wilhelm des Ersten Tode. So nöthig vielleicht eine solche maschinistische Administration zur physischen Gesundheit, Stärkung und Gewandtheit des Staats seyn mag, so geht doch der Staat, wenn er bloß auf diese Art behandelt wird, im Wesentlichen darüber zu Grunde“ (N, II, 294 und 300). Mit Scharfsinn erfaßt Novalis die Aspekte der Modernität seines Reiches, auch wenn er sie negativ beurteilt und Friedrich II. als einen „Unternehmer einer großen Staatsmanufaktur“ bezeichnet, als den „ersten und größten Staatsmechaniker, den die Welt gesehen“<sup>119</sup>. Es ist nunmehr klar, daß die anti-mechanistische Polemik auf die Ablehnung der modernen Welt hinausgelaufen ist, und zwar nicht nur auf politischer, sondern auch auf wirtschaftlicher Ebene. Nicht umsonst wird die Anklage gegen die „mechanische Staatskunst“ bei einem Theoretiker der Restauration wie Adam Müller und in Polemik nicht nur gegen die revolutionäre französische Tradition, sondern auch gegen Friedrich II. (D<sub>2</sub>, 241) zu einem zentralen Thema. „Der Staat ist keine Maschine, vom Souverän erfunden; keine Assekuranzkompanie, kein Meierhof, dessen Wert bloß nach dem Geldertrag, den der Pächter daraus zieht, angeschlagen werden kann: er ist der Inbegriff des physischen und *geistigen* Lebens ein er Menschenmasse; er ist nicht bloß ein Spielwerk oder Instrument in der Hand einer Person, eines Friedrichs, sondern er ist *eine Person selbst*; ein freies, in sich durch unendliche Wechselwirkungen streitender und sich versöhnender Ideen bestehendes wachsendes Ganzes, nicht ein von außen durch einseitige Wirkung, nach kalten despotischen Begriffen zusammengefügt, geklebt, geknetetes Werkzeug.“ Wenn der Staat „Person“ und nicht „Maschine“ sein will, darf er sich nur von lebendigen Ideen beherrschen lassen (D<sub>2</sub>, 243). Die antimechanistische Polemik läuft auf eine Vision des Staats als lebendiges und unsagbares Ganzes hinaus, das die Gewalt der „Begriffe“ nicht duldet, d. h. die Gewalt der Umwandlungspläne auf Grund allgemeiner Grundsätze, die unvermeidlich die „Persönlichkeit“ zermalmen würden. Ähnlich drückt sich F. Schlegel aus: Im 18. Jahrhundert entsteht eine „berechnende und mechanische Staatskunst“, die sich nicht auf die „unbestimmte Wirkung sittlicher Triebfedern“ stützt, sondern nur auf die Entwicklung und auf den Kalkül der materiellen Faktoren (FS, VII, 398). Sowohl die Gefolgsleute als auch die Gegner der Revolution (letztere sind die Stände, die noch an die Tradition der absoluten Monarchie gebunden sind) irren sich in einem Punkt, und zwar in dem Glauben an eine „all es dirigierende und alles regierende Gesetzmaschine, deren [127:] souveräne Gewalt alles Göttliche und Menschliche unter sich“ beugt (c, II, 180). Görres schließlich, auf dem Weg, einer der Theoretiker der Restauration zu werden, polemisiert nicht nur

<sup>119</sup> Zit. nach W. Treue, *Deutsche Geschichte*, Stuttgart 19582, S. 362.

scharf gegen die „künstlichen Staatsmaschinen“ (JG, XIII, 430), sondern läßt während des Kampfes, der sich im politischen Bereich zwischen zwei unterschiedlichen und gegensätzlichen „Ansichten“ abspielt, den Gegensatz zwischen „Naturalisten“ einerseits und „Mechanikern“ andererseits dem zwischen „Aristokraten“ und „Levellers“ entsprechen (JG, XIII, 153). In den Augen der Ideologen der Restauration ist „mechanisch“ in bestimmter Hinsicht zum Synonym für ‚revolutionär‘ geworden.

Es ist hinzuzufügen, daß nicht nur der moderne bürokratische Staat „mechanisch“ ist, indem er sich als Negation alles dessen, was „persönlich“ ist, versteht, sondern auch – wie die *Briefe über die Landwirtschaft* Adam Müllers hervorheben – die Welt der Industrie (dm, I, 60). Auf „persönliche“ Werte dagegen ist ausschließlich die alte feudale und korporative Welt gegründet, jedem kalten objektiven Mechanismus gegenüber abgeneigt, sei es dem des Staats- und Verwaltungsapparats oder dem des Geld- und Warenverkehrs: sie ist nur auf persönliche Abhängigkeitsverhältnisse begründet.

## 2. Schelling, Hegel und das Systemprogramm

Immer mit Hinblick auf das Ziel, die wirklichen historischen und politischen Inhalte der Polemik gegen den Staat als Maschine zu erfassen, müssen wir uns nun einem Text zuwenden, der noch unmittelbarer den jungen Hegel betrifft und in dem nach landläufiger Interpretation das erste Systemprogramm des deutschen Idealismus zu sehen ist. Und gerade hier ist zu lesen: „Ich will zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas Mechanisches ist, sowenig als es eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.“ Uns interessiert vorerst mehr – anstatt uns auf die lange und komplexe Debatte über die Urheberschaft des in Frage stehenden Textes einzulassen<sup>120</sup> –, den hier vorgetragenen politischen Inhalt einer Prüfung zu unterziehen.

<sup>120</sup> Zur raschen Information über die das *Erste Systemprogramm* betreffende Debatte verweisen wir auf die Fußnote in H<sub>9</sub>, 455 (die wörtlichen Zitate verweisen dagegen auf H<sub>9</sub>, 219-221), auf die „philologisch-kritische Notiz“, die zusammen mit der Übersetzung des zur Debatte stehenden Textes in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, hrsg. von L. Sichirillo, Florenz 1967, S. 252-4, enthalten ist, und auf die Anmerkung des Herausgebers in H<sub>1</sub>, I, 628. Mit einer langen Tradition brechend hat O. Pöggeler im Jahr 1965 anlässlich der Hegel-Tage in Urbino die These der Verfasserschaft Hegels vertreten (vgl. *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in „Hegel-Studien“, Beiheft 4, S. 17-32). Diese These ist u. a. von F. Fuhrmans (JS<sub>3</sub>, II, 523-540) und von X. Tilliette (*Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, hrsg. von R. Bubner, „Hegel-Studien“, Beiheft 9, später neu veröffentlicht in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. von M. Frank und G. Kurz, Frankfurt a. M. 1975, S. 193-211) bestritten worden, die in entschiedener oder problematisierender Form die These von der Urheberschaft Schellings wiederaufgenommen haben, die auf Rosenzweig zurückgeht. Die These Pöggelers scheint jedoch nach der Entdeckung des Originals des Systemprogramms weiter an Glaubwürdigkeit gewonnen zu haben (vgl. *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus*, hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Frankfurt a. M. 1984). Allerdings ist die Debatte noch in vollem Gange. In einem Brief vom Januar 1984 an den Autor des vorliegenden Buches infolge der Veröffentlichung der italienischen Edition von *Hegel, questione nazionale, Restaurazione*, meinte K. H. Ilting – auch zur Unterstützung der dort dargelegten Argumente zum in Frage stehenden Thema – ausschließen zu können, daß Hegel der Autor des *Systemprogramms* sei. Und später noch hat X. Tilliette (*Niederschlag und Niedergang der französischen Revolution im Frühwerk Schellings*, in *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Schriften aus dem Karl Marx Haus, Trier 1988, S. 124-5) energisch die These von der Urheberschaft Schellings vertreten. Tatsächlich ist das Hauptargument der Verfechter der These von der Urheberschaft Hegels der Tatbestand, daß das in Frage stehende Fragment aus der Hand Hegels stammt. Und dennoch kann der Einspruch Tilliettes nicht vernachlässigt werden: „Wenn wir sämtliche Handschriften, die in unseren Schubladen lagern, für uns beanspruchten, wäre unser Werk reicher, als es tatsächlich ist: befinden sich darunter doch Exzerpte, Auszüge und Abschriften“ (*Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, zit., S. 193). Das ist eine allgemeine Überlegung, die in Hinsicht auf einen Autor wie Hegel ein besonderes Gewicht erhält, denn er liebte es, „alles, was ihm bemerkenswert schien“, abzuschreiben oder Exzerpte anzufertigen (z. B. sind „Klopstock's Oden (...) größtenteils abgeschrieben“) (H<sub>7</sub>, 12-3). Andererseits ist das *Systemprogramm* nicht der einzige Fall, in dem die Frage nach der wahren Autorenschaft nicht schon all ein dadurch gelöst wurde, daß die Schrift Hegel zugeschrieben wurde: man denke nur an den Jugendtext in französischer Sprache (H<sub>9</sub>, 276), der von dem Wandel der Kriegskunst beim Übergang von der Monarchie zur Republik spricht. Als Rosenkranz ihn zum ersten Mal veröffentlichte, behauptete er, es handele sich um „das Ende eines Aufsatzes“ von Hegel; diese Behauptung wird dann in *Hegel's Leben* fallengelassen; jedenfalls hielten

[128:] Die Ablehnung des Staats hat keine revolutionäre oder wenigstens fortschrittliche Bedeutung, wie es die Forderung nach dem „Umsturz des Aberglaubens“ und der „Verfolgung des Priestertums“ nahelegen könnten: in der Tat ist der elitäre Ton der nachfolgenden Forderung nach der „absoluten Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen“, symptomatisch. Die Entgegensetzung von Natur und „ganzem elendem Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung“ zeigt eine aristokratische Geringschätzung für die politische Welt und die politische Praxis als solche. Eine Geringschätzung, die, weit davon entfernt, einen wirklichen Anspruch auf Veränderung auszudrücken, auf spielerisch ritualistische Evasion hinausläuft, eine Flucht aus dem abscheulichen politischen Getriebe, dem unvermeidlich die große Masse der Menschen ausgeliefert und die nur den edlen Gemütern gestattet ist.

Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich, daß jedwedes Programm der revolutionären Umgestaltung oder der politischen Erneuerung selbst unvermeidlich in den Mechanismus der Institutionen und des Staats verwickelt ist. Die Polemik des *Systemprogramms* gegen den Staat, der unvermeidlich „mechanisch“ ist und deshalb zu existieren aufhören muß, darf auch nicht vorschnell mit dem Thema der Auslöschung des Staats gleichgestellt werden, das wir etwa im gleichen Zeitraum bei Fichte finden: „Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen.“ Diese Auffassung enthält gleichzeitig die höchste Anerkennung der Rolle des Staats als „Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft“ (F<sub>1</sub>, VI, 306). Es ist zwar richtig, daß Fichte behauptet, „das Land unserer Staatsverfassungen ist das Land der Mühe und der Arbeit“ (F<sub>1</sub>, VI, 5). Um jedoch die „erquickende Aussicht“ zu erreichen, ist es notwendig, sich auf politischem Boden zu bewegen, indem man eine Verfassung und neue und fortschrittlichere politische Institutionen schafft, die sicher nicht auf da Moment des Zwanges verzichten können, aber einen Schritt vorwärts bedeuten auf dem Weg zur Verwirklichung einer versöhnten Gesellschaft. In dieser Hinsicht erscheint der Staat wie eine Kerze, die sich nach und nach verzehrt, aber nur mit ihrem Licht – der Wert der politischen Institutionen wird also unterstrichen – den Fortschritt und ihre eigene Auslöschung ermöglicht<sup>121</sup>.

---

sowohl Lasson (vgl. Einleitung zu G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1913, S. XI) als auch Rosenzweig (vgl. *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920, Neudruck Aalen 1962, Bd. I, S. 338-9) und Hoffmeister (H<sub>9</sub>, 466) diesen Text für ein Exzerpt und nicht für eine Schrift Hegels. Auch Lukács, der doch in eine scharfe Polemik gegen Hoffmeister verwickelt ist, schließt nicht aus, daß es sich um ein Exzerpt handeln könne, in dem Hegel sich allerdings wiedererkenne, da das Exzerpt „tiefe Übereinstimmung der hier entwickelten Anschauungen mit seiner ganzen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie“ aufweise (*Der junge Hegel*, zit., Zürich-Wien 1948, S. 78).

<sup>121</sup> F<sub>1</sub>, VI, 103. Das ändert allerdings nichts daran, daß auch bei Fichte das Thema der Auslöschung des Staats, weit davon entfernt, eine Gelegenheit zur politischen Radikalisierung darzustellen, ein schmerzliches Abrücken und einen schmerzlichen Verzicht auf ein konkretes Programm der Umformung der bestehenden Institutionen in den schwierigen Bedingungen des zeitgenössischen Deutschland bedeutet. (In diesem Zusammenhang verweisen wir auf unser *Tra Hegel e Bismarck* zit., S. 261 ff.) Nicht umsonst wirkt Fichte in dieser Zeit an der von Schiller geleiteten Zeitschrift „Die Horen“ mit, die, wie wir noch sehen werden, eine erstrangige Rolle spielte, was die Widerlegung oder Einschränkung der Hoffnungen auf eine politische Erneuerung anbetraf, die sich in Deutschland in der Folge der französischen Revolution breitgemacht hatten. Das Thema der Auslöschung des Staats, immer als Ausdruck schmerzlichen Abrückens, zeigt schon Lessing auf: es ist notwendig, die „unvermeidlichen Übel des Staats“ zur Kenntnis zu nehmen, die nicht irgendeiner bestimmten „Staatsverfassung“ eigen sind, sondern dem Staat als solchem. Es sind Übel, denen nicht die Tätigkeit des „Bürgers“ abhelfen kann, sondern nur die Erziehung des einzelnen: „wenn jeder einzelne sich selbst zu regieren weiß“ in einer fernen, unvorhersehbaren Zukunft, erst dann wird die „Regierung“ selbst überflüssig geworden sein, weil die „Ordnung“ auch ohne sie gesichert werden kann (*Ernst und Falk, Gespräche für Freimaurer*, in *Gesammelte Werke*, Leipzig, 1856, Bd. IX, S. 366-7 und S. 354). Mit Recht ist in diesem Zusammenhang bemerkt worden: „Es gibt keine pragmatische Verbindung zwischen diesen Zukunftszielen und der Aktivität der politischen Kräfte in der Gegenwart; die Ziele erwerben vielmehr eine entschieden millenaristische Färbung, und die Kräfte sind keine politischen, sondern pädagogisch-moralische“ (N. Merker, *Marxismo e storia delle idee*, Rom 1974, S. 134). Mehr noch als das Ergebnis der politischen Aktion ist der Fortschritt das *opus supererogatum* [ein über das Pflichtmaß hinausgehendes Werk. KWF] – die theologische Sprache stammt von Lessing selbst –, dem sich „die Weisesten und Besten eines Staates“ widmen, unter anderem ohne daß das für den einen oder anderen Staat „Nachteile“ mit sich bringt (*Ernst und Falk* ..., zit., S. 363 und S. 369).

[129:] Das von subjektivem Elan und Ästhetismus durchdrungene *Systemprogramm* kann nur schwerlich Hegel zugeschrieben werden. Dabei sollte man sich vergegenwärtigen, daß der Philosoph in seiner gesamten Entwicklung in der politischen Praxis und in den politischen Institutionen das Instrument zur Verwirklichung der Freiheit und zur Konkretisierung von Forderungen und Werten gesehen hat, die andernfalls in der Abstraktheit des privaten Bewußtseins relegiert blieben und nur Anlaß zu tröstlicher Evasion und narzistischer Selbstbetrachtung werden könnten. Um auch die theoretische Ausarbeitung des jungen Hegel in Betracht zu ziehen, genügt es, darauf hinzuweisen, daß der junge Philosoph, während das *Systemprogramm* die Evasion aus dem Staat empfiehlt, in einem beinahe gleichzeitig geschriebenen Text den verzweifelten Widerstand der Juden gegen die Römer folgendermaßen preist:

„Das Volk hielt es der Mühe wert, daß ihr Staat noch ein Staat wäre; welchem Volk dies gleichgültig ist, ein solches wird bald aufhören, ein Volk zu sein; und kurze Zeit nachher warf es seine trägen Messias Hoffnungen weg, griff zu den Waffen, und nachdem es alles getan, was höchstbegeisterter Mut leisten kann, das grauenvollste menschliche Elend ertragen hatte, begrub es sich und seinen Staat unter den Ruinen seiner Stadt“ (H<sub>1</sub>, I, 208-9).

Es handelt sich um ein Zitat aus *Die Positivität der christlichen Religion*. Wir befinden uns in den Jahren 1795-96, am Vorabend des *Systemprogramms*. Während letzteres mit der Evasion aus dem Mechanischen der politischen Institutionen liebäugelt, unterstreicht die erste Schrift deutlich die Zentralität dieser Institutionen. „Dem Staat“, nicht „dem einzelnen“ gebührt es, „Erhaltung, Leben und Fortdauer“ der armen Bürger zu gewährleisten. Das antike ethische Verhalten wird gepriesen, weil es „die Idee seines Vaterlandes und sein es Staates“ zum Mittelpunkt hat. Das *Systemprogramm* paßt nicht nur keineswegs in die Entwicklung Hegels hinein, sondern zwischen ihm und den mehr oder weniger zeitgleichen Schriften des Philosophen scheint sich eine Polemik auf Distanz zu entwickeln. Auf der einen Seite hebt es hervor: „Es gibt keine Idee vom Staat.“ Auf der anderen dagegen besteht er, wie wir gesehen haben, auf der „Idee seines Vaterlandes und seines Staates“. Die Handlungen der Mitglieder der Polis waren vollkommen auf das Ganze gerichtet, auf eine „Idee“, die „Republikaner“, die dem Vaterland und dem Staat das „Individuum“ opferten, opferten es eben um einer „Idee“ willen (205-6). Dem *Systemprogramm* nach heißt „nur das, was Gegenstand der Freiheit ist [...] Idee“; die staatlichen und politischen Institutionen sind der Freiheit gegenüber hoffnungslos verschlossen, da sie vom Mechanischen beherrscht werden; vom freien Staat zu sprechen, ist ein Widerspruch. Von „freiem Staat“ jedoch, in bezug auf die Polis, spricht Hegel (211).

Weiter noch: dem *Systemprogramm* zufolge muß „jeder Staat“, der Staat als solcher, unausweichlich die „freien Menschen“ in Rädchen eines unpersönlichen „mechanischen Räderwerks“ verwandeln; für Hegel dagegen entsteht der Staat als Maschine erst in einem ganz bestimmten historischen Augenblick, nämlich dann, wenn die politische Gemeinschaft verschwunden ist, die sich auf die aktive und bewußte Teilnahme aller Bürger gründet. Diese Teilnahme hat die „Idee“ des Staats zu ihrem Mittelpunkt. Während der eine Text dem „freien Menschen“, d. h. der Freiheit des einzelnen und des Individuums, den zermalmenden Mechanismus der politischen Institutionen gegenüberstellt, verherrlicht der andere die „politische Freiheit“, die sich eben in dem Maße verliert, wie sich die Idee des Staats, der Gemeinschaft der *citoyens* verliert und das Individuum der einzige Bezugspunkt wird (206). Man versteht nun, wie es dazu kommt, daß das *Systemprogramm* in Bausch und Bogen „Staat, Verfassung, Regierung und Gesetzgebung“ verurteilt, während das Interesse Hegels ausdrücklich „Gesetzen“ gilt, die Ausdruck der Freiheit sind: der „Staatsform“, der „Verfassung“, dem „Staatsgebäude“, den „Einrichtungen, Verfassungen, Gesetzen“, d. h. genau dem im fraglichen Text als Reich des Mechanischen verachteten Bereich, den Hegel sowohl vom theoretischen als auch vom Gesichtspunkt des praktischen Einsatzes für die „Veränderung“ für zentral hält (206 und H<sub>1</sub>, I, 258 und 269-270).

Man könnte schließlich hinzufügen, daß es schwierig scheint, einem Autoren die Urheberschaft einer Schrift zuzuschreiben, die die „Idee der Schönheit“ als die einzige Idee verherrlicht, der es gelingen könne, bei Streitigkeiten zu vermitteln und die Menschen darüber hinaus zu vereinigen, d. h. das *Systemprogramm* einem Autor zuzuschreiben, der zur gleichen Zeit weit davon entfernt ist, sich für die Schönheit und „Erhabenheit“ des Schauspiels der Berner Alpen zu [130:] begeistern. Dieses

Schauspiel veranlaßt Hegel nicht zur Verherrlichung ein er versöhnenden Schönheit, sondern zu Betrachtungen über den harten Kampf, den der Mensch gegen die Natur zu führen gezwungen ist, um sein Überleben zu gewährleisten (H<sub>9</sub>, 234-6). Wenn das *Systemprogramm* einen Ausweg aus den Widersprüchen und der Mühseligkeit der politischen Welt in der Natur und in der Schönheit sucht, so entdeckt Hegel diese Widersprüche auch in der unberührten Schönheit einer weit vom Lärm der Polis entfernten Natur.

Abschließend kann man sagen: wenn Hegel das *Systemprogramm* zugeschrieben wird, so gründet sich das auf ein Mißverständnis der theoretisch-politischen Bedeutung dieses Textes, der als Ausdruck einer Realität angesehen wird, die von revolutionärem Schaudern erschüttert und von republikanischen Idealen durchdrungen ist. In diesem Zusammenhang wird die Kritik des Staats als Maschine mit der Kritik des „Bourgeois-Geistes“ und des „modernen Staats“ gleichgesetzt, der zu existieren aufhören soll, nur um seinen Platz der „Organisation gemeinsamer Freiheit“ auf den Spuren der antiken Polis abzutreten<sup>122</sup>. Uns scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Die politischen Institutionen als unüberwindbar mechanistisch bloßzustellen, bedeutet Kritik am *citoyen*, bedeutet Aufgabe der Hoffnung und der Programme der politischen Veränderungen, die aus der französischen Revolution hervorgegangen sind, bedeutet Übergang vom Vorrang des Politischen zum Vorrang des Ästhetischen.

Andererseits ist die Anklage und Ablehnung des Staates als solchen keine vollkommene Neuheit in der Geschichte der deutschen Kultur. In einem Drama des *Sturm und Drang* finden wir gerade die Behauptung: „Der Staat tötet die Freiheit“, eben weil in seinem Bereich „der Mensch Sklave des Menschen“ ist. Es ist jedoch eine Tatsache, daß der größte Teil der Exponenten dieser Bewegung sich keineswegs für wichtige Begebenheiten, wie die erste Teilung Polens oder die amerikanische Revolution, interessiert: im Gegenteil führt die Ablehnung der Politik, der Widerwille gegen das Einerlei der Institutionen und des bürgerlichen Lebens einige von ihnen dazu, Abhilfe im Kriegsabenteuer zu suchen, und sei es auch nur ein Söldnerkrieg an der Seite der englischen Truppen<sup>123</sup>. Die Ablehnung der Politik führte dazu, die Ambitionen und Ideale der amerikanischen Revolutionäre zu verlachen, und der oberflächliche Rebellismus hinderte nicht daran, den eigenen wackeren Beitrag zur Wiederherstellung der Ordnung in der rebellischen Kolonie zu leisten. Das Bild, das im fraglichen Drama gebraucht wird, ist das vom Staat als „Kette“. Es steht aber in einem eindeutigen Verhältnis zum anderen, uns geläufigeren Bild der Maschine: erklärt nicht etwa Jacobi – der, wie wir sehen werden, ebenfalls die staatlichen Institutionen wegen ihres mechanischen Charakters anklagt und der Verbindung zur Sturm- und Drang-Bewegung aufrechterhält –, daß er mit dem Terminus „Mechanismus“ „jede notwendige Verkettung“ meint<sup>124</sup>.

Kehren wir zum *Systemprogramm* zurück. Hegel scheint dem Übergang von der Bevorzugung des Politischen zur Bevorzugung des Ästhetischen, die in der Anklage gegen den Staat als Maschine ihren Ausdruck findet, nicht beizustimmen, als er zur gleichen Zeit Stellen aus den Schriften des deutschen Jakobiners Forster abschreibt. Besonders bedeutsam ist eine dieser Stellen, die hervorhebt, wieviel die „größte Anstrengung neuerer Zeiten“ (es handelt sich offensichtlich um die französische Revolution) den Griechen schulde (deren Polis, auf die kollektive Beteiligung der Bürger an öffentlichen Angelegenheiten, am politischen Leben, gegründet, für den deutschen Jakobiner sowie für den jungen Philosophen weiterhin Modell bleibt) (H<sub>9</sub>, 217-8).

---

<sup>122</sup> O. Pöggeler, *a. a. O.*, S. 20 und S. 24-5. Unlängst haben die Herausgeber der kritischen Edition des *Systemprogramms* geschrieben (*a. a. O.*, S. 45): „Die Diskussion um die Verfasserschaft hat den Blick auf die Inhalte des Textes, ihren wahrhaft revolutionären Elan, bisher zumeist verstellt.“ Auch wir haben von der vorrangigen Bedeutung der Analyse des Inhalts gesprochen; die Tatsache, daß wir im Vergleich zu Ch. Jamme und H. Schneider zu gegenteiligen Schlußfolgerungen gelangt sind, bestätigt die These von der Notwendigkeit, die Analyse des Inhalts zu vertiefen, und schwächt sie nicht etwa ab: es hat wenig Sinn, die Diskussion auf die Verfasserschaft eines Textes zu konzentrieren, dessen Bedeutung weiterhin nicht nur umstritten, sondern vor allem wenig erforscht ist.

<sup>123</sup> Vgl. R. Pascal, *The German Sturm und Drang*, Manchester 1953, Kap. II; das Drama heißt *Julius von Tarent* von J. A. Leisewitz (1752-1806) (2. Akt, 5. Szene).

<sup>124</sup> J, II, 316. Über die Beziehungen Jacobis zum Sturm und Drang verweisen wir auf die zit. Arbeit Pascals.

[131:] Das *Systemprogramm* scheint sich dagegen gut in die Entwicklungsstadien Schellings einzu-  
fügen. Von der Metaphysik der Freiheit, die seine Jugendschriften kennzeichnet, zur Ablehnung der  
Politik ist nur ein kurzer Weg: „Das A und O aller Philosophie ist die Freiheit“ (JS<sub>2</sub>, I, 76); aber „dem  
Ich“ – erklärt die Abhandlung *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* – „kommt keine objektive Freiheit  
zu“, sondern nur eine „negativ bestimmbare“ als „gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche  
Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich“ (JS<sub>1</sub>, I, 179), eine Freiheit also, die sich sicher nicht in den  
politischen Institutionen verwirklichen kann, welche unweigerlich als ein äußerlicher und demütigen-  
der Mechanismus im Vergleich zur Spontaneität des Subjekts erscheinen müssen. Sicher muß man  
dem Hinweis Rechnung tragen, daß es sich nicht um das empirische Subjekt handelt, sondern um das  
transzendente oder absolute. Trotz allem aber ergießt sich schließlich auch auf die Individualität als  
solche das Pathos, das in die Verherrlichung der „absoluten Freiheit“ gelegt wird und das als immer  
wiederkehrendes Motiv die Seiten Schellings füllt (234-5 und JS<sub>1</sub>, I, 437-9). Auf politischer Ebene  
kann das Ergebnis nur aporetisch sein: einmal festgestellt, wie es die *Neue Deduktion des Naturrechts*  
tut, daß „alles, selbst der allgemeine Wille [...] sich vor der Freiheit des Individuums [beugt], wenn  
sie zu ihrer eignen Rettung wirksam ist“ (JS<sub>1</sub>, I, 276) – wird „die physische Macht des Individuums  
mit der moralischen des Rechts identisch zu machen“ zum Hauptproblem (JS<sub>1</sub>, I, 279). Der Akzent  
wird hier sicherlich nicht auf den Prozeß der Veränderung der objektiv existierenden Institutionen  
gelegt. Die Verherrlichung des Individuums dreht sich vielmehr im Kreise und ist nunmehr nahe  
daran, auf eine Ablehnung des Politischen hinauszulaufen.

Wir haben gesehen, wie hartnäckig Schelling auf der „absoluten Freiheit“ besteht. Und von absoluter  
Freiheit in bezug auf jene „aller Geister, die intellektuelle Welt in sich tragen“, spricht auch das *Sys-  
temprogramm*. Während Schelling 1796 in Antwort auf die Kritiken an der Abhandlung *Vom Ich* die  
Philosophie als „das reine Produkt des freien Menschen“ definiert (JS<sub>1</sub>, I, 242), sieht das *Systempro-  
gramm* die freien Menschen unweigerlich in ihrer Freiheit und Spontaneität vom Mechanismus der  
staatlichen Institutionen überwältigt.

Schelling nimmt die schon besprochene Kantische Entgegensetzung von „Organisation“ und „Me-  
chanismus“ wieder auf, nicht aber um die von der französischen Revolution herrührende politische  
Organisation zu verherrlichen, wie es die *Kritik der Urteilskraft* tut, sondern die Natur: „Jede Orga-  
nisation ist eine vereinigte Welt“, und wenn die Materie, in der sie sich ausdrückt, „den Tribut der  
Vergänglichkeit“ bezahlt, ist doch ihre „Form“ „unzerstörbar“ (JS<sub>1</sub>, I, 386-7). Wie sollte man dabei  
nicht an das *Systemprogramm* denken, an die Verabsolutierung der Idee der Schönheit, die „alle ver-  
einigt“, immer im Gegensatz zum „Mechanischen“, das aber nunmehr ausdrücklich in den politischen  
Institutionen ermittelt wird?

Schon vorher haben wir den Ästhetizismus hervorgehoben, der das *Systemprogramm* durchzieht. Wie  
könnte man jedoch das Übergewicht der ästhetischen Kategorie vergessen, die sich schon in den *Phi-  
losophischen Briefen* manifestiert? Die Idee eines „moralischen Gottes“ wird in erster Linie deshalb  
zurückgewiesen, weil sie „schlechterdings keine ästhetische Seite“ hat und weil sie „das eigentliche  
Prinzip der Ästhetik“ unwiederbringlich verletzt. In diesem Zusammenhang gibt Schelling sich einer  
Verherrlichung der Göttlichkeit der Kunst hin, gegen jeden „rohen Mechanismus“ (JS<sub>1</sub>, I, 284-5). Im  
*Systemprogramm* wird trotz ständiger Polemik gegen „Aberglauben“ und „Priestertum“ die „Idee der  
Schönheit“ in erster Linie deshalb auf den Plan gerufen, um das Urteil unanfechtbar zu machen, das  
gegen den „Mechanismus“ ausgesprochen wird, der unweigerlich die politische Welt charakterisiert.

Die fortschreitende Auflösung der politischen Kategorien erhellt eindeutig aus der Lektüre des jungen  
Schelling: Noch mehr als gegen den Despotismus als solchen richtet sich die Polemik gegen den  
„Despotismus enger Köpfe“, gegen „jeden Sklaven des Systems“ (306 und 307 Fußnote). Während er  
im Sommer 1795 schreibt, daß der „moralische Despotismus“ viel gefährlicher und zerstörerischer als  
irgendein „politischer Despotismus“ sei, gibt er sich im darauffolgenden Jahr einer bitteren Schmä-  
hrede gegen die Politik hin: „O sublimen Politik ...“ (JS<sub>2</sub>, I, 78-81). Die aristokratische Haltung des  
*Systemprogramms*, das die Befreiung vom Mechanischen der staatlichen Institutionen nur für die  
auserwählten Geister vorsieht, paßt gut zur Anschauung Schellings, wonach die Philosophie sich  
nicht für alle eignet, sondern „gewisse [132:] Menschen auf immer von ihr ausschließt“ (JS<sub>1</sub>, I, 417

und 443). Dagegen scheint sie sich nicht gut in die Entwicklung Hegels einzufügen, der einige Jahre später in der Philosophie eine „Wissenschaft für alle“ weil „Wissenschaft der Vernunft“ sieht. Während die *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* erklären, daß es für einen Philosophen „Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen“ bedeute, für einen Menschen, der nicht „vom Bewußtsein der Freiheit erfüllt ist“, unverständlich zu bleiben (JS<sub>1</sub>, I, 443), so spottet das *Systemprogramm* über diejenigen, die „keine Ideen verstehen – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht“.

Nicht zuletzt sind es auch einige stilistische Eigenheiten, die auf Schelling zurückführen. Das *Systemprogramm* wendet sich z. B. in der zweiten Person Plural an die Leser: „Ihr seht von selbst.“ Daraus wurde die Hypothese formuliert, wonach die fragliche Schrift einen Entwurf, wenn nicht einer Konferenz, so doch einer Diskussion unter Freunden, darstelle. Tatsächlich handelt es sich um ein Stilmittel, das in den Jugendschriften Schellings recht häufig zu finden ist: „Ihr verlangt“; „Ihr wollt“; „Behauptet ihr doch selbst“; „Weil ihr also seht“ etc.<sup>125</sup>.

### 3. Das Systemprogramm und die Ablehnung des Politischen in der Frühromantik

Im Laufe der Ausarbeitung seiner Metaphysik der Freiheit zitiert der junge Schelling Jacobi mit dermaßen lobenden Worten (JS<sub>1</sub>, I, 216), daß sie F. Schlegel (JS<sub>7</sub>, I, 15) „pompös“ erscheinen. Nicht umsonst beteiligt sich Jacobi an der Verherrlichung des Individuums in Tönen, die sich nur wenig von denen unterscheiden, die wir im *Systemprogramm* feststellen konnten. Der Staat ist eine künstliche Anstalt; „Freiheit oder der Adel der Seele“ stehen nur den „einzelnen Menschen“ zu, während die „Sicherheit“ die einzige Sorge des Staats ist (J, VI, 443). Wie der menschliche Körper ohne Geist „bloßer Mechanismus“ ist, so ist es der „Staatskörper“ an sich, der sich nur dann am Leben erhalten kann, wenn er von einem höheren Prinzip eingesetzt wird. Aber all das Mechanische, das „mit Notwendigkeit Erfolgende“ kann nicht Gegenstand der Bewunderung seitens des Menschen sein, ein „hoher Berg“ und ein „unübersehbares Meer“ hingegen schon (J, VI, 194-5 und 190).

In der Tat hat die Metaphysik des Subjekts der Schellingschen Abhandlung *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* einen eindeutigen Vorläufer in der Verherrlichung des Subjekts, der sich die Hauptfigur in Jacobis Roman *Woldemar* hingibt: „Ich bin! Diese Überzeugung ist ein unmittelbares Wissen, und alles andre Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt“ (J, V, 122). Zu dieser Verherrlichung des „wunderbaren Ich“ (191), der „Freiheit der Seele“, durch die ich erst „der Mensch als Mensch fühlt“ (447), sogar der Freiheit als „Selbstregierung“ (428) gesellt sich die Anklage gegen die „mechanischen Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft“ (121). „Mir“ – erklärt Woldemar/Jacobi – „verschwindet alle Idee von Sittlichkeit, wenn ich Gesetz, herrschende Meinung, irgend eine Buchstabenart, als etwas ansehen will, das über Vernunft und Gewissen herrschen, folglich sie aufheben, sie zerstören soll“ (429).

Hält das *Systemprogramm* nicht aus den gleichen Gründen die Staatsidee für etwas Absurdes? Andererseits ist es Jacobi selbst, der in einem Brief aus dem Jahre 1797 Schelling als eine Art Schüler betrachtet, der in seinen „Aufsätzen“ die Gedanken des Lehrers, auf den sich Schelling im übrigen ausdrücklich beruft, „in Saft und Blut verwandelt hat“ (JS<sub>7</sub>, I, 17). Der besagte Brief ist an Baggesen gerichtet, der sich mit deutlich kritischeren Worten über den „Ichmarktschreier“ ausdrückt (JS<sub>7</sub>, I, 15). Es bleibt jedenfalls bestehen, daß dies der Grund ist, weshalb Jacobi den jungen Schelling zu seinen Schülern rechnen kann.

Trotz seiner praktischen Haltung gegenüber Aberglauben und Priestertum läuft das *Systemprogramm* auf spiritualistische Rhetorik hinaus, die der Jacobis ähnelt: Die Verherrlichung der [133:] Reichhaltigkeit des Geisteslebens und der Natur, dem Mechanischen der politischen Institutionen entgegengesetzt, kehrt hier wieder, und damit ein Motiv, das in den zeitgenössischen Texten Hegels vollkommen fehlt, aber recht gut im gesamten Verlauf der Entwicklung Schellings wiederzufinden ist<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> O. Pöggeler, *a. a. O.*, S. 19; JS<sub>1</sub>, I, 180, 193 und 287; vor allem in den *Philosophischen Briefen* antwortet Schelling auf diese Weise auf die möglichen Einwände seiner ideellen Gesprächspartner.

<sup>126</sup> Auf die starke Gegenwärtigkeit Jacobis in der Abhandlung *Vom Ich* und beim frühen Schelling allgemein hat A. Massolo aufmerksam gemacht, *Il primo Schelling*, Florenz 1953, S. 20 ff.



Abgesehen von Jacobi ist das Thema des Staats als Maschine im gesamten von Schelling frequentierten Kreis aufzufinden. Da ist z. B. Novalis, der 1797-8 nicht nur die „Doktrin des Rechts“ mit der „Physiologie“ vergleicht, sondern auch ausdrücklich den Staat einer „Maschine“ gleichstellt, die nur schwer „in ein lebendiges, autonomes Wesen verwandelt“ werden könne. Auf das *Systemprogramm* und die darin enthaltene Verabsolutierung der Schönheit führt auch das Thema des „poetischen Staates“ als des wahren „vollkommenen“ Staats zurück (N, II, 266 und 280-2). Auf ein weiteres Motiv des in Frage stehenden Textes, nämlich die Verherrlichung der Spontaneität des Subjekts, scheint außerdem die Vergötterung der „sublimen Überzeugung von der Relativität jeder positiven Form“ zu rückzuführen, der sich Novalis hingibt (N, II, 309). Wir befinden uns im Jahre 1798, zeitlich nicht weit vom *Systemprogramm* entfernt; ein paar Monate vorher hatte Novalis nicht nur mit großer Sympathie über Schelling gesprochen, sondern hatte auch erklärt, er wolle ihn so bald als möglich kennenlernen (JS<sub>7</sub>, I, 15). Auch Schelling drückt seinerseits den Wunsch aus, Novalis kennenzulernen, und liest „mit großem Interesse“ und Gefallen *Glauben und Liebe*<sup>127</sup>, eine Arbeit, die an die Abwertung der „Verfassung“ und „Gesetzgebung“ erinnert, die wir vom *Systemprogramm* her kennen, indem sie die Verfassung eines Staats mit etwas „bloß aus papierenem Kitt“ Bestehendem, auf dem Aberglauben an den „Buchstaben“ Basierendem vergleicht (N, II, 292-3).

Das Thema vom Staat als Maschine findet sich natürlich bei Schill er, einem Autor, der sicherlich auf Hegel verweist, welcher die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts* als „Meisterstück“ bezeichnet (H<sub>6</sub>, I, 25), aber noch mehr auf Schelling, der im Frühling 1796 die persönliche Bekanntschaft Schillers macht (JS<sub>2</sub>, I, 113) und seine Tätigkeit aus der Nähe verfolgt, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil Fichte an der Zeitschrift „Die Horen“ aktiv mitarbeitet, mit dem Schelling zur erwähnten Zeit in bestem Einvernehmen steht. Das Programm, das Schiller gerade bei der Herausgabe der von ihm geleiteten Zeitschrift formuliert und das darauf abzielt, „die politisch geteilte Welt unter der Fahne der Wahrheit und Schönheit wieder zu vereinen“, enthält eindeutig eine Polemik gegen das Politische, gegen den „allverfolgenden Dämon der Staatskritik“ (h, I, 1795, III-VI). Diese Anklage in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts* – in der gleichen Zeitschrift – gegen die übertriebene Aufmerksamkeit für den „politischen Schauplatz“, fast als ob auf diesem das „große Schicksal der Menschheit“ entschieden würde, und die Beharrlichkeit, mit der der „schimärische“ Charakter der auf den „Staat gesetzten Hoffnungen“ unterstrichen wird (h, I, 11 und 36), verweist über das *Systemprogramm* hinaus auf Schelling. Und sowohl auf das eine als auch auf den anderen verweist vor allem die Verherrlichung des „ästhetischen Staats“, dessen „Grundgesetz“ darin besteht, „die Freiheit zu geben durch Freiheit“, und der sich deshalb radikal vom „Staat der Rechte“ unterscheidet, der dagegen „dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt“ (h, II, 120). Es ist gerade diese Verabsolutierung des Ästhetischen zum Nachteil des Politischen, die besonders deutlich auf das *Systemprogramm* zurückführt, wenn auch die ausdrückliche Entgegensetzung von „ästhetischem Staat“ und Staat im eigentlichen Sinn erst im siebenundzwanzigsten Brief auftaucht, der noch nicht veröffentlicht worden war, als Hegel den Schillersehen Aufsatz ein „Meisterwerk“ nannte. Der Dichter selbst konstatiert indirekt die Übereinstimmung seiner Einstellungen mit denen Schellings, als er sich in so schmeichelhaften Worten über letzteren ausdrückt (JS<sub>7</sub>, I, 19 und 22).

Das Thema vom Staat als Maschine verweist auf Hölderlin, einen Autor, der in diesem [134:] besonderen Augenblick Hegel sicherlich nahesteht und mehr noch Schelling, den er im Spätherbst 1795 in der Umgebung von Tübingen trifft (H<sub>6</sub>, I, 33 und 439). Es ist eine Begegnung, die einen recht gründlichen Meinungsaustausch mit sich bringt: „Wir sprachen“ – schreibt Hölderlin an Niethammer – „nicht immer akkordierend miteinander, aber wir waren uns einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können“ (JS<sub>1</sub>, I, 14). Die Briefform verweist über die *Philosophischen Briefe* hinaus auf das *Systemprogramm*, das, wie wir gesehen haben, die zweite Person Plural benutzt, um sich an imaginäre Gesprächspartner zu wenden („Ihr seht von selbst“), und damit ein Stil

<sup>127</sup> Das Zeugnis stammt von F. Schlegel: vgl. JS<sub>7</sub>, I, 21: die Begegnung zwischen Schelling und Novalis war dann enttäuschend für beide (vgl. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970, Bd. I, S. 87), was aber nichts an dem hier untersuchten Sachverhalt ändert.

mittel wiederaufnimmt, das es nicht nur mit den *Philosophischen Briefen* gemein hat und das nur innerhalb der Briefform voll und ganz verständlich ist.

Im *Hyperion* kehrt da Thema, das wir verfolgen, wieder: „Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen. Aber was hilft die Mauer um den Garten, wo der Boden dürre liegt? Da hilft der Regen vom Himmel allein.“ Dem objektiven Mechanismus der Institutionen wird die „Begeisterung“ entgegengesetzt. Sie „kann der Staat nicht hergeben“, und auf sie stimmt Hölderlin ein Loblied an. Die „Begeisterung“ ist hier der Geist, die Innerlichkeit, die der toten Äußerlichkeit des Politischen entgegengesetzt wird. Wir haben es hier mit einer Flucht aus dem Politischen zu tun, mit einer Art Rückfluß aus den anfänglichen Erwartungen und Hoffnungen, die man eben in die politische Erneuerung gesetzt hatte. *Hyperion*/Hölderlin gesteht, daß er sich seinerzeit zu sehr vom „Kampf, den die Vernunft mit dem Unvernünftigen kämpft“, hat in Anspruch nehmen lassen, um fast sogar den Sinn „für die stillen Melodien des menschlichen Leben, für das Häusliche und Kindliche“ zu verlieren. Dies ist ein anti-jakobinischer Ansatz oder zumindest eine Distanzierung von der überwältigenden politischen Leidenschaft der ersten Revolutionsjahre: „Beim Himmel, der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmelmachen wollte“ (FH, I, 607 und 507). In ganz ähnlichen Worten drückt sich das *System des transzendentalen Idealismus* aus: Der Staat ist nur ein „Mechanismus“, dazu bestimmt, die Ordnung aufrechtzuerhalten, indem er jeden Eingriff in die Sphäre des Individuums abwehrt, jedoch sicher nicht, um die „Freiheit“ zu verwirklichen. „Alle Versuche“, ihm höhere Aufgaben aufzubürden, die „rechtliche Ordnung“ in eine „moralische“ zu verwandeln, haben unvermeidlich „den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt“ zur Folge (JS<sub>1</sub>, III, 583-4). Was hi er aufs Korn genommen wird, ist die Verherrlichung des *citoyen* und der politischen Gemeinschaft, die mit der französischen Revolution begonnen hatte, so wie die Überzeugung, daß auch der „moralische“ Fortschritt der Menschheit von der Veränderung der Institutionen her möglich ist, die hier allerdings für unvermeidbar mechanisch gehalten werden im Vergleich zur einzigen authentischen Quelle geistigen und moralischen Reichtums, d. h. zur individuellen Innerlichkeit. Daß es sich hier gerade darum handelt, beweist eine Stellungnahme aus dem Jahr 1810, in der Schelling in ausdrücklicher Polemik gegen die „französische Revolution“ betont, daß „die wahre πολιτεία\* nur im Himmel ist“, während diejenigen, die „die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen“, unweigerlich auf die „Theorie des ärgsten Despotismus“ stoßen (JS<sub>1</sub>, VII, 461-2).

Zu diesem Lager, das sich durch die Ablehnung oder zumindest drastische Einschränkung des Politischen auszeichnet und sich in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts in Polemik gegen die französische Revolution herausbildet, ist unweigerlich auch F. Schlegel zu rechnen. Im Jahr 1800 empfiehlt F. Schlegel in der Tat in der Zeitschrift „Athenaeum“: „Nicht in die politische Welt verschleudere Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfre dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung“ (a, III, 22). Hier ist eine Verbindung zu Schelling erkennbar, der ein paar Jahre später eine fast gleichlautende Empfehlung formuliert: es ist wirklich nicht angebracht, „seine Persönlichkeit“ in politischen Angelegenheiten „zu verschleudern“<sup>128</sup>. Wir haben gesehen, daß F. Schlegel später eine Schlüsselfigur für die Geschichte der anti-mechanistischen Polemik wird; aber auch andere Motive seiner philosophischen Arbeit verweisen auf das *Systemprogramm*: wenn dieses über diejenigen spottet, [135:] die nicht imstande sind, sich zur „Idee“ zu erheben, sondern nur in der Lage, „Tabellen und Register“ zu verstehen, so bezichtigt F. Schlegel, wenn auch mehrere Jahre später – wir werden das noch im Laufe unserer Ausführungen sehen –, die aus der Aufklärung hervorgegangenen Welt, unvermeidbar „tabellarisch statistisch“ beherrscht zu sein<sup>129</sup>. Schließlich muß ein letzter Autor zum Thema des Staats als Maschine genannt werden, der mystisch angehauchte holländische Philosoph Frans Hemsterhuis, der die bis jetzt besprochenen Autoren wie mit einem einzigen roten Faden zu verbinden scheint. Auf ihn beruft sich und ihn zitiert der

---

\* Staat. KWF

<sup>128</sup> *infra*, Kap. VI, 2.

<sup>129</sup> *infra*, Kap. I X, 5.

Woldemar Jacobis, wenn er die Außerordentlichkeit und die Besonderheit des moralischen Gefühls den „zufälligen mechanischen Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaft“ entgegensetzt<sup>130</sup>. Mit Hemsterhuis beschäftigt sich Novalis intensiv (N, II, 212 ff.); sogar Hölderlin weist auf ihn im Jahre 1793 hin (FH, II, 567), und F. Schlegel, der im Jahre 1796 die neue Ausgabe des *Woldemar Jacobis* positiv rezensiert (FS, II, 57-77), stimmte in der Folgezeit gleichzeitig das Lob auf Hemsterhuis und auf Jacobi an (a, I, 2, 213). Schließlich ist eindeutig der Einfluß festzustellen, den die Lektüre des holländischen Philosophen auf Schelling ausübt<sup>131</sup>. All das ist vollkommen verständlich, wenn man sich die Verherrlichung des „Herzens, Gefühls und Bewußtseins“ als das, was „Unvergleichlich das Reichste und das Schönste des ganzen Universums“ ist und „worin man das Glücklichsein, das Unglücklichsein und fast alle unsre Freuden und Leiden findet“, in den Schriften ‚Hemsterhuis‘ vor Augen hält<sup>132</sup>.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das *Systemprogramm* Ausdruck eines Milieus ist, dem der bis Ende 1796 in *Bern* exilierte Hauslehrer nicht zuletzt aus geographischen Gründen wesentlich fremd gegenübersteht; nicht genug damit, dreht sich der besagte Entwurf ganz um die Verabsolutierung der Innerlichkeit, an deren entgegengesetztem Pol sich schon der junge Hegel befindet, der dagegen die Polis und die Sittlichkeit verherrlicht und die Abstraktheit und die Dürftigkeit beklagt, die die Einkapselung in das individuelle Bewußtsein mit sich bringt.

#### 4. Die Verfassung Deutschlands und das Thema des Staates als Maschine

Der ausführliche Exkurs über das *Systemprogramm* war notwendig, um die Gleichstellung der Hegelschen Problematik mit anderen, ihr vollkommen fremden Problemkreisen zu vermeiden. *Die Verfassung Deutschlands* hat sicherlich nicht im Sinn, die Flucht aus der Politik zu propagieren, indem sie gegen den Staat als Maschine polemisiert. Sie enthält im Gegenteil eine scharfe Kritik an derartigen Versuchen: „Es sind die Menschenfreunde und Moralisten, welche die Politik als ein Bestreben und eine Kunst verschreien, den eigenen Nutzen auf Kosten des Rechts zu suchen, als ein System und Werk der Ungerechtigkeit, und das kannegießernde unparteiische Publikum [...] klagt die Politik einer Unsicherheit in Treue und einer rechtlosen Unstetigkeit an [...]“ (H<sub>1</sub>, I, 540-1). Die Anklage gegen den Staat als Maschine bedeutet bei Hegel auch nicht jene Ablehnung des modernen Staates, die wir bei Novalis und anderen, mit der anti-mechanistischen Polemik beschäftigten Autoren gesehen haben. *Die Verfassung Deutschlands* geht genau vom gegenteiligen Gesichtspunkt aus: es geht darum, zu verstehen, aus welchen Gründen die „Deutschen, nachdem alle anderen europäischen Völker sich der Herrschaft eines gemeinsamen Staates unterworfen haben, nicht zu einem gemeinschaftlicher Staatsgewalt sich unterwerfenden Volk“ geworden sind (465).

Lukács, der, ausgehend vom veränderten Urteil über Friedrich II., die These eines Involutions-[136:]prozesses bei Hegel von Jena bis Berlin vertritt, scheint entgangen zu sein, daß die in der *Verfassung Deutschlands* enthaltene anti-mechanistische Polemik zusammen mit dem Preußen Friedrichs II. das revolutionäre und vor allem das jakobinische Frankreich aufs Korn nimmt: der preußische Staat – erklärt Hegel ausdrücklich – „ist ebenso geregelt“ wie die „französische Republik“, in deren Rahmen die „allgemeine Maschinerie“, die „maschinistische Hierarchie“ verlangt, auch die unwesentlichsten Angelegenheiten von oben herab zu regeln, ohne jedes Vertrauen in das Volk, das einer derart allgegenwärtigen Verwaltung unterworfen ist (481-4). Die anti-mechanistische Polemik hat so wenig eine an und für sich progressive Bedeutung, daß auch *Die Verfassung Deutschlands* den schlechthin anti-mechanischen Stand im Adel ermittelt: nur er ist in der Lage „zu einer liberaleren

<sup>130</sup> J, V, 11 2. Aber die Gegenwärtigkeit des holländischen Philosophen in Jacobi führt noch weiter: s. den langen Brief an Hemsterhuis (J, IV, 1, 123-168) und seine Übersetzung des *Alexis* des holländischen Philosophen (J, VI, 465-552); wie bemerkt worden ist, „ist Hemsterhuis einer der bei Jacobi beliebtesten Autoren“ (vgl. V. Verra, *F. H. Jacobi dall' 'illuminismo all' idealismo*, Turin 1963, S. 66).

<sup>131</sup> Vgl. X. Tilliette, *Schelling ...*, zit. Bd. I, insbes. S. 431 und S. 495. Hemsterhuis wird ausdrücklich sowohl in einem Jugendwerk wie dem *System des transzendentalen Idealismus* (JS<sub>1</sub>, III, 453), als auch in der *Philosophie der Offenbarung* (siehe die 23. Vorlesung) zitiert. Bleibt hinzuzufügen, daß Schelling in der *Philosophie der Mythologie* an die Freundschaft zwischen Jacobi und Hemsterhuis erinnert (JS<sub>1</sub>, XI, 425).

<sup>132</sup> Zit. nach V. Verra, *a. a. O.*, S. 66.

Behandlung der Geschäfte des Staates [...], die von den Regeln unabhängiger ist“, weil er „das Maschinenwesen der Verwaltung in etwas freier beleben kann“ (536).

Es handelt sich um ein Motiv, das in der reaktionären Publizistik weit verbreitet ist, aber bei Hegel nicht der Ausgangspunkt zur Ablehnung des modernen Staates und der Ergebnisse der modernen geschichtlichen Entwicklung wird. In der *Verfassung Deutschlands* wird der mechanische Apparat nicht als Ganzes abgelehnt: die Organisation der Staaten macht „auch den harten Fleiß und die mühevoll zu erringenden Geschicklichkeiten und Kenntnisse der Bürgerlichen“ notwendig. Die Bildung eines bürokratischen Verwaltungsapparates, aus nicht an den Adel gebundenen Beamten mit gründlichen technischen Kenntnissen und einer Kontrolle von oben unterworfen, ist ein unbestreitbarer Sachverhalt geworden: dem bürgerlichen Stand muß „bei der sonstigen Erhebung und in neueren Zeiten erzeugten Wichtigkeit dieses Standes den über den Charakter sich erhebenden Kenntnissen und Geschicklichkeiten der Weg offenstehen“ (*Ib.*).

Andererseits wird schon jetzt der Prozeß als geschichtlich progressiv angesehen, der durch die absolute Monarchie zu einem allmählichen Verschwinden des Adels als selbständiges Machtzentrum geführt hat. In diesen Zusammenhang muß man das Urteil über Friedrich II. einfügen. *Die Verfassung Deutschlands* drückt sich mit großer Achtung über den preußischen König aus, der als „Genie“ bezeichnet – wegen seiner religiösen Toleranz gelobt wird, die ihn sogar über die „Rechte des Prager und Westfälischen Friedens“ hinausgehen lasse, wobei er den Katholiken eine Reihe von Zugeständnissen eingeräumt habe, die mit „höheren natürlichen Rechten der Gewissensfreiheit und der Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom Glauben“ übereinstimmten; der „Glanz seiner Taten“ werde, einmal abgesehen von den Unternehmungen als Heerführer, von den inneren, „Staatsverwaltung, religiöse und bürgerliche Gesetze“ betreffenden Reformen bezeugt (485; 520 und 545). Insgesamt geht daraus die Figur eines aufgeklärten Herrschers und Reformers hervor, wie es auch die Anspielung auf das Allgemeine Landrecht bestätigt. Wenn man bedenkt, daß Hegel schon in Frankfurt größtes Interesse an der „Reform des preußischen allgemeinen Landrechts“ zeigt (H<sub>7</sub>, 106), ergibt sich eindeutig, daß keine Berliner „Wende“ im Urteil über Friedrich II. festzustellen ist.

Wie wir gesehen haben, gründet sich die Polemik gegen den Staat auf das Prinzip der „allgemeinen Maschinerie“. Aber in dieser Polemik ist auch eine Anerkennung enthalten angesichts der Annäherung Preußens an das aus der Revolution hervorgegangene Frankreich, welches Hegel schon jetzt, wenn auch problematisierend, als unumgänglichen Bezugspunkt betrachtet. Das Problem besteht letzten Endes darin, sich mit dem modernen Staat auseinanderzusetzen, der richtigerweise, um seine eigene innere und äußere Sicherheit zu gewährleisten, die Notwendigkeit verspürt, die „untergeordneten Systeme von Rechten und Privilegien“ zu überwinden, aber manchmal der Versuchung nachgibt, sich so zu begreifen, als ob er „eine Maschine mit einer einzigen Feder sei, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mitteilt“. Auf diese Weise kann das Volk nicht wirklich am öffentlichen Leben teilnehmen. Daraus ergibt sich eine unleugbare „Stumpfheit“. Für Hegel geht es also nicht darum, zu den Privilegien und rechtlichen Partikularismen der Feudalwelt zurückzukehren, sondern darum, die Theorien, die von „seinwollenden Philosophen und Menschheitsrechtslehrern“ vorgebracht und „in ungeheuren politischen Experimenten realisiert worden sind“, zurückzuweisen, wobei das Wesentliche des modernen bürgerlichen Staats beizubehalten sei (H<sub>1</sub>, I, 479-485, *passim*).

Wie bekannt und wie ich aus der Lektüre der fast gleichzeitig entstandenen *Differenz* ergibt, [137:] richtet sich die Polemik gegen Fichte und insbesondere gegen sein Werk *Der geschlossene Handelsstaat*, das von der Geschichtsschreibung nicht umsonst als ein idealisierendes Transkript des jakobinischen und babeufischen Staates und – alternativ oder gleichzeitig – des Friedrichschen Staates betrachtet wird<sup>133</sup>. Der von Fichte entworfene Staat ist „nicht eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische, lebensarme Vielheit“, deren „Elemente“ wie „absolut entgegengesetzte Substanzen“ betrachtet und

<sup>133</sup> Was die Interpretation in Richtung auf Friedrich anbetrifft, siehe F. Mehring, *Fichtes Reden an die deutsche Nation*, 1908, in F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. T. Höhle, H. Koch, J. Schleifstein, Bd. XIII, Berlin 1961, S. 80; hinsichtlich der jakobinischen Interpretation vgl. B. Constant, *Journaux Intimes*, 27.5.1804.

behandelt werden. Deshalb ist er ein „Verstandesstaat“, d. h. er verhält sich den partikulären Kreisen der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber terroristisch und ist daher gezwungen, den sowieso schon umfangreichen Kontroll- und Überwachungsapparat, wie wir ihn in Preußen finden, maßlos auszuweiten (H<sub>1</sub>, II, 85-7). Wir haben es sicherlich nicht mit einer Ablehnung der französischen Revolution als solcher zu tun. Das bestätigt auch die schon erwähnte Berufung auf die „höchsten Naturrechte“, an denen sich Friedrich II. zumindest auf dem Gebiet der religiösen Toleranz zu inspirieren wußte und die in ihrer Gesamtheit die ideologische Grundlage für den Sturz des Feudalsystems jenseits des Rheins gebildet hatten. Wir haben hier dagegen eine wesentlich anti-jakobinische und anti-babeuf-sche Polemik vor uns, die auf jeden Fall die Akzeptierung der Ergebnisse der modernen geschichtlichen Entwicklung voraussetzt.

Diese Polemik wird außerdem von den Ereignissen jenseits des Rheins gefördert: im Jahre 1799 breitet sich in Frankreich auch in Folge der Niederlagen der französischen Heere in Europa und ganz abgesehen von der inneren sozialen und politischen Krise eine neu-jakobinische Welle aus, die viele eine Rückkehr zum Jahr II befürchten läßt, d. h. zum revolutionären Terror<sup>134</sup>. Wahrscheinlich wird in diesem Zusammenhang *Der geschlossene Handelsstaat* als Echo oder als Ausdruck dieser neuen jakobinischen Welle angesehen. Der unterschiedliche Akzent im Vergleich zu Berlin muß also von der Unterschiedlichkeit der objektiven Situation ausgehend analysiert werden. In den Jahren um die Wende zum 19. Jahrhundert führt die Notwendigkeit der anti-jakobinischen und anti-babeuf-schen Polemik Hegel dazu, energisch die Grenzen der zentralen politischen Macht hervorzuheben, wobei er in diese Polemik auch das Preußen Friedrichs II. mit einbezieht.

*Die Verfassung Deutschlands* hält es sogar für „einen großen Vorzug der alten Staaten Europas, daß, indem die Staatsgewalt für ihre Bedürfnisse und ihren Gang gesichert ist, sie der eigenen Tätigkeit der Staatsbürger im einzelnen der Rechtspflege, der Verwaltung usw. einen freien Spielraum läßt, teils in Rücksicht auf die Besetzung der hierin nötigen Beamten, teils auf die Besorgung der laufenden Geschäfte und Handhabung der Gesetze und Gewohnheiten“. Hegel unterstreicht außerdem, wie die Gesetze „nach und nach unmittelbar aus den Sitten selbst als geheiligte Herkommen hervorgegangen sind“, und im allgemeinen das Rechtswesen „sich aus eigenem Triebe zusammengetan hat und ist für sich selbst aufgewachsen, und seit es sich hervorgebracht, hat es sich auch erhalten“ (H<sub>1</sub>, I, 479-480). Die Verteidigung des Gewohnheitsrechts und die Behauptung, daß sich die rechtlichen Institutionen spontan und natürlich herausbilden, sind Themen der Polemik, die sich in späteren Jahren, in Entgegensetzung zu Savigny, entwickeln, um das Recht einer Nation und einer modernen Gesellschaft hervorzuheben, sich eine Legislation auf der Höhe der Zeit zu geben. Ein Umschlagen der Positionen? Eigentlich nicht, denn in dem Augenblick, in dem sich die Polemik gegen den Jakobinismus und den Babeufismus richtet, wird der Akzent auf die Anklage gegen die Gewalt und die Willkürlichkeit gelegt, auf den Terrorismus der politischen Macht, die jeden einzelnen Aspekt der bürgerlichen Gesellschaft dem gesetzgeberischen Eingriff unterwerfen will; in Berlin dagegen, angesichts einer Ideologie, die die Unverletzbarkeit des guten alten Rechts behauptete, weil es aus der Authentizität der germanischen Tradition hervorgegangen war, muß Hegel wieder die Notwendigkeit des gesetzgeberischen Eingriffs hervorheben und sieht sich daher genötigt, die aufkläreri-[138:]schen und revolutionären französischen Ideen mit erneuter Energie aufzuwerten und, was Deutschland betrifft, das Erbe Friedrichs wieder geltend zu machen.

Die Entwicklung des Hegelschen Urteils über Friedrich II. steht auch im Zusammenhang mit der Entwicklung der nationalen Frage, wenn auch im Rahmen einer Beurteilung, die die Größe der historischen Persönlichkeit und seinen Beitrag zur Bildung des modernen Staats anerkennt. Um die Wende zum 19. Jahrhundert, als der expansionistische Druck Frankreichs und die Notwendigkeit einer einheitlichen Antwort seitens Deutschlands immer schmerzlicher wurde, erwies sich das jakobinische und babeuf-sche Modell oder auch das Modell Friedrichs als gänzlich unzureichend. Sich als Staat zu konstituieren oder neu zu konstituieren ist nur dann möglich, wenn man in einem bestimmten Ausmaß der äußersten Unterschiedlichkeit der Bedingungen und Ordnungen Rechnung trägt, die ihn

---

<sup>134</sup> Vgl. A. Soboul, *Précis d'Histoire de la Revolution française*, zit., Dritter Teil, III, 3 und III, 4, § 1.

charakterisieren: „Daß also in Deutschland die unfreie Forderung nicht erfüllt ist, Gesetze, Rechtspflege, Auflegung und Erhebung der Abgaben usw., Sprache, Sitten, Bildung, Religion von einem Mittelpunkt reguliert und guberniert\* zu wissen, sondern darüber die disparateste Mannigfaltigkeit stattfindet, dies würde nicht hindern, daß Deutschland einen Staat konstituierte, wenn es anders als eine Staatsgewalt organisiert wäre“ (485).

Ein Kompromiß zwischen alt und neu ist notwendig, ja sogar unvermeidlich: Einerseits geht es darum, die Privilegien und Partikularismen feudalen Ursprungs abzuschaffen, die zur vollständigen Auflösung des Reichsgefüges geführt hatten, andererseits zur Verwirklichung einer Einheit überzugehen, die in der Lage ist, die bestehenden Besonderheiten in sich aufzunehmen. Diese Besonderheiten muß man in jedem Fall vor Augen haben, wobei man jedwede Hypothese der forcierten Rationalisierung von oben und der Super-Zentralisation der Verwaltung nach französischer oder preußischer Art verwerfen sollte. „Das Wesentliche, was einen Staat ausmacht, nämlich eine Staatsmacht [...] wäre zu errichten“; der Rest muß seinem freien Spiel überlassen werden (577). Es geht nicht so sehr darum, das Modell eines Staats vorzuschlagen, sondern um die Berücksichtigung der konkreten Bedingungen, in denen Deutschland sich wieder als Staat konstituieren kann.

*Die Verfassung Deutschlands* ist in einem dramatischen Augenblick der Geschichte Deutschlands ganz von der kritischen Feststellung durchdrungen, daß der aufgeklärte Despotismus Friedrichs II. keine nationalen Motive aufzeigte. Sein Despotismus war fähig, das Kalkulierbare zu kontrollieren und agieren zu lassen, auch das, was „in bestimmten Zahlen zu berechnen ist“, aber untauglich, „auch auf die freie Anhänglichkeit, das Selbstgefühl und da eigene Bestreben des Volkes“ zu zählen, diesen „allmächtigen, unüberwindlichen Geist“, der „allein da sein Leben hat, wo die oberste Staatsgewalt so viel als möglich der eigenen Besorgung der Bürger überläßt“ (484).

Evident ist, daß nicht der bürokratische Apparat des modernen Staats als solcher Gegenstand der Beanstandung ist, sondern die Leere, die in Preußen hinter diesem Apparat existiert. Der aufgeklärte Despotismus und die von Friedrich II. eingeführten Reformen genügen nicht, um die Unabhängigkeit Deutschlands zu gewährleisten, wenn es keine Beteiligung seitens des Volkes auf nationaler Ebene gibt und man nicht auf ein vollkommen zentralisiertes Staatsmodell verzichten will, das unmöglich einander so verschiedene Territorien mit einer so unterschiedlichen Geschichte vereinen kann. Die geforderte Teilnahme ist nicht die Demokratie – denn diese direkte Demokratie ist mit dem Untergang der Polis und der Entstehung der großen modernen Staaten untergegangen. Der zu Hilfe gerufene Theseus muß, nachdem er mit Gewalt die Partikularismen, die die Existenz und die Geschlossenheit des Ganzen bedrohen, zerbrochen hat, eine Organisation einführen, die in der Lage ist, die verschiedenen Teile, die das Reich und die gesamte deutsche Nation ausmachen, am Kampf um die Unabhängigkeit teilnehmen zu lassen (580).

[139:]

##### 5. Friedrich II., Preußen und die deutsche Sprache

Um in angemessener Weise den Sinn der Entwicklung, die Hegel zwischen Jena und Berlin durch laufen hat, und die Entwicklung seines Urteils über Friedrich II. zu verstehen, ist zu bedenken, daß in der *Verfassung Deutschlands* die Kritik an Preußen wesentlich vom Gesichtspunkt der nationalen Frage aus vorgebracht wird. Dessen Kriege sind sicherlich keine Kriege für die deutsche Freiheit (573); die Eroberung Schlesiens hat – auch wenn sie vom militärischen Gesichtspunkt aus ein großartiges Unternehmen war, indem sie den Dualismus zwischen den zwei größten deutschen Staaten verstärkt und die Auflösung des Reichs beschleunigt hat – die nachfolgende französische Expansion begünstigt. Mit der ganzen militärischen Macht, die „unverhältnismäßig gegen seinen Umfang“ ist, macht Preußen nichts weiter, als sich auf Kosten seiner Nachbarn zu bereichern, dem bürgerlichen Geist der Akkumulation getreu und ohne sich von der Achtung für geschichtliche und besondere Rechte aufhalten zu lassen, und es entwickelt so im wesentlichen die Raubpolitik Frankreichs weiter (565-6).

---

\* gelenkt. KWF

Während Süddeutschland, angegriffen und mit Krieg überzogen, „unter dem grausamsten Elend schmachtete“, schloß Preußen getrennt Neutralitäts- und Friedensverträge ab und zeigte damit endgültig, daß es „nicht als ein Stand“ zu betrachten sei, „der fähig wäre, gleiche Bedingungen mit anderen Ständen in einer Assoziation anzunehmen“ (562-3). Zu diesem Zeitpunkt nimmt Hegel nur das Urteil einer breiten öffentlichen Meinung auf, die Preußen verurteilt, das von 1795, dem Jahr des Basler Friedens an und während Deutschland mit Krieg überzogen wurde, sich abseits hält und sogar die Annexion der linksrheinischen Territorien fördert. Es ist also die antinationale Haltung der Hohenzollern, die in der *Verfassung Deutschlands* unter Anklage gestellt wird.

All das spiegelt sich auch in der Würdigung Friedrich II. durch Hegel wider. Der Krieg, der Schlesien von Österreich loslösen sollte, hat sicherlich nicht die Einheit des Reiches befestigt. Aber auch im Bereich der Innenpolitik konnte in einer Zeit, in der die nationale Frage eine erstrangige Rolle einzunehmen ich anschickte, ein König keinen bedingungslosen Enthusiasmus hervorrufen, der seine Verachtung für die deutsche Kultur und Literatur nicht verbarg, der ausschließlich in französischer Sprache schrieb und sich mit Intellektuellen umgab, die von jenseits des Rheins kamen. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1780, natürlich in französischer Sprache, war Friedrich II. sogar so weit gegangen, die deutsche Sprache zu verhöhnen, die er wegen ihrer Schwerfälligkeit für unfähig hielt, Gedichte und gute Literatur hervorzubringen<sup>135</sup>. Es handelt sich um eine Stellungnahme, die die Versuche, sich von der erstickenden kulturellen Vormundschaft Frankreichs zu befreien, die auf der politischen und militärischen Hegemonie beruhte, die dieses Land seit dem westfälischen Frieden ausübte, verurteilt und damit die Schöpfung einer deutschen Literatur und Kultur ablehnte. Es war eine Stellungnahme, die faktisch die ersten, wenn auch schwachen und wirren Versuche verurteilte, die der Zersplitterung der Fürstentümer ein Ende bereiten wollten, um den Weg zu gehen, der in den anderen europäischen Ländern zur Bildung eines Nationalstaats geführt hatte.

In diesem Zusammenhang ist sogar die Antwort von ambivalenter Bedeutung, die eine Persönlichkeit wie Justus Möser, der so tief von der Sehnsucht nach der guten alten Zeit durchdrungen war, dem preußischen König gibt: einesteils nimmt auch er an dieser Debatte Anstoß, um die „Einförmigkeit“ und daher „Armut“ der französischen Literatur zu verurteilen und ihr die freie „Mannigfaltigkeit“ der deutschen Natur und Tradition entgegenzusetzen (d. h. in Wirklichkeit, um die moderne geschichtliche Entwicklung zu beklagen, die durch den Absolutismus zur Abschaffung oder jedenfalls zur drastischen Einschränkung der feudalen Privilegien und Partikularismen geführt hatte); andererseits hebt er scharf die mangelnde [140:] nationale Sensibilität Friedrichs II. hervor<sup>136</sup>. Später findet sich diese Kritik bei Schiller, und zwar in dem Gedicht *Die deutsche Muse*: „Von dem größten deutschen Sohne / Von des großen Friedrichs Throne / Ging sie schutzlos ungeehrt“, auch wenn das der „deutschen Muse“ die Gelegenheit gibt, selbständig und um so kräftiger zu wachsen.

Diese Kritik findet sich auch, und diesmal ohne jede reaktionäre Sehnsucht nach dem Mittelalter, bei Klopstock, der alles andere als franzosenfeindlich (der Dichter wird später eine ganze Bewunderung für die französische Revolution aussprechen), den preußischen König aber als „Fremdling im Heimischen“ bezeichnet und seine Hoffnungen auf die Schöpfung einer nationalen deutschen Literatur mehr in die Habsburger als in die Hohenzollern setzt. In der Polemik gegen die wachsende Französisierung der Höfe gelangt er sogar dazu, sich auf die alten Germanen und auf Hermann zu berufen<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> *De la littérature allemande; des défauts qu'on peut lui reprocher; quelles en sont les causes; et par quels moyens on peut les corriger* [Über die deutsche Literatur; über die Mängel, die man ihr vorwerfen kann; was deren Ursachen sind; und mit welchen Mitteln man sie beheben kann], 1780, in *Die deutsche Literatur, Texte und Zeugnisse*, Bd. V, 1, hrsg. von H. E. Hass, München 1966, S. 216-217.

<sup>136</sup> J. Möser, *Über die deutsche Sprache und Literatur. Schreiben an einen Freund*, 1781, in *Die deutsche Literatur* ..., zit., Bd. V, 1, S. 217-221. Es war G. Lukács, der auf die Ambivalenz der Kritik Möasers an Friedrich II. aufmerksam gemacht hat, siehe *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, zit. S. 27-8.

<sup>137</sup> Vgl. F. Mehring, *Die Lessinglegende*, zit., S. 188, und K. Biedermann, *Deutschland im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1867-1880 (Neudruck der ersten Auflage Aalen 1969) Bd. II, 2, S. 152-161. Die nationale Frage hat sogar in der Kritik Gewicht, die von Lessing an Friedrich II. geübt wird, der polemisch erklärt: „Gott weiß, ob die guten schwäbischen Kaiser um die damalige Poesie im geringsten mehr Verdienst haben als der itzige König von Preußen um die gegenwärtige“ (Vgl. F. Mehring, *Die Lessinglegende*, zit., S. 186). Und der berühmte Brief, in dem Lessing

Es handelt sich hier um eine Debatte, die Hegel, der als Gymnasiast die *Oden* Klopsstocks „größtenteils“ abschreibt<sup>138</sup>, sicherlich nicht unbekannt geblieben ist. Während einer gesamten Entwicklung, aber in erster Linie in den jungen Jahren, in die *Die Verfassung Deutschlands* fällt, hebt Hegel die Schwäche der deutschen Aufklärung als eines importierten Phänomens hervor<sup>139</sup>. Eines ist jedenfalls festzuhalten: Hegel kann Friedrich II., dem Verächter der deutschen Literatur und Kultur, nicht mit besonderer Sympathie gegenüberstehen, vor allem nicht in einer Zeit, in der er im Eifer des Kampfes gegen den französischen Expansionismus sogar dazu aufruft, aus der deutschen Sprache alle ausländischen Wörter und besonders die von jenseits des Rheins zu verbannen<sup>140</sup>.

Aber man muß sich vielleicht vor allem einen Autor vor Augen halten, der eindeutig von einer ambivalenten Haltung Friedrich II. gegenüber gekennzeichnet ist, um die Bewertung, die *Die Verfassung Deutschlands* ausdrückt, besser verstehen zu können. Herder zeigt einerseits große Bewunderung für den preußischen König, der von ihm als „der größte Held und Regent unserer Zeiten“ beschrieben wurde, der es mehr als Ludwig XIV. für das vorangegangene Jahrhundert, verdiente, seinen Namen dem 18. Jahrhundert zu verleihen und der schließlich als „Friedrich der Einzige“ bezeichnet wird (GH, XXX, 65; V, 581; XXIV, 261). Besonders *Die Briefe zu Beförderung der Humanität* sprechen von ihm als von einem der Humanität gegenüber offenen Herrscher, an dem sich Könige und Regierende inspirieren sollten (GH, XVII, 28 und 32-3).

Trotz allem beklagt Herder im gleichen Werk mit Härte die „Gallicomanie“, die man eigentlich auf Deutsch „Franzosenucht“ nennen sollte, um jegliches Zugeständnis, auch auf sprachlicher Ebene, an die vorherrschende Ausländerei zu vermeiden (GH, XVIII, 157). Herder analysiert mit großer Klarheit die unseligen Folgen der Franzöisierung in Deutschland: „Man schämte sich der deutschen Nation, wie man sich eines Fleckens in der Familie schämt. Deutsche Bücher, deutsche Literatur in diesen obern Ständen – wie niedrig, wie schimpflich!“ – „Durch [141:] diese thörichte Gallicomanie“ haben sich also „in Deutschland seit einem Jahrhundert her ganze Stände und Volksklassen voneinander getrennt.“ Man sprach Deutsch mit dem *domestique*\*, während die Exponenten der höheren Schichten unter sich Französisch sprachen (161-2). Aber nahm nicht auch Friedrich II. verantwortlich an dieser verderblichen Gallicomanie teil, die das Entstehen eines modernen Nationalbewußtseins in Deutschland verhinderte und die die deutschen Intellektuellen ihrem eigenen Volk gegenüber fremd erscheinen ließ? „Der große König“ – erklärt Herder unter Bezugnahme auf den Aufsatz *De la littérature allemande* – verhielt sich „etwas willkürlich und ungerecht“ der deutschen Literatur gegenüber (GH, XXIV, 260). Einen Widerhall dieses Urteils kann man in den *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* finden, die auf das „vielleicht zuweilen ungerechte Herz eines Friedrich II.“ hinweisen (H<sub>1</sub>, I, 20-1). Aber das Echo der Lektüre Herders reicht bei Hegel viel weiter: nach Herder läßt die Friedrichsche Monarchie kein Gefühl für die Nation zu und stellt auch keine Nation dar, sondern gründet sich ausschließlich auf die Intuition des derzeitigen Monarchen. Und auch *Die Verfassung Deutschlands* unterstreicht hinsichtlich der Bewertung der Stärke Preußens, daß man sich nicht von der „ephemerischen\* Energie“ blenden lassen dürfe, zu der sie einen Augenblick lang ein „einzelnes Genie“ gezwungen habe. Auch die Feststellung des „völligen Mangels an wissenschaftlichem und

---

1769 Preußen als „das sklavisches Land von Europa“ bezeichnet, ist sicherlich auch vom Unmut über die nationale Unempfänglichkeit Friedrichs II. diktiert, abgesehen von der Kritik an einem Absolutismus, der, wenn auch „aufgeklärt“ und antifeudal, auf Grund der geschichtlichen Verspätung, mit der er entstand, und auch weil er kein breites und entwickeltes Bürgertum hinter sich hatte, Aspekte besonderer Härte aufwies. Nicht umsonst spricht er vom „französischen Berlin“ (Der Brief Lessings an Nicolai vom 25. August 1769, in G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, zit., Bd. X, S. 168-169); nicht umsonst ist der Brief an Nicolai gerichtet, den bedingungslosen Bewunderer des preußischen Königs, der „In der Idee eines deutschen Nationalgeistes ein ‚politisches Unding‘ und einen ‚hämischen Parteizweck‘“ sah (Vgl. F. Mehring, *Die Lessinglegende*, zit., S. 261).

<sup>138</sup> H<sub>7</sub>, 35. Eine der *Oden* Klopsstocks, „Rache“, nimmt zum Aufsatz Friedrichs II. über die deutsche Literatur Stellung, vgl. K. Biedermann, a. a. O., Bd. II, 2, S. 155.

<sup>139</sup> Vielleicht kann man eine Anspielung auf diese Debatte in der Erklärung finden, die Hegel in Heidelberg gegen das Wiederaufleben einer *querelle d'Allemand* abgibt (H<sub>1</sub>, IV, 497).

<sup>140</sup> *infra*, Kap. VI, I.

\* Diener. *KWF*

\* wohl eher *ephemerisch*; nur kurze Zeit bestehend; flüchtig, rasch vorübergehend. *KWF*



künstlerischem Genie“ (H<sub>1</sub>, I, 484) in Preußen läßt die Anklage nachklingen, die von Herder (und von Klopstock) gegen Friedrich II. vorgebracht wird, und zwar, die Entwicklung einer nationalen deutschen Kultur behindert zu haben. Der Staat als Maschine – bemerkt *Die Verfassung Deutschlands* –, während er alles seiner eigenen Zuständigkeit und seiner unerbittlichen Kontrolle unterwerfen möchte, ist ganz desinteressiert am „Allerwichtigsten, Sprache, Bildung, Sitten und Religion“ (H<sub>1</sub>, I, 479). Aber auch bei Herder findet sich schon das Thema des Staats als Maschine, wenn er erklärt, es sei für die Menschheit besser, „die Kraft aufzuwecken und in Bewegung zu setzen“, statt „anonyme Räder einer großen Maschine, steif und ohne Denkvermögen, herzustellen“<sup>141</sup>. Es ist kein Zufall, daß Hegel sich damals intensiv mit Herder befaßte<sup>142</sup>.

#### 6. Die Berliner Vorlesungen und der Gegensatz zwischen Klopstock und Friedrich II.

Die Vorbehalte Hegels Friedrich II. gegenüber verschwinden jedoch auch in Berl in nicht ganz, wenn sie sich auch abschwächen. Einen Anhaltspunkt dafür gibt uns die Beurteilung Klopstocks, eines schonungslosen Kritikers der servilen, korrupten und dekadenten Französisierung der deutschen Höfe (einschließlich des Hohenzollernhofes), in den Berliner Vorlesungen.

Die Haltung Hegels ist diesbezüglich ziemlich ausgeglichen. Einesteils erkennt der Philosoph die objektiv progressive Funktion an, die die Französisierung der Höfe mit sich brachte, die – trotz ihrer Oberflächlichkeit und ihres instrumentellen Charakters – das Vehikel der Verbreitung einer reicheren und freieren Kultur und der Aufweichung der bleiernen lutherischen und pietistischen Kappe war. Friedrich II., „ohne erzogen zu sein in den trübseligen Psalmen, ohne alle Tage ein paar auswendig zu lernen [...], kannte nun die großen, obzwar formellen und abstrakten Grundsätze der Religion und des Staats und regierte in seinen Verhältnissen danach“. Sein Erneuerungs- und Reformwerk wäre ohne das Eindringen der französischen Kultur in Deutschland nicht denkbar gewesen: „Französische Hofsitte, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philosophie in Deutschland verbreitet; aber in Form von Geist, Witz ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden“ (H<sub>1</sub>, XX, 298).

[142:] Andererseits jedoch erkennt Hegel die wenigstens teilweise Gültigkeit des Klopstockschen Gesichtspunkts in seiner Polemik gegen Friedrich II. an. Einesteils – drückte er [der Dichter] Verachtung aus gegen diese unsere Fürsten, die ‚im sanften Stuhl, vom Höfling rings umräuchert jetzt unberühmt und einst noch unberühmter‘ sein würden“. Andernteils drückte er „seinen Schmerz“ darüber aus, daß Friedrich II. selbst nicht in der Lage war, die Zukunft der deutschen Dichtkunst und Kultur zu sehen. Die Anstrengung Klopstocks, der servilen und flachen Nachahmung des Ausländischen ein Ende zu bereiten und eine nationale Tradition für die deutsche Dichtkunst und Kultur zu schaffen, wird sogar ohne Vorbehalte gutgeheißen: „Ganz rein, schön und wirkungsreich endlich tritt Klopsrocks vaterländisches Gefühl in seiner Begeisterung für die Ehre und Würde der deutschen Sprache und alter deutscher historischer Gestalten hervor, Hermanns z. B. und vornehmlich einiger deutscher Kaiser, die sich selbst durch Dichterkunst geehrt haben. So belebte sich in ihm immer berechtigter der Stolz der deutschen Muse und ihr wachsender Mut, sich im frohen Selbstbewußtsein ihrer Kraft mit den Griechen, Römern und Engländern zu messen. Ebenso gegenwärtig und patriotisch ist die Richtung seines Blicks auf Deutschlands Fürsten, auf die Hoffnungen, die ihr Charakter in Rücksicht auf die allgemeine Ehre, auf Kunst und Wissenschaft, öffentliche Angelegenheiten und große geistige Zwecke erwecken könnte“ (H<sub>1</sub>, XV, 472).

Angesichts der Schlaffheit und des Händlergeists der deutschen Höfe, ihrer Dekadenz und ihrer als Kosmopolitismus verkleideten nationalen Unempfänglichkeit hatte sich Klopsrock auf die Reinheit der Sitten und auf den Unabhängigkeitsgeist der alten Germanen berufen. Mit Klopsrock – erklärt die *Ästhetik* unter Bezugnahme auf die patriotische Dichtung, die während des antinapoleonischen

<sup>141</sup> Vgl. J. Droz, *Le romantisme allemand et l'Etat, Résistance et collaboration dans l'Allemagne Napoléonienne*, Paris 1966, S. 38-9.

<sup>142</sup> Das beweisen nicht nur die in *Glauben und Wissen* enthaltenen Hinweise, sondern auch das verlorengegangene Manuskript, in dem Hegel sich mit den Unterschieden zwischen der ersten und der zweiten Ausgabe von Herders *Gott* beschäftigte (H<sub>1</sub>, 223).

Widerstandes erblüht war – hat „Unsere vaterländische Lyrik in neuerer Zeit wieder einen großartigen Aufschwung genommen“, auch wenn seine „Verdienste die Gegenwart zuwenig würdigt“. Es handelt sich um „einen der großen Deutschen, welche die neue Kunstepoche in ihrem Volke haben beginnen helfen“, um „eine große Gestalt, welche die Poesie aus der enormen Unbedeutendheit der Gottschedischen Epoche, die, was in dem deutschen Geiste noch Edles und Würdiges war, mit eigener steifster Flachheit vollends verkahlt hatte, in mutiger Begeisterung und innerem Stolze herausriß“ (470-1).

Bezeichnend ist die Entgegensetzung zu Gottsched, dem Dichter, dessen Verdienst es war, Bayle ins Deutsche übersetzt und Voltaire propagiert zu haben, der jedoch – dem höfischen Servilismus, dem Klima der allgemeinen Französisierung, das an den Höfen vorherrschte, verfallen –, eine servile Nachahmung der ausländischen Modelle von jenseits des Rheins propagierte und in die Praxis umsetzte. Die Entgegensetzung von Klopsrock und Gottsched ist noch bedeutsamer, wenn man bedenkt, daß letzterer im Gegensatz zum ersteren in ausgezeichnetem Verhältnis zu Friedrich II. stand. Der König, der Gelegenheit hatte, sich mit dem Literaten über die deutsche Literatur zu unterhalten, schrieb für den „Sächsischen Schwan“ eine (natürlich französische) Ode, und der Adressat der Ode seinerseits antwortete „öffentlich in einem überschwenglichen Huldigungsgedicht, das mit den Worten schloß: „Und dein Bewunderer bleibt der deine““<sup>143</sup>.

Die Sympathie Hegels ist eindeutig Klopstock zugewandt: In ihm „tritt [...] in den verschiedensten Beziehungen das *Vaterlandsgefühl* hervor“; das ist die Triebfeder für die Erneuerungsbemühungen, die „wirksam genug war, noch späte Früchte zu tragen und auch im Poetischen die gelehrte Richtung auf die ähnlichen Gegenstände hinzulenken“ (471-2). Auch wenn der Verweis auf Hermann und Thusnelda die falsche Antwort auf ein wirkliches Problem darstellte, bleibt dennoch festzuhalten, daß es Klopsrock gelungen war, die Lyrik zu erneuern, indem er sie aus der höfischen Enge und der Trockenheit der Gelehrsamkeit befreite, sie in Beziehung zum nationalen Leben brachte und ihr endlich einen reichhaltigeren und tieferen Inhalt verlieh. Die Sympathie, mit der Hegel Klopsrock betrachtet, ist ein weiterer Beweis für die Vorbehalte, die der Philosoph Friedrich II. gegenüber immer noch beibehält.

[143:]

### 7. Friedrich II., die deutsche Aufklärung und die Entwicklung der nationalen Frage

Die Entwicklung des Urteils Hegels über Friedrich II. ist die Entwicklung des Urteils über die deutsche Aufklärung, und zwar immer in bezug auf die nationale Frage. In den Jugendschriften, als die höfische „Aufklärung“ das Haupthindernis für die Bildung eines modernen Nationalbewußtseins zu sein schien, war das Urteil Hegels besonders streng. Indem er in Versform die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert beschrieb, legte A. W. Schlegel dem von der Bühne abtretenden Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, folgende Worte in den Mund, die jegliches edle Ideal verhöhnten: „Mit Patriotismus bewirtschaften wir die Wälder / Mit Moralität düngen wir die Felder“ (AWS<sub>1</sub>, II, 155). Es handelte sich sicher um eine Redensart; aber was die nationale Frage betrifft, bleibt die Tatsache, daß damals die Aufklärung als ein Aspekt der Französisierung der Höfe auftrat. Gegen sie benutzt *Glauben und Wissen* dann auch ein ganz ähnliches Bild, wenn es die Aufklärung beschuldigt, den „heiligen Hain“, den der germanischen Tradition so teuren Hain in einfache „Hölzer“ zu verwandeln (H<sub>1</sub>, II, 289-290). Im Namen der Aufklärung hat sich „die aufgeklärte Klasse der Nation“ für die Zerstörung der patriotischen Tradition eingesetzt, indem sie die Feste und die Riten, mit denen ein Volk seine eigene historische Erinnerung bewahrte und seine eigene Einheit verherrlichte, als bloßen „Aberglauben“ zurückwies (H<sub>1</sub>, I, 198). Noch in Heidelberg – mit Rückblick auf die Situation, die das Ende des 18. Jahrhunderts gekennzeichnet hatte – erinnert Hegel daran, daß die deutsche Aufklärung sich besonders dafür eingesetzt hatte, „die Traditionen ehrwürdiger Lehre und Sitte“ zu zerstören (H<sub>1</sub>, IV, 431). Letztlich hatte die deutsche Aufklärung dazu beigetragen, Deutschland einer nationalen Kultur und Tradition zu berauben und hatte den kulturellen und militärischen Expansionismus, der von jenseits des Rheins ausging, gefördert.

---

<sup>143</sup> F. Mehring, *Die Lessinglegende*, zit., S. 157.

Der napoleonischen Okkupation durch die Befreiungskriege ein Ende gesetzt, wurde es in Berlin zum zentralen Problem, die sich ausbreitende Gegenaufklärung zu bekämpfen, in der schließlich sowohl die Deutschtümler als auch die Theoretiker der Restauration sich zusammenfanden. Aus diesem Grund drückt Hegel seine höchste Anerkennung für die französische Aufklärung aus und gibt auch ein ausgewogeneres Urteil über die deutsche Aufklärung ab: mit der „Schulphilosophie“ gelange dem „denkenden Geist“, seine „Unabhängigkeit“ zu erlangen; mit Wolff gelang es ihm, sich „eine methodische nüchterne Form“ zu verschaffen; danach begann die Philosophie aus der Schule herauszutreten und „alle Interessen des Geistes, die positiven Prinzipien der Kirche, des Staats, des Rechts auf eine populäre Weise zu besprechen“. Die Verdienste der deutschen Aufklärung stehen daher außer Zweifel, durch sie verbreiteten sich unter anderem auch in Deutschland Deismus und religiöse Toleranz, die in Frankreich zur allgemeinen Denkweise der gebildeten Stände geworden war.

Und trotz alledem verschwinden die Kritiken und die Vorbehalte der Jugendschriften nicht ganz. Die deutsche Aufklärung hatte keine „einheimische Originalität“; sie war eine Einfuhrware. Das erklärt ihre weiteren Merkmale: während es in Frankreich der Aufklärung, „diesem Emporkommen oder Empören des Denkens“, gelungen war, alle diejenigen unter sich zu vereinigen, die „Genie, Geist, Talent, Edelmut“ besaßen und Frische und Energie zeigten, so war sie in Deutschland etwas viel Mittelmäßigeres und Harmloseres und stellte sich mit Kleinlichkeit und Überheblichkeit allem entgegen, was damals die deutsche Kultur gerade hervorbrachte. Sicherlich war der Mittelpunkt der deutschen Aufklärung Berlin, aber die deutsche Kultur brachte das Beste anderswo hervor und oft in Polemik zu diesem Mittelpunkt. Wenn er von Berlin spricht, denkt Hegel sicher an die „Allgemeine Deutsche Bibliothek“, aber auch an die Hauptstadt Preußens. Wenn er auf die wütende Feindseligkeit hinweist, mit der der Berliner Mittelpunkt die tiefgründigsten und originellsten Erzeugnisse aufnahm, gehen die Gedanken sogleich zur groben Karikatur, mit der Nicolai versucht hatte, die *Wissenschaftslehre* lächerlich zu machen, aber auch zur verrießenden Kritik, der Friedrich II. die deutsche Literatur auf Kultur insgesamt hatte unterziehen wollen<sup>144</sup>. Trotz der bleibenden Vorbehalte fällt in der [144:] Berliner Zeit das Urteil Hegels über die deutsche Aufklärung (und über die Höfe, die sie vorangetrieben und begünstigt hatten) eben wegen der veränderten objektiven Situation weniger streng aus. Ihr „Werk“ der Anklage gegen den Obskurantismus ist nicht verlorengegangen, auch wenn sie nicht einzelne dauerhafte „Werke“ hinterlassen hat, was dagegen anderen Persönlichkeiten gelungen war, gegen die sich die deutsche Aufklärung ihrerseits vehement gewandt hatte. Wenn man sich jedoch an diesen Kampf zurückerinnert, kann man sagen, daß beide Teile, wenn auch in gegenseitigem Widerstreit, „im Interesse der Freiheit des Geistes“ übereinkamen (H<sub>3</sub>, 224-5). Die deutsche Aufklärung, die in den Jugendschriften beschuldigt worden war, grundsätzlich antipatriotisch zu sein, wird in dem Augenblick, in dem sich Deutschland von der französischen militärischen Okkupation befreit hatte, mit der Restauration aber das Gewicht des klerikalen Obskurantismus und der irrationalen Romantik zu spüren bekam, trotz allem als eine Zeit des Kampfes um die Freiheit wieder aufgewertet.

#### 8. Hegel: „groß-deutsch“ oder „klein-deutsch“?

Nach dem bisher Gesagten scheint uns Lukács' These nicht haltbar, die von einer fortschreitenden Zustimmung Hegels zu Preußen und zur „Legende Friedrichs II.“ spricht, und zwar als Ausdruck einer Geisteshaltung, die nach dem Sturz Napoleons von Resignation gekennzeichnet gewesen sei und als Ergebnis einer fortschreitenden Anpassung an die bestehenden Verhältnisse. Die veränderte Bewertung der Rolle Preußens steht im Zusammenhang mit der Entwicklung der nationalen Frage. Um eine spätere und dem Hegelschen Text fremde Ausdrucksweise zu benutzen, könnte man sagen, daß *Die Verfassung Deutschlands* von einem „groß-deutschen“ Gesichtspunkt aus geschrieben ist, weil sie die Lösung des Problems der nationalen Einheit und Unabhängigkeit darin sieht, auf Österreich einzuwirken und in Karl von Habsburg den möglichen Theseus erkennt<sup>145</sup>. Das ist auch

<sup>144</sup> Auf die Karikatur Nicolais antwortete Fichte bekanntlich mit seinem *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Neigungen*, vgl. F<sub>1</sub>, VIII, 5-93.

<sup>145</sup> Auf die Sympathien für Österreich in dieser Zeitepoche hat O. Pöggeler in *Hegels Option für Österreich*, in „Hegel-Studien“ 12, 1977, S. 83-128, die Aufmerksamkeit gelenkt; jedoch verhindert hier die fehlende Erkenntnis der zentralen Bedeutung der nationalen Frage eine angemessene historische Einordnung der in Frage stehenden „Option“.

naheliegend, denn zu diesem Zeitpunkt ist gerade Österreich der lebendige Mittelpunkt des Widerstands gegen den französischen Expansionismus, während Preußen im Abseits bleibt oder, schlimmer noch, die Raubpolitik Frankreichs unterstützt und versucht, einen Teil der Beute zu bekommen. In die er Situation werden die von den Hohenzollern geführten Kriege als Kabinettkriege analysiert und verurteilt, die dem nationalen Interesse nicht nur fern-, sondern oft auch entgegenstehen.

In Berlin hat sich die Situation radikal geändert: Die Führung der Befreiungskriege hatte gerade Preußen übernommen, das im Laufe der Bewegung der nationalen Befreiung einen Prozeß der politischen Erneuerung durchgemacht hatte. Die Position Hegels ist in diesem Augenblick „klein-deutsch“, d. h. er sieht den Mittelpunkt der nationalen deutschen Einheit in Preußen und nicht mehr in Österreich, das unter Metternich kein patriotisches Erwachen und noch weniger eine politische Erneuerung erfahren hatte.

Wenn im Jahre 1802 Preußen so etwas wie ein Fremdkörper im Vergleich zur Nation und sogar das Haupthindernis zur Erreichung der nationalen Einheit in Deutschland war, so wird in Berlin dieser Fremdkörper eher in Österreich ermittelt: „N ach außen ist Deutschland eine politische Nullität“ – eine Behauptung, die ohne Sinn wäre, würde der Habsburgerstaat, damals eine der wichtigsten europäischen Mächte, mit zu Deutschland gerechnet (H<sub>2</sub>, 907).

Man wohnt jetzt also einer Übertragung der Geschichte auf „klein-deutsche“ Verhältnisse bei, die vorher in „groß-deutscher“ Hinsicht geschrieben worden war. Ein Beispiel dafür ist die Bewertung des Siebenjährigen Krieges. *Die Verfassung Deutschlands* sieht ihn als „innerlichen Krieg der deutschen Stände miteinander“, „er galt nur dem Privatinteresse der kriegführenden Mächte“, während die Berufung auf die Verteidigung des Protestantismus gegen das österreichische Herrscherhaus oder die Religion im allgemeinen der einen und der anderen Seite instrumen-[145:]tell und ungerechtfertigt schien. Hegel fordert dazu auf, nicht „das ganze Elend, das Deutschland im Siebenjährigen und in diesem letzten französischen Krieg erduldet“, zu vergessen (H<sub>1</sub>, I, 531 und 554). Der Siebenjährige Krieg, der Frankreich in die innerdeutschen Angelegenheiten hat eingreifen sehen, zuerst auf der Seite Preußens, dann auf der Österreichs, stellt sich als Vorspiel zum nachfolgenden Expansionismus dar, der von den Spaltungen im Reich begünstigt wurde.

Die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* heben hervor, daß „der Siebenjährige Krieg an sich kein Religionskrieg“ gewesen sei, es aber „dennoch in seinem definitiven Ausgang“ sei, wenn man sich vor Augen halte, wie die streitenden Parteien ihn subjektiv erlebten, und vor allem, wenn man die Ergebnisse betrachte, die objektiv aus ihm hervorgegangen seien. Man könnte sagen, der Widerstreit laufe – abgesehen von den empirischen Beweggründen – auf Grund einer Art List der Vernunft darauf hinaus, den Staat zu stärken, der den Protestantismus repräsentierte und daher den Gang der Geschichte in Richtung Freiheit beschleunigte. Mehr als um eine Zustimmung zur „Legende Friedrichs“ handelt es sich hier um eine kaum verhüllte Polemik gegen Österreich als Mittelpunkt der heiligen Allianz: „Der Hauptgegenstand der koalitierten Mächte war, den preußischen Staat als Schutz der protestantischen Kirche zu unterdrücken. – Die Kriege in dieser Periode sind wesentlich konstitutionell zu nennen; auch der Siebenjährige Krieg ist ein solcher“ (H<sub>2</sub>, 907-918). Letztere Behauptung ist gewiß auf historischer Ebene bestreitbar, aber auf politischer Ebene höchst interessant auf Grund ihrer Kritik an den militärischen Interventionen in erster Linie der Habsburger, die zum Ziel hatten, die Bewegungen für eine Verfassung im Keim zu ersticken. Die Anklage gegen die Politik der heiligen Allianz läßt die Koalition gegen Friedrich II. wie eine Art heilige Allianz *ante litteram* erscheinen.

#### 9. Das Urteil über die französische Revolution von Jena bis Berlin

Um die These der Berliner Kehrtwendung endgültig zu widerlegen, genügt es, die Entwicklung der Beurteilung der französischen Revolution zu untersuchen. Im Jahre 1802 hat sie eine rein national-französische Bedeutung. Sie hat sich nicht dadurch entwickelt, daß sie ein neues universelles Prinzip – wenn auch in seiner Abstraktheit – ans Licht gebracht hat, sondern auf Grund der „völligen Ausartung der Lehensverfassung“, die in Frankreich infolge der „eingegangenen Versammlungen der Generalstaaten“ stattgefunden hatte und wo die Unterschiede zwischen Adeligen und Bürgerlichen „aufs

höchste stiegen“ statt sich zu verringern wie in England, Österreich und selbst in Preußen, so daß den Bürgerlichen „die gerichtlichen Stellen sowie die militärische Laufbahn [...] verschlossen“ blieben. In Jena polemisierte Hegel ausdrücklich gegen die Überbewertung der historischen Bedeutung der französischen Revolution und bezeichnete die Meinung, nach der die „Repräsentation“ eine Entdeckung der Moderne sei, als „die albernste Einbildung“, wo sie doch im Gegenteil engstens mit der Verfassungsordnung verbunden sei. Hat die französische Revolution eine vornehmlich nationale Bedeutung, so ist das, was „Epoche in der Weltgeschichte“ macht, das System der „Repräsentation“, welches, auch wenn es „in Germaniens Wäldern“ nicht existierte, doch aus ihnen hervorgegangen ist (H<sub>1</sub>, I, 533-7).

In Berlin dagegen wird die französische Revolution ausdrücklich eine „welthistorische Begebenheit“ genannt; mit ihr kommt ein neues Prinzip ans Licht, das der Willensfreiheit in seiner Allgemeinheit, eine „ungeheure Entdeckung“. Zum ersten Mal „ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren sollte“. Das erklärt die „erhabene Rührung“ und den „Enthusiasmus des Geistes“, von welchem die Welt angesichts des Schauspiels des „herrlichen Sonnenaufgangs“ ergriffen wurde und das Hegel an einer berühmt gewordenen Stelle der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* verherrlicht (H<sub>2</sub>, 924-931). Sogar im gedruckten Text der *Rechtsphilosophie*, dessen Formulierungen, wie hin länglich bekannt, der neuen und besorgniserregenden Situation im Gefolge der *Karlsbader Beschlüsse* Rechnung tragen müssen, wird von der französischen Revolution zwar als von einer „fürchterlichen und grellsten Begebenheit“ gesprochen, aber auch davon, daß sie das, „seit wir [146:] vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staats mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und vom Gedanken“ angefangen hat<sup>146</sup>.

Es bedurfte sicherlich vieler und langwieriger verwickelter Prozesse, bevor das neue Prinzip seine Abstraktheit verlor und sich konkret realisierte, was jedoch seine historisch-universelle Bedeutung nicht schmälert. Im akroamatischen Text wird der Terror nicht nur ausdrücklich gerechtfertigt, sondern er scheint manchmal sogar Gegenstand der Verherrlichung zu sein. Die *Enzyklopädie* (H<sub>1</sub>, X, § 394 Z) hebt die „Entschiedenheit“ hervor, mit der die Franzosen „die Hervorbringung der neuen sittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgesetzt“ haben; und was die von Robespierre gefeierte „Tugend“ in „jener fürchterlichen Zeit“ der jakobinischen Diktatur betrifft, so unterstreichen die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*: „Es ist etwas sehr Tiefes, daß die Menschen zu solchen Prinzipien gekommen sind“ (H<sub>5</sub>, IV, 657).

Wie ist diese Entwicklung im Vergleich zu Jena zu erklären? In der Zeit, in der er *Die Verfassung Deutschlands* schreibt, zweifelt Hegel daran, daß die Periode der fürchterlichen Krämpfe, die Frankreich zerreißen, wirklich vorbei ist. Der 18. Brumaire hat zwar stattgefunden, aber die Erfahrung der Vergangenheit legte Mißtrauen nahe: es gab keinerlei Garantie dafür, daß eine effektive Stabilisierung erreicht worden war. Noch im Jahre 1891 bemerkt die *Differenz* polemisch, daß „*La revolution est finie* zu sehr häufigen Malen in Frankreich dekretiert worden ist“ (H<sub>1</sub>, II, 121). Die Widersprüche, die vorher unter den Mitgliedern des Direktoriums aufgetreten waren, bestanden weiterhin unter denen des Konsulats. Erst als sich die persönliche Macht Napoleons zunächst als Erster Konsul und dann als Kaiser durchsetzte, begann Hegel die Situation als stabil anzusehen. Die Rekonstruktion dieser Ereignisse, die später in Berlin vorgenommen wird, weist darauf hin, daß auch nach dem Sturz der Jakobiner der Grundsatz des Verdachts weiterhin die Beziehungen zwischen den Mitgliedern des Direktoriums bestimmte, „die wohl eine moralische, aber nicht, wie die Natur der Sache es verlangt, eine individuelle Einheit bilden“ (H<sub>2</sub>, 930).

Mit Napoleon schließt also ein unruhiger historischer Prozeß ab. Eine Reihe von Errungenschaften werden konsolidiert (Zivilgesetzbuch usw.), und erst jetzt ist es möglich, eine Bilanz in bezug auf den qualitativen Sprung aufzustellen, der von einem Land und der gesamten Menschheit trotz der schrecklichen Umwälzungen, die ihn begleitet hatten, mit der Revolution verwirklicht worden war.

---

<sup>146</sup> H<sub>1</sub>, VII § 258 A; daher scheint uns die Behauptung Ittings, „eine positive Würdigung der französischen Revolution enthält die ‚Rechtsphilosophie‘ von 1820 nicht mehr“, unangebracht zu sein (H<sub>5</sub>, I, 35).

Im Jahre 1802 scheint diese Bilanz noch nicht möglich zu sein. Hegel spricht von „Frankreichs Unglück“ wie von einem Drama, dessen Ausgang noch unbestimmt sei; „das blinde Geschrei einer sogenannten Freiheit“ ist noch zu laut, als daß man zusammen mit der „Fortbildung der Vernunft“ „die Erfahrungen an der französischen Freiheitsraserei“ gut ausnützen könne, um endlich zu verstehen, daß „Freiheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staat möglich ist“ (H<sub>1</sub>, I, 535 und 554-5).

Der Ausgang des Kampfes zwischen Revolution und Reaktion ist weiterhin unsicher. Die Nachrichten, die von jenseits des Rheins kommen, sind immer noch von bourbonischen Komplotten einerseits und jakobinischen und babeufischen andererseits durchsetzt, weshalb das geschichtliche Erbe von 1789 problematisch erscheint. Erst als sich mit der Zeit die Situation stabilisiert und sich der von den Ereignissen und der Aufeinanderfolge der Schläge und Gegenschläge aufgewirbelte Staub wieder gesetzt hat, zeichnet sich immer deutlicher die wirkliche Stellung ab, die die französische Revolution in der Weltgeschichte einnimmt. Schon gegen Ende der Jenaer Zeit erscheint Robespierre als der Theseus Frankreichs, dem es gelingt, in einer äußerst schwierigen Situation und unter Rückgriff auf seine schonungslose Energie, das Land und den Staat vor einem völligen Auseinanderfallen zu retten. In diesem Sinn erscheint die „Tyrannei“, d. h. der jakobinische Terror historisch notwendig und wird erst dann überflüssig und verdammungswürdig, als er sein Ziel erreicht hat: „Die Herrschaft des Gesetzes ist nun nicht dies Gesetzegeben, als ob keine da wären, sondern sie sind da, und das Verhältnis ist die Bewegung der zum Gehorsam Gebildeten gegen das Gemeinwesen“ (H<sub>4</sub>, 248-9).

Aber nur das Resultat, die Bildung einer geordneten staatlichen Gemeinschaft, die auf [147:] vernünftigen Gesetzen ruht, erlaubt es, die Gewalt neu zu deuten, die bei ihrer Geburt als notwendiger Prozeß der Erziehung zum Gehorsam, zur neuen Gesetzlichkeit, vorherrscht; erst von der napoleonischen Stabilisierung an erhalten die vorhergehenden Umwälzungen eine historische Bedeutung. Der jugendliche Enthusiasmus für die französische Revolution, der im Gefolge eines Radikalisierungsprozesses und einer Aufeinanderfolge von Umwälzungen, die nie zu Ende gehen wollten, immer matter geworden war, wich einer historischen Beurteilung, als nun der Prozeß abgeschlossen war und eine neue Gesellschaft ans Licht kam. Der Girondist Hegel erkennt sich in der napoleonischen Stabilisierung wieder. Von dieser her kann er auch mit größerer Gelassenheit und Geschichtssinn jenen jakobinischen Terror beurteilen, der in einem ersten Augenblick, als er dazu beigetragen hatte, seinen lückenlosen Enthusiasmus für die französische Revolution in die Krise zu stürzen, als einfache Explosion der „Schändlichkeit der Robespierroten“ betrachtet worden war, wobei letzterer Ausdruck offensichtlich auf die phrygische Mütze anspielt (H<sub>6</sub>, I, 12).

Im Rahmen dieses Reifungsprozesses muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß noch in den Jenaer Vorlesungen von 1805-6 jene Klarheit über die weltgeschichtliche Bedeutung der französischen Revolution fehlte, die man in Berlin feststellen kann. Wohl wird der jakobinische Terror historisch gerechtfertigt, aber nicht so sehr in seiner Bedeutung als revolutionärer Kampf, um endgültig die feudale Gesellschaft niederzuschlagen und jede Rückkehr unmöglich zu machen, sondern vielmehr als die schonungslose Energie, mit der „eine fürchterliche Gewalt den Staat, das Ganze überhaupt“, erhielt (H<sub>4</sub>, 246). Immer die in Deutschland im Gang befindliche Auflösung vor Augen und dessen Unfähigkeit, sich als einheitlicher und unabhängiger Staat wieder zu bilden, wird Robespierre mit dem von Machiavelli beschriebenen Fürsten oder mit Theseus, dem Gründer von Athen, gleichgestellt: er ist nicht so sehr der Schöpfer einer neuen Gesellschaft, sondern vielmehr derjenige, dem es gelingt, das Ganze vor der Auflösung zu retten, die durch die inneren und äußeren Angriffe und den Starrsinn der Partikularismen droht.

Das führt uns zu einem weiteren Punkt von grundsätzlicher Wichtigkeit, um die Entwicklung der Hegelschen Beurteilung der französischen Revolution zu verstehen: dieser Punkt ist noch einmal die nationale Frage. In Berlin hat Deutschland nach Beendigung der Befreiungskriege wenn auch nicht die Einheit, so doch seine Unabhängigkeit wiedererlangt, und es ist daher möglich, eine abgeklärtere Bewertung der französischen Revolution vorzunehmen. Dies ist um so wichtiger, je mehr die franzosenfeindliche Richtung dazu neigte, in diesem Ereignis eine einfache Verlängerung und ideologische Bemäntelung des traditionellen Expansionismus zu sehen, der von jenseits des Rheins kam. In Berlin

geht es darum, das politische und kulturelle Erbe des Landes zu verteidigen, vor dessen Angriffen man 1802 die Unabhängigkeit Deutschlands hatte verteidigen müssen. Wenn im Jahre 1820 der einzige beschreibbare Weg, um den französischen Expansionismus aufzuhalten, die Rettung der Einheit des Reiches schien, ohne dabei zu einem radikalen Bruch mit der Feudalordnung zu gelangen – mit dem realistischen Versuch jedoch, ihre partikularistische und zentrifugale Dynamik im Zaume zu halten –, so hat die Erfahrung der Befreiungskriege bewiesen, daß Preußen sich nur hat befreien können, indem es sich einige der grundlegendsten Ergebnisse der französischen Revolution zu eigen machte. Im Jahre 1802 erklärt Hegel: „Nicht das Prinzip der Lehensverfassung ist es, was die Möglichkeit, daß Deutschland ein Staat sei, abgeschnitten hat, sondern die unverhältnismäßige Vergrößerung einzelner Stände hat das Prinzip der Lehensverfassung selbst und den Bestand Deutschlands als eines Staates vernichtet.“ Aus der Diagnose ergibt sich die Therapie: „Die alte Lehensverfassung konnte in eine solche moderne Art des Staates übergehen, nach welcher alle Staaten Europas, die in neueren Zeiten nicht einen Umsturz erfahren haben, mehr oder weniger organisiert sind, wenn unter den Vasallen nicht einzelne so übermächtig waren oder werden konnten“ (H<sub>1</sub>, I, 524-5). Von einem inneren Gesichtspunkt, den politisch-sozialen Strukturen aus, handelt es sich ohne Zweifel um ein gemäßigtes, jedem Bruch gegenüber abgeneigtes Programm. In diesem Rahmen ist die Revolution wenig mehr als ein Zwischenfall, in den ein bestimmtes Land in besonderen historischen Umständen verwickelt worden ist. Und was Frankreich anbelangt – sehen wir davon ab, daß die Bourgeoisie von der militärischen und gerichtlichen Laufbahn ausgeschlossen bleibt –, scheint es so, als hätte die moderne Geschichte [148:] ihre grundsätzlichen Ergebnisse schon mit Richelieu erreicht, d. h. mit dem aufgeklärten Absolutismus.

Anders ist der Blickwinkel der *Philosophie der Weltgeschichte*: „Vor der französischen Revolution sind zwar durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle ihre Rechte gegen die untere Klasse.“ Um zu beweisen, wie unvermeidlich die Revolution war, wird die Situation des vor-revolutionären Frankreich in der Berliner Zeit in viel düsteren Farben geschildert als im Jahre 1802. Angesichts der großen Zahl der Ungechtigkeiten und der hartnäckigen Weigerung der herrschenden Klasse, Reformen durchzuführen, „war die Veränderung notwendig gewaltsam“. Für Deutschland wird die Revolution tatsächlich als nicht notwendig erachtet, aber nur insofern, als sie zurückdatiert wird, da sie in diesem Land im wesentlichen schon mit der Reformation durchgeführt worden war (H<sub>2</sub>, 925).

Hier handelt es sich nicht um eine einfache Metapher oder um eine nur innerliche Revolution; Hegel hebt das Moment des Bruchs mit der bestehenden Ordnung, mit der vorher gültigen Gesetzlichkeit hervor. Im Vergleich zu all den Normen *quae in jure civili pridem justa et legitima habebantur*<sup>\*</sup>; auch wird der Bauernkrieg nicht verschwiegen, dem im Gegenteil das Verdienst zugeschrieben wird, Forderungen nach „politischen Umgestaltungen“ gestellt zu haben, für die jedoch damals die Zeit noch nicht reif war (H<sub>3</sub>, 40 und H<sub>2</sub>, 884). Nach der Revolution, die die Reformation darstellte, kann die nachfolgende politische Entwicklung sicherlich friedlich verlaufen. Es steht jedenfalls fest, daß insgesamt in Berlin der Übergang von der feudalen zur modernen Welt viel dramatischer gesehen wird als im Jahre 1802 und nicht als ein allmählicher Prozeß, der unglücklicherweise in einem bestimmten Land aus besonderen Gründen unterbrochen wird, sondern als ein Prozeß, der in seinem ganzen Ablauf von mehr oder weniger gewaltsamen Brüchen gekennzeichnet ist.

#### 10. Die Angriffe auf Friedrich II. durch die reaktionäre „Partei“ und die deutschtümlerische „Partei“

Das Terrain einmal von der „Involutionen“-Theorie befreit, wird es jetzt möglich, die wahre kulturelle und politische Bedeutung der Berufung auf Friedrich II. seitens des Berliner Hegel zu definieren. War Luther der erste Meilenstein auf dem Wege der Übertragung der modernen geschichtlichen Entwicklung auf die nationalen deutschen Verhältnisse, dann war Friedrich II. der nächste. Nicht nur die französische Revolution (und die Aufklärung), auch der „*roi-philosophe*“<sup>\*</sup> hatte in den Jahren der

\* die im Zivilrecht früher als gerecht und rechtmäßig galten. KWF

\* Philosophen-König. KWF

Restauration keine gute Presse. Der Abt Barruel hatte ihn beschuldigt, zusammen mit den anderen *philosophes* (Voltaire, D'Alembert, Diderot) den Freimaurerkomplot inspiriert zu haben, der dann auf die Revolution hinausgelaufen war<sup>147</sup>. Und Chateaubriand, 1821 Botschafter in Berlin, klagte „*la saleté du cynique, l'impudence de l'athée, la tyrannie du despote*“ an<sup>148</sup>. Aber auch in Deutschland wurde Friedrich II. Zielscheibe scharfer Kritik verschiedenen Inhalts und unterschiedlicher Tendenz und nicht nur seitens der klerikalen Reaktion, sondern auch seitens der Kreise, die mit dem Widerstand gegen Napoleon verbunden waren. Beginnen wir mit den letzteren. Auch diesbezüglich hatte die Schlacht bei Jena eine Wende in der Einstellung der öffentlichen Meinung hervorgerufen: es hatte sich um eine Niederlage gehandelt, die einem Land, das in Deutschland die Wiege der Aufklärung gewesen war, einer staatlichen und militärischen Organisation, die sich lange Zeit, so schien es wenigstens, an der Philosophie der Aufklärer inspiriert hatte, zugefügt worden war. Die Feindseligkeiten und das Mißtrauen Friedrich II. gegenüber enden schließlich damit, weit über die ausgesprochen reaktionären Kreise hinaus tief in die patriotische Bewegung einzudringen. In dieser [149:] Hinsicht ist die Persönlichkeit Ernst Moritz Arndts besonders wichtig: der unermüdliche Animateur des antinapoleonischen Widerstands war mit Schleiermacher auch durch Verwandtschaftsbande verbunden, und seine Einstellung kann als Musterbeispiel für das Verständnis der damals in der patriotischen Bewegung und im Nachkriegs-Berlin zirkulierenden Ideen betrachtet werden. Genauer gesagt hatte Arndt nicht die Niederlage von Jena abgewartet, um ein strenges Urteil über Friedrich II. auszusprechen, der in seinen Augen (und je mehr die französische Expansion in Deutschland voranschritt) als derjenige erschien, der dem ideologischen und damit indirekt auch dem militärischen Eindringen die Türen geöffnet hatte. Die Aufklärung des *roi-philosophe* war nur eine servile Mode gewesen, die die moralischen Kräfte der Nation zerstört und ihre Widerstandskraft gebrochen hatte. Zum Aberglauben wurde „jeder heilige Wahn und jeder unergründliche Glaube“ gestempelt; und all das aus „Modewut“, aus „Eitelkeit“, um den Applaus und die Bewunderung der „französischen Witzlinge und Wüstlinge“ zu ernten<sup>149</sup>.

Dieses noch vor Jena gefällte Urteil wird nach der Niederlage sicher nicht wohlwollender. Friedrich II. „war in vielen Sachen schrecklich verirrt und verführt, und die Zeitgenossen müssen jetzt dafür büßen“. Nun erscheint auch die Innenpolitik des *roi-philosophe* als Ausdruck seiner Ursünde, seines franzosenfreundlichen Servilismus. Der Hauptanklagepunkt ist, all das, was möglich war, durch die „Viel- und Allregierung“ kontrollieren zu wollen. Man bedenke, daß er auf diese Weise den „allgemeinen Fehler seiner Zeit mit der größten Konsequenz übertrieb. Er achtete im Menschen keine Selbstkraft, keine Selbsttätigkeit, schätzte alles nur als Maschine und trieb das Maschinenwesen allerdings zu einer erstaunlichen Höhe der Künstlichkeit ... Alles beschattete und erstickte sein großer Geist durch seine gewaltige Nähe, und selbst seine Feldherrn und Räte um ihn durften sich nur als Maschinen bewegen. Daher ist es erklärlich, was sonst rätselhaft sein würde, warum der große Mensch so wenig Großes hinter sich gelassen hat, was die gefährliche folgende Zeit hätte tragen können.“ Aufgestachelt von den französischen Philosophen, vernachlässigte Friedrich II. „Ackerbau und Volksfreiheit und Sittlichkeit“.

In diesem Zusammenhang wird auch der „große Kodex“ im wesentlichen negativ bewertet; er enthält viel Ballast, und zwar der Manie wegen, alles von oben bestimmen zu wollen: „Nichts aber ist ärger in Europa als die Handels- und Accisgesetze, nichts verdirbt die Sitten so sehr, nichts macht so viele unnütze Schurken und überflüssige Regierer. Das Volk wird durch diese ewige Aufsicht und Einsicht seiner Speicher und Kammern, seiner Kisten und Taschen erniedrigt, verliert die Selbstkraft, gewöhnt sich an Betrug und Kriecherei, überläßt sich sklavisch jeder Leitung und ist zuletzt unfähig, Ehre von Schande zu unterscheiden.“ Die Anspielung auf die von Friedrich II. erlassenen Gesetze über die „Akzise“ ist eindeutig; ein roter Faden scheint diese Gesetze mit denen der nachfolgenden revolutionären Gesetzgebung zu verbinden: in der Tat, „das meiste dieser schönen Einrichtungen in Europa

<sup>147</sup> J. Godechot, *La Grande Nation, L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde*, Paris 1956, Kap. I, 2.

<sup>148</sup> *Memoires d'outre – tombe*, hrsg. v. P. Clarac, Paris 1973, Bd. I, S. 151. – „die Schmutzigkeit des Zynikers, die Unverschämtheit des Atheisten, die Tyrannei des Despoten“. KWF

<sup>149</sup> Zit. nach F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Freiburg 1959<sup>5</sup>, Bd. I, S. 605.



hat nicht Despotismus erfunden“, d. h. Revolutionäre und Jakobiner, sondern der schon vorher verbreitete „Wahn“, jede Kleinigkeit von der Regierung vorschreiben zu lassen. Dagegen „Sind die Zeiten in der Geschichte die herrlichsten gewesen, wo am wenigsten regiert wurde, wo einfache Gesetze herrschten“. Trotz der ganzen komplizierten Gesetzgebung über den Zoll, die Landwirtschaft, den Handel und die Verbrauchssteuer: wo finden wir jetzt – fragt sich Arndt – „unsre Blüthe und Stärke?“ (A<sub>2</sub>, 147-9). Aber auch ein Staatsmann wie Stein war der Meinung, daß „der Baum des Unglaubens“, den „Friedrich der Große und die Gelehrten pflanzten und pflegten“, für die Niederlage bei Jena mitverantwortlich war, weil er die moralischen Kräfte und die Widerstandsfähigkeit der Nation untergraben hatte<sup>150</sup>.

Tatsächlich war es schwierig, im Klima der Ressentiments und des Hasses, das von der französischen Okkupation entfacht worden war, sich von einem König angezogen zu fühlen, der Ideen bezeugte und sich mit Philosophen umgab, die von jenseits des Rheins kamen und den Okkupationstruppen nur um wenig zuvorgekommen waren.

Gleich nach der Schlacht bei Jena kam es übrigens – gerade bei einer Feier für Friedrich II. zu einem großen Skandal. Der Historiker Johannes von Müller hatte am 29. Januar 1807 anlässlich [150:] der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften auf französisch eine Rede gehalten, *De la gloire de Frédéric*, die mit durchsichtigen Anspielungen in Napoleon den geistigen Erben des preußischen Königs erkannte und die daher in den Feierlichkeiten für Friedrich II. die von ihm so geliebten Franzosen und Preußen, dessen Ruhm er verkörperte, vereint sah. Andererseits hatte Johannes von Müller ein paar Wochen vorher, nachdem er von Napoleon empfangen worden war, erklärt, daß ihn diese Audienz noch mehr berührt habe als die ebenfalls außergewöhnliche, die es ihm vor fünfundzwanzig Jahren ermöglicht hatte, mit Friedrich dem Großen zu plaudern<sup>151</sup>. Der französische Kaiser selbst war es übrigens, der sich als Nachfolger und Erbe des preußischen Königs aufspielte. Am 25. Oktober 1806 hatte Napoleon der Gruft Friedrichs in der Garnisonskirche von Potsdam einen Besuch abgestattet. Einer der Begleiter berichtet: „Alles, was dieser Augenblick Feierliches und Außerordentliches an sich hatte, betrachteten wir aufmerksam. Im Geiste vergegenwärtigten wir uns die beiden großen Charaktere und identifizierten uns mit den Gedanken, die unser Kaiser vermutlich vor jenem andern Genie hatte, dessen Ruhm sein umgestürztes Werk überlebt, das man ebenso groß im äußersten Mißgeschick wie auf dem Gipfel des Glücks gesehen“ (D<sub>1</sub>, 171).

Bezeichnend ist, daß Gentz in dem empörten Brief, mit dem er mit Johannes von Müller brach, die Kontinuität, die zwischen dem preußischen König und dem französischen Kaiser gesehen wurde, nicht besonders skandalös fand: „Die Parallele zwischen Friedrich und Bonaparte hätte ich Ihnen, so anstößig sie auch sein mochte, zuletzt doch wohl noch verziehen; ich weiß, wie sehr die Gegenwart Ihnen imponiert; und am Ende war ja Ihr Friedrich von jeher ein ebenso wesenloses Schattenbild als heute Ihr Bonaparte“ (M<sub>2</sub>, I, 313). Hegel dürfte diese Angelegenheit wohl kaum entgangen sein, denn er hat Johannes von Müller aufmerksam studiert und in seinen Schriften wiederholt zitiert<sup>152</sup>. Aber bei Gentz angelangt, ist es nützlich, von den Vorbehalten gegenüber Friedrich II. zu sprechen, die die Deutschtümler immer enger mit der Reaktion verbanden, die sich schon vor Ausbruch der französischen Revolution für eine Abwertung und Verurteilung des preußischen Königs eingesetzt hatte. Schon einer der ersten Exponenten der Reaktion in Deutschland hatte anlässlich der Verurteilung der Berliner „Aufklärungssynode“ einen Schatten auf den König geworfen, der sie schützte und duldete. Die Verurteilung der Aufklärer als subversive Intellektuelle, die die Revolution angeregt oder sogar konspiriert hatten, um sie vorzubereiten und in die Tat umzusetzen, endete unausweichlich mit der

<sup>150</sup> F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neun zehnten Jahrhundert*, zit., Bd. IV, S. 310.

<sup>151</sup> D<sub>1</sub>, 231-2; eine gründliche Rekonstruktion der ganzen Angelegenheit findet sich bei X. Léon, *Fichte e son temps*, Paris 1922-27, Bd. II, S. 93-107.

<sup>152</sup> Siehe dazu Ch. Jamme, *Hegel als Leser Johannes v. Müllers*, in „Hegel-Studien“, 16 (1981), S. 9-40. Man muß auch darauf hinweisen, daß Hegel als Redakteur der „Bamberger Zeitung“ Reden des Historikers druckte: vgl. M. Baum, R. Meist, *Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung, Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808*, in „Hegel-Studien“ 10 (1975), S. 100-103.

Einbeziehung Friedrichs II.<sup>153</sup> Der preußische König – erklärte Adam Müller 1806 – hatte sich der „ungebührlichen Protektion französischer Bildung“ schuldig gemacht (M<sub>1</sub>, I, 31); schlimmer noch – verschärft F. Schlegel das Urteil in seiner Rezension –, er hatte den „Atheisten“ Protektion gewährt (M<sub>1</sub>, II, 406-7). Letzten Endes hatte Friedrich die geistigen Werte verachtet und gerade damit den Einbruch der materialistischen und revolutionären Ideen von jenseits des Rheins gefördert. Das war der Leitfaden der reaktionären Publizistik von den ersten Anklagen gegen die französische Revolution bis hin zur Restauration und zu Haller, gegen den nicht aus Zufall die Polemik Hegels, auch was das Urteil über Friedrich II. betrifft, gerichtet ist, wie wir noch sehen werden.

Wenn Hegel die Figur Friedrich II. verteidigt, ist er daher auch gezwungen, gegen den Strom einer breiten öffentlichen Meinung zu schwimmen. Es handelt sich in jedem Fall um einen wichtigen kulturpolitischen Kampf mit dem Ziel, die französische aufklärerische und revolutionäre Kultur in eine nationale deutsche Tradition einzugliedern. Die Aufklärung ist Deutschland nicht fremd, ist keine Importware, die von wenigen kosmopolitischen und den Volksmassen [151:] fremd gegenüberstehenden Intellektuellen eingeführt worden ist, sondern ein Phänomen, das gerade in Preußen eine seiner ersten bewunderungswürdigen Erscheinungen erlebt hat. Gerade darin liegt die große Bedeutung des *roi philosophe*: „Es ist albern, wenn die Frömmerei und die falsche Deutschheit jetzt über ihn herfallen und diese große Erscheinung, die so unendlich gewirkt hat, kleinmachen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabsetzen wollen; was Deutschheit sein soll, muß eine Vernünftigkeit sein.“ Es gelang Friedrich II., Preußen auf die Höhe der modernen geschichtlichen Entwicklung zu heben und dem „elenden deutschen Recht“ ein Ende zu bereiten, indem er die Prinzipien der Allgemeingültigkeit des Rechts und des Staates gegen die Privilegien und die feudalen Partikularismen durchsetzte (H<sub>1</sub>, XX, 298). Das, was für die Reaktion (aber auch für die Deutschtümler) Grund zu Skandal und Verurteilung gab, macht in Wirklichkeit den höchsten Ehrentitel aus: der Bruch mit einer aus partikulären Rechten bestehenden Tradition, die historisch überliefert war, die Allgemeingültigkeit des Gesetzes nicht anerkannte und im Gegenteil im gesetzgeberischen Eingriff einen Gewaltakt gegen einen lebendigen Organismus erblickte, vollführt von einer blinden und brutalen Maschine.

Die aktuelle politische Bedeutung der Polemik gegen Friedrich II. hat Hegel immer vor Augen, als er kleinlichst die diesbezüglich von Haller vorgebrachten Argumente in einer Art Sammlung der Gemeinplätze der Reaktion notiert: das von Friedrich eingeführte Landrecht läßt, einmal abgesehen vom Titel, nicht erkennen, für welches Land es bestimmt ist, ob für Japan, China oder Preußen, d. h. es gründet sich auf ganz abstrakte Prinzipien; der Staat tritt nicht nur die Partikularität der Rechte mit Füßen, sondern wird dermaßen erhöht, daß sogar die Rechte des Monarchen nur als von den Zielen des Staats selbst herrührend betrachtet werden. Man spürt im gesamten Landrecht „die neuphilosophischen Grundsätze“, wenn auch versteckt und an die bestehende Monarchie angepaßt (H<sub>3</sub>, 681-2). Hegel erkennt eindeutig die politische und soziale Bedeutung dieser Polemik, als er in einer Randbemerkung zur *Rechtsphilosophie* darauf hinweist, daß sie den „philosophischen König“ deshalb verurteilt, weil er nicht „die besonderen Rechte und Privilegien“ respektieren wollte (H<sub>1</sub>, VII, § 75 A), d. h. die Privilegien des Feudaladels. In den Augen letzterer und ihrer Ideologen schien Friedrich II. eine Art gut verkleideter Jakobiner zu sein.

Auf nicht unähnliche Akzente kann man jedoch auch bei den Deutschtümlern selbst stoßen. Für Arndt war der Geist der französischen Kultur des 18. Jahrhunderts „in der amerikanischen Revolution, in der Regierung des großen Friedrich, in Josephs ungeheuren Plänen und Mönch- und Nonnenjagden, in den sogenannten teutschen Aufklärern“ gegenwärtig und dominierend. Dieser Geist „sprach und proklamierte von den Tribunen in Versailles und Paris und machte Robespierres Dekrete und Sieyès Republiken“ (A<sub>2</sub>, 136). Wenn auch mit einer verwickelten historischen Rekonstruktion, wird die Einfügung Friedrichs II. in eine Entwicklungslinie deutlich, die von der Aufklärung und vom aufgeklärten Absolutismus zur Revolution führt.

---

<sup>153</sup> Zur Figur J. G. Zimmermanns, Mitarbeiter der „Wiener Zeitschrift“, die die Verurteilung des aufklärerisch-revolutionären „Komplots“ anführte, siehe K. Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1973, S. 563-8.

## 11. Friedrich II. und die Geschichte der Freiheit

Hegel beschränkt sich natürlich nicht darauf, diese Interpretation nur unter veränderten Vorzeichen wiederaufzunehmen: der Unterschied zwischen der von einem mehr oder weniger aufgeklärten Despotismus hervorgebrachten staatlichen Organisation und derjenigen, die das Ergebnis der Umwälzungen der französischen Revolution war, ist offensichtlich. Friedrich hat das eingeführt, was Preußen in dem Augenblick ein Bedürfnis war, d. h. „religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse“. Eine gewissermaßen bescheidene Bilanz, aber „man kann nicht verlangen, daß er [Friedrich] der Reformator, Revolutionär desselben hätte werden sollen, da kein Mensch Landstände, Öffentlichkeit der Gerichte forderte“ (H<sub>1</sub>, XX, 298).

Der Staat des aufgeklärten Absolutismus ist sicher kein Staat auf der Höhe der Zeit; von letzterem kann und muß man wohl, auch in Preußen, Parlamente und Öffentlichkeit der Gerichte verlangen: aber trotzdem ist es möglich, eine durchgehende Linie zu erkennen, die von [152:] der Aufklärung zur französischen Revolution führt: „Von die er Seite ist Friedrich II. eine welthistorische Person. Er kann als der Regent genannt werden, mit dem die neue Epoche in die Wirklichkeit tritt, worin das wirkliche Staatsinteresse seine Allgemeinheit und seine höchste Berechtigung erhält.“ Sein Hauptwerk ist gerade das Landrecht, da für Haller, wie berichtet, das schwarze Schaf darstellt und mit dem „Privilegien, Zünfte und andere Partikularitäten“ abgeschafft und die Universalität des Gedankens hervorgehoben wurde: „Das Prinzip der allgemeinen Grundsätze befestigte sich in dem französischen Volke und brachte dort die Revolution hervor“; das gleiche Prinzip sehen wir jedoch im Preußen Friedrichs II. Triumphe feiern: „der Gedanke wurde auf den Thron erhoben ...“ (H<sub>2</sub>, 918-920).

In gewisser Hinsicht ist Friedrich eine Art deutscher Richelieu, der von Hegel, als der Protagonist einer „Revolution“ von oben, „vom Fürsten“ vorangebracht, angesehen wird (H<sub>5</sub>, V, 174); ebenso sieht die *Rechtsphilosophie* in Friedrich II. den Protagonisten einer Revolution, die nicht „laut“ ist, aber dennoch entscheidend für die Bildung des Staats und der modernen Welt, weil sie der privatrechtlichen und patrimonialen Auffassung des Staates ein Ende bereitet hat (H<sub>1</sub>, VII, § 75 HB). Die Epoche, die mit dem antifeudalen Kampf beginnt, der von der absoluten Monarchie und vom aufgeklärten Despotismus geführt wird, kulminiert in der französischen Revolution. Von diesen mühseligen historischen Geburtswehen nehmen die politischen Institutionen und der moderne Staat ihren Anfang. Die mythische Reise in die Vergangenheit der germanischen Wälder hat keinen Sinn; es geht darum, die Bilanz einer Epoche aufzustellen, die an Ereignissen und Umwälzungen besonders reich war. Nachdem der Anspruch der Hugenotten, einen Staat im Staat zu gründen, vernichtet worden war, fand Richelieu „und übte er die Toleranz aus, was mehr als Jahrhundert später als das Produkt der gebildeteren Menschheit und als das glänzendste Verdienst der Philosophie und der Milderung der Sitten geltend gemacht wurde“ (H<sub>1</sub>, I, 550); aber zu Ehren Friedrichs II. ist vorzubringen, daß er den Grundsatz der Toleranz in Preußen eingeführt und an die aufklärerische Kultur angeknüpft hat. Wenn Richelieu Motive vorweggenommen hatte, die später von der Aufklärung entwickelt werden sollten, so hat Friedrich II. „das Tiefe seiner Bildung aus französischen Schriftstellern geholt“ und war eine „ganz eigentümliche und einzige Erscheinung in der neueren Zeit“ – ein „philosophischer König“ nicht nur in Anbetracht seiner persönlichen kulturellen Bildung, sondern auch, weil er sich in seiner Regierungstätigkeit vom Prinzip der Allgemeingültigkeit hatte leiten lassen (H<sub>2</sub>, 919).

Mit ihm begann auch in Preußen die Gedankenfreiheit einzudringen: Wolff „war von Friedrich gleich nach seiner Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen“ worden; gegen eben diesen Philosophen hatte der Vorgänger und Vater Friedrichs II., „ein barbarischer Soldatenfreund“ und überzeugt, daß der Determinismus des Philosophen die Desertion aus dem Heer rechtfertigen und fördern würde, eine Kabinettsorder erlassen, die „bei Strafe des Stranges“ das Verlassen des Landes innerhalb 48 Stunden forderte (H<sub>1</sub>, XX, 257). An anderer Stelle erinnert Hegel daran, daß Voltaire, einer der Urheber der Verbreitung des Grundsatzes der „religiösen Toleranz“, sich für einige Zeit am Hofe Friedrichs II. aufgehalten hatte; und wenn er über die polemische Haltung Hamanns diesem König gegenüber berichtet, schreibt er sie dem „abstrakten Haß gegen die Aufklärung“ zu, der den „Magier aus dem Norden“ auszeichnete (H<sub>3</sub>, 224 und 264).

Die Lobpreisung Friedrichs II. hat nicht die Bedeutung einer Akkommodation mit der Realität des Preußen der Restauration. Sie ist keine Ehrerbietung der Hohenzollerndynastie gegenüber, denn sie schließt eine harte Verurteilung des „Barbaren“ Friedrich Wilhelm I. nicht aus, sondern ist Ausdruck der Bemühungen, das Erbe der Aufklärung und der französischen Revolution auf nationale deutsche Verhältnisse zu übertragen. Dabei wird darauf geachtet, dieses Erbe vor den konvergierenden Angriffen des reaktionären Flügels und des Flügels, den wir national-romantisch nennen könnten, zu retten, wobei letzterer nicht in der Lage war, eine konsequent fortschrittliche Rolle zu spielen, und zwar auf Grund seiner beharrlichen Franzosenfeindlichkeit, die zu einer Unterordnung – wenigstens auf kultureller Ebene – unter den reaktionären Flügel führte.

[153:]

## 12. Friedrich II. und die Stellung des aufgeklärten Absolutismus in der Geschichte

Andererseits konnte sich Hegel bei seiner Lobpreisung Friedrichs II. auf eine Denkertradition berufen, zu der erstrangige Persönlichkeiten wie Kant und Fichte zählten. Ersterer hatte „das Zeitalter der Aufklärung“ das „Jahrhundert Friedrichs“ genannt und den preußischen König als denjenigen gepriesen, „der zuerst das menschliche Geschlecht der Unwürdigkeit wenigstens von seiten der Regierung entschlug und Jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“ (K, VIII, 40). Natürlich – Kant ist sich darüber vollkommen klar – handelt es sich sicher nicht um die Einführung eines Grundsatzes, der die existierende Sozialordnung umstürzt: es ist der „Öffentliche Gebrauch seiner Vernunft“, nicht so sehr als Bürger, sondern „als Gelehrter“, der sich ausschließlich an andere Gelehrte wendet und sich deshalb nicht nur nicht im Gegensatz: zur anerkannten Obrigkeit befindet, sondern sogar den Gehorsam ihr gegenüber voraussetzt. Mehr noch, „leuchtet dieser [Friedrich II.] doch ein Beispiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei“, um so mehr, als der Staat „ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat“. Es sind gerade ein starker Staats- und Militärapparat und geeignete Unterdrückungsmittel, die Preußen die nötige Ruhe verschaffen und ihm ermöglichen, „das zu sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsoniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!“ Daraus ergibt sich ein paradoxes Phänomen. „Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hin gegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten“<sup>154</sup>.

Das hier von Kant aufgestellte Paradoxon findet seine historische Erklärung bei Hegel durch das Verständnis der Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung des Absolutismus: durch das Erstarken der Machtbefugnisse des Monarchen ist die Position des Feudaladels geschwächt und daher eine objektive Entwicklung des Prozesses der Verwirklichung der Freiheit in Gang gebracht worden. Es ist das ein Gesichtspunkt, den man auf Rousseau zurückführen kann, für den „*toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat*“<sup>155</sup>.

Die Abschaffung der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse, die typisch für das Mittelalter sind, geht Hand in Hand mit dem Erstarken der Macht des Staats und mit der Entwicklung der Freiheit.

Dieser Gesichtspunkt bleibt unverändert von der *Verfassung Deutschlands* über die *Phänomenologie des Geistes* bis hin zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Auch als die nationale Erniedrigung, die Deutschland durch Frankreich erleidet, am stärksten zu spüren ist, schwächt sich die Klarheit der Hegelschen geschichtlichen Vision nicht ab: Richelieu, energischer Verfechter der Expansionspolitik in Richtung Deutschland, hat dennoch das Verdienst, in seinem Land die Macht des Feudaladels gebrochen zu haben, „der Staatsgewalt in ihren ersten Ausflüssen [...] die Großen unterworfen zu haben“, „die Staatsämter vom Staat abhängig“ gemacht zu haben, „der ausübenden Staatsmacht Einheit gegeben zu haben“. Nicht „der Ehrgeiz“ war hier am Werk, sondern „das Genie“,

<sup>154</sup> K, VIII, 6-7 und 41. Kant drückt sich auch nach der französischen Revolution weiterhin positiv über Friedrich II. aus, von dem er in Erinnerung ruft, daß er sich gern „der oberste Diener des Staats“ nannte (K, VIII, 352).

<sup>155</sup> *Du Contrat social*, II, 11. – jede besondere Abhängigkeit eine Kraft ist, die dem Staatskörper entzogen wird. *KWF*

d. h. das Verstehen einer objektiven historischen Notwendigkeit. Und Theseus, der zu Deutschlands Rettung beschworene Wind, sollte sich beim Zerschlagen der „Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen“ (H<sub>1</sub>, 549 und 580) gerade an Richelieu inspirieren.

Die *Phänomenologie* beschreibt den Übergang von einer Situation, in der der König noch vom Rat des Adels abhängt, zur absoluten Monarchie als einen wichtigen historischen Fortschritt. Im ersten Stadium ist die Staat macht „daher noch willenlos gegen den Rat und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meinungen über das allgemeine Beste“; deswegen „ist sie noch nicht Regierung und somit noch nicht in Wirklichkeit Staatsmacht“, um so mehr, als der Rat der Adeligen „sich in der Tat die eigene Meinung und den besonderen Willen gegen die Staatsgewalt [154:] vorbehält“. Mit der absoluten Monarchie dagegen besteht der „Geist der Staatsmacht darin [...], seine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Tuns und de Denken des edelmütigen Bewußtseins zu haben“ (H<sub>1</sub>, III, 374-5 und 379).

Während Hegel in Berlin die Pläne für eine „Universalmonarchie“ (und damit den Expansionismus von jenseits des Rhein), die von Ludwig XIV. vorangetrieben worden waren, verurteilt, hebt er auch die progressive Bedeutung des Kampfes hervor, der unter seiner Herrschaft von Richelieu und Mazzarino geführt wurde, um die Adeligen zu beugen und die absolute Monarchie zu begründen (H<sub>2</sub>, 909). In bestimmter Hinsicht fungiert Polen als negatives *Pendant* zu Frankreich: wo der Feudalismus und die Arroganz der Adeligen nicht mit Hilfe einer starken Staatsmacht gebeugt worden sind, ist das Unheil hereingebrochen. Aus diesem Grund ist Polen „untergegangen“: die „polnische Freiheit war ebenso nichts anderes als die Freiheit der Barone gegen die Monarchen, wobei die Nation zur absoluten Knechtschaft erniedrigt war“ (H<sub>1</sub>, I, 532 und H<sub>2</sub>, 902).

Die „polnische Freiheit“ ist im Grunde genommen nicht viel anders als die „germanische Freiheit“, die so sehr von den Deutschtümlern, aber auch von den erklärten Reaktionären gepriesen wird, die einen wie die anderen darauf bedacht, der Entwicklungslinie Frankreichs eine radikal andere entgegensetzen und deshalb bereit, hinter die moderne Geschichtsepoche zurückzugehen, um an die mittelalterliche Tradition oder sogar an die Zeit Hermanns anzuknüpfen. Die antike Freiheit würde wiedergewonnen werden, indem man sich vom Joch befreite, das zunächst vom aufgeklärten Absolutismus, dann von der französischen Revolution und schließlich von der napoleonischen Fremdherrschaft aufgebürdet worden war. Hegel will eben auf diese verzerrte Geschichtsauffassung, die die Entwicklung des modernen Staats als einen voranschreitenden Freiheitsverlust betrachtet, reagieren: „Man muß, wenn von Freiheit gesprochen wird, immer wohl achtgeben, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird“ (H<sub>2</sub>, 902). Mit dem starken Geschichtssinn, der seine ganze Philosophie durchdringt, weist Hegel darauf hin, daß der aufgeklärte Despotismus, indem er die Macht des Feudaladels gebrochen habe, einen Schritt vorwärts in der Geschichte der Freiheit bedeutet habe.

Wenn die pauschale Verurteilung der geschichtlichen Erfahrung des aufgeklärten Despotismus in erster Linie die Reaktion, aber auch die Deutschtümler kennzeichnete, die allgemeine Tendenz zur Verklärung des Mittelalters oder sogar der germanischen Wälder verstärkte, und das mit schweren Folgen nicht nur hinsichtlich der Geschichtsauffassung, die daraus völlig verzerrt hervorging, sondern auch auf der Ebene der politischen Debatte, die abgrundtief von extravaganten Mythologien verseucht war, so gehörte andererseits eine korrekte Beurteilung des aufgeklärten Despotismus unausweichlich zum Kampf um die Ausarbeitung und Verbreitung einer wissenschaftlichen Auffassung der geschichtlichen Entwicklung und des politischen Kampfes. Und der aufgeklärte Absolutismus konnte in Deutschland (und in Preußen) nichts anderes bedeuten als Friedrich II.

Bei seiner positiven Beurteilung dieser Persönlichkeit konnte Hegel auch an Fichte anknüpfen, der im Jahre 1793 die Verdienste des preußischen Königs bei der Verteidigung der Gedankenfreiheit, der Voraussetzung der Willensfreiheit, hervorgehoben hatte. „Das rettet deine Ehre bei der richtenden Nachwelt, unsterblicher Friedrich, erhebt dich aus der Klasse der zertretenden Despoten und setzt dich in die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für die Freiheit ...“ Es ist bedeutsam, daß Fichte, als er das Bedürfnis fühlt, die französische Revolution vor den Angriffen der Theoretiker der Reaktion zu verteidigen, sowohl auf Friedrich II. als auch auf Luther zurückgreift (F<sub>1</sub>, VI, 99), mit einer

Haltung, die der des Berliner Hegel nicht unähnlich ist. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß sogar ein Jakobiner wie Forster eine positive Bewertung Friedrichs II. abgegeben hatte: es sei ihm gelungen, die Arroganz der Feudalherren zu brechen und in der preußischen Staatsordnung Raum für Vernunft zu schaffen, der nach seinem Tod angefangen habe, sich wieder einzuschränken. Natürlich ist dieses Urteil von einer positiven Bewertung der geschichtlichen Funktion begleitet, die vom aufgeklärten Absolutismus erfüllt wurde: in den Augen Friedrichs II. (tatsächlich aber mehr in denen Forsters) ist „die gänzliche Unterjochung“ des Adels selbst die [155:] Voraussetzung der Verwirklichung der „Gleichheit“<sup>156</sup>. Auf Grundlage dieser Tradition unternimmt Hegel in Berlin unter Berufung auf Friedrich den Versuch, in der deutschen Kultur Ideen und Motiven Heimatrecht zu verschaffen, die zuerst die Befreiungskriege und dann die sich ausbreitende Deutschtümelei als antinational abgestempelt hatten.

Im übrigen fehlt es auch unter den Zeitgenossen Hegels nicht an liberalen oder liberal orientierten Autoren, die sich positiv über Friedrich II. ausdrücken. Constant spricht mit großer Sympathie von den von Friedrich während des Siebenjährigen Krieges errungenen Siegen gegen „*l'Europe coalisée*“, die dem „*esprit public*“ zugeschrieben werden, der sich dank der „*l'indépendance que ce monarque avait laissée toujours développement des facultés intellectuelles*“<sup>157</sup> herausgebildet hatte. In den nachfolgenden Jahrzehnten wird sich die nationalliberale Partei auf Grund der radikalen Umwandlung der Bedingungen des politischen Kampfes auf Friedrich II. berufen, aber mehr auf den kriegführenden König als auf den Gesetzgeber und Reformator, während auf der Gegenseite Friedrich II. von Mehring als der widerwärtigste Despot beschrieben wird. Um sich aber über den ungerechten Charakter dieses Urteils Klarheit zu verschaffen, das auf übertriebene Weise und unmittelbar durch die Notwendigkeit seitens der damaligen Sozialdemokratie bedingt war, sich den Nationalliberalen zu widersetzen<sup>158</sup>, genügt es, das *Kapital* zu lesen: Es stimmt zwar, daß das Preußen Friedrichs II. ein „Regierungsmischmasch von Despotismus, Bürokratie und Feudalismus“ darstellte. Dennoch erkennt Marx die Bemühungen des preußischen Königs an, das Land zu modernisieren und sogar den Feudaladel zu beugen: „In den meisten Provinzen Preußens sicherte erst Friedrich II. den Bauern Eigentumsrecht. Nach der Eroberung Schlesiens zwang er die Grundherren zur Wiederherstellung der Höfen, Scheunen usw., zur Ausstattung der Bauerngüter mit Vieh und Gerät“ (MEW, XXIII, 700, Fußnote). Auch wenn all das von Notwendigkeiten militärischen Charakters diktiert sein mochte, bleibt die objektiv antifeudale und fortschrittliche Bedeutung Friedrichs II. bestehen<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> G. Forster, *Werke in vier Bänden*, zit., Bd. II, S. 506 und Bd. III, S. 435. Es bedarf kaum des Hinweises, daß Forster ein Hegel gut bekannter Autor war (H<sub>7</sub>, 48).

<sup>157</sup> *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne*, in *Œuvres*, hrsg. v. A. Roulin, Paris 1977, S. 1068. – „das vereinigte Europa“; „die verbündeten europäischen Mächte“; „die Unabhängigkeit, die dieser Monarch stets der Entfaltung der geistigen Fähigkeiten überlassen hatte“. *KWF*

<sup>158</sup> Über die unmittelbar politische Logik, die der Mehringschen Lesart der politischen und kulturellen Geschichte Deutschlands zugrunde liegt, verweisen wir auf unser *Fichte, la resistenza anti-napoleonica e la filosofia classica tedesca*, in „Studi storici“, Nr. 1/2, 1983, S. 214-5.

<sup>159</sup> Angefangen von den Kriegen mit Blick auf die deutsche Einheit unter der Hegemonie Preußens bemächtigte sich die Reaktion der Figur Friedrichs II. Und doch kann man zur Bestätigung des nicht schmerzlosen Charakters dieses Vorgehens das Urteil lesen, das viel später der Ideologe des Nationalsozialismus über den preußischen König abgibt. Natürlich findet man unzählige heroische und authentisch-germanische Attribute, aber dennoch ist Rosenberg gezwungen, zuzugeben, daß Friedrich II. mit „seiner Liebhaberei für französisches Schrifttum den Weg zum Sieg auch der neufranzösischen Gedankenwelt bahnte“, was „die organischen Kräfte des noch nicht zu vollem Bewußtsein erwachten Preußens lähmte und es später unfähig machte, den Heeren der französischen Revolution zu widerstehen“; vgl. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1930, S. 200.

[156:]

## **Viertes Kapitel**

### **Die deutsche klassische Philosophie und Dichtung**

#### *1. Philosophie, Revolution und nationale Unabhängigkeit*

Nach Luther und Friedrich II. wird der Idealismus zum dritten, grundlegenden Anhaltspunkt für eine Übertragung der Resultate der modernen geschichtlichen Entwicklung auf deutsche Verhältnisse. Die deutsche Philosophie ist das theoretische Pendant zur französischen Revolution: das ist eine der zentralen Thesen der Hegelschen Lehre in Berlin. Bevor wir sie jedoch analysieren, müssen wir uns die Situation vor Augen halten, die sich nach der Beendigung der Befreiungskriege auf dem Gebiet der kulturellen Debatte herausgebildet hatte. Wenn schon die französische Revolution keine gute Presse hatte, so stand die Philosophie in einem noch schlechteren Ruf. Sie war seinerzeit von den reaktionären Kreisen wegen ihres Beitrag zur Verbreitung der revolutionären Ideen unter Anklage gestellt worden. Die ganze Polemik gegen die Abstraktheit der Theorie enthielt eine besonders schwere Anklage gerade gegen die deutsche Philosophie: „Abstrakte Spekulationen waren aber von jeher Lieblingsbeschäftigung der Deutschen“, so klagte im Jahre 1792 Brandes, der in Wirklichkeit über die konkrete Bezugnahme auf die politischen Umwälzungen jenseits des Rheins besorgt war, die diese Spekulationen enthielten; aber die Verteidigung oder Verherrlichung der französischen Revolution wurde in jedem Fall als das Höchstmaß der Abstraktheit angesehen<sup>160</sup>. Nach Beginn des anti-napoleonischen Widerstands und der Befreiungskriege zog sich über der Philosophie ein neuer Sturm zusammen: die Anklage wegen Hochverrats. Stein selbst war es, der die Anklage formulierte, als er der „Metaphysik“ die Schuld an der Niederlage von Jena gab (RH<sub>1</sub>, 273-4); aber jetzt identifizierte sich eine breite öffentliche Meinung mit dieser Anklage.

Welche Bilanz kann man also über die deutsche Philosophie und über den Idealismus im besonderen aufstellen? Gelegentlich seiner ersten Vorlesung in Berlin erklärte Schelling die bezüglich: „In den Schulen der Philosophie – wer gedenkt hier nicht Fichtes, wer nicht zugleich Schleiermachers – fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte“ (JS<sub>1</sub>, XIV, 366). Auf diese Weise wurde der Zusammenhang zwischen deutscher Philosophie und Befreiungskriegen hervorgehoben und verabsolutiert, der Zusammenhang mit der französischen Revolution dagegen völlig außer acht gelassen. Diese Verbindung war dem jungen Schelling nicht entgangen, der im Jahre 1804 festgestellt hatte, daß, wenn auch „nach Verschiedenheit der Nationen und der Umstände“, ein gleicher „Geist“ in Frankreich in einer „realen Revolution“ Ausdruck gefunden habe wie in Deutschland mit der Kantischen Philosophie in einer „idealen Revolution“ (JS<sub>1</sub>, VI, 4).

Auch Fichte war sich des Zusammenhangs zwischen der politischen französischen Revolution und der philosophischen deutschen Revolution wohl bewußt. An die Theoretiker der Reaktion gewandt, wies er deren Anschuldigungen der „Abstraktheit“ zurück und fügte unter Hinweis auf Rousseau – der als „Träumer“ abgestempelt wurde, dessen Ideen sich aber, in Frankreich natürlich, verwirklichten – im Jahre 1793 hinzu: „Unter euren Augen, und ich kann zu eurer Beschämung hinzusetzen, wenn ihrs noch nicht wißt, durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet, das ihr für die unmöglichste aller Unmöglichkeiten würdet erklärt haben, wenn ihr fähig gewesen wäret, die Idee desselben zu fassen: er hat sich selbst ausgemessen“. Ein einziger roter Faden verband Rousseau mit der französischen Revolution, der in Deutschland „eine andere und ungleich wichtigere“ entsprach (F<sub>1</sub>, VI, 71-2 und 41). Und wenig später klärte Fichte weiterhin die Beziehung zwischen politischer Revolution in [157:] Frankreich und philosophischer Revolution in Deutschland: „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreist, reist mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie mit äußerer

---

<sup>160</sup> E. Brandes, *Die Entstehung republikanisch-demokratischer Literaturströmungen*, in J. Garber, *Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1790-1810*, zit., S. 13.

Kraft die politische Freiheit erkämpften, durch innern Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurtheilen entstanden; nicht ohne ihr Zutun; ihr *valeur* war, der mich noch höher stimmte, u. jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehörte, um dies zu faßen. Indem ich über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke u. Ahnungen dieses Systems“ (F<sub>2</sub>, I, 449-450).

Es ist interessant, festzustellen, daß es sich hier um ein in der Kultur der Zeit und der gebildeten öffentlichen Meinung weit verbreitetes Urteil handelt. „Die französische Revolution, Fichtes *Wissenschaftslehre* und Goethes *Meister*“ – schrieb in der Zeitschrift „Athenaeum“ F. Schlegel, der jedoch in der gleichen Zeitschrift nicht versäumte, schwerwiegende Zweifel an der französischen Revolution zu äußern – „sind die größten Tendenzen des Zeitalters“ (a, I, 232). So kommt es, daß die Zeitgenossen in bezug auf Fichte von „philosophischem Jakobinismus“ sprechen und in Deutschland „die Fichtischen Sankülotten a priori“ auf die „politischen Sanskülotten a posteriori“ in Frankreich folgen sehen (F<sub>3</sub>, I, 126 und 435).

Noch bedeutungsvoller ist Görres' Stellungnahme, der 1798 unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Kant erklärt, daß Deutschland sich mit seiner philosophischen „Revolution“ fast ebenso viele Verdienste in den Augen der Menschheit erworben habe wie Frankreich mit seiner politischen (JG, I, 61). Dieser Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus wurde vom „Moniteur“ sogar offiziell proklamiert, nicht ganz ohne Nebenabsicht, da hier offensichtlich die Hoffnung, die deutschen Intellektuellen für die französische Politik zu gewinnen, mitspielt. In einem Text, mit dessen Redaktion wahrscheinlich Sieyès etwas zu tun hatte, wird Kant jedenfalls als „der Mann“ definiert, „der in Deutschland im Geist eine ähnliche Revolution hervorgerufen hat wie die, die die Laster des *Ancien régime* in Frankreich in den Dingen hervorgebracht haben“<sup>161</sup>.

Aber im Gefolge der Entwicklung des französischen Expansionismus und der traumatischen Erfahrung einer militärischen Okkupation, von dem Land aufgezwungen, von dem man sich lange Zeit eine Hilfe für die Befreiung erwartet hatte, wird die Verbindung zwischen der deutschen Philosophie und der französischen Revolution entweder einer harten Kritik unterworfen – und dieses Mal nicht nur von ein paar Theoretikern der Reaktion, sondern vor. einer ausgedehnten patriotischen Bewegung –, oder sie wird ganz einfach verdrängt. Stein etwa, der wichtigste Mann der Erneuerung Preußens in antifeudalem Sinn nach der Niederlage, ein weitblickender Patriot, der wegen seines Aufrufs zum Volkskrieg gegen Napoleon – nach dem Modell der Nation in Waffen, das schon siegreich vom revolutionären Frankreich erprobt worden war – von Metternich als eine Art „Jacobiner“ abgestempelt wurde, dieser Stein sah Fichtes Entwicklung zusammengefaßt so: Fichte hatte zu den zahlreichen Intellektuellen gehört, die „die Grundsätze der französischen Neuerer“ gutgeheißen hatten, aber dann war er im Vaterland von Gentz, Rehberg, Brandes usw. „siegreich widerlegt“ worden, vor allem aber, und zwar endgültig, „durch eine furchtbare Erfahrung und das Leiden des ganzen Zeitalters“<sup>162</sup>.

Die revolutionären Ideen Fichtes fangen an, als eine unbedeutende jugendliche Verfehlung betrachtet zu werden, als ein nunmehr abgeschlossenes Kapitel. Ein Stereotyp beginnt sich breitzumachen, das gerade einen Mitarbeiter des großen preußischen Staatsmannes dazu führen wird, neben Stein, dem wahren *heros teutonicus*\*, Fichte als wahren *philosophus teutonicus*\*\* zu stellen: er hat „von Anfang bis zu Ende den geistigen, sittlichen Gott, den Gott hinter und über der äußerlichen körperlichen Natur, mit Sehnsucht gesucht, er ist an dieser Sehnsucht wie gestorben“ (A<sub>1</sub>, III, 533-4). Die ganze Entwicklung Fichtes wird mit stark spiritualistischem [158:] Einschlag im Licht seiner Spätschriften und vor allem seiner Tätigkeit als Vorkämpfer des nationalen Widerstandes neu interpretiert.

<sup>161</sup> Zit nach R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1961, Bd. I, S. 173.

<sup>162</sup> F<sub>3</sub>, I, 49. Über den Stein und den preußischen Reformern von Metternich zugeschriebenen „Jacobinismus“, siehe R. Haym, *Wilhelm von Humboldt, Lebensbild und Charakteristik*, 1856 (Neudruck Osnabrück 1965), S. 296-7.

\* teutonischen Helden. *KWF*

\*\* teutonischen Philosophen. *KWF*



Als Stein im Januar 1809, nach der Entdeckung seiner Vorbereitungen zu einem Aufstand, von Napoleon verbannt, zur Flucht gezwungen ist, begleitet ihn der Trost der von ihm gelesenen letzten politischen Predigt Schleiermachers, „Was wir fürchten sollen und was nicht“, die darauf bedacht ist, dem nationalen Widerstand Mut zuzusprechen<sup>163</sup>. Fichte und Schleiermacher sind also die beiden Philosophen, auf die sich die patriotische Bewegung im Verlauf des Widerstands gegen Napoleon beruft, an dem beide außerdem aktiv teilnehmen und auf die selbst Schelling – der den Befreiungskriegen distanziert gegenübergestanden hatte – zurückkommen muß, die den Kampf gegen die von Hegel ausgestreute „Drachensaat“ aufnimmt. Letzterer gelangte wie ein Eindringling in die glühend patriotische und oft auch deutschtümelerische Berliner Szene: nicht nur konnte er sich keinerlei Beteiligung an den Befreiungskriegen rühmen, sondern er wurde sogar verdächtigt, sich den Franzosen gegenüber „servil“ gezeigt zu haben. Indem er diese schwierige Situation in Angriff nahm, mußte Hegel in erster Linie versuchen, die Philosophie von der Anklage des nationalen Verrats und vom Mißkredit zu befreien, in den sie geraten zu sein schien. Das ist das Thema, das er in der Rede zum Antritt seiner akademischen Lehrtätigkeit zuerst in Heidelberg und dann in Berlin aufgreift (H<sub>3</sub>, 3-4):

„Was den Zeitpunkt betrifft, so scheinen diejenigen Umstände eingetreten zu sein, unter denen sich die Philosophie wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf – wo diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag. Denn vor kurzem war es einesteils die Not der Zeit, welche den kleinen Interessen des täglichen Lebens eine so große Wirksamkeit gegeben, andererseits waren es die hohen Interessen der Wirklichkeit, das Interesse und die Kämpfe, um zunächst das politische Ganze des Volkslebens und des Staats wiederherzustellen und zu retten, welche alle Vermögen des Geistes, die Kräfte aller Stände sowie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß das innere Leben des Geistes nicht Ruhe gewinnen konnte; der Weltgeist, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt, nach außen gerissen, war abgehalten, sich nach innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigentümlichen Heimat sich zu ergehen und zu genießen. Nun, nachdem dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen und die deutsche Nation überhaupt ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate neben dem Regiment der wirklichen Welt auch das freie Reich des Gedankens selbständig emporblühe“.

Die Notwendigkeit, die Unabhängigkeit zurückzuerobern, hat vorübergehend die Philosophie zurücktreten lassen. In einigen Fällen hat sie sie gänzlich den Erfordernissen des Befreiungskrieges untergeordnet; aber einmal das Ziel erreicht, muß die philosophische Forschung sich wieder „selbständig“ entwickeln. Das Anliegen Hegels ist es jetzt, einerseits zu beweisen, daß die Philosophie tief im deutschen nationalen Leben verwurzelt und es für Deutschland ein Ehrentitel ist, weniger als alle anderen Länder darauf verzichten zu können; andererseits jede Form der chauvinistischen Isolierung zu verhindern und zu beweisen, daß die Entwicklung der deutschen Philosophie eng mit der modernen geschichtlichen Entwicklung Europas verbunden ist, insbesondere mit ihren fortschrittlichsten Ideen und Resultaten.

Was den ersten Punkt angeht, so weist schon die Antrittsvorlesung von Heidelberg darauf hin, daß, während sie anderswo rasch dahingeschwunden sei, die Philosophie in Deutschland „*als eine Eigentümlichkeit sich erhalten hat*“. „Wir“ – erklärt Hege] – „haben den *höheren Beruf* von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein, wie der eumolpidischen\* Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflege eines höheren Gottesdienstes [aufgetragen war], wie früher der Weltgeist der jüdischen Nation [für] das höchste Bewußtsein sich aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge“ (HJ, XVIII, 12). Das ist eine Aufgabe, die im Interesse der ganzen Menschheit erfüllt werden muß, und die Philosophie, Ruhm der deutschen Nation, erweist sich als theoretischer Ausdruck der neuesten europäischen Geschichte, des Vormarschs der Freiheit. „Das Grundprinzip der Philosophie“ und ihr „Weg“ besteht darin, die Wirklichkeit [159:] zu erkennen und sie „dem Gedanken gemäß zu machen“. Aber gerade das ist auch die Marschrichtung der „neueren Zeit“ – also der Welt, die in erster

<sup>163</sup> Vgl. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, hrsg. v. H. Mulert, Berlin und Leipzig 1922, Bd. I, 2, S. 839.

\* antike Priesterfamilie in Eleusis, Griechenland. *KWF*

Linie aus der Aufklärung und der französischen Revolution hervorgegangen ist, die den „Gedanken“ zum höchsten Bewertungs- und Veränderungskriterium des „Positiven“ macht (H<sub>5c</sub>, 291).

## 2. Philosophische Revolution und politische Revolution

Das Thema des Zusammenhangs zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus begleitet Hegel zeitlebens. Wahrscheinlich hatte er die politischen Umwälzungen, die sich jenseits des Rheins abgespielt hatten, vor Augen, als er 1795 erklärte, daß er in Deutschland „vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung [...] eine Revolution“ erwarte (H<sub>6</sub>, I, 23). Auf jeden Fall ist in der *Differenz* und der *Verfassung Deutschlands* die Kritik an der Fichteschen Philosophie gleichzeitig und ausdrücklich die Kritik am Jakobinismus.

In der Fichteschen Philosophie nimmt der Staat der Vielfältigkeit der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber die gleiche Haltung ein wie das Subjekt der Sinnlichkeit gegenüber: eine terroristische Haltung, durch „ein endloses Beherrschen“ gekennzeichnet (H<sub>1</sub>, II, 87). Das ist die gleiche Kritik, die die *Phänomenologie* am jakobinischen Terror übt, weil es der Universalität nicht gelinge, einen konkreten Inhalt anzunehmen und anzuerkennen und sie ihm gegenüber eine Haltung der „ganz unvermittelten, reinen Negation annehme“ (H<sub>1</sub>, III, 436). Der Vergleich zwischen der Fichteschen (oder Kant-Fichteschen) Philosophie und dem Jakobinismus findet sich durchgängig. Wenn Robespierre „das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt“ hat (H<sub>2</sub>, 930), dann ist der „Standpunkt der Moralität“ „in praktischer Beziehung der Standpunkt der *Kantischen* und auch noch der *Fichteschen* Philosophie“ (H<sub>1</sub>, VIII, 387).

Ausgehend vom Urteil, das über die französische Revolution ausgesprochen wird, hatten wir schon Gelegenheit, festzustellen, welch ein Trugschluß der Mythos von der Involution des Berliner Hegel ist. Eine ähnliche Feststellung können wir hinsichtlich des Parallelismus machen, der zwischen der politischen Entwicklung in Frankreich und der philosophischen Entwicklung in Deutschland aufgestellt wird. Das Hervorheben eines solchen Parallelismus geschieht in Jena noch vornehmlich in polemischer, antijakobinischer Funktion und zielt darauf, die Elemente des „Terrorismus“ aufzuzeigen, die sich in der Kam-Fichteschen Philosophie eingenistet haben. In Berlin dagegen klingt das Hervorheben dieses Parallelismus in erster Linie wie eine Anerkennung für den deutschen Idealismus auf Grund seines Beitrags zur jüngsten Phase der Geschichte der Freiheit. Gleichzeitig dient es dazu, die entwickeltsten Ergebnisse der französischen Revolution auf nationale Verhältnisse zu übertragen.

Die Zielscheiben der Polemik sind jetzt ganz andere. Um sie zu ermitteln, können wir von F. Schlegel ausgehen, der die französische Revolution (außer mit dem Wilhelm Meister) mit der *Wissenschaftslehre* vergleicht: ein Vergleich, den Hegel vielleicht vor Augen hatte, als er den Fichteschen Jakobinismus kritisierte. In der Zwischenzeit hatte F. Schlegel seine Meinung geändert: Der Parallelismus zwischen politischer Revolution in Frankreich und philosophischer Revolution in Deutschland kehrt zwar wieder, aber in einem völlig anderen Rahmen und mit einem Urteil, das einer unanfechtbar negativen Bewertung gleichkommt. Der deutsche Idealismus hat die Entwicklung der „auflösenden Grundsätze des Zeitalters“ gefördert. Trotz des Anscheins größeren Respekts vor der Religion und der Erfahrung im Vergleich zur französischen Aufklärung ist sein „Geist“ doch von „jenem Vernunftschwindel“ gekennzeichnet, „welcher sich als die allgemeine Krankheit des achtzehnten Jahrhunderts offenbart hat“. Diese Krankheit hat in Deutschland sogar noch tiefere Wurzeln geschlagen, um eine „ungleich vollkommeneren wissenschaftliche Gestaltung“ anzunehmen, wenn auch zum Glück diesseits des Rheins die „Vernunftschwärmerei“ in der Praxis nicht zu der „leidenschaftlichen Zerstörungssucht“ wurde, die Frankreich heimgesucht hatte (FS, VII, 389). Ein ähnliches Urteil finden wir bei Baader, der 1824 schreibt: „In der Tat ist nicht zu leugnen, daß, wenn schon die Deutschen in der Praxis der Revolution hinter den Franzosen zurückbleiben, doch mehrere und bedeutende Gelehrte [160:] (Schriftsteller und öffentliche Lehrer) in Deutschland teils einzeln, teils verbunden, die Theorie dieser schlimmen Praxis gründlicher und hiemit verbrecherischer als ihre Nachbarn ausbildeten“ (FB, I, 83).

Seitens der Theoretiker der Reaktion brachte die Abrechnung mit der französischen Revolution die Abrechnung mit dem deutschen Idealismus mit sich, ebenso wie von seiten der Deutschtümler die

patriotische Zurückweisung der Ideen der Invasoren wenn nicht die Verurteilung, so doch die Neu-Interpretation des deutschen Idealismus mit sich brachte, um ihn von jeder Art Franzosenfreundlichkeit zu reinigen. Seinerseits fühlt sich Hegel in Berlin gedrängt, gerade aus der Notwendigkeit heraus, gegen die Kultur der Restauration und gegen die Deutschtümler zu kämpfen, den Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus hervorzuheben und zu verherrlichen.

Wohl gemerkt, nicht einmal in Jena haben wir es mit einer pauschalen Verurteilung des Jakobinismus und der Kant-Fichteschen Philosophie zu tun: im einen wie im anderen Falle handelt es sich um notwendige Entwicklungsphasen, die die politische Revolution in Frankreich und die philosophische Revolution in Deutschland durchlaufen haben. Die Erfahrung der absoluten Freiheit und des Terrors waren nicht unnütz: die individuellen Bewußtseinslagen, „welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück“ (H<sub>1</sub>, III, 438). Hegel hält sich zurecht für das theoretische Bewußtsein des post-jakobinischen Abschlusses der französischen Revolution, und in eben diesem Sinne kann er mit seinem System den Zyklus der philosophischen Revolution in Deutschland als abgeschlossen betrachten. Der *citoyen* hat seine virtuose Abstraktheit verloren und hat begonnen, in Ruhe seine Existenz als *bourgeois* zu genießen; folglich ist auch die Zeit der Philosophie des Selbstbewußtseins abgelaufen, die die Sinnlichkeit und die Individualität auf dem Altar der Moralität und der Gemeinschaft geopfert hatte.

Gerade von diesem reifen Resultat, von dieser Schlußfolgerung aus gehend, kann man die historische Größe des Jakobinismus und der Kant-Fichteschen Philosophie verstehen. Diese Anerkennung war ohne weiteres auch in Jena gegenwärtig: „Die Freiheit ist der Charakter der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende und das Höchste des Fichteschen Systems“ (H<sub>1</sub>, II, 82). Aber diese Anerkennung wird in Berlin sogar noch deutlicher: „die Erkenntnis des Willens“ hat „erst durch die *Kantische* Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen“ (H<sub>1</sub>, VII, § 135 A). Mit Kant also beginnt die jüngste Phase der Geschichte der Freiheit, und nicht zufällig erklärt Hegel, wie wir noch sehen werden, in Berlin sich in „der Schule Kants erzogen“ zu haben. Fichte seinerseits, wie übrigens auch Rousseau, geht allerdings von der „Freiheit [...] des einzelnen Individuums“ aus, von einem abstrakten und begrenzten Gesichtspunkt also, aber es handelt sich immerhin – unterstreichen die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* – um einen „großen Anfang“ (H<sub>1</sub>, XX, 413).

Der Parallelismus zwischen deutschem Idealismus und französischer Revolution ist ein Hauptmotiv der Berliner Vorlesungen und dient ausdrücklich dazu, sowohl den einen als auch die andere zu verherrlichen: „Kantische, Fichtesche und Schellingsehe Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte, haben nur diese zwei Völker teilgenommen, das deutsche und das französische Volk, so sehr sie entgegengesetzt sind oder gerade weil sie entgegengesetzt sind“ (314).

Abgesehen von der Polemik gegen die Kultur der Restauration, die sich in der Verherrlichung einer geschichtlichen Epoche ausdrückt, die von der herrschenden Ideologie für die Umstürzung der heiligsten Werte und für das Blutbad, das Europa heimgesucht hatte, verantwortlich gemacht wurde, findet sich auch eine Polemik gegen die Deutschtümler. Es ist sinnlos, mit patriotischen Argumenten die Ideen und Ergebnisse der französischen Revolution ausmerzen zu wollen, weil [161:] diese Deutschland nicht fremd sind, sie sind im Gegenteil tief und unausrottbar in seiner Geschichte verwurzelt. Diese Ausmerzungen vornehmen zu wollen, ist kein Zeichen von Patriotismus, weil sie letzten Endes darauf ausgeht, den kostbaren kulturellen Besitz der deutschen Nation anzugreifen. Die beiden Völker, die von der franzosenfeindlichen Publizistik als gegenseitige Erbfeinde und schon in ihrem ursprünglichen Wesen als unwiderruflich entgegengesetzt vorgestellt werden, werden bei Hegel –

zumindest auf objektiver Ebene – Alliierte, die zusammenarbeiten, ohne daß diese Zusammenarbeit von den eigentümlichen Merkmalen eines jeden verhindert würde<sup>164</sup>.

Es ist das gleiche Prinzip der Freiheit, das in Deutschland theoretischen Ausdruck im Idealismus und in Frankreich praktischen Ausdruck in der französischen Revolution gefunden hat. Man muß hinzufügen, daß diese Annäherung-Entgegensetzung zwischen den beiden Völkern unter zweideutigen Vorzeichen steht, insofern als manchmal der Vorteil auf der Seite der Theorie, d. h. auf der Seite Deutschlands zu sein scheint, während andere Male das Ergebnis der Gegenüberstellung unsicher wirkt oder sich sogar in sein Gegenteil verkehrt. Die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* fragen, wie es sein könne, daß das Prinzip des Willens und der Freiheit in einem Land „ruhige Theorie“ geblieben sei, während man im anderen versucht habe, es in die Praxis umzusetzen. Die Antwort darauf ist uns schon bekannt: Die Reformation hat ein tieferes Verständnis der politischen Wirklichkeit ermöglicht, indem sie sie aus der Degradierung emporgehoben hat, zu der sie das katholische Bewußtsein verurteilen möchte, was eine gelassenere Haltung der Wirklichkeit gegenüber hervorgebracht hat und letzten Endes eine weniger stürmische Veränderung ohne gewalttätige Umwälzungen (H<sub>2</sub>, 921-924).

Man lese jedoch diese weitere Erklärung: „Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt; Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite; Frankreich faßt dies nach der Seite des Willens auf. Die Franzosen sagen: *Il a La tête près du bonnet*\*; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens – die Vorstellung geht unmittelbar in Handlung über. So haben sich die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. Sosehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktion in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Prinzip das Interesse des Bewußtseins für sich genommen; aber es ist theoretischerweise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner“ (H<sub>1</sub>, XX, 331-2). Läuft auf der einen Seite der praktische Sinn auf Fanatismus hinaus, so erweist sich auf der anderen die Theorie als Ohnmacht.

Schließlich unterstreichen die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* an anderer Stelle: „Dies große Menschenrecht der subjektiven Erkenntnis, Einsicht, Überzeugung haben jene Männer [d. h. die französischen Aufklärer] heldenmütig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Mut erkämpft. – Es ist Fanatismus des abstrakten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen“ (297). Trotz des flüchtigen Hinweises auf den „Fanatismus“ geht hier die Gegenüberstellung eindeutig zugunsten der Franzosen aus, und die deutsche Theorie erweist sich als Synonym für Passivität. Es handelt sich hier nicht um einen isolierten Anstoß, denn Hegel hält eine regelrechte Anklagerede gegen die politische Unreife des deutschen Volks, gegen seine „Hypochondrie“, die es dazu führe, sich in seine Innerlichkeit zu [162:] verschließen, die es den Kontakt zur objektiven Wirklichkeit und zur Aktivität verlieren lasse und die es den Franzosen gegenüber beträchtlich benachteilige, was die Erziehung zur Politik und zum Sinn für das Konkrete betreffe<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Hegel gefällt es im allgemeinen, gegen die Deutschtümler eben dieselben Argumente zu kehren, die sie selbst benutzen. Savigny, der den Code Napoleon als einen „Krebs“ im gesunden Organismus der deutschen Nation bezeichnet und daher die legislative Kodifikation nach napoleonischem Modell als unerträgliche Gewalt ablehnt, die der Nation, der Reichhaltigkeit und Eigentümlichkeit ihrer Geschichte angetan wird, antwortet die *Rechtsphilosophie*, daß „einer gebildeten Nation [...] die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen“, „einer der größten Schimpfe wäre, der einer Nation [...] angetan werden könne“ (§ 211 A). Was Savigny betrifft, siehe *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Hildesheim, reprographischer Druck der Heidelberger Ausg. von 1840, S. 2 ff.

\* Er hat den Kopf nah an der Mütze. Idiomatisch: „Er ist leicht reizbar“; „Er hat ein hitziges Temperament. *KWF*

<sup>165</sup> *Infra*, Kap. X, 3.

Es ist jedenfalls festzuhalten, daß die Philosophie, deren Hüter zu sein Hegel Deutschland aufruft, der theoretische Ausdruck der historischen Entwicklung ist, die auf die Aufklärung und die französische Revolution hinauslief, eine theoretische Ausdrucksweise, von der hauptsächlich eine stärkere Verbindung zur Wirklichkeit gefordert wird. In der Tat ist die Philosophie „nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Wirklichkeit lebendig wird“ (H<sub>2</sub>, 924); wird etwa daher die Philosophie nicht aufgerufen, sich auch in dem Land, das ihr heiliges Feuer bewahren soll, zu realisieren?

### 3. Philosophie und Geschichte der Freiheit

Die Berufung auf die Philosophie hat eine eindeutige politische Bedeutung: Seit der französischen Revolution ist sie von der einen Seite gleichzeitig als Synonym für Abstraktheit und Umsturz angegriffen, von der anderen dagegen als die Fahne des Fortschritts propagiert worden. Aus Paris schreibend, wies ein begeisterter Beobachter „dieser großen und wundervollen Begebenheit“, die sich unter seinen Augen abspielte, darauf hin, daß es „das wohlthätige Licht der Philosophie“ gewesen sei, das sie vorbereitet und hervorgebracht habe<sup>166</sup>. Und in einem Brief vom 5. Dezember 1790 bezeichnet F. Gentz, damals junger preußischer Beamter mit fortschrittlichen Ideen, die französische Revolution als „ersten praktischen Triumph der Philosophie, erstes Beispiel einer Regierungsform, die auf Prinzipien und auf ein zusammenhängendes konsequentes System gegründet wird“. Aber kaum hatte er von der französischen Revolution Abstand genommen, greift Gentz – als er Burkes *Reflections* dem deutschen Publikum vorstellt – diejenigen an, die die Losung „Philosophie, Menschenrecht und Menschenliebe“ ausgeben<sup>167</sup>. In diese Debatte greifen Autoren wie Forster und Lichtenberg ein, die Hegel gut bekannt waren<sup>168</sup>: Ersterer kommentiert den Ausbruch der französischen Revolution folgendermaßen: „Schön ist es aber zu sehen, was die Philosophie in den Köpfen gereift und dann im Staate zustande gebracht hat“<sup>169</sup>. Ganz ähnlich drückt sich letzterer, Freund des deutschen Jakobiners, aus, auch wenn er eine wesentlich gemäßigttere Haltung einnimmt: „Die französische Revolution das Werk der Philosophie, aber was für ein Sprung von dem *cogito, ergo sum*\* bis zum ersten Erschallen des *à la Bastille* im Palais Royal“<sup>170</sup>.

Auch in der Jugendkorrespondenz zwischen Hegel und Schelling, im Kielwasser der französischen Revolution, sehen wir die Philosophie auf die Fahnen geschrieben und als Losung gegen die Reaktion ausgegeben. Sie wird aufgefordert, die „Würde“ der Menschheit zu beweisen, indem sie die Völker anspornt, „ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht zu fordern“, sondern sich zu nehmen. In diesem Zusammenhang steht die Philosophie zu Fortschritt und zur Revolution wie die Religion zum Despotismus: während die Religion die ideologische Rechtfertigung des *status quo* darstellt, so ist die Philosophie das theoretische Bewußtsein des Fortschritts (H<sub>6</sub>, I, 24). Die Rolle der Philosophie im Kampf um die Emanzipation wird um die Jahrhundertwende noch energischer bekräftigt: die Philosophen, die „die Natur zur Idee in sich hervorgear-[163:]beitet haben“, sind nicht nur berufen, den Menschen „Bewußtsein über das, was sie gefangenhält“, zu verschaffen, sondern auch „ins Leben aus ihrer Idee überzugehen“ (H<sub>1</sub>, I, 45 7). Gerade an Hegel schreibend, spricht Schelling von einer „Revolution“, die „durch die Philosophie bewirkt werden soll“ (H<sub>6</sub>, I, 28). Man denkt dabei nicht nur an eine bloß ideelle Erneuerung: „mit Kant ging die Morgenröte auf“, und die *Kritik der reinen Vernunft* hat eine „Revolution“ heraufbeschworen, die es bis zu ihren äußersten Konsequenzen weiterzu-

<sup>166</sup> J. H. Campe, *Briefe aus Paris*, Braunschweig 1790, (reprographischer Neudruck Hildesheim 1977), S. 215; s. auch S. 220. Campe ist ein Autor, der Hegel seit jungen Jahren bekannt war: vgl. H<sub>9</sub>, 101 ff.

<sup>167</sup> In *Von deutscher Republik. 1775-1795. Texte radikaler Demokraten*, hrsg. v. J. Hermant, Frankfurt a. M. 1975<sup>2</sup>, S. 99-100, und in F. v. Gentz, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. W. Weick, Stuttgart und Leipzig 1836-8, Bd. I, S. 14.

<sup>168</sup> Schon bei anderer Gelegenheit haben wir über die Lektüre Forsters seitens Hegels gesprochen; was Lichtenberg betrifft, so handelt es sich um einen Autor, der mit anhaltendem Interesse gelesen und in *Glauben und Wissen* mit Sympathie zitiert wird (H<sub>1</sub>, II, 372), ebenso in der *Phänomenologie* (H<sub>1</sub>, III, 239 und 242) und in der *Enzyklopädie*, wo er „geistreich“ genannt wird (§ 288 A).

<sup>169</sup> So in einem Brief an Heyne vom 30.VII.1789, in *Werke in vier Bänden*, zit., Bd. IV, S. 570.

\* Ich denke, also bin ich. *KWF*

<sup>170</sup> Vgl. C. Ch. Lichtenberg, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Grenzmann, Frankfurt a.M. 1949, Bd. I, S. 479.

entwickeln gilt, indem man einen entschlossenen Kampf mit „der ganzen bisherigen Verfassung der Welt und der Wissenschaften“ aufnimmt (H<sub>6</sub>, I, 21).

Etwas von dieser kampflostigen Auffassung der Philosophie, die in jungen Jahren im Gefolge der Begeisterung für die französische Revolution die beiden Freunde vereint hatte, bleibt auch in den späteren Studien Hegels bestehen. Wenn letzterer im schon zitierten Brief aus der Jugendzeit in Schelling denjenigen lobt, „der zu der wichtigsten Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland seinen großen Beitrag liefern wird“, einer von Kant begonnenen Revolution (H<sub>6</sub>, I, 23), so ermittelt er in Berlin in Kant, Fichte und Schelling die drei Exponenten, in denen sich „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen [hat], zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist“. Er fügt hinzu, daß es, abgesehen von der Kant-Fichteschen Philosophie und derjenigen Schellings, „keine Philosophien“ gebe (H<sub>1</sub>, XX, 314 und 387).

Es handelt sich nicht um eine formale Huldigung oder einfache Anerkennung der Größe dieser drei Denker, denn der späte Fichte und der späte Schelling werden aus der Philosophie und der Geschichte der deutschen philosophischen Revolution ausgeschlossen. Die Spätschriften Fichtes „haben Ergreifendes, Erbauliches“, aber sie haben keine wirkliche philosophische Bedeutung, sondern im Gegenteil dazu beigetragen, „poetische und prophetische, sehnstichtige Tendenzen“ zu entwickeln, mit einem Wort, irrationalistische „Auswüchse“ (388 und 415). Das gleiche gilt für Schelling, der in seiner weiteren Entwicklung eine Schule gegründet hat, die im Namen der „intellektuellen Anschauung“ nur einen „geistlosen Wortschwall vom Absoluten“ hervorgehacht hat, indem sie „das Begreifen und damit das Hauptmoment des Erkennens“ aufgab (451).

Die Geschichte der deutschen philosophischen Revolution ist die Geschichte der Durchsetzung der Prinzipien der Vernunft in allen Bereichen und ihrer Übertragung auf die theoretische Ebene der geschichtlichen Entwicklung der modernen Welt, jenes Fortschritts der Freiheit, der in der französischen Revolution gipfelt. Das Ergebnis der philosophischen Revolution wird in der Überwindung der Anschauung erkannt, wonach es ein „absolutes Selbstbewußtsein“ gebe, das dem „endlichen Selbstbewußtsein“ fremd und widersprechend gegenüberstehe (460): hatte nicht der schon zitierte Brief an Schelling aus der Jugendzeit die Funktion der Religion als ideologische Stütze des Despotismus auf Grund ihrer Abwertung und Verunglimpfung des Menschen im Vergleich zur Göttlichkeit gesehen, was nichts anderes bedeutet als die Abwertung und Verunglimpfung der historisch gewachsenen Welt und der politischen Praxis? „Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet“ (H<sub>6</sub>, I, 24).

Die Anerkennung der Tatsache, daß „das endliche Selbstbewußtsein aufgehört hat, endliches zu sein“ und daß nur auf diese Weise „das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalte, der es vorher entbehrte“, die Befreiung also vom Gewicht einer Göttlichkeit, deren Absolutheit nur die Funktion der Erniedrigung des Menschen ausübt, führt auch in Berlin zur Behauptung, daß die Befreiung vom Mythos der Erbsünde und des Jammertals, vom unheilbaren Elend der geschichtlichen und politischen Welt erst den Weg für das Engagement zur Umformung der Wirklichkeit eröffne. Und es ist nicht zufällig, daß aus der Betrachtung der Philosophie in ihrer historischen Entwicklung – „das wahrhaftige Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es gibt“ – der Appell an den Geist selbst und letzten Endes an die Philosophie hervorgeht, sich „Wirklichkeit zu verschaffen“ (H<sub>1</sub>, XX, 460-2).

Vieles hat sich verändert seit der Jugendkorrespondenz mit Schelling; die Philosophie ist dazu aufgefordert worden, sich mit der Religion zu versöhnen, wenn auch mit einer Religion, die sich mit der Neuinterpretierung der Reformation als grundlegendes Kapitel der Geschichte der [164:]Freiheit den Erfordernissen des modernen Staats angepaßt hat; aber trotz allem und angesichts der großen geschichtlichen Umwälzungen und der radikalen Evolution des Systems hat die Philosophie doch immer noch den Kampf gegen die Reaktion auf ihre Fahnen geschrieben. Mit der „ungeheuren Entdeckung über das Innerste und die Freiheit“ hat die „Philosophie“ eine Art „Herrschaft“ erobert (H<sub>2</sub>, 924). In einem Brief aus dem Jahre 1826 an Cousin, der gerade einen unangenehmen Aufenthalt von drei Monaten in preußischen Gefängnissen hinter sich hatte und wegen seiner politischen Ideen in Frankreich aus dem Lehramt entfernt worden war, aber weiterhin seine Opposition gegen die Restau-

rationspolitik durch die Beziehungen zu den „alten Hörern“ seiner Philosophievorlesungen fortführte, erklärt Hegel: „*J'appris de même avec grand plaisir la position intéressante par rapport à la jeunesse dans laquelle vous soutenez et nourrissez le besoin de la pensée; c'est aux individus qu'est dévolue la conservation des progrès de l'esprit et de la philosophie*“\* (H<sub>6</sub>, III, 110).

Und als die Reaktion in Frankreich mit der Wahl eines Vorkämpfers der Pressefreiheit, Royer-Colard, zum Kammerpräsidenten eine harte Niederlage erlitt, unterstrich Hegel nicht umsonst, daß es sich bei dem neuen Präsidenten um einen „Philosophieprofessor“ handele<sup>171</sup>.

Auch in Berlin bleibt die Berufung auf die Philosophie eine Losung unter eindeutig fortschrittlichem Vorzeichen. Mit dem modernen Denken fällt „die tote Äußerlichkeit, Autorität“ weg, und daher muß, „was festgesetzt sein soll in der Welt [...] der Mensch durch seine Gedanken einsehen“; in diesem Fall ist das Denken keine Aufgabe mehr, die nur einen engen Kreis von Spezialisten angeht: im Gegenteil, sie ist ein „allgemeines Geschäft“ geworden (H<sub>1</sub>, XX, 120). Die Philosophie ist also die Theorie, die das Autoritätsprinzip zurückweist und es ermöglicht, die Institutionen durch den Gedanken zu kontrollieren, und so den Weg in die Freiheit begleitet und führt.

#### 4. Philosophische „Partei“ und Kampf gegen die Reaktion

Die kritische Bedeutung, die Hegel der Philosophie zuschreibt, geht deutlich aus einer Randbemerkung hervor, die er in Berlin dem Text der Heidelberger Antrittsvorlesung hinzugefügt hat: „Wir sind überhaupt jetzt soweit, daß nur Ideen gelten, daß alles durch Vernunft gerechtfertigt wird [...] – größerer Ernst und höheres Bedürfnis“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 12). Der auf das Prinzip der Universalität gegründeten Philosophie, Feindin der für die feudale Welt typischen Kultur der „Partikularität“ und damit Erbin der stichhaltigsten Gründe für die französische Revolution, kommt eine Aufgabe der politischen Erneuerung zu.

Das war auch die Meinung der reaktionären Kreise, wenn auch mit einem anderen und natürlich entgegengesetzten Werturteil. Noch während die französische Revolution in vollem Gange war, wetterte die Reaktion in Deutschland gegen die „satanischen Äußerungen blinder und arroganter Philosophen“<sup>172</sup>. Eine bezeichnende Episode verweist uns, allerdings zehn Jahre später, direkt auf den Hegelschen Kreis. Ende 1804 berichtet Niethammer Hegel aus Würzburg, daß ein gewisser Professor Fischer „aus Devotion gegen die höhere Behörde [...] auf die Philosophie loszog; [...] so entstand ein Scharren, Pfeifen und Lärmen, daß er wirklich aufhören und den Hörsaal verlassen mußte“ (H<sub>6</sub>, I, 91-2). Auch während der Restauration gehen die Angriffe auf die Philosophie weiter. In einem Brief an denselben Gentz, den wir viele Jahre vorher die französische Revolution als Ausdruck des Triumphs der „Philosophie“ haben feiern sehen, sieht Adam Müller jetzt die „Philosophie“ als Synonym des verfluchten „Zeitgeists“, als Synonym des Umsturzes; die Philosophie oder besser die „Spekulation“ ist das, was das „Positive“, die „historisch“ überlieferten Institutionen in Frage stellt, die anerkannte Ordnung bedroht (M<sub>2</sub>, II, 249). Der Zusammenhang zwischen Philosophie und Fortschritt (oder Revolution) wird beibehalten, nur daß jetzt das Werturteil ein anderes und entgegengesetztes [165;] Vorzeichen erhält. Im Gegensatz zu seinem Freund und Gesprächspartner konnte Adam Müller für sich eine größere Kohärenz beanspruchen, da er schon etliche Jahre vorher „die ganze Sekte der Philosophen“ auf den Plan gerufen hatte, weil sie verlangten, den Staat ihren Theorien zu unterwerfen und ihn zum Objekt ihrer „Experimente“ zu machen (D<sub>2</sub>, 213).

Hier muß auf eine Ironie der Geschichte hingewiesen werden: Adam Müller wettet gegen eben die „Philosophie“, deretwegen er, wahrscheinlich ohne es zu wissen, eine Benachteiligung seitens der österreichischen Behörden hat erleiden müssen. Sein Gesuch, in Wien eine Erziehungsanstalt zu eröffnen, war abgewiesen worden, weil der Bittsteller trotz „einiger richtiger und wahrer Ideen“ doch „den Stempel der modernen Philosophie“ in seinen Werken trage, den der jüngsten deutschen Philo-

\* „Ich habe ebenso mit großem Vergnügen von der interessanten Stellung gegenüber der Jugend erfahren, in der Sie das Bedürfnis nach Denken unterstützen und nähren; es ist den Einzelnen anvertraut, die Fortschritte des Geistes und der Philosophie zu bewahren.“ *KWF*

<sup>171</sup> *infra*, Kap. XI, I.

<sup>172</sup> So drückt sich 1793 von Kramer aus: Vgl. J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, zit., S. 219.

sophie, und er daher keineswegs die Garantie biete, bis aufs letzte die Grundsätze zu respektieren, die inmitten der „Stürme der Zeit“ Österreichs Ordnung und Glück abgesichert hatten: „Handhabung der Religiosität, echter Bürgersinn, Liebe und unerschütterliche Treue gegen den gütigsten Monarchen und standhaftes Fortschreiten in wahrhaft nützlichen Wissenschaften“ (M<sub>2</sub>, I, 783). Nicht nur für die Theoretiker der Reaktion, sondern auch für die reaktionärsten politischen Obrigkeiten noch die Philosophie nach Umsturz.

Für Haller sind Philosophie und Jakobinismus letzten Endes das gleiche: Die Bezeichnung „*Jacobins* [...] *est aujourd'hui presque généralement adopté en Europe, et connue avec raison pour synonyme de philosophes ou de sophistes, d'impies ou de rebelles par principes, de révolutionnaires, de liberaux*“. Die französische Revolution selbst wird als Machtergreifung der „philosophes“ angesehen, denen es gelingt, „*à s'emparer de la souveraineté et de la puissance du Roi trèschrétien; se servant encore de son nom et de son autorité*“ – offensichtlich in der ersten Phase der Revolution – als eines provisorischen und nützlichen Instruments oder als einer Exekutivmacht, der die Philosophie ihre Befehle gab<sup>173</sup>.

Haller war Hegel sicher nicht unbekannt, und er wußte daher, daß er sich auf einen eindeutig politischen Kampf einließ, als er die Rolle der Philosophie verherrlichte. Und in der Tat geben die Rechtsphilosophie (H<sub>1</sub>, VII, § 258) und die Berliner Anmerkungen (H<sub>3</sub>, 681) die Anklagerede Hallers gegen die verheerenden, nivellierenden und revolutionären Folgen, die die „neu philosophischen Irrtümer“<sup>174</sup> auf politischem Gebiet hervorgebracht hätten, wieder, um sie lächerlich zu machen. Ein paar Jahre später beglückwünschte in Berlin ein Gesprächspartner Hengstenbergs, eines wichtigen Wortführers der pietistischen Reaktion, diesen zur Gründung der „Evangelischen Kirchenzeitung“, in der er ein wirksames Gegengewicht zu der „kräftigen Lüge der Hegelschen Verrücktheit“ sah, und fuhr folgend ermaßen fort: „Ich sehe in ihr nur die letzte Anstrengung des Menschenwitzes zum philosophisch-babylonischen Turmbau; *à bas la philosophie*“! Neben dem Worte Gottes ist die Philosophie ein Pleonasmus!<sup>175</sup>. In diesem Fall hat die Anklage gegen die Philosophie ausdrücklich die Hegelsche Philosophie zur Zielscheibe, die vom Ruch – man bemerke den Gebrauch des Französischen, um die Verurteilung auszudrücken – der Aufklärung und der Revolution umgeben ist. Nicht nur ist Philosophie Synonym für Falschgläubigkeit oder Atheismus, sie wird auch als Anstifterin des Kampfes gegen den Feudalismus betrachtet: als in Preußen im Jahre 1807 die „Gutsuntertänigkeit“ aufgehoben wurde – bemerkt 1836 F. A. L. v. d. Marwitz ärgerlich –, da jubilierten vor allem „alle ideologischen Staatskünstler und Philosophanten“<sup>176</sup>. Nicht nur in Deutschland, sondern im ganzen Europa der Restauration beschwört der Ausdruck Philosophie, mal mit positivem und mal mit negativem Vorzeichen, das Gespenst der Revolution oder zumindest die Infragestellung der anerkannten Ordnung herauf. In Italien sieht Leopardi die 1789er Revolution nicht nur „als eine großenteils [166:] von der Philosophie bewirkte Revolution“, sondern er betrachtet auch die spanische Revolution von 1821 als „entweder mittelbar oder unmittelbar“ von der Philosophie verursacht<sup>177</sup>. Was Frankreich

<sup>173</sup> *De quelques dénominations de Partis pour servir à l'intelligence des journaux et de Plusieurs autres écrits modernes par M. Charles-Louis de Haller*, Genf 1822, S. 16 und 13. Auch für den frühen Lamennais war die aus der französischen Revolution hervorgegangene Nationalversammlung nichts anderes als der „pouvoir exécutif de la philosophie“ [„Exekutivgewalt der Philosophie“] (*Du clergé, in Mélanges religieux et philosophiques*, Turin 1825, Bd. I, S. 97). – „Jakobiner [...] ist heute fast allgemein in Europa übernommen und gilt mit Recht als Synonym für Philosophen oder Sophisten, für Gottlose oder prinzipielle Rebellen, für Revolutionäre, für Liberale“. – „sich der Souveränität und der Macht des sehr christlichen Königs zu bemächtigen; wobei sie weiterhin seinen Namen und seine Autorität benutzen“.

<sup>174</sup> Der gedruckte Text der *Rechtsphilosophie* spricht von „unphilosophischen Irrtümern“, das ist aber schon von Ilting korrigiert worden (H<sub>5</sub>, II, 700).

\* Nieder mit der Philosophie. *KWF*

<sup>175</sup> Zit. nach F. Schlawe, *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus*, I, in „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, Bd. XI, 3, Köln, S. 248.

\* Spottbezeichnung für Möchtegern-Philosophen. *KWF*

<sup>176</sup> In *Die Eigentumslosen*, hrsg. v. C. Jantke und D. Hilger, Freiburg-München 1965, S. 134 abgedruckt.

<sup>177</sup> *Zibaldone*, hrsg. v. F. Flora, Mailand 1937-38, Bd. I, S. 608-9 und S. 407-8; s. diesbezüglich C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Roma 1980<sub>2</sub>, S. 53-4.



betrifft, spricht Constant von „*lumière*“, „*liberté*“, „*philosophie*“, als von den Elementen, die den Vormarsch des Fortschritts ausmachen und bezeichnet die noch dem Feudalismus oder dem Absolutismus unterworfenen Länder als „*les pays où ne règne pas encore la philosophie*“<sup>178</sup>. Eine Sprache, die der ähnelt, mit der die *Enzyklopädie* die wachsende Isolierung der „Institutionen des Unrechts“ und der auf „Unfreiheit“ des Geistes gegründeten Einrichtungen beschreibt. „Es erwacht die Weltweisheit“ – Hegel benützt hier das deutsche Wort, gerade um polemisch die weltliche und politische Relevanz der Philosophie zu unterstreichen – „im Geiste der Regierungen und der Völker [...]“ (H<sub>1</sub>, X, § 552 A).

Schelling fühlt sich im Jahr 1803 gedrängt, „den sehr gemeinen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sei“, mit dem Argument zurückzuweisen, daß die subversive Arbeit in Frankreich von „Räsonneurs“ ausgehe, die den „Namen der Philosophie usurpiert haben“ und die zu Recht von einer „kraftvollen Regierung proscribiert“ würden (JS<sub>1</sub>, V, 257 und 259) – die Anspielung betrifft die Verurteilung der *ideologues*\* durch Napoleon. Schelling bekräftigt in den folgenden Jahrzehnten die Verurteilung der „französischen Ideologen“ (d. h. das subversive Philosophieren), deren „vermeintliche Untersuchungen“ Napoleon „so verächtlich und gering resultierten“ (JS<sub>1</sub>, XI, 424). Indem er der „negativen“ Philosophie die „positive“ gegenüberstellt, versucht der späte Schelling den Verdacht von der Philosophie zu entfernen, die bestehende Ordnung und die religiöse Rechtgläubigkeit untergraben zu wollen: aber auf diese Weise zieht er sich am Ende den Zorn Heines zu, der über ihn sagt, „Er verriet die Philosophie“, (HH, III, 434) und auch den Feuerbachs – eines anderen Hegelschülers –, der ihn sogar bezichtigte, der „Judas-Ischariot der Philosophie“ zu sein (JS<sub>7</sub>, 438). Im übrigen wird Schelling, nach dem Zeugnis Menzels, nach Berlin berufen, „um den Hegelianismus [...] dämpfen zu helfen und die einmal an Philosophieren gewöhnte Jugend in eine konservativere Richtung hinüberzuleiten“ (JS<sub>7</sub>, II, 241).

In diesem Rahmen muß man die leidenschaftliche Stellungnahme Hegels in den Berliner Vorlesungen einordnen. Geschichtlich bedeutete die Philosophie das „Unterschieben eines anderen Grundes als den der Autorität“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 80-1). Gegen die fromme Ablehnung der Philosophie gerichtet muß die folgende Erklärung verstanden werden, wonach „die Philosophen dem Herrn näher sind, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes“, wobei der Herr hier nichts anderes als der Weltgeist ist. Schon seit dem Beginn der französischen Revolution und ihres Echos in Deutschland wurde die Philosophie von den Theoretikern der Reaktion als Synonym für Abstraktheit kritisiert, und zwar als eine sehr gefährliche Abstraktheit, da sie von der Konkretheit der anerkannten Ordnung und der herrschenden Ideologie abwich. Es handelte sich um immer noch aktuelle Anschuldigungen, und Hegel antwortet auf sie: „Nein! Nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals“, und die Philosophen, die dieser Art von Ministerrat besonders nahestehen, mit dem der Weltgeist verglichen wird, sind die einzigen, die in der Lage sind, seine Befehle zu übertragen und zu registrieren<sup>179</sup>.

Wie in erster Linie gerade der Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus beweist, ist die Geschichte der Philosophie der theoretische Ausdruck der Entwicklung des Weltgeistes und des Vormarschs der Freiheit. Die vom Weltgeist ausgegebenen „Befehle“ skandieren die Zeitabfolge des Fortschritts trotz der verzweifelten Versuche der Reaktion, das Rad der Geschichte aufzuhalten oder, schlimmer noch, rückwärts zu drehen. In diesem Sinn erklärt sich Hegel trotz des Vordrängens der Restauration überzeugt davon, daß „der Weltgeist [167:] der Zeit das Kommandowort zu avancieren gegeben“ habe: das Kommando wird ausgeführt, und so kommt es, daß

<sup>178</sup> *Melanges de litterature et de politique*, Louvain 1830, Bd. II, S. 102 und S. 114. – Licht, Freiheit, Philosophie. – „die Länder, in denen die Philosophie noch nicht herrscht“. *KWF*

\* Ideologen; für Napoleon ein Schimpfwort für Intellektuelle.

<sup>179</sup> H<sub>1</sub>, XIX, 489. Bloch kommentiert treffend: „Der Philosoph ist der geheime Rat des Weltgeistes“; vgl. *Subjekt Objekt, Kommentar zu Hegel*, Frankfurt a. M. 1962, S. 350. Eigenartigerweise haben wir hier eine Variante des Themas und des Vergleichs vor uns, die schon bei Haller auftauchte: der Philosoph wird nicht mehr als der Träger der gesetzgebenden Macht (der Nationalversammlung) gesehen, der sogar der französische Herrscher gehorchen muß, sondern als „Geheimer Rat“ der Regierung oder der wirklichen Macht, die der Weltgeist darstellt!

„die Wesen [...] wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich“ vorwärtsschreiten (H<sub>6</sub>, II, 85-6). Hier wird der Weltgeist nicht mit einer Regierung verglichen, sondern mit dem Generalstab eines Heeres. Der Philosoph ist nicht mehr einfacher Geheimrat, sondern in gewisser Weise dazu berufen, den Kriegsbericht gegen die Reaktion zu verlesen.

Die Geschichte der Philosophie stellt uns die Galerie der „Heroen der *denkenden Vernunft*“ vor (H<sub>1</sub>, XVIII, 20). Sie ist übrigens eng mit der Geschichte der Freiheit verknüpft. In der Tat kann die Philosophie nur dort entstehen, wo es politische Freiheit gibt, und sie „tritt daher [...] nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden“. Mit ihrer Durchsetzung fördert sie den Widerstand gegen die Unterdrückung und läßt eine Rückkehr in die Vergangenheit unmöglich werden: „Wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz und er wollte Sklaverei einführen, so hätten wir das Bewußtsein, daß dies nicht ginge. Jeder weiß, er kann kein Sklave sein. Schläfrig sein, leben, Beamte sein – das ist nicht unser wesentliches Sein, wohl aber: kein Sklave zu sein. Das hat die Bedeutung eines Naturseins erhalten. So sind wir im Okzident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie“ (117 und 121-2).

Philosophie und Despotismus sind zwei unvereinbare Begriffe. Das Studium der Philosophie lehrt in seiner geschichtlichen Entwicklung, den „Geist der Zeit“ zu erfassen, aber es ist „das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigentum des Geistes, daß er an sich und bei sich ist, anerkannt wird“ (H<sub>1</sub>, XX, 462 und 329). Die von der an ihrem höchsten Punkt der Reife angelangten Philosophie gelehrt Freiheit ist sicher eine, die in der Lage sein muß, sich in die Objektivität der Institutionen einzugliedern: die Tragödie Sokrates’ – dieses Helden der denkenden Vernunft – konnte geschehen, weil das von ihm formulierte Prinzip des freien Selbstbewußtseins noch „nicht geeinigt war mit der Verfassung des Volks“, weil es noch nicht „einig ist mit dem Substanziellen des Volks“<sup>180</sup>. Auch beim Untergang der römischen Welt ist es die „Philosophie“, die, zusammen mit dem Christentum, „das Bestehende“ „unterminiert“, Institutionen und politische Verhältnisse, die ihre Daseinsberechtigung verloren hatten und nicht mehr „das Revolutionäre“ darstellten (H<sub>2</sub>, 718-9). Außer Sokrates ist auch Descartes „ein Heros“ der Philosophie (H<sub>1</sub>, XX, 123). Die so apostrophierte Persönlichkeit ist Gegenstand scharfer Kritik seitens der Kultur der Restauration. Schon Schelling hatte ihn mit der revolutionären französischen Kultur in Verbindung gebracht, er war „revolutionär im Geiste seiner Nation“ (JS<sub>1</sub>, X, 4). Danach hatten Baader, Günther, Pabst und andere, zweitrangige Vertreter der Restauration in Descartes das philosophische Pendant zu Luther ermittelt und verurteilt<sup>181</sup>, dem Wendepunkt der Dekadenz des Denkens und der modernen Welt, weil er Autoritätsprinzip und Tradition abgelehnt hatte. Der Anklagepunkt wird dagegen bei Hegel zu einem Grund der Verherrlichung: Descartes „ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht“, und das im Namen des „Interesses der Freiheit“ (H<sub>1</sub>, XX, 123 und 129). Die politischen Implikationen des Descartesschen Prinzips werden eindeutig hervorgehoben und unterschrieben. Auch aus diesem Grund besteht die Kultur der Reaktion auf der Kontinuität Descartes-Hegel (FB, I, 370). Wir sprachen von Sokrates’ Tragödie. Diese Tragödie kann sich immer wiederholen. Die *Enzyklopädie*, die das Denken als eine Tätigkeit preist, die dem Menschen zur Ehre gereicht, verbirgt nicht die Tatsache, daß es dem „Positiven seine Macht“ nimmt: nur so erklären sich die Verfolgungen, denen die griechischen Philosophen ausgesetzt waren (H<sub>1</sub>, VIII, § 19 Z Nr. 3). Es ist gerade diese Tragödie, die Hegel vermeiden möchte: seine „Kulturpolitik“ zielt darauf ab, die Philosophie Besitz des ganzen Volks und inspirierendes Prinzip seines politischen Lebens werden zu lassen, indem sie sich von jeder elitären „Abstraktheit“ befreit und als Wissenschaft der Freiheit darstellt. Der Appell, sich [168:] des „Geistes der Zeit“ bewußt zu werden und ihn in die Praxis umzusetzen (Vorlesungen über die *Geschichte der Philosophie*), ist nicht nur an die Studenten gerichtet, da Hegel in Berlin, nach den uns überlieferten Zeugnissen, „auch von den Geschäftsmännern als philosophischer Koryphäus der neueren Zeit anerkannt wurde“, d. h. von Seiten der Bourgeoisie und der

<sup>180</sup> H<sub>1</sub>, XVIII, 516. Zu dieser Problematik s. P. Salvucci, *L'eroe in Hegel*, Neapel 1979.

<sup>181</sup> Nicht umsonst richtet sich die Polemik des Schülers und Biographen Hegels gegen diese Autoren. Vgl. K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg 1840 (reprographischer Neudruck Hildesheim 1963) S. 288-9. Auch in Frankreich und sogar in ganz Europa ist Descartes das schwarze Schaf der Kultur der Restauration: vgl. A. Omodeo, *Studi sull'età della Restaurazione*, Turin 1974<sup>2</sup>, S. 146-157.

anti-feudalen Kräfte. Der Nationalstolz des deutschen Volkes muß sich eben gerade dafür einsetzen, das heilige Feuer der Philosophie zu hüten, das sich als eine Besonderheit der deutschen Nation bewahrt hat. Es handelt sich nicht um ein abstraktes Wissen, denn „diese Arbeit des Menscheinges im inneren Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel“ (H<sub>1</sub>, XX, 456).

Die deutsche Philosophie ist mit ihren bedeutendsten Vertretern und reifsten Ergebnissen der Gedanke der Geschichte der modernen Welt, der Gedanke der französischen Revolution und ihres Entwicklungsprozesses. Die philosophische Revolution ist zunächst grundsätzlich abgeschlossen; sowohl was die theoretische Ausarbeitung als auch was die Umformung der Wirklichkeit betrifft, stellt sich nun die Aufgabe der Vertiefung und Systematisierung, die Aufgabe, die aus der jüngsten Geschichte hervorgegangenen Ergebnisse, den Vormarsch der Freiheit, in der Wirklichkeit umzusetzen.

Letzten Endes geht es darum, „die Verbindung der Philosophie und der Regierung“ herzustellen, nicht zu dem Zweck, die Philosophen zu Regenten zu machen, sondern so, daß „allgemeine Prinzipien wesentlich die Basen der modernen Staaten“ sind. Sie müssen auf dem Prinzip des „Allgemeinen“, der „Freiheit“ und des „Rechts“ beruhen – man beachte – auf dem Recht, nicht auf den „partikulären Rechten“ der feudalen Tradition, die, gerade weil partikulär, per definitionem die Negation der Philosophie sind. Die Verwirklichung der Allgemeinheit der Philosophie in angemessenen politischen Institutionen ist ein Prozeß, der die „modernen Staaten“ charakterisiert, der aber noch nicht beendet ist: „Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber [...]“ (H<sub>1</sub>, XIX, 33-36, *passim*). Die Verherrlichung der Philosophie dient dazu, diesen Kampf anzuregen, ihm ein theoretisches Bewußtsein zu verleihen.

Dieser Gedanke tritt hier mit absoluter Klarheit auf: „Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist [...] Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen“ (113). Die Philosophie muß also diesen Umwandlungsprozeß anführen, von dem Hegel fälschlicherweise glaubt, er könne sich friedlich abspielen; die Verbreitung der allgemeinen Prinzipien der Philosophie sollte danach ausreichenden Druck ausüben können, um die Regierung „die Verbindung der Philosophie und der Regierung“ akzeptieren zu lassen. Nicht immer zeigt sich die „Regierung“ von dieser herbeigewünschten „Verbindung“ mit der Philosophie begeistert. Im Gegenteil – bemerkt ironisch Michelet in einem an den Hegelschüler Ruge gerichteten Brief – hoffte „der Unterrichtsminister des Staats der Intelligenz“, daß man endlich mit dem „Schwindel“, der die „Philosophie“ war, aufhören konnte (R<sub>2</sub>, II, 184).

##### 5. Die „Allianz“ mit Goethe

Es ging jedoch nicht nur darum, das Erbe der fortschrittlichsten deutschen Philosophie zu retten, sondern auch das der fortschrittlichsten deutschen Kultur im allgemeinen. Die Bemühungen, die Ergebnisse der modernen geschichtlichen Entwicklung auf deutsche Verhältnisse zu übertragen, wobei man sich den Lobsängern der guten alten Zeit und ebenso denjenigen widersetzte, die – sei es aus Gründen der öffentlichen Ordnung, sei es aus patriotischen Gründen – die Rückkehr ins Mittelalter und in die germanischen Wälder herbeisehnten, führte in gewissem Sinne zwangsläufig zu einer Begegnung mit Goethe. Diesem war in bestimmter Hinsicht ein Hegel-ähnliches Schicksal widerfahren: er hatte sicher nicht mit den Befreiungskriegen sympathisiert<sup>182</sup>; im Gegensatz zum Philosophen hatte der Dichter sogar eine relative Unempfindlichkeit der nationalen Frage gegenüber an den Tag gelegt, und während der erstere sein anfängliches [169:] Urteil über die Befreiungskriege revidiert hatte, so konnte man von letzterem nicht das gleiche behaupten. Sowohl der eine als auch der andere waren in mehr oder weniger großem Ausmaß Gegenstand der Kritik ihres geringen „Patriotismus“ wegen. Schon ein Fragment F. Schlegels aus den Jahren 1808-1809 behauptete von Goethe, daß er keinen „deutschen Geist“ habe, sich aber in ihm französischer und englischer Geist verbänden, der Geist „eines schwächeren Shakespeare mit einem besseren Voltaire“<sup>183</sup>. Tieck seinerseits wirft Goethe seine übertriebene Liebe zur klassischen Antike vor, die ihn das deutsche Mittelalter vernachlässigen

<sup>182</sup> *infra*, Kap. VI, 6.

<sup>183</sup> F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, hrsg. v. E. Behler, Stuttgart 1956, S. 133.

lasse, zu dessen Entdeckung er selbst beigetragen habe, und daß der Dichter sich damit „vom Vaterland loß reiße“, von den wahrhaftigsten Traditionen des deutschen Volkes. Und Savigny: „Es ist, als wenn Goethe ich absichtlich gegen das nationale und historische in dem menschlichen Dasein verschließen wollte, wodurch aber geradezu alle Ströme des wahren Lebens vertrocknen müßten ...“ (FKS, II, 279).

Wiederum wird Patriotismus zum Synonym für Obskurantismus, für Regression aus der modernen Welt. Schon die Antwort Hegels auf diese Vorwürfe ist bedeutungsvoll: Schwerlich kann man sich einen Dichter vorstellen, der tiefer „in seinem Vaterland“ verwurzelt sei als Goethe (H<sub>3</sub>, 180). Er sei im Gegenteil zusammen mit Schiller der wahre „Nationaldichter“ Deutschlands (H<sub>1</sub>, XIII, 48) und es gerade im reifen Mannesalter geworden, indem er sich nicht auf einen engen Horizont beschränkte, der nicht über die Grenzen Deutschlands hinausgeht, sondern umfassende Themen historisch-universellen Ausmaßes in Angriff nahm. Noch einmal geht es für Hegel darum, eine nationale kulturelle Tradition unter fortschrittlichem Vorzeichen zu begründen; wie schon für die Philosophie, wird das deutsche Volk dazu aufgerufen, sich in einer Dichtung und Literatur wiederzuerkennen, die tief im Leben Deutschlands verwurzelt, aber gleichzeitig unlösbar mit der modernen geschichtlichen Entwicklung verbunden sei.

Um Nationaldichter zu sein, ist es nicht nötig, sich in ein provinzielles und chauvinistisches Gehäuse zurückzuziehen und nur deutsche oder alt-germanische Themen zu besingen und zu behandeln: „Nun kann sich aber die Kunst nicht allein auf einheimische Stoffe beschränken und hat sich in der Tat, je mehr die besonderen Völker miteinander in Berührung traten, ihre Gegenstände immer weiter aus allen Nationen und Jahrhunderten hergenommen. Geschieht dies so, so ist es nicht etwa als eine große Genialität anzusehen, daß sich der Dichter ganz in fremde Zeiten hinein lebt, sondern die geschichtliche Außenseite muß so in der Darstellung auf der Seite gehalten werden, daß sie zu einer unbedeutenden Nebensache für das Menschliche, Allgemeine wird“ (354-5). Die wirklich nationalen Dichter sind nicht die Lobpreiser Siegfrieds oder Hermanns, der germanischen Sagen oder einer längst vergangenen Geschichte, gepriesen in Entgegensetzung zur modernen Welt, die als Epoche der Dekadenz Deutschlands auf politischer Ebene betrachtet und der sträflichen Preisgabe der vaterländischen Traditionen bezichtigt wird.

Die Bemühung Hegels geht dahin, zu beweisen, daß man gleichzeitig aus tiefster Brust deutsch und aufgeschlossen gegenüber den Entwicklungen der modernen Geschichte in Europa sein kann. Nachdem sie den glühenden Patriotismus Klopsocks hervorgehoben hatte, fügte die *Ästhetik* unter Ausdruck höchsten Lobes für den Dichter hinzu: „Endlich macht dem Herzen des Greisen nicht weniger die Teilnahme an der Erscheinung Ehre, daß ein Volk die Ketten aller Art zerbrach, tausendjähriges Unrecht mit Füßen trat und zum ersten Male auf Vernunft und Recht sein politisches Leben gründen wollte“ (H<sub>1</sub>, XV, 473). Ein auf nationaler Ebene tief verwurzelter Dichter, gleichzeitig voller Aufmerksamkeit und Sympathie für die französische Revolution, die ihrer jakobinischen Auswüchse bereinigt wurde (in der Tat wird an den „Grimm“ Klopsocks angesichts des Terrors Robespierres erinnert): das ist eben die Kulturpolitik, die Hegel in Berlin voranbringt, wobei er sich sowohl der Kultur der Restauration als auch den Deutschtümeln widersetzt.

Wie in der Philosophie, so spiegeln sich auch in der deutschen klassischen Dichtung die grundlegenden Ereignisse wider, die den Vormarsch der Freiheit gekennzeichnet haben. Der Fall Goethes stellt sich komplexer dar, da er angesichts der französischen Revolution nie den Enthusiasmus empfunden hatte, der in den Vorlesungen über die *Philosophie der Weltgeschichte* [170:] lyrisch vorgetragen wird<sup>184</sup>. Trotzdem ist es höchst interessant zu verfolgen, wie der Philosoph den Dichter liest. Die *Ästhetik* beschäftigt sich kaum mit den Werken Goethe, die die Umwälzungen jenseits des Rheins zum Hintergrund oder Hauptthema haben, und dort, wo dies geschieht, sind diese Werke nur Gegenstand des Spotte oder der Ablehnung. Lange dagegen verweilt sie beim Idyll *Hermann und Dorothea*.

<sup>184</sup> Der Hinweis findet sich in der ausgezeichneten Studie G. Baionis, *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione francese*, Neapel 1969, S. 265; was Hegel betrifft, so bezieht sich Baioni fälschlicherweise auf die *Geschichte der Philosophie* anstatt auf die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

Die Handlung spielt sich zu einem Zeitpunkt ab, zu dem der von Frankreich geführte revolutionäre nationale Krieg anfängt, sich in einen Eroberungs- und Raubkrieg zu verwandeln und dabei im Bewußtsein der fortschrittlichen deutschen Intellektuellen eine dramatische Zerrissenheit hervorruft, da sie zwischen der Anziehungskraft der revolutionären Ideale einerseits und der Überzeugung von der Notwendigkeit des Widerstandes gegen den wiedererwachten französischen Chauvinismus andererseits hin und hergerissen sind. Diese Hegel sicher nicht unbekannte Zerrissenheit wird von Goethe mit großer Objektivität beschrieben, wobei er seinen Ausgangspunkt bei der zärtlichen Verbindung nimmt, die sich vor dem Hintergrund des vorwärtsdrängenden Krieges zwischen Dorothea und Hermann anbahnt. Sie hat ihren Verlobten in Paris verloren, wohin dieser, getrieben von der „Liebe zur Freiheit“ und vom Anreiz der großen Umwälzungen, die das Gesicht der Erde zu verändern im Begriff waren, geeilt war und wo er dagegen Gefängnis und den Tod fand. Die zweite Titelfigur – bezeichnenderweise trägt sie den Namen Hermann – meint dagegen, daß es „nicht dem Deutschen geziemt“, sich in die Welle der Unruhen mit einbeziehen zu lassen und ist entschieden, sich dem französischen Expansionismus zu widersetzen und zur Verteidigung des Vaterlandes zu den Waffen zu greifen (G<sub>1</sub>, II, 437-514).

Es ist verständlich, daß das Idyll für eine patriotische Interpretation geeignet war<sup>185</sup>: vor allem lief es Gefahr, den franzosenfeindlichen Kreisen Argumente zu liefern, und zwar mit seiner Beschreibung der Deutschen (in offensichtlichem Gegensatz zu den Franzosen) als Verteidigern der Ordnung, als Kämpfern für die Sache „Gottes“, des „Gesetzes“, der Familie; einer Beschreibung, die geradezu eine Verklärung des deutschen Philisters darstellt und nicht zufällig im Schlußvers von Hermann ausgesprochen wird. Nach Hegel dagegen ist es das große Verdienst von *Hermann und Dorothea*, daß es, indem es von den Gefühlen eines eng umschriebenen Kreises ausgeht, „zugleich aber als Hintergrund und als Atmosphäre, in welcher ich dieser Kreis bewegt, die großen Interessen der Revolution und des eigenen Vaterlandes eröffnet und den für sich beschränkten Stoff mit den weitesten, mächtigsten Weltbegebenheiten in Beziehung bringt“ (H<sub>1</sub>, XIII, 250-1). Die Größe des Werkes liegt also in der Objektivität und in der Durchschlagkraft, mit der es den wirklichen Widerspruch im Mittelpunkt dieses historischen Moments beschreibt. Das Nationalgefühl läßt nicht die Anziehungskraft übersehen, die die französische Revolution ausübt; der nach tiefer Beschäftigung mit diesem Idyll entstandenen Lesart Hegels zufolge sind in *Hermann und Dorothea* im Gegensatz zur philisterhaften und franzosenfeindlichen Interpretation die „Interessen der Revolution“ nicht weniger groß als die des „Vaterlandes“.

Ein weiterer Punkt muß hervorgehoben werden. Im Laufe des Kampfes gegen den Expansionismus von seiten des Landes der Aufklärung hatte sich eine Rhetorik des einfachen und primitiven Lebens entwickelt, ganz auf den heimischen Herd und den Kirchturm konzentriert, nicht vom Fortgang der Geschichte und der modernen Kultur berührt, sondern reingeblichen in ihrer Jungfräulichkeit und Echtheit. Unter diesem Gesichtspunkt wurde das Goethesche Idyll gelesen. Nach der Lesart der *Ästhetik* dagegen, geht die Größe von *Hermann und Dorothea* genau in entgegengesetzte Richtung: „Der engere Kreis des Familienlebens in einem Landstädtchen hält sich nicht dadurch etwa so fest in sich zusammen, daß die in den mächtigsten Verhältnissen tiefbewegte Welt bloß ignoriert wird [...], sondern durch das Anschließen an jene größeren Weltbewegungen, innerhalb welcher die idyllischen Charaktere und Begebnisse geschildert sind, sehen wir die Szene in den erweiternden Umfang eines gehaltreicheren Lebens [171:] hineinversetzt, und der Apotheker, der nur in dem übrigen Zusammenhang der rings bedingenden und beschränkenden Verhältnisse lebt, ist als bornierter Philister, als gutmütig aber verdrießlich dargestellt“ (340).

Gegen die Ideologie der Evasion ruft Hegel praktisch Goethe zu Hilfe, um Zeugnis zugunsten der Mittelpunktrolle der Politik in der modernen Welt abzulegen: „Napoleon hat einst gegen Goethe geäußert, an die Stelle des Schicksals in den Tragödien der Alten sei in den Tragödien unserer Zeit die Politik getreten“ (H<sub>2</sub>, 661).

<sup>185</sup> G. Baioni, a. a. O., S. 250.

Kurz gesagt sucht Hegel in Goethe einen Alliierten in seinem (kultur-)politischen Kampf, obwohl ihre politischen Ansichten recht unterschiedlich waren. Im Gegensatz zum Philosophen war der Dichter zur Bewunderung für Napoleon gelangt, ohne die Etappe der Begeisterung für die französische Revolution durchlaufen zu haben. Andererseits sind die Bindungen Goethes an die Restauration unübersehbar, wenn auch die weiter anhaltende Bewunderung für Napoleon als ein widersprüchliches Element bestehen bleibt (G<sub>3</sub>, 17.I.1827). Während Hegel die Eröffnung des Wiener Kongresses mit Ironie kommentiert und ihn als einen Versuch der obskurantistischen Restauration abstempelt, scheint Goethe sich von diesem Kongreß das „Heil“ zu erwarten (G<sub>2</sub>, II, 42-4 und III, 285). Er beurteilt die französische Revolution weiterhin negativ, von der an die „große Last“ datiere, die ununterbrochene Serie von Unruhen und Umwälzungen, die so lange Zeit hindurch das Leben schwierig und mühsam gestaltet habe, und der er das Prinzip der Legitimität entgegensetzt (G<sub>2</sub>, III, 265 und IV, 271). Er verurteilt die spanische Revolution und begrüßt die den französischen Truppen anvertraute Intervention der heiligen Allianz (G<sub>3</sub>, 25.II.1824), eine Position, die sicher nicht mit der Hegels übereinstimmt.

Trotz allem waren seine Ideologie und Kultur fortschrittlicher, als es die einzelnen Stellungnahmen ahnen ließen; auf jeden Fall war eine Übereinstimmung hinsichtlich des Kampfes gegen die Deutschthümer möglich. Gewiß ist das Urteil Goethes über das Wartburgfest nicht positiver als das Hegels (G<sub>2</sub>, III, 409 und G<sub>3</sub>, 6. IV. 1829). Außerdem kritisiert der Dichter die Berufung auf Hermann und auf die „Urgeschichte“ der Germanen (G<sub>3</sub>, 16.II.1826). Daher waren die Angriffe gegen ihn seitens der in Judenhaß und Deutschthümelei versunkenen Kreise und Autoren kein Zufall, und es waren dieselben Autoren, die mit der Polemik gegen Hegel einhergingen<sup>186</sup>.

Andererseits ist der des „Panthismus“ verdächtige Dichter schon Angriffsziel pietistischer Kreise und der Reaktion gewesen. Adam Müller hatte – unter Berufung auf Novalis – 1806 erklärt: „Die Allgegenwart des Christentums in der Geschichte und in allen Formen der Poesie und Philosophie ist selbst Goethe verborgen geblieben. An dieser Stelle ist er nicht rein von dem Anfluge der Zeit und den Einflüssen der Aufklärung“ (M<sub>1</sub>, I, 56-7). Auch Savigny kritisiert Goethe, weil er sich im religiösen Bereich von der „modernen Aufklärung“ habe leiten lassen (FKS, II, 270). Und sogar Caroline von Herder spricht anklagend von einem „Schandfleck“ Goethes, weil er seinerzeit die „giftige Rote“ (die Bezugnahme betrifft Fichte) unterstützt habe, die die Religion ausmerzen wollte<sup>187</sup>.

In der *Romantischen Schule* erinnert Heine daran, daß F. Schlegel „nach seinem Fall, aus der Tiefe seines katholischen Doms, sein Wehe über Goethe ausgerufen, über den Goethe, dessen Poesie keinen Mittelpunkt habe“ (HH, III, 397). Aber ohne sich von diesen Angriffen beeindrucken zu lassen, machte Goethe „Seinen 18ten Brümnaire in der deutschen Literatur“ mit einer Kriegserklärung gegen die „christlich patriotische neudeutsche Kunst“, gegen die „romantische Kirche“, gegen alle „katholischen Umtriebe“. Und siehe da, „diese Stimme vernichtete den ganzen Spuk; die Gespenster des Mittelalters entflohen; die Eulen verkrochen sich wieder in die obskuren Burgtrümmer; die Raben flatterten wieder nach ihren alten Kirchtürmen; Friedrich Schlegel ging nach Wien, wo er täglich Messe hörte und gebratene Hähnchen aß; Herr August Wilhelm Schlegel zog sich zurück in die Pagode des Brahma“ (387-9). Trotz seines olympischen [172:] Abstandes erfüllte Goethe doch die Aufgabe des Widerstands gegen die christlich-germanische Kultur, die in den Jahren der Restauration vorherrschte; das wird selbst von Heine, der ihn doch des „Indifferentismus“ bezichtigt, anerkannt (394).

In diesem Zusammenhang muß man den Versuch Hegels einordnen, eine Allianz mit Goethe zu schließen: die Ehrerbietung ist nicht formell, sondern entspricht einer präzisen Logik seiner Kulturpolitik: die *Ästhetik* zögert nicht, von „Unreife“ und sogar von „einer Rohheit und Barbarei, vor der man erschrecken kann“, zu sprechen (H<sub>1</sub>, XIII, 47), wenn es um den jungen Goethe geht, der mit dem

<sup>186</sup> Die oben wiedergegebenen Ausdrücke finden sich in einem Brief Boisserées (Heidelberg, 9.X.1816) an Goethe. Sie beziehen sich auf Fries, der in den „Heidelberger Jahrbüchern“ einen Artikel über die Theorie der Farben veröffentlicht hatte, der sich äußerst kritisch sowohl über Goethe, der die Theorie formuliert, als auch über Hegel, der sie verteidigt hatte, ausspricht (G<sub>2</sub>, II, 201). Auf diesen Brief hat schon J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, zit., S. 141, hingewiesen.

<sup>187</sup> Brief an Johannes von Müller, in *Briefwechsel ...*, zit., S. 194-5.

Sturm und Drang und der Wiederentdeckung des germanischen Mittelalters verbunden und soweit auch Gegenstand der Verherrlichung seitens der Deutschtümler und Lobsänger des Mittelalters war. Das Verdienst des *Götz von Berlichingen* liegt nicht darin, das germanische Mittelalter wiederentdeckt und aufgewertet zu haben, sondern in der Fähigkeit, das Mittelalter zum Zeitpunkt seines hoffnungslosen Untergang objektiv zu beschreiben: gerade dadurch, daß er „diese Berührung und Kollision der mittelalterlichen Heroenzeit und des gesetzlichen modernen Lebens“ behandelt und sich in keinerlei Weise der Sehnsucht hingeeben habe, bekunde Goethe seinen „großen Sinn“ (H<sub>1</sub>, XIII, 257).

Noch weniger zögert Hegel, wie wir noch sehen werden, den Jugendroman Goethes, *Die Leiden des jungen Werther*, seinen auf die Spitze getriebenen Subjektivismus zu kritisieren. Mit diesem Roman gelang seinem Autor jedoch die Überwindung der jugendlichen Unreife. Eben deshalb kritisierten die Romantiker die weitere Entwicklung Goethes, der, indem er sich von seinem Werther distanziert, „unfromm und undankbar gegen sich geworden sei“. Es sind dies die Worte Tiecks, die Hegel in einer langen Rezension der Werke Solgers anführt, die in den „Jahrbüchern“ des Jahres 1828 veröffentlicht worden ist (H<sub>3</sub>, 180) und eigentlich eine Art Manifest gegen die romantische Schule darstellt, vor deren Angriffen der reife Goethe verteidigt wird, der ebenfalls am Kampf gegen den willkürlichen Subjektivismus und die irrationalistische Verabsolutierung des Gefühls teilhat.

Noch bevor es in den „Jahrbüchern“ erscheint, beeilt sich Varnhagen, Goethe von der bevorstehenden Veröffentlichung des Manifests des Philosophen gegen die romantische Schule zu benachrichtigen. Die Auswirkungen dieser Polemik lassen nicht auf sich warten, und Varnhagen selbst merkt in seinem Tagebuch das „große Aufsehen“ an, das der fragliche Artikel wegen „der Schärfe gegen Tieck und Friedrich von Schlegel“ erregt hatte (H<sub>8</sub>, 374 und 383).

Schon vorher hatte sich Hegel mehrere Male bei seinem Kampf gegen die Grundfesten der romantischen Ideologie, die größtenteils mit der Ideologie der Restauration übereinstimmte, auf Goethe berufen. Den krankhaften romantischen Subjektivismus, der diese Ideologie kennzeichnet, zurückweisend, hatte *Glauben und Wissen* hervorgehoben, daß wir bei Goethe „die Verdammnis der Hölle ausgesprochen finden, nämlich als das ewige Verbundensein mit der subjektiven Tat, das Alleinsein mit seinem eigenen, sich selbst Angehörigen“ (H<sub>1</sub>, II, 387). Auch bei der Verteidigung der Vernunft gegen den sich ausbreitenden Irrationalismus, der in der Verurteilung der Aufklärung und des Rationalismus als Instrument der Revolution und als Ausdruck der Kultur eines Volkes, das als der Todfeind Deutschlands betrachtet wurde, die Deutschtümler mit der obskurantistischen Reaktion, d. h. die „Romantische Schule“ in allen ihren Bestandteilen miteinander verband, greift Hegel auf einige Verse aus dem *Faust* zurück, in denen Mephistopheles die Verachtung für die Wissenschaft mit der Hingabe an den Teufel übereinstimmen läßt. Ironisch wird hier also die in der Kultur der Restauration weit verbreitete These, wonach die Vernunft oder der Hochmut der Vernunft als ein teuflisches Instrument des Verderbens anzusehen war, in ihr Gegenteil verkehrt, was dadurch geschieht, daß das Wort dem Teufel selbst, unzweifelhaft einer „guten Autorität“ auf diesem Gebiet, erteilt wird (H<sub>1</sub>, VII, 19).

Die kulturelle und politische Grundbedeutung der Haltung Hegels und seines Manifests gegen die romantische Schule wird recht gut, wenn auch unter polemischem Vorzeichen, in einem Brief erkannt, der an eben den Tieck gerichtet ist, den die Berliner „Jahrbücher“ besonders auf Korn nehmen: „Wer nicht Goethe vergöttert [...] wer nicht wie Hegel und Hotho unsere alten heiligen Gesänge verdammt, kommt in den Verdacht, so wenig jenen als diese verstanden zu haben“ (H<sub>8</sub>, 393). In diesem Zusammenhang kann man verstehen, daß die [173:] „Neue Berliner Monatsschrift“, 1821 von F. Förster gegründet und indirekt von Hegel geleitet oder zumindest stark beeinflusst „hauptsächlich der Verherrlichung Goethes gewidmet“ war (LS, III, 309).

Letzten Endes sucht und findet Hegel objektiv in Goethe einen Alliierten gerade im Kampf gegen das, was Heine „die volkstümlich-germanisch-christlich-romantische Schule“ nennt (in der also sowohl die Deutschtümler als auch die Wortführer der klerikalen Reaktion zusammengefaßt sind). Goethe wird von der *Ästhetik* die Würde eines Nationaldichters nur in einem Maße erteilt, in dem auch er in den Jahren der Reife den Mythen des katholischen Mittelalters kritisch gegenübersteht und auch

dem, was der junge Marx das „christlich ritterliche, modern-feudale, kurz das romantische Prinzip“ nennt (MEW, I, 47).

## 6. Ein verdächtiges Fest

Erst in diesem Zusammenhang kann man sich das Aufsehen erklären, das das am 27. August 1826 organisierte Fest erweckt hat um sowohl den Geburtstag Hegels, der auf eben diesen Tag fiel, als auch den Geburtstag Goethes, der auf den nachfolgenden Tag fiel, zu feiern. Es handelte sich nicht um eine einfache Ehrerbietung dem Philosophen und dem Dichter gegenüber. Varnhagen bemerkt unter anderem, daß das Fest „auch politisch von gutem Geist“ gekennzeichnet gewesen sei (H<sub>8</sub>, 315). Bezeichnenderweise wurde die Einladung des Polizeiministers von Kamptz „im Hinblick auf das Vorgehen der Polizei gegen Cousin und in Berücksichtigung des Gastes, der dem Fest beiwohnen sollte“, zurückgezogen. Wie es scheint, wurde die Einladung im letzten Moment, „so gut es ging“, rückgängig gemacht: eine Art Affront also, denn ein preußischer Minister wurde ausgeschlossen, während andererseits eine Persönlichkeit mit allem Respekt behandelt wurde, die stark verdächtig war, in umstürzlerische Umtriebe verwickelt zu sein und – auch dank der Fürsprache Hegels – eben erst aus dem Gefängnis entlassen und zu diesem Zeitpunkt in Berlin als Zwangsaufenthalt ansässig war<sup>188</sup>. In erster Linie jedoch verdient der Inhalt der bei diesem Anlaß vorgetragenen Gedichte und Reden unsere Aufmerksamkeit. Gans feiert in Hegel den Zeugen „jener großen Gedankenumwälzung, die die alte Metaphysik zertrümmerte“, und nahm dabei, wenn auch nur in Form einer Anspielung, die These wieder auf, die den deutschen Idealismus als Pendant zur französischen Revolution sieht (H<sub>8</sub>, 311). Andere Teilnehmer des Festes stimmen ein Loblied auf die Verbreitung der Hegelschen Philosophie „im Westen“, d. h. in Frankreich an und sahen darin ein Instrument „für eine tiefere, geistigere Vereinigung Deutschlands mit Frankreich“ (H<sub>7</sub>, 401-2).

Ein weiteres zentrales Thema betrifft die Polemik gegen die Teutomanie: Hegel ist der „Held“, der „im echt germanischen Nordland“ nach Art eines neuen heiligen Georg mutig dem „giftigen Drachengezücht“ entgegentritt, das verbrecherisch „im Reich des Geistes“ hauste, der Held des Gedankens also, der die alte germanische Mythologie auslöscht, die damals Mode war. Diejenigen, die von „den alten glücklichen Zeiten“ träumten, lehrt der Philosoph, „die Gegenwart [...] und die Heimat“ zu lieben (H<sub>8</sub>, 306-8) und folglich die romantische und reaktionäre Verklärung des Mittelalters zurückzuweisen. Goethe seinerseits wird gefeiert, weil er, eng mit Hegel verbunden, „den Froschmäuslerkrieg“ „der frommen Kritiker“, d. h. der Pietisten und der christlich-germanischen Partei zurückweist<sup>189</sup>. Es ist hinzuzufügen, daß der Philosoph und der Dichter als die „Herosen unserer Zeit“ gepriesen werden, ersterer insbesondere als derjenige, der lehrt, „des ew’gen Weltgeistes Walten“ in den historischen Ereignissen und Umwälzungen gewahr zu werden (H<sub>8</sub>, 312 und 305).

[174:] Wenn man sich vor Augen hält, daß sich das ganze Fest im Zeichen der vertrauensvollen Erwartung der Resultate jenes Zeitgeists abspielte, der das schwarze Schaf der Revolution war, dann versteht man die nachfolgenden Reaktionen besser. Friedrich Wilhelm III. verfügte, daß ab sofort die Zeitungen keine Artikel über Privatfeste mehr veröffentlichen durften. War es nur ein erbärmliches Gefühl der Eifersucht, das ihn zu dieser Vorkehrung gebracht hatte? Varnhagen, der davon berichtet, beschreibt das „große Geschrei“, das von den „Gegnern Hegels“ über das Fest gemacht wurde, und die Bedeutung, die ihm die zitierte Zeitung beigemessen hatte (H<sub>8</sub>, 318): wahrscheinlich ist der in Frage stehenden Vorkehrung ein Protest bei Hofe vorangegangen. In jedem Fall gab die Tatsache zu Besorgnis Anlaß, daß eine Zeitung einer Art Kriegserklärung gegen die „volkstümlich-germanisch-christlich-romantische Schule“ und die Kultur der Restauration so viel Raum und Publizität gewidmet hatte: die fragliche

<sup>188</sup> Das Zeugnis stammt von K. L. Michelet, H<sub>8</sub>, 314-5. Von der Anwesenheit oder jedenfalls von der von Cousin bekleideten Rolle gelegentlich des angeführten Festes sprechen weder Rosenkranz (H<sub>7</sub>, 384-389) noch Hegel selbst in seinem Brief vom 29.VIII.1826 an die Familie, die sich zu dieser Zeit in Nürnberg aufhielt, noch der Bericht der „Vossischen Zeitung“. Ein Versehen Michelets oder, was wahrscheinlicher ist, ein von Vorsicht diktiertes Schweigen?

<sup>189</sup> Aus der Rede von Gans, H<sub>8</sub>, 310. Mehrere Jahre später schreibt Varnhagen von Ense, daß Goethe Gegenstand des „heimlichen Hasses der Romantiker, der Schlegels und Tiecks“ und des „offenen Hasses der Pfaffen“ gewesen sei. Die Tagebuchaufzeichnung vom 9.IX.1842 ist in G<sub>2</sub>, IV, 605 abgedruckt.



Vorkehrung wurde jedenfalls wieder aufgehoben, während Cousin, inzwischen nach Paris zurückgekehrt, Hegel öffentlich wegen seines Einsatzes für seine Haftentlassung lobte und die Pariser und Berliner Polizei angriff, womit er den Zorn des Ministers von Kamptz heraufbeschwor ...<sup>190</sup>

Abschließend kann festgestellt werden, daß der Angriff Hegels auf die romantische Schule das Pendant zu seinem Angriff auf Haller darstellt: Es handelt sich um zwei Aspekte desselben Kampfes gegen die Kultur und die Politik der Restauration. Es war ein harter Kampf, der heftige Polemiken und Reaktionen heraufbeschwor: Man kann deshalb verstehen, warum F. Schlegel, einer der wichtigsten Theoretiker der Restauration, in Hegel eine Art Satan erblickte oder bestenfalls „den letzten aller Menschen“<sup>191</sup>. Es war der F. Schlegel, über den – einmal die jugendlichen republikanischen und rebellischen Begeisterungstürme überwunden – Heine auf der Spur der Hegelschen Polemik schreiben konnte: „Die Gegenwart war ihm verhaßt, die Zukunft erschreckte ihn, und nur in die Vergangenheit, die er liebte, drangen seine offenbarenden Seherblicke. Der arme Fr. Schlegel, in den Schmerzen unserer Zeit sah er nicht die Schmerzen der Wiedergeburt, sondern die Agonie des Sterbens, und aus Todesangst flüchtete er sich in die zitternden Ruinen der katholischen Kirche“ (HH, III, 408). Diese Analyse Heines erklärt auch ganz genau den Sinn des kulturellen und politischen Kampfes, der von Hegel gegen die romantische Schule entfesselt worden war, und die Bedeutung der Allianz mit Goethe innerhalb dieses Kampfes.

---

<sup>190</sup> H<sub>1</sub>, 317. Über die Cousin-Affäre insgesamt s. J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, zit., S. 212-228.

<sup>191</sup> Das bezeugt ein Brief Leopold von Rankes an Varnhagen (Wien, 10./III.1828, H<sub>1</sub>, 381). Über die Beschuldigung des „Satanismus“ Hegel gegenüber vgl. G. Lukács, *Der junge Hegel*, zit., S. 588.

[175:]

## Fünftes Kapitel

### Preußen als Erbe des revolutionären Frankreich?

#### 1. Das Bild Preußens von Basel bis Jena

Jetzt ist die in Berlin von Hegel vorgenommene Beurteilung Preußens besser zu verstehen: Weit davon entfernt, eine einfache Akkommodation mit der Macht darzustellen, ist diese Beurteilung wesentlicher Bestandteil eines harten kulturellen Kampfes gegen die damals vorherrschende Ideologie. Während einer ganzen Epoche, in der es eine neutrale Haltung eingenommen hatte, beginnend mit dem Frieden von Basel im Jahre 1795, als es sich aus der Koalition der konterrevolutionären Mächte zurückgezogen hatte, war Preußen von weiten Kreisen der Intellektuellen mit positivem oder negativem Vorzeichen als ideologisch und politisch Frankreich nahestehend eingestuft worden. Das ist zum Beispiel Gentz' Meinung, der Ende 1803 behauptet hatte, daß nirgendwo auf der Welt die „falsche Philosophie“ und die französischen Ideen so viele Anhänger gefunden hätten wie in Preußen<sup>192</sup>. F. Schlegel seinerseits hatte noch im November 1806 in einem Brief an Schleiermacher kritisch hervorgehoben, daß „keine deutsche Regierung“ so sehr der französischen ähnlich sei wie die preußische (DS<sub>2</sub>, III, 410).

Auf der Gegenseite, während die französische Revolution noch in vollem Gange war, haben wir Jakobiner und deutsche Demokraten sich (über die Reformation hinaus) auf Friedrich II. berufen sehen, um die Beteiligung Preußens an der konterrevolutionären Intervention zu verurteilen. In diesem Fall handelt es sich um einzelne Persönlichkeiten, aber in den Jahren zwischen dem Basler Frieden und der Schlacht bei Jena üben in Berlin die intellektuellen Zirkel, die unter Berufung auf die Reformen Friedrichs II. eine ideologische und politische Verwandtschaft mit den in Frankreich stattgefundenen Veränderungen sahen und sich deshalb zugunsten der Fortsetzung einer Politik der Freundschaft oder jedenfalls der Neutralität diesem Land gegenüber aussprachen, einen gewissen Einfluß aus. Unter diesen Intellektuellen hatte sich Rahel Levin ausgezeichnet, die Frau Varnhagen von Enses, der dann die Schlüsselfigur für die mit den „Jahrbüchern“ vorangebrachte Kulturpolitik Hegels wird<sup>193</sup>. Ein anderer, Hegel gut bekannter Intellektueller, Herausgeber der Zeitschrift „Minerva“, hatte im Jahre 1801 eine Abhandlung veröffentlicht, in der er eine Allianz zwischen Preußen und Frankreich herbeiwünschte, um England zur Übergabe und zum Frieden zu zwingen<sup>194</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache zu sehen, daß Fichte im Jahre 1800 den *Geschlossenen Handelsstaat*, einen Text, der ausdrücklich die französische Politik der „natürlichen Grenzen“ verteidigt, dem preußischen Minister von Struensee widmet, wobei er ihm seine „Verehrung“ „als einem der ersten Staatsbeamten der Monarchie“, in der er einen „Zufluchtsort“ fand, den er vergeblich in den anderen Teilen des „deutschen Vaterlandes“ gesucht hatte, zusichert<sup>195</sup>.

Gerade ein Jahr vorher hatte von Struensee dem französischen Gesandten gegenüber erklärt: „Die Revolution, welche ihr von unten nach oben gemacht habt, wird sich in Preußen von oben nach unten vollziehen, [...] in wenigen Jahren wird es in Preußen keine feudalen Vorrechte [176:] mehr geben“<sup>196</sup>. Der preußische Minister nahm implizit Bezug auf das im Jahre 1794 erlassene Allgemeine Landrecht und die damit verbundenen Reformen. Preußen mit dem revolutionären Frankreich in Verbindung zu bringen, war eine verbreitete Gewohnheit auch in den herrschenden Kreisen anderer europäischer

<sup>192</sup> Von J. Droz angeführt, *Le romantisme allemand*, ..., zit., S. 64.

<sup>193</sup> Über Rahel Levin, vgl. *ebd.* S. 89-90.

<sup>194</sup> Die anonyme Abhandlung trug den Titel *Gemälde von Europa. Im letzten Jahre des 18. Jahrhunderts, entworfen von Hippolytus a Lapide*; vgl. J. Droz, *Le romantisme allemand* ..., zit., S. 90-1. zu Hegel als Leser der von Archenholz herausgegebenen „Minerva“ siehe J. D'Hondt, *Hegel secret*, zit., S. 7-43.

<sup>195</sup> F<sub>1</sub>, III, 394. Es stimmt, daß Fichte im Jahre 1803 von Berlin als dem „Mittelsitze der Barbarei“ spricht (F<sub>2</sub>, II 361), aber die Hauptstadt Preußens wird sicher nicht als reaktionär verurteilt; der Hauptanklagepunkt ist im Gegenteil die kühle Aufnahme, die der *Natürlichen Tochter* Goethes beschieden war. Das Werk stellt eine Anklage gegen die französische Revolution dar und gab für einen radikalen Demokraten wie Börne Anlaß zu einer harten Kritik gegen den Dichter (B, III, 295).

<sup>196</sup> In U. J. Heuer, *Allgemeines Landrecht und Klassenkampf*, Berlin 1960, S. 92 abgedruckt.

Länder. Gentz, am englischen Hof empfangen, berichtet im Jahre 1802 – „treu“ und „wörtlich“, wie er versichert – folgendes Urteil der Königin in bezug auf Preußen: „Das ist auch nicht viel besser als Frankreich“, das Land, das der Theoretiker der Reaktion im gleichen Brief als „das Kloack von Europa“ bezeichnet (M<sub>2</sub>, I, 75-7)!

Halten wir in jedem Fall dies Resultat fest: In den Jahren zwischen dem Basler Frieden und der Niederlage bei Jena war in Berlin die Idee der ideologisch-politischen Verwandtschaft und der französisch-preußischen Bruderschaft gegen die alte Welt des Privilegs und des Stillstandes weit verbreitet und auch in wichtige Bereiche der Bürokratie und des Staatsapparats eingedrungen. Aber gleich nach dieser Schlacht sieht Adam Müller Deutschland in zwei „Staatsgruppen“ geteilt, von denen eine (natürlich von Österreich angeführt) „die Tradition, den Katholizismus, die Treue am Alten“ repräsentierte, die andere dagegen (natürlich von Preußen angeführt) „die Lust am neuen, den Protestantismus, die ununterbrochene Erweiterung des Geistes der Freiheit und der Vernunft“ ausdrücke (M<sub>1</sub>, I, 91). Aber in den Jahren nach der Schlacht bei Jena und vor allem im Verlauf und nach den Befreiungskriegen ändert sich das Bild radikal: Preußen hatte die Führung der nationalen Bewegung übernommen, während das Österreich Metternichs bis zuletzt zögerte, derselben Koalition beizutreten. Es hat sogar versucht, eine Vermittlerrolle zu spielen, um dem Kaiser der Franzosen und Schwiegersohn des Kaisers von Österreich einen ehrenvollen Abgang zu ermöglichen, aber vor allem, um die Massenbewegung, die sich entwickelt hatte und die mit großer Besorgnis beobachtet wurde, im Keim zu ersticken. Preußen war aus dem Krieg mit großem Prestige hervorgegangen: auf Grund der spezifischen Ideologie, die der Kampf nicht nur gegen Napoleon, sondern auch gegen das Land der Aufklärung und der französischen Revolution nach und nach angenommen hatte, erschien sein Sieg jedoch weitesten Kreisen der öffentlichen Meinung und der intellektuellen Schichten als der Sieg des christlich-germanischen Prinzips.

Es war diese Ideologie, gegen die Hegel zu kämpfen berufen war. Es ging natürlich nicht darum, Preußen zu verurteilen, das zu diesem Zeitpunkt, vor allem im Vergleich zum Österreich Metternichs, als der fortgeschrittenste Staat Deutschlands erschien und es auch wirklich war, und das aus unmittelbar einleuchtenden Gründen. Gleich nach der Niederlage bei Jena hatte es eine Reihe wichtiger antifeudaler Reformen verwirklicht; sein Krieg gegen Frankreich hatte sich nicht wie ein traditioneller dynastischer Krieg abgespielt, sondern hatte objektiv, d. h. unabhängig von und oft gegen den Willen der Regierenden selbst die Entwicklung einer ungestümen Volksbewegung erlebt, die von einem großen Erneuerungswillen beflügelt war; im Gefolge dieser Bewegung und um ihre Unterstützung zu bekommen, war der König gezwungen, eine Verfassung zu versprechen. Auch das intellektuelle Leben, das in Wien die Theoretiker der Reaktion, F. Schlegel und Gentz, im Vordergrund sah, konnte in Berlin nach dem Tod Fichtes, dem ersten Rektor der Universität, immerhin noch auf Schleiermacher, W. von Humboldt u. a. rechnen. Ein wirklicher Kampf gegen die christlich-germanische Partei mußte sich, um wirksam zu sein, nicht abstrakt Preußen entgegenstellen, sondern das eben aus den Befreiungskriegen hervorgegangene Land in einen fortschrittlichen geschichtlichen Zusammenhang einordnen. Das ist gerade der kulturpolitische Kampf, für den sich Hegel in Berlin einsetzt: Die von uns schon besprochene Publizistik, die die französisch-preußische Bruderschaft verherrlicht, hatte den Philosophen sicher nicht zu einem Zeitpunkt überzeugen können, zu dem er in Jena zusammen mit dem französischen Expansionismus auch die preußische Neutralität verurteilt hatte. Jetzt aber, den Kampf gegen die ausländische militärische Okkupation einmal zu Ende gebracht, konnten einige der Grundgedanken dieser Publizistik für den Kampf gegen die sich ausbreitende Deutschtümelei benutzt werden. In Berlin versucht Hegel zu beweisen, daß Preußen nicht so sehr das Land der teutonischen Krieger und der „germanischen Freiheit“ ist, sondern in seiner Geschichte unauflöslich mit Luther, Friedrich II. und mit der klassischen [177:] deutschen Philosophie verbunden und ein erstrangiges Ausstrahlungszentrum moderner Kultur ist.

Nach vollzogener bourbonischer Restauration in Frankreich und versiegter aufgeklärter Tradition wird das philosophische Erbe der französischen Revolution für Deutschland und insbesondere für Preußen beansprucht. Wenn es wahr ist, daß „sich die Macht des Geistes so weit in der Zeit geltend gemacht [hat], daß es nur die Ideen sind und was Ideen gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß

was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß“, so ist hinzuzufügen, daß das vor allem für Preußen gilt, das nur wegen seines „geistigen Übergewichts“ eine politische Position ersten Ranges erreicht hat: „Hier ist die Bildung und die Blüte der Wissenschaft eines der wesentlichsten Momente selbst im Staatsleben“, ja es ist sogar „das geistige Leben überhaupt, welches ein Grundmoment in der Existenz dieses Staates ausmacht“ (H<sub>3</sub>, 4). Ja, Preußen wird verherrlicht, aber nur insoweit es seiner Geschichte eines auf dem Gedanken begründeten Staates treu bleibt; und ein auf dem Gedanken begründeter Staat zu sein bedeutet, das Recht der Vernunft anzuerkennen, das Bestehende in Frage zu stellen. Die Idee Preußens, die hier verherrlicht wird, ist die eines Staates, der die Macht der Ideen anerkennt. Die Hoffnungen, die in diesen Staat gesetzt werden, erscheinen um so gerechtfertigter, als Preußen sich historisch als Bollwerk des Protestantismus herausgebildet hat, der, wie wir gesehen haben, ein grundlegendes Kapitel der Geschichte der Freiheit darstellt: es ist also das Land, „wohin der Blick der Freiheit sich gerichtet hat und noch richten wird“ (H<sub>2</sub>, 907).

Mehr noch als in Gegenwart einer Verherrlichung befinden wir uns in Gegenwart der Formulierung eines politischen Kampfprogramms, das erklärt – indem es die grundlegenden Etappen der Geschichte Preußens durchläuft –, daß jeder Versuch, sich vor den Prinzipien der modernen Welt, dem Fortschritt zu verschließen, diesem Land fremd sei und im Widerspruch zu seinen besten Traditionen stehe. Das Land, das soeben siegreich den anti-napoleonischen Befreiungskrieg beendet hatte, verkörperte mehr als alle anderen deutschen Staaten den Beitrag Deutschlands zur Geschichte der Freiheit: es hatte die Reformation verteidigt und damit die Gewissensfreiheit; mit Friedrich hatte es dazu beigetragen, die Aufklärung zu verbreiten und das hohe Prinzip der Allgemeinheit der Vernunft und des Gesetzes gegen die feudalen Partikularismen zu behaupten; schließlich hatte Preußen besonders dazu beigetragen – Hegel dachte an Kant, an Fichte, den ersten Rektor der Universität Berlin, und natürlich an sich selbst –, die Philosophie zu entwickeln, die das theoretische Pendant zur französischen Revolution darstellte, die ihrerseits „in anderer Gestalt die Lutherische Reformation vollbracht“ hat (H<sub>1</sub>, XX, 305).

An diesem Punkt schließt sich der Kreis: die Verherrlichung der klassischen deutschen Philosophie als theoretisches Pendant der französischen Revolution verbindet sich mit der Verherrlichung Friedrichs II., als „philosophischer König“ definiert, weil er sich weigerte, „die besonderen Rechte und Privilegien“ zu respektieren (H<sub>1</sub>, VII, § 75 HB) und damit den Prozeß des Abbaus der feudalen Welt einleitete, der dann seinen Höhepunkt in der französischen Revolution erreichte. Andererseits ist die Reformation in ihren wesentlichen Grundsätzen von der französischen Revolution in Praxis umgesetzt, jene Reformation, die zu verteidigen Preußen so mächtig beigetragen hatte ... Die Definition und die Verherrlichung Preußens als eines auf den Gedanken gegründeten Staates faßte das „kulturpolitische“ Programm Hegels kurz zusammen: das Programm eines Kampfes gegen die Kultur und Ideologie der Restauration.

## 2. Österreich, Preußen und die Restauration

Schon im Oktober 1804 bemerkt Benjamin Constant in bezug auf F. Schlegel: „*Le pays qu’il préfère en Allemagne, c’est Vienne, parce qu’il n’y a point de liberté de la presse*“<sup>197</sup>. Mit ausgesprochener Sympathie blickt der liberale Theoretiker dagegen auf das aus den antifeudalen Reformen hervorgegangene Preußen der Ära Stein-Hardenberg, das sich außerdem des Erbes [178:] Friedrichs II. rühmen konnte<sup>198</sup>. Um endgültig die traditionellen Mißverständnisse hinsichtlich der politischen Haltung Hegels in Berlin aus dem Weg zu schaffen, muß man vor Augen haben, daß in jenen Jahren das von den Theoretikern der Reaktion gefeierte Land nicht Preußen, sondern Österreich war, „diese besonders gesegnete Land“ – um es mit Adam Müllers Worten zu sagen (dm, II, 2 15). Die „preußische Regierung“ dagegen – bemerkt entrüstet E. M. Arndt – wurde von den Gebrüdern Schlegel „in ihren Büchern und Reden“ als „ein Greuel“ dargestellt (A<sub>1</sub>, 634-5). Und tatsächlich erklärte F. Schlegel,

<sup>197</sup> *Journaux intimes*, 2.X.1804. – „Das Land, das er in Deutschland bevorzugt, ist Wien, weil es dort keine Pressefreiheit gibt.“ KWF

<sup>198</sup> *De l’esprit de conquête* ..., zit. Kap. XII.

den wir schon 1806 Preußen mit Frankreich haben gleichstellen sehen, zur gleichen Zeit, daß „die österreichische Verfassung eben noch die einzige germanisch freie“ sei<sup>199</sup>.

Die von Hegel so gehaßte „deutsche Freiheit“ war nichts anderes als die Verklärung der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse des Mittelalters, die mit so großem Eifer im Österreich Metternichs verteidigt wurden.

Es ist jedoch von besonderem Interesse, einmal zu betrachten, wie ein Theoretiker der Restauration, Adam Müller, seine hartnäckige „Abneigung“ Preußen gegenüber begründet<sup>200</sup>. Wir haben schon die mehr oder weniger offenen Vorbehalte und Kritiken Friedrich II. gegenüber besprochen. Aber Gegenstand des Hasses ist insbesondere die preußische „Beamtenwelt“, die von ihm als „durch und durch revolutionär“ betrachtet wird.<sup>201</sup> Und sicherlich dachte Adam Müller an Preußen, als er, nachdem er mit Genugtuung von den Fortschritten der Konterrevolution in Spanien Kenntnis genommen hatte, wo das französische Heer dabei war, die „Ordnung“ der heiligen Allianz wiederherzustellen, folgendes ausrief: Ach, wenn man doch, abgesehen von den „Jakobinern von unten“, auch die „Jakobiner von oben“ endgültig zum Schweigen bringen könnte, die besonders „in deutschen Staatsadministrationen“ wüten (M<sub>2</sub>, II, 600)! In einem gerade zu Beginn der Restauration auf Anweisung von Metternich verfaßten Dokument, das die Aufgaben festlegte, die Adam Müller als Generalkonsul von Sachsen zu erfüllen hatte, wird klargestellt, daß der Diplomat ganz Norddeutschland im Blick behalten solle – wieder einmal wird ganz besonders auf Preußen Bezug genommen –, wobei den Fortschritten, die die „revolutionäre Stimmung“ nicht nur im „Volksgeiste“, sondern auch in der „inneren Administration“ machte, besondere Aufmerksamkeit zu widmen sei<sup>202</sup>.

Auf der Gegenseite muß man sich die Strenge des Hegelschen Urteils über das von den Theoretikern der Restauration gefeierte Österreich vor Augen halten: Es ist ein „Aggregat“ von Gebieten, ja sogar regelrechter Staaten, „die hinter dem zivilisierten Europasehr weit an Bildung zurück[stehen]“; oft sind sie „unberührt von neuen Ideen geblieben“; in Böhmen und in Ungarn sind „die Untertanen in der Leibeigenschaft [...] geblieben“; in Ungarn haben „die Großen“ sogar „ihre Freiheit in eine Gewaltherrschaft“ verwandelt (H<sub>2</sub>, 933-934). Auch in seiner Korrespondenz drückt sich der Philosoph streng aus: es ist bekannt, „daß die Briefe im Österreichischen gelesen werden, also nichts Politisches enthalten sollen“ (H<sub>6</sub>, III, 48-9). Insgesamt handelt es sich also um ein Land, das das Mittelalter noch nicht hinter sich gelassen hat und in dem die einzige Freiheit die des Feudaladels ist.

Man darf die politische Bedeutung der Entwicklung des Urteils Hegels über Österreich nicht unterschätzen. Von Österreich erwartet der Philosoph, zumindest in Jena, einen entscheidenden Beitrag zur Lösung der nationalen Frage in Deutschland und daher den befreienden und vereinigenden „Theseus“ aller zersplitterten und noch dazu von der französischen Okkupation unterdrückten Gebiete. In Berlin dagegen gehört, wie schon gesehen, Österreich nicht eigentlich mehr zu Deutschland: die Lösung der nationalen Frage darf nicht zum Nachteil der Freiheit und des Fortschritts erfolgen, so wie es unvermeidlich geschehen wäre, wenn sich diese Lösung unter der Leitung von Metternichs Österreich verwirklicht hätte. Der Berliner Hegel, der Österreich [179:] aus Deutschland ausstößt, gibt dafür politische Begründungen, wobei er die Unempfänglichkeit der Habsburger Monarchie für moderne „Ideen“, für aus der französischen Revolution hervorgegangene „Ideen“, hervorhebt.

Noch einmal erhellt daraus die kämpferische Bedeutung des Bildes von Preußen, das Hegel verherrlicht. Entgegen einer festverwurzelten Meinung beriefen sich in jenen Jahren schließlich nahezu alle der Restauration gegenüber feindseligen Kreise auf Preußen. Besonders vielsagend ist der Fall Börnes, nicht nur deshalb, weil es sich um einen Autor mit fortschrittlichen Ideen handelte, der sogar dem jakobinischen Radikalismus zugeneigt war, sondern vor allem, weil er zu diesem Zeitpunkt

<sup>199</sup> Zur österreichischen Geschichte, 1807, in *Schriften und Fragmente*, zit. , S. 321.

<sup>200</sup> Von der „Abneigung“ Müllers berichtet Gentz in einem Brief vom 21.X.1822; bei dieser Gelegenheit beglückwünscht sich der Diplomat im Dienste Metternichs zu den „ungeheuren Fortschritten“, die von Preußen „seit drei oder vier Jahren“ erzielt worden waren, d. h. angefangen von den *Karlsbader Beschlüssen* (M<sub>2</sub>, II, 567).

<sup>201</sup> Das Zeugnis stammt von Varnhagen von Ense (Tagebuchnotiz vom 5.VIII.1824, in M<sub>2</sub>, II, 677).

<sup>202</sup> M<sub>2</sub>, I, 1092; das von Metternich inspirierte Dokument wurde dann von Müller selbst verfaßt.

außerhalb Preußens, in Frankfurt, einer freien Stadt, lebte. Und trotz allem verherrlicht der junge Börne Preußen: Wenn Österreich jegliche Pressefreiheit erstickt, so kann Preußen ihm sicher nicht auf diesem Wege folgen, denn in diesem Fall würde es sein eigenes „Lebensprinzip“ zerstören; es handelt sich um einen jungen und ziemlich zusammengewürfelten Staat, der jedoch „Stütze in der öffentlichen Meinung, seinen Schutz in der Liebe seines Volkes, seinen Einfluß in der Achtung deutscher Bürger“ findet; von Preußen ist der „Freiheitstrieb des deutschen Volkes“ ausgegangen, d. h. die anti-napoleonische Erhebung, und aus allen diesen Gründen kann es als Gegenstand der „aristokratischen Anfechtungen des südlichen Deutschland“, d. h. in erster Linie Österreichs, auf die Solidarität des deutschen Volkes rechnen (B, I, 884-5).

Man könnte entgegenhalten, daß diese Verherrlichung sich in einem Text aus dem Jahre 1819 findet und wahrscheinlich vor den *Karlsbader Beschlüssen*, die in Preußen am 18. Oktober desselben Jahres in Kraft traten, niedergeschrieben wurde. Aber auch in einer Abhandlung, die sicher auf ein späteres Datum zurückgeht, spricht Börne über Preußen, wenn auch problematisierend, so doch nicht ohne Anerkennung und sogar Sympathie: Es ist „ein in seiner Entwicklung begriffener“ Staat, der „sein Leben offener trägt; noch jugendlich, seine Tugenden und Fehler unverhüllt zeigt, so daß jene mehr Hoffnung geben, diese sie weniger nehmen; weil er noch nicht in Regeln verknöchert, in Gewohnheiten befangen ist [...]“ (B, II, 604). Es handelt sich um Ausdrucksweisen aus einer Rezension, die von der Frankfurter Zensur verboten worden ist: das Verbot trägt das Datum des 21. August 1820.

Die Definition Preußens als junger Staat unterscheidet sich hier nicht sehr von der als Staat der Intelligenz, die wir bei Hegel gesehen haben. Preußen – erklärt Börne – hat nicht die Solidität, die einem „ehrfurchteinflößenden Alter“ entspringt (B, I, 884); in diesem Sinn kann es sich nicht auf die Tradition berufen, es kann die soziale Zustimmung nicht dadurch gewinnen, daß es sich auf die ehrwürdige Geschichte, die andere Länder hinter sich haben, beruft, sondern nur, indem es an die Vernunft appelliert; da es noch kein schon anerkanntes internationales Gewicht und keine internationale Autorität besitzt, kann es sich nur durch die Fähigkeiten seiner Bürger entwickeln, indem es sich nur auf die Anerkennung und Belohnung ihrer Verdienste stützt und sich dabei letztlich – nach der Hegelschen Definition – als Staat der Intelligenz darstellt.

Andererseits finden wir bei Börne ein dem Leser Hegels recht gut bekanntes Motiv: „Preußen hat das protestantische Prinzip in Kirche, Leben und Wissenschaft rein und streng für Deutschland zu bewahren“ (B, II, 610). Und das protestantische Prinzip ist hier Synonym für Gewissensfreiheit und Fortschritt, so wie das katholische Prinzip Synonym für Tradition und auf Tradition begründete Autorität ist.

Aber wichtiger als die Haltung einzelner Persönlichkeiten ist in bezug auf die hier geprüfte Frage die richtige Einstufung der verschiedenen politischen Lager. Eindeutig grotesk ist der Versuch, Hegel der Bewegung der Fronde oder der Opposition gegen die Restauration entgegenzusetzen, was seine Preußen gegenüber eingenommene Haltung angeht. In Wirklichkeit verherrlichte der deutschtümelerische Flügel dieser Bewegung noch entschiedener den Staat, der sich an die Spitze der anti-napoleonischen Erhebung gesetzt hatte. Wir haben Arndt schon die Gebrüder Schlegel eben auf Grund ihres verächtlichen Urteils über Preußen verurteilen sehen, über den Staat, der „wegen seiner Geschichte und auch wegen seiner Weltlage und Erdlage ohne geistige Freiheit und geistige Beweglichkeit nimmer lange bestehen würde.“ Ähnlich, wie wir es bei Hegel (und auch bei Börne) gesehen haben, wird Preußen von Arndt als Bollwerk des Protestantismus betrachtet; es kann daher die „Gegenpartei“ nur ungern ertragen, die den [180:] Obskurantismus und den klerikalen Despotismus predigt<sup>203</sup>. Arndt ist so „preußisch“, daß er Preußen für den einzigen wahren deutschen Staat hält: wegen seines Wahlspruchs („Preußen muß allenthalben sein und Preußens Deutschland allenthalben“) wird er beschuldigt, die kleinen deutschen Monarchen zugunsten der Hohenzollerndynastie entthronen zu wollen (M<sub>2</sub>, I, 1120)!

---

<sup>203</sup> Diese Ausdrucksweisen finden sich in der *Promemoria*, zu seiner Verteidigung verfaßt, nachdem er infolge der Eröffnung der Jagd auf die „Demagogen“ von seiner Universitätslehrfähigkeit suspendiert worden war; A<sub>1</sub>, II, 640 und 638.

Noch nach der Julirevolution erklärt Arndt: „Ich liebe und ehre Preußen, weil ich einen Kern darin sehe, der uns allenfalls ohne gewaltsame Erschütterungen und Umwälzungen allmählich weiterbringen kann; und ich tadle die, welche Preußen jetzt zu offen tadeln [...]“ (A1, II, 437). Ebenso lobend drückt sich, wie wir noch sehen werden, Schleiermacher aus. Sowohl bei Hegel als auch bei Arndt steht der Hinweis auf Preußen in einem fortschrittlichen Kontext. Man muß jedoch hinzufügen, daß die beiden Parteien innerhalb des gemeinsamen Kampfes gegen die Restauration ihrerseits im Gegensatz zueinander stehen, hinsichtlich des Bildes, das sie von dem Land zu geben bemüht sind, das sie dem Österreich Metternichs entgegensetzen. Für die Deutschtümpler ist Preußen vor allem der große Held der Befreiungskriege, dem es gelungen war, an das Volk zu appellieren, um die Fremdherrschaft abzuschütteln, und da zugleich die wahrhaftigsten Wert der germanischen Tradition gegen jede Invasion, sei es der Ideen oder der Heere, aus dem Land Napoleons bewahrt, aber auch gegen die Ideen der Aufklärung und der französischen Revolution. Es ist also ein Bild, in dem trotz allem Zonen ideologischer Zweideutigkeit und Gefahren einer obskurantistischen Regression verbleiben.

Für Hegel dagegen muß Preußen sich als Staat der Intelligenz verstehen, nachdem nun einmal der „große Kampf des Volkes in Verein mit seinen Fürsten um Selbständigkeit, um Vernichtung fremder, gemüthloser Tyrannei“ zu Ende gebracht war, und das, um sich selbst treu zu bleiben, seinem angesammelten idealen und politischen Vermögen. Dabei muß es jegliche Art von Fremdenhaß oder provinzieller Einkapselung zurückweisen und dazu in der Lage sein, die reifsten Resultate der Aufklärung, der französischen Revolution und sogar der napoleonischen Epoche in sich aufzunehmen. Zweifellos ist das von Hegel propagierte Bild Preußens dasjenige, das dem Österreich Metternichs, der Politik und der Kultur der Restauration am radikalsten entgegengesetzt ist.

### 3. *England und Europa in der Restauration*

Wir sind jetzt besser in der Lage, den Sinn der Entgegensetzung zu verstehen, die Hegel, vor allem in der Abhandlung von 1831, zwischen England einerseits und Deutschland (und Preußen insbesondere) andererseits aufstellt. Im erstgenannten Land erwirbt man die Ämter durch Geburt und Reichtum, weshalb das bürgerliche Privileg vom nie abgeschafften feudalen Privileg überlagert wird. Das Land, von dem zuerst der Kampf gegen die amerikanische und dann gegen die französische Revolution ausgegangen war, war das des Privilegs: „Nirgends ist das Vorurteil so fest und unbefangen, daß, wem Geburt und Reichtum ein Amt gibt, ihm auch den Verstand dazu gebe [...]“, anders dagegen „die Bedingungen, welche in Deutschland auch für eine höhere Geburt, Reichtum an Grundvermögen usf. gestellt sind, um an den Regierungs- und Staatsgeschäften in den allgemeinen und in den speziellen Zweigen teilzunehmen, – theoretisches Studium, wissenschaftliche Ausbildung, praktische Vorübung und Erfahrung“, und all das als Ergebnis „einer mehrhundertjährigen stillen Arbeit der wissenschaftlichen Bildung, der Weisheit und Gerechtigkeitsliebe der Fürsten“ (H3, 482). Hegel denkt dabei an Friedrich II., der im Jahre 1770 eine Kommission zur Prüfung der Beamtenanwärter eingerichtet hatte.<sup>204</sup>

Wie naiv auch immer eine solche Anschauung erscheinen und tatsächlich sein mag, so muß doch [181:] einigen Elementen Rechnung getragen werden. Infolge der Niederlage Napoleons hatte Frankreich die Restauration über sich ergehen lassen müssen; die Julirevolution hatte zwar die Bourbonen gestürzt, aber anfänglich auch die Angst vor einer Wiederkehr der Jakobiner und vor allem, unter dem Vorzeichen der „Ausfuhr der Revolution“, vor einer Wiederaufnahme der expansionistischen Offensive, in erster Linie in Richtung Deutschland, geschürt<sup>205</sup>: sie konnte deshalb kein Bezugspunkt und noch weniger ein Modell sein. Seit der Gentzschen Übersetzung Burkes hatten sich die Feinde der französischen Revolution ständig auf England berufen und taten dies auch weiterhin. Nur England – so erklärt F. Schlegel im Jahre 1811 – ist die französische Revolution im wesentlichen erspart

<sup>204</sup> Vgl. H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII<sup>e</sup> siècle. La crise de L'État prussien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1973, S. 28. Die Menschenrechtserklärung von 1791 (Art. 6) proklamiert die Zulassung aller Bürger zu öffentlichen Ämtern auf der Grundlage ihrer „Geschicklichkeit“: in den Augen Hegels hatte Preußen diesen Grundsatz weit mehr als England in die Praxis umgesetzt.

<sup>205</sup> *infra*, Kap. XI, 2 und XI, 7.

geblieben und noch davor auch die furchtbare Krankheit, die die Aufklärung darstellt, die – darin der Sophistik, die in Griechenland „Sittlichkeit und Gerechtigkeit“ zerstört hat, ähnlich – „eine allgemein sittliche Auflösung“ hervorgebracht hat. Wenn England sich hat retten können, so verdankt es das seinem Sinn für Mäßigung, seinem „allgemein verbreiteten Gefühl von der Nationalwohlfahrt und von den Grundsätzen, welche zu ihrer Erhaltung notwendig sind“ (FS, VII, 388).

Andererseits war das Land, das zunächst versucht hatte, die amerikanische Revolution zu ersticken, und danach der Kern aller gegen das revolutionäre und napoleonische Frankreich gerichteten Koalitionen war, zwischen dem Ende des achtzehnten und dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts und bis zu den Befreiungskriegen wiederholt von seiten der fortschrittlichsten deutschen Denker und Intellektuellen verurteilt worden. Bekannt ist das scharfe Urteil Kants über Premierminister Pitt, „als Feind des menschlichen Geschlechts gehaßt“, und ganz allgemein über England, das die anti-französische Koalition antrieb: wenn es auch einmal „auf die Teilnehmung der besseren Menschen in der Welt [...] rechnen konnte, ist es jetzt gänzlich daraus gefallen“ (K, XIX, 605). Etwa zur gleichen Zeit verurteilt Fichte in der russischenglischen Allianz von „Paul und Pitt“ das Bollwerk der Gegenrevolution (F<sub>2</sub>, II, 103).

Bedeutsam ist jedoch vor allem, daß Fichte noch 1813, mitten im Befreiungskrieg ein Bild der internationalen Lage erstellend, sich folgendermaßen über ein Land ausdrückte, das immerhin mit Preußen verbündet war: „England will die Fortdauer seiner Handelsherrschaft; es will von Deutschland aus Krieg gegen Frankreich, wenn dieses jene stört: es will nicht eigentlich die Gerechtigkeit“ (F<sub>1</sub>, VII, 554). Nicht einmal der entscheidende Beitrag, den die englische Macht zum Sturz des gehaßten Napoleon leistete, brachte ein radikales Umdenken zugunsten Englands bei dem Philosophen hervor, der seinerzeit die französische Revolution gegen die deutschen Parteigänger Burkes verteidigt hatte. In diese Denkertradition muß man Hegel einfügen. Sein negatives Urteil über England hat sich gewiß nicht im Klima der Restauration und als Ausdruck der Ehrfurchtsbezeugung und der Akkommodation an den Kampf der Reaktionäre gegen den Liberalismus gebildet. Fast zur gleichen Zeit, als Kant und Fichte Pitt scharf verurteilen, stellt der junge Hegel Betrachtungen darüber an, wie „die Achtung der englischen Nation selbst bei vielen ihrer stärksten Bewunderer gesunken“ sei (H, I, 258). Auch in Berlin erfolgt die Kritik an England sicher nicht in Funktion der Verherrlichung des Metternichschen Österreich und damit der Restauration. Die beiden Länder werden, im Gegenteil, gleichermaßen verurteilt: Österreich und England „haben große ungeheure Beweise ihrer Festigkeit in sich gegeben“ und sind den tiefen Umwälzungen, die Europa erschüttert haben, gegenüber unberührt geblieben. Wenn, wie wir gesehen haben, viele österreichische Gebiete „unberührt von den neuen Ideen geblieben“ sind, so gilt das gleiche bezüglich Englands, dessen Verfassung „sich bei der allgemeinen Erschütterung behauptet“ hat. Sie ist deshalb „im ganzen seit der Feudalherrschaft dieselbe geblieben und beruht fast nur auf alten Privilegien“ (H<sub>2</sub>, 933-4).

Und dennoch war in England „durch das öffentliche Parlament, durch die Gewohnheit öffentlicher Versammlungen von allen Ständen, durch die freie Presse die Möglichkeit leicht [...], den französischen Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit bei allen Klassen des Volkes Eingang zu verschaffen“. Wieso geschah das nicht? Die Gründe liegen darin, daß die englische Nation „ihrer eigenen Verfassung und ihrer Freiheit mit Stolz gewiß“ war, „und statt das Fremde nachzuahmen, hat sie die eingewohnte feindselige Haltung dagegen behauptet [...]“ (934). Der [182:] Tort Englands besteht mit anderen Worten darin, daß es den fortschrittlicheren, aus Frankreich kommenden Ideen mit dem gleichen Fremdenhaß gegenübertritt, den Hegel den Deutschtümlern vorwirft: „Der Nationalstolz überhaupt hält die Engländer ab, die Fortschritte, welche die anderen Nationen in der Ausbildung der Rechtsinstitutionen gemacht, zu studieren und kennenzulernen“ (H<sub>3</sub>, 883).

Unabhängig von der auf historischem Gebiet bestreitbaren Gültigkeit des Urteils über England tut man gut daran, sich dessen politische Notwendigkeit im Rahmen des Kampfes vor Augen zu halten, den Hegel in Berlin führt: der Kampf gegen den deutschtümlerischen Fremdenhaß durchlief notwendigerweise auch die Etappe der Ablehnung eines Nationalstolzes, der bis hin zur Selbstgefälligkeit der eigenen Isolierung auf der Insel führte. Auch in diesem Fall konnte sich Hegel auf die Tradition der klassischen deutschen Philosophie berufen. Die Kantische *Anthropologie* beschuldigt die Englän-



der durch den „Handelsgeist“ und „Adelsgeist“, der sie beherrsche, „ungesellig“ geworden zu sein. Bei den Franzosen dagegen kann man einen „ansteckenden Freiheitsgeist“ aufspüren, der einen „erschütternden Enthusiasmus“ auslöst, wenn auch nicht frei von extremistischen Ausbrüchen; insgesamt jedoch handelt es sich um ein „liebenswürdiges“ Volk (K, VII, 313-5). Der Vergleich oder besser die Entgegensetzung fällt ganz zugunsten des Volks aus, das der Protagonist der Großen Revolution war, während sein Hauptgegenspieler gerade deshalb, weil er die Sache der feudalen und adeligen Aristokratie vertritt, „ungesellig“ ist; nur auf den Genuß des Reichtums und der Privilegien bedacht, sind die Engländer keines Interesses und keines wirklichen politischen Enthusiasmus fähig; sie sind, um diesmal die Worte Hegels zu gebrauchen, ein jeder in seiner eigenen „partikulären“ Sphäre ein geschlossen. Noch härter und deutlicher drückt sich Kam in seinen Privatgesprächen aus: „Die Engländer sind im Grunde die depravirteste Nation“<sup>206</sup>, mit einem Urteil, das an das Thema der Korruption denken läßt, das von Hegel in der Abhandlung über die *Reformbill* behandelt wird.

#### 4. Deutsche Freiheit und englische Freiheit

Andererseits führte der Kampf gegen die „deutsche Einheit“, die sich auf die Verehrung der unbeugbaren „Eigenständigkeit“ der historischen überlieferten Ordnung, auf die Beachtung der feudalen Partikularismen stützt, notwendigerweise über die Ablehnung der „englischen Freiheit“, auch sie „aus lauter partikulären Rechten und besonderen Privilegien zusammengesetzt“, auch sie allen „allgemeinen Grundsätzen“ gegenüber mißtrauisch (H<sub>2</sub>, 934-5). Nicht nur Hegel, sondern die gesamte deutsche klassische Philosophie mußte sich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß die konterrevolutionäre Publizistik, indem sie sich auf die Burkeschen Argumente berief, nicht nur die Revolution verurteilte, sondern auch jedweden energischen gesetzgeberischen Eingriff von oben als einen Gewaltakt zum Nachteil der allmählichen und friedlichen Evolution der Institutionen und der Gewohnheiten ansah: bei den Theoretikern der Reaktion stand die Lobpreisung der „englischen Freiheit“ im Dienste der Lobpreisung der „germanischen Freiheit“. Die Ideologie jedoch, die die Achtung vor der geschichtlichen Tradition und der spontanen und organischen Entwicklung lobte, dagegen die allgemeinen Grundsätze als „abstrakt“ abstempelte und den Anspruch, diese Grundsätze durch politischen Eingriff wirksam werden zu lassen, willkürlich hieß, führte in den beiden Ländern zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen: wenn sie in England den Aufstieg eines schon beträchtlich entwickelten Bürgertums gewährleistete – wenn auch durch Kompromisse mit der Feudalität –, so blockierte sie im von der industriellen Revolution noch weit entfernten Deutschland eben diese bürgerliche Entwicklung und beschwor sogar die Gefahr herauf, die Bedingung der feudalen Rückständigkeit zu verewigen. Der „persönliche Geist der Freiheit“, das Nicht-Dulden allgemeingültiger Reglementierungen und der gesetzgeberischen Manie von oben auf französische Art war es also, was die [183:] englische Tradition und die authentisch germanische Tradition verband. Mit Argumenten dieser Art hatte sich die preußische Reaktion gegen die anti-feudalen, nach der Niederlage bei Jena eingeführten Reformen gestemmt<sup>207</sup>.

Auf die englische Freiheit berief sich ausdrücklich ein Theoretiker der Restauration, Adam Müller, der sie der starren und erstickenden Einförmigkeit des revolutionären Frankreich entgegenstellte: „In Großbritannien wird es besonders klar, wie jedes Gesetz, jeder Stand, jedes Nationalinstitut, jedes Interesse, jedes Gewerbe seine eigentümliche Freiheit, und wie jede von diesen moralischen Personen, ebensogut wie die einzelnen menschlichen Individuen, auch jenes Streben hat, seine Eigenheit geltend zu machen“ (D<sub>2</sub>, 231-2). England wird als das Land gefeiert, wo sich die Achtung vor der „Eigenheit“, der „Eigentümlichkeit“, auch der, die es erlaubt, von den Normen abzuweichen, am meisten entwickelt hat<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> J. F. Abegg, *Reisetagebuch von 1798*, hrsg. v. W. und J. Abegg, in Zusammenarbeit mit Z. Batscha, Frankfurt a. M. 1976, S. 186.

<sup>207</sup> Siehe dazu den Protestbrief von F. A. L. von Marwitz an den Kanzler Hardenberg (11.II.1811), einem der maßgebenden Exponenten der Reaktion der Junker, in M<sub>2</sub>, I, 617.

<sup>208</sup> *Versuch einer neuen Theorie des Geldes, mit besonderer Rücksicht auf Großbritannien*, 1816; wir zitieren nach der von H. Lieser hrsg. Ausgabe, Jena 1922, S. 110. Das bedeutet aber nicht, daß in Zeiten, in denen England

Die Nachahmung dieses Modells in Deutschland bedeutete aber, die feudalen Partikularismen und Privilegien unberührt zu lassen; hinter der „Eigentümlichkeit“, die die Möglichkeit barg, von der Norm abzuweichen, konnte man unschwer den Landadel ausmachen, mit seinen Forderungen nach Befreiung von den Steuerpflichten und der ordentlichen Gerichtsbarkeit. Nach Adam Müller war daher nicht umsonst „die wichtigste Epoche in der Bildungsgeschichte der deutschen Staatswissenschaft [...] die Einführung Edmund Burkes auf deutschem Boden; des größten, tiefstinnigsten, mächtigsten, menschlichsten, kriegerischsten Staatsmannes aller Zeiten und Völker“. Es handelt sich um einen „deutschgesinnten Geist“, und Müller fügt noch hinzu: „Ich sage es mit Stolz, er gehört uns mehr als den Briten“ (M<sub>1</sub>, 101-2). Deutsche und Engländer hätten jedoch gemeinsam dafür zu sorgen, die trügerischen Mythen der französischen Revolution zu entlarven.

Auf den Sinn der geschichtlichen Kontinuität und auf den „Sozialen Realismus“ Burkes beruft sich Baader (FB, V, 268-9). F. Schlegel seinerseits sah die politische Schule, die sich den „revolutionären Irrtümern“ widersetzte und zu der in Deutschland Gentz und Müller zählten, aus der Lehre des „großen Engländers Burke“ entstanden, der sicherlich „allen einseitigen Systemen fremd und den leeren Theorien feind“ war, aber dafür in der Lage, in angemessener Weise „alles geschichtliche und göttliche Positive der europäischen Staatseinrichtungen“ zu erfassen und zu schätzen (c, VI, 354). Aus der kulturellen und politischen Tradition Englands entnahm die deutsche Nation ihre Argumente, um die revolutionären oder auch nur reformistischen Ideen von jenseits des Rheins zurückzuweisen und einen *status quo* zu verteidigen, der in Deutschland der feudale war.

Wenn es überhaupt einen Aspekt der englischen Kultur gab, der bei der deutschen Reaktion schwere Besorgnis hervorrief, so war es der, der die politische Ökonomie betraf. Müller sieht aus den Smithschen Grundsätzen der „Befreiung aller Schranken des Gewerbes und des Bodens“<sup>209</sup> ruinöse Folgen sich ergeben. Aber trotz dieser Schattenseiten wurde das englisch-deutsche Bündnis auf kultureller und politischer Ebene von der feudalen Reaktion in Deutschland als grundlegendes Gegenmittel gegen die revolutionäre Vergiftung propagiert, für die Frankreich verantwortlich war. Da der „Einfluß der Theorie des Adam Smith auf die Gesetzgebung seines Vaterlandes“ – bemerkt A. Müller – „verhältnismäßig gering“ zu veranschlagen war (dm, I, 69), war die „erhabene Bewegung der britischen Verfassung“ in der Lage, die Gefährlichkeit bestimmter Theorien zu neutralisieren oder abzuschwächen (dm, II, 233).

Von diesem Gesichtspunkt aus ist eine völlige Umkehrung der Positionen im Vergleich zur klassischen deutschen Philosophie Kants und Hegels zu beobachten, die mit ihrer Bewunderung Englands sicher nicht das Vaterland Burkes und die Hauptstütze aller antifranzösischen Koalitionen meinten, sondern eben ausschließlich die politische Ökonomie. Aus einem Brief, den Markus Herz an Kant schreibt, resultiert die Bewunderung des letzteren für den „Engländer Smith“ (K, X, 121), die im übrigen auch aus der ausführlichen Erwähnung des englischen Wirtschaftsgelehrten in der *Rechtslehre* hervorgeht (K, VI, 288-9). Ein Lob der „Staatswirtschaft“ kann man auch bei Fichte (F<sub>1</sub>, VII, 207) entdecken; und was Hegel angeht, so braucht man nur an die berühmte Stelle der *Rechtsphilosophie* zu denken, die, unter Bezugnahme auf die Staatsökonomie (die „Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht“) (H<sub>1</sub>, VII, § 189, Z), ausdrücklich – was eine äußerst seltene Ehre ist –, abgesehen von Say, auch Smith und Ricardo zitiert (§ 189 A).

Wir tun gut daran, uns weiterhin mit diesem Punkt zu beschäftigen: Das schroffe Urteil über England hindert Hegel (und die deutsche klassische Philosophie) nicht daran, die fortschrittlichen Elemente in der politischen und kulturellen englischen Tradition, die natürlich für die reaktionäre „anglophile“ Publizistik ein besonderes Angriffsziel darstellen, zu begrüßen. Es ist also völlig falsch, ohne weitere Differenzierungen von einer illiberalen „Anglophobie“ Hegels zu sprechen. Zunächst war in jenen Jahren „anglophil“ häufiger ein Synonym für reaktionär als für liberal: 1822 konnte Haller feststellen,

---

gezwungen war, sich mit der heiligen Allianz auseinanderzusetzen, ersteres nicht den Zorn der Ideologen letzterer auf sich gezogen hätte: s. etwa M<sub>2</sub>, I, 1076.

<sup>209</sup> D<sub>2</sub>, 235; der Verteidigung des feudalen Korporatismus gegen die freie Konkurrenz widmet er die schon zit. *Versuche zu einer neuen Theorie des Geldes*.

daß die liberale und demokratische Bewegung in Frankreich ihre Gegner gern als „*en Anglais ou en Autrichiens, en stipendiés de Pitt et de Cobourg*“<sup>210</sup> abstempelte. Außerdem lehnt Hegel im gesamten Verlauf seiner Entwicklung niemals die englischen parlamentarischen und konstitutionellen Regeln ab. England wird sogar manchmal zum Modell eines lebhaften parlamentarischen Lebens und gleichzeitig eines geordneten und friedlichen Wechsels zwischen Regierung und Opposition erhoben<sup>211</sup>: es ist eine Tatsache, daß die Feststellung des „Bankrotts“ des „Liberalismus“ „alle romanischen Nationen“ einbezieht, England aber ausschließt (H<sub>2</sub>, 931). Was das letztgenannte Land angeht, so betrifft das negative Urteil Hegels immer das institutionelle und ideologische Gewicht, da dem feudalen Erbe zukommt. Die Polemik Hegels gegen die „englische Freiheit“ muß also bei genauerer Betrachtung als Polemik gegen die „germanische Freiheit“ betrachtet werden; die Berufung auf die spezifische Eigentümlichkeit der rechtlichen und politischen Entwicklung eines jeden Landes – seit Burke Leitfaden der englischen Publizistik – mußte denjenigen in Deutschland Auftrieb geben, die die von jenseits des Rheins kommenden Ideen als „undeutsch“ verurteilten.

Das ist im übrigen der Leitfaden des Gedankenganges, mit dem etliche Jahre später, im Jahr 1847, Friedrich Wilhelm IV. sich weigert, eine Verfassung und ein nationales Parlament zu gewähren: eine Vertretung nicht nach Ständen, sondern nach Parteien oder ideologischen und politischen Strömungen zu fordern, sei vollkommen „undeutsch“. Ebenso sei es den Erfordernissen und Traditionen Preußens fremd, das Glück in künstlichen Regeln zu suchen, d. h. in „gemachten und gegebenen Konstitutionen“. Der romantische König setzt dem französischen Modell ganz eindeutig das englische entgegen, wobei er dazu auffordert, „das Beispiel des einen glücklichen Landes, dessen Verfassung die Jahrhunderte und eine Erbweisheit ohnegleich, aber kein Stück Papier gemacht haben“ (Q, IV, 201 und 199), nie aus den Augen zu verlieren und ihm mit großer Achtung zu begegnen. Das, was Hegel an der politischen Ordnung und Ideologie verurteilt, ist der traditionelle Appell an die „Weisheit der Vorfahren“, um nunmehr unzeitgemäße und im Widerspruch zur modernen geschichtlichen Entwicklung stehende Verhältnisse und Institutionen zu rechtfertigen und zu bewahren; es ist „das gewöhnliche Vorurteil der Trägheit, den alten Glauben an die Güte einer Institution noch immer festzuhalten, wenn auch der davon abhängende Zustand ganz verdorben ist“ (H<sub>3</sub>, 466-7). Gegenstand der Verurteilung seitens des Philosophen war all das, was noch lange vor Friedrich Wilhelm IV., im Laufe einer langen reaktionären Tradition, Gegenstand der Verherrlichung gewesen war.

Aus diesem Grund lief der Hegelsche Versuch, Preußen und Deutschland mit der fortschrittlich[185:]sten französischen und europäischen Kultur zu verbinden, über die Polemik gegen die „englische Freiheit“: „dem Stolz der englischen Freiheit gegenüber dürfen wir Deutsche wohl anführen, daß, wenn auch die ehemalige deutsche Reichsverfassung gleichfalls ein unförmliches Aggregat von partikulären Rechten gewesen, dieselbe nur das äußere Band der deutschen Länder war, und das Staatsleben in diesen, in Beziehung auf die Besetzung und die Wahlrechte zu den in ihnen bestehenden Ländern, nicht solche Absurdität, wie die erwähnte, noch weniger jene alle Volksklassen durchdringende Verdorbenheit in sich hatte“ (466). Wie man sieht, wird die englische Freiheit mit der deutschen verglichen, wenn auch zum Nachteil der ersteren. In England zeigt sich die Gesetzgebung als ein formloses Aggregat von geschichtlich überlieferten Rechten und Privilegien: die wissenschaftliche Ausarbeitung des Rechts, auf „allgemeine Prinzipien“ gegründet, hat dagegen gefehlt; und gerade daraus gehen „die Landrechte und staatsrechtlichen Institutionen der neueren Kontinentalstaaten hervor“ (469). Zeigt dies nicht eindeutig die Sorge, daß die Ablehnung allgemeiner politischer

<sup>210</sup> *De quelques dénomination de partis ...*, zit., S. 33. – 1822 konnte Haller feststellen, daß die liberale und demokratische Bewegung in Frankreich ihre Gegner gern als *KWF*

<sup>211</sup> In Heidelberg z. B. stellt Hegel dem englischen Wechsel zwischen Mehrheit und Opposition, allerdings auch einer substantiellen Einheit beider, die Praktik der „deutschen Landstände“ entgegen (H<sub>1</sub>, IV, 476). Aber sogar noch in Berlin, in der letzten Vorlesung über Rechtsphilosophie, die Hegel hatte zu Ende führen können, kann man eine Beschreibung vorfinden, die von Sympathie für die Reichhaltigkeit und Lebhaftigkeit des englischen Parlamentslebens gekennzeichnet ist (H<sub>5</sub>, IV, 722): dazu verweisen wir auf unser *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, zit., Kap. V, 7. Von illiberaler „Anglophobie“ Hegels spricht dagegen N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Turin 1981, S. XVIII, S. 121 und S. 135.

Prinzipien, typisch für die englische politische Praxis und Publizistik, diejenigen begünstigen könnte, die – wie Savigny und Haller – in Deutschland jedwede allgemeine Gesetzgebung von der Hand weisen?

Die *Rechtsphilosophie* bringt ausdrücklich die Kritik an England, mit seinem Festhalten an den „Gewohnheitsrechten“, das sich durch eine „ungeheure Verwirrung [...] auch in der dortigen Rechtspflege“ auszeichnet, mit der Kritik derjenigen in Verbindung, die „einer gebildeten Nation „die Möglichkeit absprechen, sich ein Gesetzbuch zu geben und ihr damit einen furchtbaren „Schimpf“ antun (H<sub>1</sub>, VII, § 211 A). Noch deutlicher wird der Sinn der Polemik in den *Vorlesungen*, die England ausdrücklich das Beispiel der aus der französischen Revolution hervorgegangenen Gesetzgebung entgegenstellen: „Die Franzosen wollen nur von den Gesetzen gerichtet sein, sie lassen nicht die Richter als Gesetzgeber gelten, die Gesetze sollen für sich fertig sein, nicht erst für jeden Fall gemacht werden, sie wollen abhängig vom Gesetz sein, nicht von dieser subjektiven Gesetzgeberei.“ Das Gewohnheitsrecht öffnet der Willkür und der Gesetzwidrigkeit Tür und Tor: „Die Freiheit in Ansehung des Rechts ist das Nichtabhängigsein von der Meinung, der Ansicht, der Gelehrsamkeit anderer, sondern nur von dem Gesetz“ (H<sub>5</sub>, IV, 535-7).

In diesem Sinn ist das Fehlen eines genau festgelegten und allen zugänglichen Gesetzbuches „höchst ungerecht“. In Abwesenheit eines Gesetzbuches wird die Kenntnis und daher auch die Manipulation des Gesetzes das Monopol eines Standes. Aber „das Recht betrifft die Freiheit, dies würdigste, heiligste im Menschen, das, was für einen Willen verbindlich sein soll, muß er selbst wissen, es kann nicht Monopol eines Standes sein, jeder muß es kennen oder kennen können, der Zugang muß auf leichte Weise offen sein“ (543-4). Wie man sieht, hat die Kritik am Gewohnheitsrecht und, noch allgemeiner, an der englischen politischen Ordnung und Ideologie – weit von einer reaktionären Bedeutung entfernt – die Bedeutung einer Verherrlichung der Freiheit, der Verteidigung der aus der französischen Revolution hervorgegangenen Ergebnisse.

In Deutschland verband sich außerdem die Polemik gegen die „englische Freiheit“ mit einem aktuellen Kampf von großer politischer Bedeutung. Nach dem Hinweis auf die Notwendigkeit, nicht bei der Gewohnheit stehenzubleiben, wie es in England geschieht, unterstreichen die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, daß es sicher nicht die Bevölkerung sei, die endlose Einwände gegen die Notwendigkeit eines nationalen Gesetzbuches, gegen den *Code Napoleon*, vorbringe, sondern die „gelehrten Juristen“ (544). Die Polemik gegen die „englische Freiheit“ war also auch eine Verteidigung jenes *Code Napoleon*, den Savigny als einen „Krebs“<sup>212</sup> bezeichnet hatte und der symbolisch im Feuer der Bücherverbrennung endete, die den Abschluß des Wartburgfestes gebildet hatte<sup>213</sup>. Nicht umsonst sah Savigny in den Hegelianern seine „gewaltigen Widersacher“<sup>214</sup>.

[186:] Letztlich ist die Stellungnahme Hegels England gegenüber, die schon auf weit vor 1831 zurückgeht, ein Stellungnahme gegen die feudalen Überbleibsel in Deutschland, gegen eine Ideologie, die jedwede Aussicht auf rechtliche und politische Erneuerung versperrte, indem sie die Tradition, die „historischen“ „positiven“ Tatbestände, verabsolutierte<sup>215</sup>.

Wenn England außer Frankreich auch Preußen entgegengesetzt wird, so geschieht das nur in dem Maße, in dem es letzterem unter Friedrich II. gelungen war, an der „ungeheuren Revolution“ teilzuhaben, an der „Umänderung des letzten Jahrhunderts“, die das „Verschwinden der Bestimmung von Privateigentum, Privatbesitz in Bezug auf den Staat“, mit sich gebracht hat, etwas, was in England noch nicht geschehen ist, wo die öffentlichen Ämter weiterhin private Apanage sind und selbst das

---

<sup>212</sup> *Vom Beruf* ..., zit., S. 2.

<sup>213</sup> Vgl. F. Mehring, 1813 bis 1819. *Von Kalisch nach Karlsbad*, 1913, jetzt in *Gesammelte Schriften*, zit., Bd. VI, S. 379.

<sup>214</sup> H<sub>8</sub>, 294: Zum Streit mit Savigny und zur Ablehnung des eindeutig konservativen und reaktionären „Historismus“ vonseiten Hegels verweisen wir auf u[n]seren]. Artikel *Storia e tradizione. L'ideologia tedesca dalla Rivoluzione francese agli „Annali Prussiani“*, in „Studi Urbinati“ B/2, 1981-2, S. 61-93.

<sup>215</sup> Mit den Urteilen, angefangen von der Arbeiterfrage, die von Hegel über England ausgesprochen werden, haben wir uns in unserem *Tra Hegel e Bismarck* ..., zit., S. 71-93, beschäftigt.

„politische Recht [...] so ganz die Qualität eines Privatrechts, das verkäuflich, verschenkbar ist“, hat; das beweist u. a. die Tatsache, daß das Recht auf Vertretung im Parlament „an die Stelle gebunden“ ist, auch wenn es sich um ein nunmehr unbewohntes oder sogar ins Meer hinabgestürztes und verschwundenes Dorf handelt. Und es ist bezeichnend, daß Hegel sowohl die englische als auch die Hallersee Ideologie als von eben derselben privatistischen Staatsauffassung geprägt betrachtet (H<sub>5</sub>, IV, 252-3).

Es blieb daher nichts weiter übrig, als sich auf Preußen zu berufen, das, gestützt auf die Friedrichsche Tradition, vollkommen erneuert aus den Befreiungskriegen hervorgegangen war und, von der Philosophie aufgeklärt, das Erbe Frankreichs antreten konnte. Die Ideen von der Allgemeinheit der Vernunft, von denen die Ablehnung des Partikularismus und der positiven, geschichtlich überlieferten Privilegien der feudalen Welt ihren Ausgang genommen hatte, hatten in England nie wirklich Gehör gefunden. Es sind „Ideen, die wie in Frankreich mit vielen weiteren Abstraktionen vermengt und mit den bekannten Gewalttätigkeiten verbunden, so unvermischer in Deutschland längst zu festen Prinzipien der inneren Überzeugung und der öffentlichen Meinung geworden sind und die wirkliche, ruhige, allmähliche, gesetzliche Umbildung jener Rechtsverhältnisse bewirkt haben“ (H<sub>3</sub>, 499). Preußen, das einen wichtigen anti-feudalen Erneuerungsprozeß durchlaufen hatte, wenn auch immer – sowohl zu Zeiten Friedrichs II. als auch danach, in der Epoche Stein-Hardenberg – durch Reformen von oben, und das mit Kant und später mit der Berufung zuerst Fichtes, dann Hegels nach Berlin selbst Mittelpunkt der Ausbreitung einer Philosophie war, die sich auf die Allgemeinheit des Gedanken gründete, dieses Preußen also stellte ein Beispiel für eine friedliche graduelle Verwirklichung der Ideen der französischen Revolution dar.

Natürlich kann man bei Hegel eine Illusion entdecken. Das Erstarken der Zentralmacht, das geschichtlich dazu diente, die feudalen Privilegien zu zerbrechen, und so dazu beitrug, die konkrete Freiheit zu fördern, ist auch unerlässlich, um die Übermacht der neuen bürgerlichen Baronien zu beugen. In England, wo die Aristokratie nie von einer starken Zentralmacht gebeugt worden ist, existieren noch Jagdrechte und der kirchliche Zehnte und weitere augenfällige feudale Residuen, die in Preußen schon längst aufgehoben worden sind (H<sub>3</sub>, 473-4); aber England ist auch das Land, in dem auf skandalöse Weise und ohne jede Einschränkung die Privilegien und die Übermacht der neuen Finanzaristokratie in Erscheinung treten.

Selbst wenn er sich auf die Illusion stützt, die Allgemeingültigkeit des Gesetzes werde von einer ausgedehnten Schicht von Beamten, die ihr Amt auf Grund einer Prüfung, d. h. auf Grund des Verdienstes und nicht des Privilegs erhalten, besser gewährleistet als von Parlamenten, die leicht *en bloc* gekauft werden können, so muß man doch auf den äußersten Realismus hinweisen, mit dem Hegel die Mängel der „formellen Freiheit“ beschreibt, weswegen sich das Wahlrecht „in vielfachen andern Modifikationen [...] auf ein Geldverhältnis“ reduziert (465). Die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* kommen sogar zu dem Schluß, daß im Parlament „die Wenigen die Vielen vertreten [sollen], aber oft zertreten sie sie nur“, wobei das hier benutzte [187:] Wortspiel bezeichnenderweise – über Marx – von Lenin in *Staat und Revolution* wiederaufgenommen wird<sup>216</sup>!

Hegel aber, dem es gelingt, im bürgerlichen Parlament den Anspruch zu entlarven, Garant des Allgemeinen zu sein, gelingt es nicht, den gleichen Anspruch in der, wenn auch gewissenhaften und leistungsfähigen, preußischen Bürokratie zu entlarven. Auch erklärtermaßen progressistische Persönlichkeiten teilten diese Illusionen. Man denke an die Lobesworte, die Gans für das von den preußischen Beamten verkörperte „demokratische Element“ übrig hatte, die ihr Amt auf Grund ihrer Verdienste erhielten und keine „Macht“ darstellten, die den ihrer Verwaltung unterstellten Bürgern feindlich

---

<sup>216</sup> H<sub>2</sub>, 927-8; was Lenin anbetrifft, s. *Staat und Revolution*, in *Werke*, Berlin 1960 ff., Bd. XXV, S. 398. Lenin selbst hebt dieses Stück Hegels hervor und fügt am Rand hinzu: „vgl. Marx und Engels“ (Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1954, S. 175); tatsächlich hatte Marx das in Frage stehende Wortspiel Hegels schon im *Bürgerkrieg in Frankreich* (MEW, XVII, 340) aufgenommen.

gegenüberstand oder getrennt von ihnen war, sondern die im Gegenteil in bestimmter Hinsicht ihre „Vertreter“ waren<sup>217</sup>.

Es ist hierbei darauf hinzuweisen, daß die in Frage stehende Illusion, zumindest bis zu einem bestimmten Punkt, einer realen Situation entsprach. Gerade wegen des Fehlens einer entwickelten Bourgeoisie und bei einem schon merklich geschwächten Feudaladel erhielt „die besondere Sphäre, welcher durch die Teilung der Arbeit die Verwaltung der öffentlichen Interessen zufiel, eine abnorme Unabhängigkeit [...], die in der modernen Bürokratie noch weiter getrieben wurde“. Diese Tatsache erklärt sowohl „das anderwärts nie vorkommende redliche Beamtenbewußtsein“ als auch „die scheinbare Unabhängigkeit, die die Theoretiker hier gegenüber den Bürgern haben“ (MEW, III, 178). Die Illusion über die preußische Bürokratie ist bei Hegel die Kehrseite der Fähigkeit, theoretisch die der bürgerlichen Entwicklung selbst innewohnenden Widersprüche zu verstehen: die „abnorme Unabhängigkeit“ des Beamtenstandes verband sich mit der „abnormen Unabhängigkeit“ der großen Intellektuellen, und die Illusionen hinsichtlich der Bürokratie verschwinden in dem Augenblick, wo die Ideologen nicht mehr in der Lage sind, die Widersprüche der bürgerlichen Entwicklung ohne jede Apologetik zu analysieren<sup>218</sup>.

Auf jeden Fall ist der Sinn der von Hegel vorgenommenen Entgegensetzung nicht der, das feudale Preußen dem bürgerlichen England gegenüber zu privilegieren. Er privilegiert es vielmehr einem England gegenüber, das von Partikularismen, vom Kult des Positiven und von der geschichtlichen Überlieferung beherrscht ist. Dieses Urteil über England drückte keine subalterne Haltung der Ideologie der Restauration gegenüber aus. 1854 sah Marx den „Feudalismus“ dermaßen verwurzelt in England, daß vielleicht nur eine proletarische Revolution ihn ausrotten könnte (MEW, X, 649). Der Ton Hegels liegt höchstens darin, daß er nicht voll und ganz verstanden hatte, daß das „englische Recht“, wenn auch mit seiner „barbarischen Feudalsprache“ – das sind die Worte, die Engels noch am Ende des 19. Jahrhunderts gebraucht –, kapitalistische „ökonomische Verhältnisse“ ausdrückte (MEW, XXII, 304). Bleibt die Tatsache, daß Gegenstand der Hegelschen Kritik die „barbarische Feudalsprache“ ist.

---

<sup>217</sup> *Beiträge zur Revision der preussischen Gesetzgebung*, Berlin 1832, S. 284 ff.

<sup>218</sup> Nach dem Scheitern der Revolution „wurden die aufgeklärten Beamten der alten Schule verjagt“ und durch Diener der Land- und Feudalaristokratie ersetzt. Darauf weist Marx im Jahre 1859 hin (MEW, XII, 685), in der gleichen Zeit also, in der *Hegel und seine Zeit* veröffentlicht wird. Zu diesem Zeitpunkt ist keinerlei Illusion über die Bürokratie mehr möglich, aber zusammen mit dieser Illusion ist bei Haym und anderen liberalen Intellektuellen der Anspruch auf eine selbständige Rolle verschwunden, und sie verstehen sich immer ausdrücklicher als die Ideologen der Bourgeoisie.

[189:]

### **Dritter Teil**

## **Politischer Kampf und philosophische Debatte von der napoleonischen Okkupation bis zur Julirevolution**

[191:]

### **Sechstes Kapitel**

#### **Hegel, der napoleonische Expansionismus und die deutsche nationale Frage**

##### *1. Die Kritik am Expansionismus und der Appell an die Reformen*

Wir finden bei Hegel ein eindeutiges Interesse für die nationale Frage. Schon in den Jugendschriften stoßen wir auf die schmerzliche Feststellung, daß „wir nie eine Nation waren“ (H<sub>1</sub>, I, 197). Die wichtigste Sorge des Philosophen scheint die zu sein, wie es gelingen könnte, eine nationale Kultur zu schaffen. Hegel hat anscheinend nie die Illusion über die „Ausfuhr der Revolution“ geteilt, die dagegen typisch für Fichte (und nicht nur für ihn) ist.

Zur weiteren Klarstellung ist es sinnvoll, einige Daten festzuhalten. 1794: bei der Beschreibung einer Reiseeindrücke vom Rheinland stellt Fichte fest, daß die Gefühle der Bevölkerung, abgesehen von den „privilegierten Ständen“, franzosenfreundlich sind, und er fügt hinzu: „In Mainz und Frankfurt wünscht man sie zurück. Alles ohne Ausnahme haßt die Preußischen und Oesterreichischen Völker und verachtet und verlacht sie und spottet ihrer schrecklichen Niederlagen“ (F<sub>2</sub>, I, 360). 1795: der Philosoph der *Wissenschaftslehre* drückt seinen Wunsch aus, „französischer Bürger“ zu werden (F<sub>2</sub>, I, 450). 1798: Fichte erklärt, er wolle sein Leben „dem Dienst der großen Republik“ weihen und definiert sich selbst als einen Bewunderer der politischen Freiheit und der Nation, die verspricht, sie zu „verbreiten“ (F<sub>2</sub>, I, 593). 1799: es ist klar, daß „nur die Französische Republik das Vaterland des rechtschaffenen Mannes sein kann“; „die theuersten Hoffnungen der Menschheit“ sind „an ihren Sieg geknüpft“, d. h. an den Sieg der französischen Heere (F<sub>2</sub>, II, 100). Im selben Jahr: es kann für Deutschland keine Rettung geben, „wenn nicht die Franzosen die ungeheuerste Übermacht erringen, und [...] eine Veränderung durchsetzen“ (F<sub>2</sub>, II, 104). 1804-5: „Mögen dann doch die Erdgeborenen [...] ihr Vaterland anerkennen“, und zwar in einem festumschriebenen geographischen Raume, während „der sonnenverwandte Geist unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden [wird], wo Licht ist und Recht“ und dank dieses „Weltbürgersinnes“ teilnahmslos „die Handlungen und Schicksale der Staaten“ betrachten wird (F<sub>1</sub>, VII, 212).

Hier angelangt, können wir zwei wichtige Schlußfolgerungen formulieren, was den Fichteschen Gedankengang vor der Schlacht bei Jena und vor den *Reden an die deutsche Nation* betrifft: 1) die Kategorien Nation und nationale Unabhängigkeit sind dem Philosophen fremd; 2) der Philosoph erwartet und erhofft sich die Erneuerung Deutschlands in Folge einer Art Ausfuhr der Revolution, von Paris ausgehend und im Gefolge des Sieges der französischen Heere. Nicht nur Fichte dachte damals so. Wenn wir einen Blick auf den Freundeskreis des jungen Hegel werfen, dann sehen wir, daß Hölderlin sich schon im Jahre 1792 den Sieg der Franzosen, der „Verfechter der menschlichen Rechte“, über Österreich gewünscht hatte, das zu diesem Zeitpunkt die konterrevolutionäre Intervention anführte; und im Jahre 1798 unterstützte er im Namen des Kampfes gegen den „Despotismus“ und für die Verbreitung der „republikanischen“ Ideale die Annexion des linken Rheinufers durch Frankreich (FH, II, 554 und 755-756).

Hegel näherstehend mag die Position Schellings erscheinen, der, auch im Jahre 1798, seinem Wunsch nach einer „Regeneration“ Deutschlands oder Württembergs bezeichnenderweise folgendes hinzufügt: „Gott gebe nur, daß sie durch uns selbst und nicht durch die Franzosen geschehe“. Und dennoch muß man hier hinzufügen, daß selbst Schelling, als er zwei Jahre vorher vom Rhein als von der vermutlichen „künftigen Grenze zweier Hauptteile unsres Europa“ spricht, die expansionistischen

Ambitionen Frankreichs anscheinend unterstützt hat, natürlich immer, versteht sich, im Namen des Kampfes gegen die „Despoten“<sup>1</sup>.

Wenn man sich des weiteren vor Augen hält, daß Kant höchstwahrscheinlich die Meinung [192:] eines seiner Gesprächspartner teilte, nach dem die Plünderungen und die Gewalttätigkeiten der Eindringlinge, wenn auch zu verurteilen, so doch „vom weltbürgerlichen Gesichtspunkte aus“ von geringer Bedeutung oder sogar als die unvermeidliche Zeche zu betrachten seien, die man im Hinblick auf den Fortschritt und den Frieden der Menschheit zu bezahlen habe (K, XII, 101-2), so kann man zu folgendem Schluß kommen: In der Geschichte des deutschen Idealismus ist der junge Hegel der erste, der sich mit Klarheit mit der nationalen Frage auseinandersetzt: der Enthusiasmus für die Revolution hat sich nie, jedenfalls soweit wir aus den uns zur Verfügung stehenden Dokumenten schließen können, in eine Unterstützung der expansionistischen Ansprüche Frankreichs umgesetzt.

Schon im Jahre 1798 ist Hegel Empfänger dieses äußerst vielsagenden Briefes: „Freilich, liebster Freund, ist unser Ansehen tief herabgesunken. Die Sachwalter der großen Nation haben die heiligsten Rechte der Menschheit der Verachtung und dem Hohn unserer Feinde Preis gegeben. Ich kenne keine Rache, die ihrem Verbrechen angemessen wäre“; ein Brief, der, abgesehen natürlich von den Gefühlen des Absenders, in bestimmtem Ausmaß auch diejenigen des Empfängers auszudrücken scheint. Tatsache ist, daß Hegel dem Vorschlag seines Gesprächspartners Folge geleistet hat, der ihn dazu aufgefordert hatte, die Veröffentlichung der Broschüre über Württemberg hinauszuschieben. In der neuen, vom Verrat der großen Nation gekennzeichneten Situation riskierte die Broschüre, „mehr ein Übel als eine Wohltat“ zu sein, denn auf Grund der darin enthaltenen scharfen Verurteilung der politischen Situation Württembergs hätte sie dazu benutzt werden können, den französischen Expansionismus zu rechtfertigen (H<sub>7</sub>, 111-112).

Obwohl zweifellos vom allgemeinen Klima der Enttäuschung über den Beginn der napoleonischen Eroberungskriege beeinflusst, ist die Haltung Hegels doch grundsätzlich anders als die des Briefschreibers. Ihn interessiert es nicht so sehr, nach dem Verrat der Grundsätze zu schreien, als vielmehr die konkrete geschichtliche Dialektik zu analysieren, die die neuste Entwicklung der französischen und internationalen Lage kennzeichnet; hierin begünstigt ihn seine seit jeher bestehende Sympathie für die Girondisten und die Thermidorianer und seine folgerichtige Abneigung gegen den demokratisch-jakobinischen Flügel. Die Annäherung Hegels an das Problem ist nicht naturrechtlich: ebenso wie einerseits die Revolution nicht die Verwirklichung von Idealen und eines Sollens ist, die einer abstrakten Vernunft und Moralität entspringen, so bedeuten andererseits die napoleonischen Eroberungen nicht den Verrat an diesen Idealen.

Die Gebietsannexionen Frankreichs scheinen, mehr als eine Rückkehr in die Vergangenheit, Ausdruck der „Bürgerlichkeit“, einer „ganz berechnenden“ Politik zu sein. Mit dem Bürger, „der sich durch seine Arbeit mühsam vom Pfennig an seine Schätze erworben hat“, ist die französische Republik zu vergleichen, die „durchaus nach allgemeinen Grundsätzen handelte, sie mit ihrer Macht in die kleinsten Details verfolgte und alle besonderen Rechte und Verhältnisse unter diese Grundsätze unterdrückte“<sup>2</sup>. Diese bürgerliche Politik läßt sich weder von Idealen leiten noch von der abergläubischen Achtung vor Privilegien und Institutionen mit einer „ehrwürdigen“ geschichtlichen Tradition aufhalten, und das sowohl in bezug auf einzelne Fürstentümer als auch auf das Reich. Die Annexion des linken Rheinufers durch die Franzosen stellt nicht die unverständliche und deshalb um so schmerzlicher gefühlte Abweichung von einem abstrakten Sollen dar, sondern ist wesentlicher Bestandteil einer Linie, die von der „Bürgerlichkeit“ diktiert wird. Mit erstaunlichem Realitätssinn weist Hegel auf die Raubpolitik hin, die das aus der bürgerlichen Revolution hervorgegangene Frankreich in die Tat umzusetzen beginnt und die für Deutschland „den Verlust einiger der schönsten deutschen Länder, einiger Millionen seiner Bewohner, eine Schuldenlast“ mit sich bringt, „welche das Elend

<sup>1</sup> JS<sub>2</sub>, I, 222; 102 und 119; s. C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari, 1969, S. 77 und S. 73.

<sup>2</sup> H<sub>1</sub>, I, 565 – 6. Als Ausdruck der „Bürgerlichkeit“ wird auch die expansionistische Politik Preußens betrachtet, von dem bezeichnenderweise hervorgehoben wird, daß „seine militärische Macht unverhältnismäßig gegen seinen Umfang war“.



des Kriegs noch weit hinein in den Frieden verlängert“, vor allem durch den Verlust oder die Androhung des Verlusts des „höchsten Gutes“, das die Unabhängigkeit ist (H<sub>1</sub>, I, 462 und 566).

Hegel distanziert sich also eindeutig von denjenigen, die, wie Fichte, weit davon entfernt, die staatliche und nationale Unabhängigkeit als das „höchste Gut“ zu betrachten, bereit waren, sie [193:] ganz gelassen zugunsten einer Revolution oder jedenfalls einer grundlegenden Umwandlung zu opfern, die dem sich sträubenden Deutschland von der Gewalt des französischen Heeres aufgezwungen wurde. Noch weniger teilt Hegel die Illusionen, wonach die französische Revolution und der Sturz der Feudalherrschaft auf internationaler Ebene dem Phänomen Krieg ein Ende setzen würden. Es stimmt zwar, daß Mirabeau aus Paris angekündigt hatte, die „sinnlosen Eifersüchteleien, die die Nationen quälten“, würden infolge der Erringung der „allgemeinen Freiheit“ verschwinden und an ihrer Stelle die „universale Brüderlichkeit“ sich anbahnen. Auch viele andere Protagonisten der Revolution versprachen die Verwirklichung des „philanthropischen Traumes des Abtes von Saint-Pierre“. Auf jeden Fall würde das neue Frankreich nie und nimmer die Initiative zu einem Eroberungskrieg ergreifen; es verpflichtete sich feierlich, wie die Verfassung von 1793 erklärt, sich nicht „in die Regierung der anderen Nationen“ einzumischen<sup>3</sup>.

Die Illusion, daß das Ende der für das *ancien régime* typischen Kabinettskriege das Ende der Kriege überhaupt bedeuten würde, hatte sich in Deutschland beträchtlich verbreitet; sie findet ich in der Abhandlung *Zum ewigen Frieden* ebenso wie in den Schriften, die Kant kommentierte: in erster Linie in den Schriften Fichtes, F. Schlegels und Görres'. Letzterer, damals glühender Revolutionär und Bewunderer Frankreichs, hatte seine Broschüre „Der allgemeine Frieden, ein Ideal“ im Jahr 1798 veröffentlicht<sup>4</sup>. D. h. wir befinden uns am Vorabend der *Verfassung* Deutschlands. Hegel teilt die oben beschriebenen Illusionen in gar keiner Weise. Nicht nur führt das neue Frankreich Raubkriege: diese sind keineswegs gelegentliche Abweichungen, sondern Ausdruck einer unerbittlichen Logik der Eroberung.

Auf der anderen Seite distanziert sich Hegel auch ganz eindeutig von den „deutschen Patrioten“, die, sicherlich traurig über das Unglück, das Deutschland heimgesucht hat, aber nicht in der Lage sind, der neuen Situation ins Auge zu blicken und aus den Geschehnissen die sich förmlich aufdrängenden Konsequenzen zu ziehen. Es hat keinen Sinn, sich mit dem napoleonischen Heer anzulegen, ohne sich gleichzeitig nach dem Grund seines Sieges zu fragen, ihn im besiegten und unterjochten Land selbst zu suchen, in der weiter andauernden staatlichen Zersplitterung, seinen feudalen Verhältnissen und seiner ständigen Zerrissenheit. „Ein Land, dessen eine Hälfte in dem Krieg sich entweder selbst untereinander herumschlägt oder die allgemeine Verteidigung aufgibt und durch Neutralität die andere dem Feinde preisgibt, muß im Kriege zerfleischt, im Frieden zerstückelt werden ...“ (H<sub>1</sub>, I, 503).

Gerade weil der Ruin Deutschland in seinen inneren Strukturen zu suchen ist, in seiner Geschichte und in seiner Verfassung, in der Politik, die die das Reich bildenden Staaten vorantreiben, ist es klar, daß die Rettung nicht von der „deutschen Freiheit“ zu erwarten sein kann. Diesen Punkt muß man unbedingt hervorheben. Die territoriale Ausbreitung Frankreichs und der Verlust des linken Rheinufers spornt das Wiedererwachen des deutschen Nationalgefühls kräftig an. Aber schon zu diesem Zeitpunkt kann man eine erste grundlegende Spaltung auffinden. Für einen Flügel der Bewegung, der nach und nach immer kräftiger anschwillt, ist der Kampf gegen den Eindringling gleichzeitig der Kampf gegen die französische Revolution und eine Verteidigung und Verklärung der feudalen Produktionsverhältnisse und der Geschichte Deutschlands.

Nicht so für Hegel. „Es ist die Sage von der Deutschen Freiheit auf uns gekommen“ (453). Diese Sage muß zerstört werden. Im spezifischen Fall der Geschichte der deutschen Nation „trug der ursprüngliche deutsche Charakter, auf dem freien Willen des Einzelnen zu beharren und sich der Unterwürfigkeit unter ein Allgemeines zu widersetzen, den Sieg davon und bestimmte Deutschlands

---

<sup>3</sup> Wir zitieren nach A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia moderna*, Turin 1952; s. insbesondere S. 41, Fußnote, S. 58 und S. 129.

<sup>4</sup> Mit der Debatte in Deutschland über den Frieden, im Gefolge der französischen Revolution und von der Kantischen Abhandlung ausgehend, haben wir uns in unserem *Immanuel Kant*, zit., Kap. III, 4, beschäftigt.

Schicksal sei der alten Natur gemäß“ (517). Das Gewicht des „Besondern“, des „Vorrechts“ (581), der feudale Partikularismus ist es, der das Schicksal des deutschen Volkes besiegelt hat. Hegel zielt darauf ab, die reaktionären Ideologen zu entlarven, die vorhatten, im [194:] Namen der „deutschen Freiheit“, im Namen der Verteidigung des „historischen alten Rechts“, letzten Endes im Namen des Heiligen Römischen Reichs und des Mittelalter zur Erhebung aufzurufen. Gerade diese „deutsche Freiheit“ und dieses „historische Recht“ hatten das „Allgemeine“ (den Staat) auf ein bloß „Besonderes“ begrenzt, auf einen privatrechtlichen Besitz, wobei gleichzeitig eine wirkungsvolle staatliche Organisation und die Einheit der deutschen Nation unmöglich wurden (453).

Für Hegel dagegen ist eine nationale Erneuerung Deutschlands nicht möglich, wenn man in die Vergangenheit zurückkehrt oder an ehrwürdigen historischen Institutionen festhält, die von der geschichtlichen Entwicklung selbst außer Gefecht gesetzt worden sind. Während für den reaktionären Flügel die Bewegung der nationalen Erhebung mit dem Haß gegen die Franzosen und die Revolution ein untrennbares Ganzes bildete, stand es für Hegel außer Diskussion, daß Deutschland sich nur dann zu einem einheitlichen Nationalstaat zusammenfügen konnte, wenn es sich die Lektion der modernen bürgerlichen Entwicklung, „die Fortbildung der Vernunft und die Erfahrung an der französischen Freiheitsraserei“ zu eigen machte und assimilierte (554-5). Es handelt sich darum, die Prinzipien der französischen Revolution, so wie sie nach der Wende des Thermidor und des 18. Brumaire festgesetzt worden sind, zu assimilieren und sich dabei darüber klar zu werden, wie leer die Berufung auf die Freiheit sowohl seitens der demokratisch-jakobinischen als auch seitens der das Mittelalter heraufbeschwörenden Auffassung war.

Von dieser Betrachtung muß man seinen Ausgangspunkt nehmen, um das Urteil zu verstehen, das zu diesem Zeitpunkt in Hegel über Napoleon heranreift, der bis jetzt allerdings nur Bonaparte heißt: „Der Republik San Marino hat Bonaparte ein paar Kanonen zum Geschenk gemacht“, aber nur aus der „Veranlassung, den Mund mit dem Namen einer Achtung für Republiken vollzunehmen“ (564). Wenn es im übrigen darum geht, etwas Gehaltvolles an sich zu reißen, läßt er sich von keinerlei Skrupeln aufhalten. Seine Kriege sind zweifellos Eroberungs- oder Raubkriege, sie haben sicher nicht zum Ziel, den Völkern in ihrem Kampf für den Fortschritt beizustehen, wie die offizielle Propaganda versicherte, sondern sie entsprechen einer erbarmungslosen bürgerlichen Logik der Besitzanhäufung. An diesem Punkt ist nicht zu verstehen, auf welcher Grundlage ein sonst vorzüglicher Interpret den Theseus, den Hegel anruft, um Deutschland zu einigen und zu retten, in eben jenem Napoleon erkennen zu können meint, der es ausplündert und zerstückt (580)<sup>5</sup>.

Andererseits zertritt der Eindringling, getrieben von der „Bürgerlichkeit“, „alle besonderen Rechte und Verhältnisse“, d. h. er trägt objektiv dazu bei, den feudalen Partikularismus zu vernichten. Hegel polemisiert gegen diejenigen (in diesem Fall wird die feudale Reaktion aufs Korn genommen), die die Vorzüglichkeit ihrer Gefühle und Ideale dem Elend der objektiven Situation entgegensetzen: sie sind nicht in der Lage, „die Wahrheit, die in der Macht liegt, zu übersehen und so ein Menschenwerk der Gerechtigkeit und ersonnene Träume gegen die höhere Gerechtigkeit der Natur und der Wahrheit sicher zu glauben, welche aber der Not sich bedient, die Menschen unter ihre Gewalt, aller Überzeugung und Theorie und innerer Hitze zum Trotz, zu zwingen“ (529). Es ist unumgänglich, sich von jeder Art hypochondrischer Evasion aus der Wirklichkeit zu befreien; „denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll; erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll“ (463).

Es geht darum, sich darüber klar zu werden, daß das, was geschehen ist, nicht ein Werk des Zufalls oder eine grausamen Schick als ist, sondern einer eindeutigen geschichtlichen Notwendigkeit entspricht. Das bedeutet, daß Deutschland geschlagen wurde, weil es in seinem Innern schon zerfressen und faul war; mehr noch als von Napoleon, ist es vom Gewicht historisch überholter Institutionen und Verhältnisse überwältigt worden. Aber die Deutschen bestehen darauf, „ihren Begriffen [...]

---

<sup>5</sup> So Lukács in Polemik mit Rosenzweig (*Der junge Hegel*, zit., S. 389); über die den Theseus betreffende Debatte vgl. R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano*, in „Studi Urbinati“, Nr. 2, 1962, S. 216 Fußnote.

getreu“ zu bleiben, sich an „Formen, aus denen da Belebende [195:] derselben entflohen ist“, festzuklammern (464-5), es abzulehnen, die harte, aber um so aufschlußreichere Lehre aus der Wirklichkeit zu ziehen.

Um die Sprache des späteren Hegel zu benutzen, hat bei den napoleonischen Siegen, und zwar bei den Friedensschlüssen von Rastatt und Lunéville, trotz der schmerzlichen Gebietsamputationen, die sie für Deutschland bedeutet hatten, eine höhere „List der Vernunft“ gehandelt, die die Wertlosigkeit der Lehensverfassung, der „geschichtlichen“ aus dem Mittelalter überlieferten Partikularismen und Privilegien, die das Schicksal Deutschlands besiegelt hatten, bewies und deren Überwindung die unerläßliche Bedingung für seine staatliche und nationale Wiedergeburt darstellte. Wollten sich die Deutschen wiederaufrichten, so mußten sie in der Lage sein, das aufzugreifen, was in der Realität der Niederlage an Rationalem steckte (die Notwendigkeit, eine nunmehr gestorbene politische und soziale Ordnung zu überwinden). Dabei ist jedoch zu bedenken, daß Hegel den Appell, der Realität ins Augen zu blicken, an seine Landsleute richtet, nicht, um sie davon zu überzeugen, sich der Invasion zu beugen, sondern damit sie die nötigen Reformen in Angriff nähmen, um sie aufhalten zu können.

Die nationale Leidenschaft Hegels ist zu diesem Zeitpunkt so groß, daß er es vorzieht, um bei der Angabe seiner akademischen Titel das ausländische (und französische) Wort Philosophie zu vermeiden, die *Differenz* mit „der Weltweisheit Doktor“ zu unterzeichnen. Ein eindeutiges Beispiel für die Teilnahme an dem schon im Gange befindlichen Kampf für die Bestimmung und Verteidigung der deutschen nationalen Identität, der sich auch durch die Verbannung der ausländischen Wörter aus der deutschen Sprache ausdrückte. Gerade diesbezüglich finden wir übrigens in den Aphorismen eine regelrechte Programmklärung: „In *seiner* Sprache reden, ist eines der höchsten Bildungsmomente. Ein Volk gehört sich. Die Fremdartigkeit, bis auf die lateinischen Lettern, hinaus!“ (H<sub>1</sub>, I, 557). Zum Kampf gegen den Entnationalisierungsprozeß Deutschlands, der von der französischen Invasion in Gang gebracht worden war, gehörte auch der ausschließliche Gebrauch des gotischen Alphabets.

## *2. Hegel und die nationale Frage nach der Niederlage Preußens*

Es stimmt, daß Hegel am Vorabend der preußischen Niederlage bei Jena von Napoleon als von der „Weltseele“, einem „außerordentlichen Manne [...], den es nicht möglich ist, nicht zu bewundern“ spricht. (H<sub>6</sub>, I, 120-1). Man sollte sich jedoch vor einer vorschnellen Lesart dieses Textes hüten. Das Preußen, dessen Niederlage sich der Philosoph herbeiwünscht, ist das Land, das er ein paar Jahre vorher des nationalen Verrats beschuldigt hatte. Auch jetzt wird der Krieg Preußens nicht als ein Krieg für die Freiheit Deutschlands angesehen. Der in Frage stehende Brief stellt keine Stellungnahme zugunsten der Okkupation und der napoleonischen Vorherrschaft dar. Die Hoffnung auf einen Erfolg der französischen Truppen wird vor allem von dem Wunsch nach Ruhe diktiert: „So wird unsre Gegend von diesem Schwall bald befreit werden“ (121). Der ersehnte Sieg bewahrheitet sich, und zwar glänzend, aber nur ein paar Monate später beobachtet der Philosoph mit bitterer Ironie unter Bezugnahme auf die vom Kriege hervorgerufenen Verwüstungen und Leiden: „So haben wir den Ruhm, den Jena erlangt hat, noch nicht verwinden können“ (H<sub>6</sub>, I, 131). Drei Jahre später ist das von der „Weltseele“ zu Pferd illustrierte Ereignis ganz einfach zur „Katastrophe von Jena“ geworden (H<sub>6</sub>, I, 298).

Einmal abgesehen von der vollkommen verständlichen Bewunderung für Napoleon, scheint die Haltung Hegels zu diesem Zeitpunkt nicht von aktiver politischer Beteiligung, wenn auch nur in Form von Sympathie, am Verlauf des Konflikts geprägt zu sein, sondern vielmehr von der Besorgnis des „kleinen Mannes“ angesichts schmerzlicher Umwälzungen, die er so schnell wie möglich beendet wissen möchte. Fest steht, daß in der Korrespondenz des Philosophen vom Vormarsch und vom Verhalten der französischen Truppen keineswegs lobend und auch nicht besonders schmeichelhaft gesprochen wird, denn wiederholt wird auf die Leiden hingewiesen, die der Zivilbevölkerung daraus erwachsen. „Einquartierung“ und „Plünderungen“ in Jena mit der begreiflichen Folge der „Kosten“ (H<sub>6</sub>, I, 123); Härte der Unterdrückung: „In Halle ist es [196:] fürchterlich zugegangen“; die Studenten waren unter Androhung der Verhaftung, wenn sie sich am folgenden Tag noch hätten antreffen lassen, gezwungen, die Stadt zu verlassen (H<sub>6</sub>, 125-6).

Mindestens in einem Fall wird die Verurteilung des Verhaltens der Sieger eindeutig und hart ausgedrückt: „Auf dem ganzen Wege“ – schreibt Hegel aus Bamberg, das er, von Jena kommend, erreicht hat – „habe ich von den Franzosen genug zu Rühmens gehört; – sie haben allenthalben den Leuten die Langeweile erspart, täglich von ihrem Korn, Stroh, Heu und den übrigen häuslichen Effekten etwas Weniges zu gebrauchen und denselben Akt immer zu wiederholen; wozu dieses langsame Volk sonst Jahre und Tage nötig hatte, dies haben die Franzosen in einem Tag bewerkstelligt. Weil es jedoch nicht gut ist, daß der Mensch ohne Arbeit ist, haben sie ihnen die hinterlassen, ihre Häuser von neuem zu erbauen und somit sie jetzt moderner einrichten zu können“ (H<sub>6</sub>, I, 128-9). Im allgemeinen jedoch liegt der Akzent auf dem „allgemeinen Unglück“, das der Krieg als solcher darstellt (H<sub>6</sub>, I, 125), auf dem „Schrecken“, auf dem „Elend“, auf der „Teuerung“ und der „Dieberei“ usw., die er unvermeidlich mit sich bringt (H<sub>6</sub>, I, 123 und 126).

Zum Glück hat sich die Front nach der Niederlage und dem überstürzten Rückzug der preußischen Truppen schon entfernt. Wäre dagegen „die französische Armee geschlagen worden, so hätte ganz Jena einmütig mit dem Stecken in der Hand und die Kinder, was Kinder hat, an und auf dem Arme auswandern müssen. – So hat sich kein Mensch den Krieg vorgestellt, wie wir ihn gesehen! [...]“ (H<sub>6</sub>, I, 126). Die Front hat sich entfernt, und dennoch gedenkt Hegel, einen noch größeren Abstand zwischen sich und diesen Schrecken zu bringen, denkt daran, nach Bamberg zu gehen (H<sub>6</sub>, I, 123). Nein, der Philosoph begleitet den unaufhaltsamen Vormarsch Napoleons keineswegs mit Jubelrufen und Siegesberichten, nicht einmal mit großer Hoffnung auf eine Erneuerung Deutschlands.

Wir haben es mit einer Haltung zu tun, die im Grunde genommen weder für die eine noch für die andere der streitenden Parteien Stellung nimmt. Bezeichnend ist der, wenn auch nur kurze Hinweis auf die furchtbaren Tage Lübecks, der in der Korrespondenz erscheint. Bedrängt nach der Niederlage bei Jena, zieht sich das preußische Heer nach Lübeck zurück und verschanzt sich dort, in einer freien und daher neutralen Stadt, die aber jetzt, aus patriotischer Solidarität und mehr noch, weil es ihr unmöglich ist, dem preußischen Druck standzuhalten, in den Kampf und den Widerstand gegen die nachrückenden französischen Truppen verwickelt wird. Diese – einmal die Oberhand gewonnen – geben sich Racheakten hin, die die Zivilbevölkerung nicht aussparen und erst dann aufhören, als das französische Oberkommando die Todesstrafe für bei Plünderungen oder Gewalttätigkeiten erappte Soldaten anordnet. Inzwischen hatten aber schon mehr als einhundert Bürger Lübecks ihr Leben gelassen (D<sub>1</sub>, 197-216). Hier nun, was Hegel über diese Ereignisse berichtet: „Welches Unheil die Preußen über Lübeck gebracht, sehe ich aus den Hamburger Zeitungen ...“ Es handelt sich jedoch nicht um eine Stellungnahme zugunsten der Franzosen, denn gleich darauf wird hinzugefügt: „Es war an dem genug, was wir in Jena hatten“ (H<sub>6</sub>, I, 129). Das steht übrigens im gleichen Brief, in dem Hegel die Plünderungen der Sieger verurteilt.

Die Bedeutung der Haltung des Philosophen, der ein paar Jahre vorher *Die Verfassung Deutschlands* geschrieben hatte, kann man folgendermaßen zusammenfassen: Nicht einmal jetzt kämpfen die Preußen für die deutsche Freiheit; sie sind, ebenso wie die Franzosen, als Ausländer zu betrachten. Zu diesem Zeitpunkt spricht Hegel vom Großherzogtum Sachsen-Weimar (zu dem Jena gehört) als von „unserem Land“. Er ist glücklich darüber, daß die Preußen es haben verlassen müssen, aber er wünscht sich gleichzeitig, daß es seine staatliche Autonomie behalte (H<sub>6</sub>, I, 127 und 125). Der Bewunderer Napoleons träumt keineswegs von einer Einverleibung in die *Grande Nation*, auch nicht in Form eines Beitritts des Großherzogtums zum Rheinbund; und das, obwohl in Jena an der Seite der Franzosen und an der Spitze des Rheinbundes Bayern kämpfte, das Land seines Freundes Niethammer und außerdem das Land, in welches zu übersiedeln Hegel vorbereitet war. An „*Monsieur le D. Niethammer, Conseiller de la direction du Pays au service de Sa Maj. Bavar.*“<sup>\*</sup> – so lautet der Briefkopf eines an ihn geschickten Briefes – sendet Hegel nicht die Glückwünsche zum Zusammen und im Gefolge der Franzosen in Jena davongetragenen Sieg, sondern nur den „herzlichen Glückwunsch, daß Sie diese Geschichte nicht mitgenossen“ (H<sub>6</sub>, I, 124).

---

\* Herr D. Niethammer, Berater der Landesregierung im Dienst Seiner Majestät von Bayern. *KWF*

[197:] Auch an der Bilanz, die der Philosoph aus den Ereignissen zieht, geht keine Stellungnahme zugunsten der napoleonischen Okkupation hervor; es ist vielmehr eine überraschende Kontinuität im Vergleich zu jener Bilanz festzustellen, die *Die Verfassung Deutschlands* aufgestellt hatte. Die Hauptpunkte sind die beiden folgenden: Die Siege des französischen Heeres sind weder ein Ergebnis des Zufalls noch hängen sie von einem geschickten oder ungeschickten Zug ab, „von einem besetzten oder nicht besetzten Hügel“ (H<sub>6</sub>, I, 138). Offensichtlich war die Debatte über die taktischen Aspekte der preußischen Niederlage sehr lebhaft und verbreitet, wenn selbst Schelling im gleichen Zeitraum schreibt: „Wir zerbrechen uns hier den Kopf darüber, was wohl jenes, in den französischen Berichten erwähnte, schmale, kleine *Plateau d'jena*\* sei, das die Preußen unbesetzt gelassen hatten und wohin die Franzosen in der Nacht Artillerie schaffen ließen“ (JS<sub>2</sub>, II, 1 07). Hegel scheint an derartigen Einzelheiten nicht interessiert zu sein. Das Ergebnis der Schlacht und des Krieges ist nicht den „Zufälligkeiten des Augenblicks oder des Talents eines Individuums zuzuschreiben“.

Noch weniger Sinn haben die trostlosen Klagen über den „Sieg des Unrechts und die Niederlage des Rechts“. Eine höhere Notwendigkeit steht über allen Ereignissen. „Die französische Nation hat durchs Bad ihrer Revolution“ und indem sie sich von den „Fesseln“ nunmehr „geistloser“ politischer Einrichtungen befreite, auch auf militärischem Gebiet Überlegenheit gewonnen. Sie kann sich auf die bewußte und begeisterte Unterstützung seitens ihrer Bürger-Soldaten verlassen, die sich von der „Furcht des Todes“ befreit haben: – so sieht die Wirklichkeit aus. In diesem Sinn stellen die Siege des napoleonischen Heeres den Sieg der „Bildung“ über die „Rohheit“ und des „Geistes“ über den „geistlosen Verstand“ und die „Klügelei“ dar (H<sub>6</sub>, I, 137-8).

Schon vorher, unmittelbar am Vorabend der Schlacht bei Jena, hatte Hegel erklärt, worauf sich seine Hoffnung – Voraussicht – auf einen Sieg des französischen Heeres gründete: es ist der „ganz ungeheure Unterschied ihrer Anführer und des gemeinsten Soldaten von ihren Feinden“ (H<sub>6</sub>, I, 121). Ein zu gleicher Zeit geschriebener Text (*Wer denkt abstrakt?*) erläutert diesbezüglich: im „Unterschied“ zu dem, was im französischen Heer geschieht, könne „beim preußischen ... der Soldat geprügelt werden, er ist eine Kanaille; denn was geprügelt zu werden das passive Recht hat, ist eine Kanaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für dies Abstraktum eines prügelbaren Subjekts [...]“. Es ist das der gleiche Unterschied, den man im gesellschaftlichen Leben bemerken kann: im Gegenteil zu Deutschland kann in Frankreich der „Bediente“ ohne weiteres in freundschaftlichen Beziehungen zu seinem Herrn stehen, der ihn nicht nur „abstrakt“ und ausschließlich in seiner Befugnis als „Bedienter“ betrachtet, sondern auch seine darüber hinausgehenden menschlichen und sozialen Interessen kennt und achtet (H<sub>1</sub>, II, 580-1). Letzten Endes verliert der gemeine Soldat in den Heeren des *ancien régime* seine „Konkretheit“ als *citoyen*. Hegel legt hier den Finger auf die Wunde, die die aufgeklärtesten Köpfe Preußens zu heilen versuchten und der sie auch mit einem geeigneten Reformeingriff Abhilfe schafften, in der Bemühung, das Land und die deutsche Nation aus der Katastrophe, in die sie versunken waren, wiederaufzurichten.

An diesem Punkt angelangt, stellt sich die Notwendigkeit, den zweiten Teil der Bilanz, die Hegel aus den Ereignissen zieht und der oft von den Interpreten vernachlässigt wurde, zu prüfen. Die politische, mehr noch als die militärische Überlegenheit Frankreichs steht also sicherlich außer Frage und erklärt seine Siege, die daher einer geschichtlichen Notwendigkeit entsprechen. Diese Überlegenheit ist jedoch nicht dazu bestimmt, ewig anzudauern: die „anderen Nationen“ werden „endlich gezwungen, ihre Trägheit gegen die Wirklichkeit aufzugeben, in diese hervorzutreten und vielleicht, indem die Innerlichkeit sich in der Äußerlichkeit bewahrt, ihre Lehrer übertreffen“ (H<sub>6</sub>, I, 138). Wie seinerzeit in der *Verfassung Deutschlands* läuft jetzt im berühmten und hier untersuchten Brief an Zellmann die eindeutige Erkenntnis der objektiven geschichtlichen Ursachen der französischen Siege weder darauf hinaus, die napoleonische Okkupation zu verherrlichen, noch sie überhaupt zu akzeptieren. Das Hervorheben des geschichtlichen Rückstands Deutschlands stellt einen Hinweis darauf dar, wie die deutsche nationale Frage gelöst werden könnte. Im Vergleich zur *Verfassung Deutschlands* jedoch setzt Hegel jetzt weniger Vertrauen in eine kurzfristige Lösung des Problems. Kein Theseus ist am

---

\* „Hochfläche von Jena“ oder „Jenaer Plateau“. KWF

Horizont zu erblicken, [198:] die politische Zersplitterung Deutschlands hat ihren Höhepunkt erreicht; und wenn schon vorher die von Preußen geführten Kriege nicht als Kriege zur Befreiung Deutschland angesehen werden konnten, so können jetzt noch nicht einmal die Kriege Österreichs, das untätig zugesehen hatte, als der französische Expansionismus seine größten Triumphe feierte, als solche betrachtet werden.

Daß Hegel jedoch in erster Linie an Deutschland denkt, als er auf die Notwendigkeit hinweist, von den französischen „Lehrern“ zu lernen, um sie zu übertreffen und zu besiegen, erhellt sich eindeutig aus der unmittelbaren Fortsetzung des in Frage stehenden Briefes: „Vom Katholizismus ist fürs nördliche Deutschland wohl nichts zu fürchten. Interessant würde werden, wenn der Punkt der Religion zur Sprache käme, und am Ende könnte es wohl dazu kommen; Vaterland, Fürsten, Verfassung und dergl. scheinen nicht die Hebel zu sein, das deutsche Volk emporzubringen; es ist die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde. Ohne Zweifel wäre nichts so zu fürchten als die“ (Ib.). Hegel denkt also sogar an eine nationale Erhebung; es stimmt zwar, daß er sich von dieser Idee sofort von Schauer erfüllt distanziert, aber nur wegen der obskurantischen und klerikalen Merkmale, die sie nach der Analyse, die der Philosoph zu diesem Zeitpunkt von der Situation Deutschlands aufstellt, annehmen würde. Die Verteidigung der vaterländischen Religion (des Protestantismus) wäre einzig in der Lage, das deutsche Volk, zumindest in Norddeutschland, in Bewegung zu setzen, aber für Hegel stellt das keine annehmbare Plattform dar.

Es sieht so aus, als handelte es sich um eine aussichtslose Situation, und im Vergleich zur *Verfassung Deutschlands* finden wir jetzt wirklich mehr Resignation bei Hegel, die aber noch nicht Akzeptierung und noch weniger Verherrlichung der napoleonischen Okkupation bedeutet. Der Friede von Erfurt, der diese Okkupation sanktioniert, hat „das Ganze vielleicht noch weiter zurückgesetzt, als es schon war“. Bedeutet das, daß die der Niederlage Preußens vorhergehende Situation vorzuziehen sei oder daß man sich jedenfalls auf sie berufen müsse, um die neue Situation in Angriff nehmen zu können? Eine möglicherweise bejahende Antwort auf diese Frage wird sofort von einem grundlegenden Gegenargument blockiert: „Doch ist von dem Geiste des nördlichen Deutschland, so manche Bedingungen auch in ihm vorhanden sind, die dem südlichen noch fehlen, nichts Rechtes mehr zu erwarten; die formelle Kultur scheint ihm zum Lose gefallen und dieser Dienst allein ihm angewiesen zu sein, dessen Früchte ein besserer Genius zu genießen haben wird“ (H<sub>6</sub>, I, 132). Trotz dieses grundlegenden Einwandes scheint jedoch das Urteil über Preußen von größerer Sympathie oder zumindest von geringerer Strenge gekennzeichnet als zu Zeiten der *Verfassung Deutschlands*. Wenn auch nur einen Augenblick, so hat Hegel sich doch das Problem gestellt, ob Preußen dazu beitragen könne, neuerdings den Fortschritt in Deutschland voranzutreiben, ein Problem und ein Zweifel, die der vorhergehenden Abhandlung völlig fremd waren.

Die Haltung Hegels ist um so bedeutsamer, wenn wir sie mit der Schellings vergleichen, der sich entschieden begeisterter zeigt: „Die Revolution hat jetzt erst in Deutschland angefangen; ich meine nämlich, daß erst jetzt Raum wird für eine neue Welt“ (JS<sub>2</sub>, II, 110). Und weiterhin: „Ich verspreche mir eine große Veränderung und lebe in der gewissen Hoffnung, daß Wissenschaft und Kunst endlich wieder auf einen grünen Zweig kommen werden“ (JS<sub>3</sub>, I, 392). Einige Motive können den bei Hegel gesehenen ähneln oder sogar mit ihnen übereinstimmen: man wünscht, „daß das Alte untergehen soll“, um dem Neuen Platz zu machen (JS<sub>3</sub>, I, 375). Das ist nicht nur unvermeidlich, sondern Schelling nimmt sich ausdrücklich vor, zu „helfen, daß das Alte vergehe“ (JS<sub>2</sub>, II, 108). Aber trotz allem erscheint die Haltung der beiden Philosophen bei einer eingehenden Analyse recht unterschiedlich. Man kann sogar eine Polemik äußern. Gerade in einem an Schelling gerichteten Brief sind wir auf ein ziemlich artikuliertes Urteil Hegels über Preußen gestoßen. Und hier die Antwort des ersteren an letzteren: „Ich habe Dich oft herausgewünscht aus dem verödeten Norden, der nachgerade selbst zum Gefäß, das Bessere zu fassen, verdorben scheint“ (JS<sub>2</sub>, II, 111).

Im Gegensatz zu Hegel geht für Schelling der Vergleich zwischen Süden und Norden (und das bedeutet zwischen dem Napoleon untergeordneten und mit ihm verbündeten Bayern und Preußen, das es gewagt hatte, gegen Napoleon zu kämpfen, und weiterhin in gewissem Sinn gegen [199:] ihn kämpfte und ihm Widerstand leistete) völlig zugunsten des Südens aus: was die „Wissenschaft“

anbetrifft, so ist der Süden dazu bestimmt, den Platz des Nordens einzunehmen (JS<sub>2</sub>, II, 107), mehr noch: der Süden rettet sich in dem Maße, in dem er sich vom Norden distanziert: „Wenn unsre südlichen Regierungen von den dorthier geholten Begriffen allmählig zurückkommen, wie jetzt kaum zu zweifeln ist, so mag sich hier endlich etwas wirklich Lebendiges und bei der größeren Kraft Dauern des bilden“ (JS<sub>3</sub>, I, 392).

Die unterschiedliche Einstellung der beiden Philosophen bezüglich Preußens (und Bayerns) erklärt sich aus ihrer radikal unterschiedlichen Einstellung der nationalen Frage gegenüber: Während Hegel sich weiterhin das Problem der nationalen Wiedergeburt Deutschlands stellt, warnt Schelling seinen Freund Windischmann davor, sich „in die Politik aus dem Standpunkt des Deutschen zu viel einzulassen“; „wer möchte an diese Sache jetzt seine Persönlichkeit verschleudern?“ (JS<sub>2</sub>, II, 108-9). Das Urteil über Deutschland ist hart: „Freundschaft und treue Ergebenheit sind Gottheiten, die von den Deutschen gewichen sind“; gerade das ist es, was den „herrschenden Dämon des Aeons, in dem wir leben“ kennzeichnet. (JS<sub>2</sub>, II, 151).

### 3. Die Jahre der napoleonischen „Normalisierung“

Gerade zu dem Zeitpunkt, in dem wir Anzeichen eines Überdenkens der Rolle Preußens feststellen können, bereitet sich Hegel zur Abreise nach Bamberg vor, und das mit der resignierten Einstellung der napoleonischen Okkupation gegenüber, deren Grundmotive wir schon erörtert haben. Hegel kommt von wirtschaftlichen Sorgen gedrängt und nicht ohne Unschlüssigkeit und Unsicherheit nach Bamberg: die Beschäftigung, die ihm winkt, ist zweifellos einträglicher als die des Privatdozenten an der Universität Jena, aber trotzdem könnte „das Geschäft selbst nicht völlig passend, sogar nicht ganz anständig vor der Welt erscheinen“ (H<sub>6</sub>, I, 148). Ist es die berufliche und akademische Würde oder der politische und patriotische Ruf, den Hegel auf dem Spiel stehen sieht? Wie dem auch sei, man muß, um der Bedeutung der Entwicklung des Philosophen in diesen Jahren Rechnung zu tragen, festhalten, daß wir uns in der Epoche befinden, in der die napoleonische Normalisierung Deutschlands und Europas beständiger und nahtloser denn je erscheint.

Auch nach der Schlacht bei Jena hat sich die Situation rasch weiterentwickelt: Die preußischen Festungen sind eine nach der andern ohne nennenswerten Widerstand gefallen, einige haben sich sogar kampfflos dem Feind ergeben; mit der Besetzung Hessens und Hamburgs hat das französische Heer die Okkupation Deutschlands konsolidiert; der Rheinbund hat sich durch neue Beitrittserklärungen weiterentwickelt. Der mit Rußland geschlossene Frieden und das nachfolgende Bündnis scheinen Frankreich die endgültige Festigung seiner Hegemonie über das kontinentale Europa zugesichert zu haben. In Deutschland scheint die Lösung der nationalen Frage endgültig zum Stehen gekommen zu sein: was seine drei größten Staaten betrifft, so fährt das gedemütigte und entmachtete Preußen ebenso wie Österreich fort, sich in einer engen dynastischen Denkweise ohne jede nationale Perspektive zu bewegen. Bayern, wo Hegel gerade Fuß gefaßt hatte, war mit Frankreich verbündet, und Sachsen, das Land, aus dem er gerade kam, schickte sich an, es zu werden ... Die *pax napoleonica*\* schien gesichert und ohne jede Alternative. Um sich des Klimas bewußt zu werden, das sich in Deutschland nach der Niederlage bei Jena ausbreitet, kann man die Einstellungsänderungen des großen Historikers Johannes von Müller in Augenschein nehmen. Noch am 16.12.1805 schreibt er aus Berlin an Caroline v. Herder: „Ich bin sehr traurig über die Verwirrung der Welt, über Teutschland und Europens Fall unter ein verhaßtes Joch. – Wende es Gott!“<sup>6</sup>. Das war wenige Tage nach dem blitzartigen Sieg Napoleons bei Austerlitz: Österreich war außer Gefecht gesetzt, es blieb aber noch Preußen ... Und noch Ende Februar 1806 wird Napoleon „der finstere Tyrann“ genannt (M<sub>1</sub>, II, 499). Aber Jena zeigt die Vergeblichkeit der Hoffnung auf eine Erhebung, und Johannes von [200:] Müller verherrlicht, wie wir schon gesehen haben, Napoleon als den Nachfolger und Erben Friedrich II. Gentz, der noch im Sommer die „treue Gemeintätigkeit“<sup>7</sup> mit dem Historiker hervorgehoben hatte, bezichtigt ihn dann,

\* Napoleonischer Frieden. *KWF*

<sup>6</sup> In J. v. Müller, *Briefwechsel* ..., zit., S. 151.

<sup>7</sup> Nach C. Th. Perthes, *Politische Zustände und Personen in den deutschen Ländern des Hauses Österreich von Carl VI. bis Metternich*, Gotha 1869, S. 263.

in nur „sechs Monaten“ aus Opportunismus seine Einstellungen vollständig umgekehrt zu haben (M<sub>2</sub>, I, 314). Vielsagend ist, wie sich Johanne von Müller in einem Brief an Goethe rechtfertigt: „Ich habe meine Grundsätze nicht geändert; geändert hat sich eben die Welt, was können wir dafür? Und da es nun so ist, sollen wir denn alle konspirieren wie Brutus oder uns erstechen wie Cato?“ (M<sub>2</sub>, I, 316). Es war unmöglich, von Napoleon abzusehen; seine Herrschaft und seine Hegemonie waren solide und unerschütterlich, und jedes realistische politische Projekt mußte dieser Tatsache Rechnung tragen. Ein paar Jahre später schreibt Kleist, kurz vor dem Selbstmord, an seine Schwester: „Die Allianz, die der König jetzt mit den Franzosen schließt, ist auch nicht eben gemacht, mich im Leben festzuhalten“<sup>8</sup>.

In diesen Rahmen ist die von Hegel ausgesprochene Hoffnung einzuordnen, Napoleon möge es gelingen, den noch in der Vergangenheit verwurzelten „deutschen Fürsten“ „den Begriff einer freien Monarchie beizubringen“ (H<sub>6</sub>, I, 185), und auch die, daß in Bayern zusammen mit dem *Code Napoleon* „auch die ferneren Teile der französischen oder westfälischen Konstitution eingeführt würden“ (218). Die von Stein und Hardenberg vorangebrachten Reformen lagen außer Blickweite und waren Hegel wahrscheinlich unbekannt, so ruht die einzige Hoffnung auf einem Erneuerungsprozeß Bayerns im Schatten der französischen Hegemonie, auf den vom energischen Montgelas an der Spitze der bayerischen Regierung ein geführten Reformen, immer das napoleonische Modell vor Augen.

Daher also die wiederholt Napoleon gegenüber ausgedrückte Bewunderung. Zur Bewunderung gesellt sich allerdings manchmal die Ironie. So etwa, wenn Hegel schreibt: „Die deutschen Staatsrechtslehrer unterlassen nicht, eine Menge Schriften über den Begriff der Souveränität [...] zu schreiben. Der große Staatsrechtslehrer sitzt in Paris“ (185); oder wenn er „des Himmels“ Willen mit dem des „französischen Kaisers“ identifiziert (218); ohne Schwierigkeit kann man einen leichten Verdruß über den völligen Mangel an Souveränität Deutschlands in der damaligen Lage feststellen. Aus dem fernen Paris regte der Kaiser der Franzosen zwar antifeudale Reformen in einem verschlafenen und widerwilligen Deutschland an; andererseits aber war diese grenzenlose Macht, wenn auch in einigen Fällen nützlich, um so manche Widerstände zu brechen, nicht dazu geeignet, eine wirkliche Beteiligung des Volkes zu fördern, diesen Sinn für die politische Gemeinschaft, diese Hingabe an die öffentlichen Angelegenheiten, mit einem Wort: diese „Publizität“, die von Hegel wie eine „göttliche Macht“ gefeiert wurde, die aber leider von den Mächtigen „nicht geliebt oder gesucht“ wird (176).

Aber ohne „Publizität“ erweisen sich die Reformen als bloße Augenblickslaunen und als Mißerfolg auf ganzer Linie: „Bisher sahen wir bei den Nachahmungen des Französischen immer nur die Hälfte aufnehmen und die andere Hälfte weglassen, diese andere Hälfte, welche das Edelste, die Freiheit des Volkes, Teilnahme desselben an Wahlen, Beschließungen oder wenigstens Darlegung aller Gründe der Regierungsmaß regeln vor die Einsicht des Volkes enthält“.

Die Hoffnung, daß die französische Hegemonie die politische Erneuerung und die verfassungsmäßigen und liberalen Reformen erleichtern würde, ist inzwischen enttäuscht worden. Das, was man in Bayern von Frankreich spürte, die andere „Hälfte“, war das Gewicht der politischen Hegemonie, wenn nicht der militärischen Besatzung. Das Ergebnis ist trostlos: oben herrschen „Willkür, Grobheit, Roheit, vornehmlich Stummheit, Haß der Publizität, Aussaugung, Verschwendung“ vor; unten dagegen „Dumpfheit, Mißmut, Gleichgültigkeit gegen alles Öffentliche, Kriecherei und Niederträchtigkeit“. Weit davon entfernt, jene „Publizität“ einzuführen, auf die Hegel gehofft hatte, hatte die napoleonische Normalisierung im Endeffekt das öffentliche Leben noch mehr abgetötet. Zwar fährt der Brief mit einer hoffnungsvollen Anmerkung fort: „Doch es ist bereits viel, was Deutschland von Frankreich gelernt hat, und die langsame Natur der Allemands wird mit der Zeit noch manches profitieren. Auf einmal kann [201:] nicht alles verlangt werden [...]“ (197-8). Doch bleibt die Grundhaltung der Enttäuschung weiterhin bestehen.

Hegel hat, allerdings nicht ausschließlich das napoleonische Modell vor Augen, um die politische Rückständigkeit Deutschlands zu überwinden: die „Publizität“, „dies Sprechen der Regierung mit dem Volke“ ist „eines der größten Elemente der Kraft des französischen und englischen Volkes“

---

<sup>8</sup> Brief vom 10.XI.1811, in H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, zit., Bd. II, S. 884.



(209); der Philosoph beteiligt sich also trotz der Kontinentalsperre nicht an der Kampagne gegen England.

Allerdings fehlt es diesbezüglich nicht an kritischen und ironischen Bemerkungen. Als im Jahre 1810 die Schließung des Gymnasiums in Nürnberg angedroht wird, weist Hegel darauf hin, daß diese Maßnahme noch mehr als die zugleich eingetretene Tarifierung des Zuckers und Kaffees“ die Unzufriedenheit der Bevölkerung heraufbeschwöre. Und all das, um die Gymnasien des Königreichs auf neun zu reduzieren, eine Zahl, die in Bayern von einem abergläubischen Kult umgeben sei: „Man sagt, daß zur ferneren Gleichförmigkeit auch neun Flüsse im Königreich existieren sollen; was deren mehrere sind, wird ausgesoffen als ein Surrogat für den Kaffee; sind deren weniger, so wird ein Pißinstitut angelegt, wo alle Untertanen, *item* die Hunde u.s.f. das Wasser abzuschlagen gehalten werden, um neue Ströme zu bilden; ein Institut, das mit den Realinstituten und dem landwirtschaftlichen Verein in Verbindung gebracht werden soll“ (H<sub>6</sub>, I, 336). Wir haben die Hinweise auf die Kontinentalsperre hervorgehoben; wichtig ist jedoch auch, zu beachten, wie sich die Ironie darüber eng verflacht mit der schonungslosen Kritik an einer Hauptstütze der bayerischen und vor allen Dingen der napoleonischen Verwaltung, der „Gleichförmigkeit“. Ein Grundsatz, der seine Gültigkeit hat, der aber, wenn er bürokratisch in die Tat umgesetzt wird (und ohne die vom Philosophen ständig geforderte Publizität), verlangt, daß in Nürnberg „die einzige Anstalt, für welche alle Einwohner der Regierung Dank wußten“, geschlossen wird (*Ib.*).

Fest steht jedenfalls, daß der Aufenthalt in Bamberg in jeder Beziehung Anlaß zu Enttäuschungen gab. Hegel, der die Leitung der Lokalzeitung in der Hoffnung übernommen hatte, damit seine wirtschaftliche Lage zu verbessern, ist dann gezwungen, festzustellen, wie die Zensur wegen eines nicht genehmten Artikels und auf Grund von Urteilskriterien, zu deren Erklärung sie sich noch nicht einmal herablasse, ohne weiteres bereit sei, den Direktor und die Beschäftigten an den Bettelstab zu bringen, wobei sich letztere in einer noch unsichereren und ungewisseren Lage als die Beschäftigten einer „Fabrik“ oder irgend eines anderen Gewerbes befänden. (H<sub>6</sub>, I, 240-241). Die „Subsistenz mehrerer Familien“, die in der Industrielwelt auf Grund der Überproduktionskrise in Gefahr ist – das ist der eigentliche Sinn des Hegelschen Gedankengangs –, gerät in der Welt des gedruckten Papiers auf Grund der Leichtfertigkeit der Zensur und der Regierung in Gefahr. Einerseits Unzufriedenheit auf materiellem Gebiet wegen der wirtschaftlich unsicheren Lage; andererseits Frustration wegen des völligen Fehlens einer Pressefreiheit: im Bedarfsfall werde sowohl Zeitungen als auch Zeitungsschreibern eine „Versiegelung“ aufgedrückt, die sie daran hindere, den Mund zu öffnen (278). Das also ist die Bilanz, die Hegel von seiner journalistischen Tätigkeit, von seiner „Zeitungsgaleere“ (240) im Bayern Montgelas’ (und indirekt auch Napoleons) aufstellt. ... Aber abgesehen vom Mißgeschick mit der Zensur, das schon ausführlich von anderen behandelt worden ist<sup>9</sup>, ist es wohl sinnvoll, bei der globalen Bedeutung der Entwicklung des Philosophen in den Jahren der napoleonischen Normalisierung zu verweilen. Hier können wir von einem Brief an Niethammer vom 20. Februar 1807 unseren Ausgang nehmen: Die Arbeit, die ihn erwartet, scheint den Philosophen anzuziehen, und er hebt das „Interesse“ hervor, mit dem er die Weltbegebenheiten“ verfolgt. Hegel scheint sich der neuen Arbeit, wenn nicht mit Enthusiasmus, so doch mit lebhafter Beteiligung zuzuwenden: Er hat klare Vorstellungen, er möchte eine Zeitung französischen Stils machen, ohne „Pedanterei“ und ohne dem Mythos von der „Unparteilichkeit der Nachrichten“ zu huldigen (H<sub>6</sub>, I, 145), keine gekünstelte, sondern eine lebhaftige Zeitung, und dazu bereit, ihre eigene Meinung auszudrücken, um sich an der politischen Debatte zu beteiligen und auf sie Einfluß zu nehmen. Mit Recht ist [202:] darauf hingewiesen worden, daß dieser Brief von aktivistischem Eifer und vertrauensvoller Erwartung ganz durchdrungen ist.<sup>10</sup>

In dieser ersten Phase des Aufenthaltes in Bamberg zeigt sich die gewohnte Verherrlichung des *ci-toyen* als Verherrlichung der journalistischen Arbeit, weil, „so verführerisch die isolierte Unabhängigkeit ist, jeder im Zusammenhange mit dem Staate und in der Arbeit für denselben stehen muß und die Befriedigung, die man im Privatleben zu finden glaubt, doch täuschend und ungenügend ist“.

<sup>9</sup> Vgl. W. R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik, Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Frankfurt a. M. 1955 (zweite, ergänzte und erweiterte Auflage, Köln 1974).

<sup>10</sup> *Ebda.*, S. 49.

Ganz eindeutig macht Hegel sich Illusionen darüber, auf die politische Wirklichkeit Einfluß ausüben zu können: „es gibt keinen publikern Menschen als einen Zeitungsschreiber“ (H<sub>6</sub>, I, 167). In seiner Eigenschaft als Journalist glaubt der Philosoph, die Verwirklichung eben jener Publizität, die sein politisches Programm ausmacht, befördern zu können.

Aber nur wenig Zeit ist nach diesen beiden Briefen verflossen, und schon finden wir ein bitteres Geständnis: Hegel bestätigt zwar seinen „Hang zur Politik“, sieht sich aber gezwungen, hinzuzufügen, daß das Zeitungsschreiben diesen Hang nicht verstärke, sondern im Gegenteil abschwäche (H<sub>6</sub>, I, 186). Unter den konkreten Bedingungen in Bayern Montgelas' (und Napoleons) tritt der *citoyen*, weit davon entfernt, sich im Journalisten verwirklichen zu können, in offenen Widerspruch zu ihm. Der Journalist ist nicht mehr der „publike“ Mensch schlechthin, sondern er ist auf Grund des Freiheitsmangels einer Privatisierung unterworfen; nur der Philosoph kann jetzt das Interesse für das öffentliche Leben, jedoch in seiner privaten Dimension, pflegen.

Den Höhepunkt der Enttäuschung Hegels stellt ein Brief dar, der allerdings eigenartigerweise manchmal in Napoleon-freundlicher Hinsicht interpretiert worden ist: „Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus“<sup>11</sup>. Die Illusion, auf die politische Wirklichkeit direkt oder durch die Vermittlung einer Tageszeitung einwirken zu können, ist nunmehr endgültig verflogen. Die Rückkehr zur Theorie bedeutet die Rückkehr ins „Privatleben“, dessen Beschränktheit Hegel bei Antritt der Stellung als Direktor der „Bamberger Zeitung“ beklagt hatte. Der „Hang zur Politik“, als Teilnahme am aktiven politischen Leben verstanden, ist vollkommen verschwunden, gerade von der direkten Erfahrung mit der Journalistentätigkeit zugrunde gerichtet. Die Suche nach dem „Übergang vom Alten zum Neuen“, nach dem „Negativen des Alten“ und nach der Errichtung des „neuen Positiven“ (149 und 230) inspiriert Hegel weiterhin, aber er ist nunmehr gezwungen, an Stelle des Weges des mehr oder weniger direkten politischen Eingreifens, den Weg der philosophischen Spekulation einzuschlagen.

Im übrigen steht der Verabsolutierung der theoretischen Arbeit als solcher objektiv, aber deshalb keineswegs weniger ausdrücklich der Standpunkt eines hohen Regierungsbeamten, Bayard, entgegen, der – wie Hegel berichtet – „nichts aufs Theoretische“ halte, „wenn es nicht einen sogenannten praktischen Nutzen habe“ (210). In einem späteren Brief wird der Verherrlichung der Theorie das Elend des politischen Lebens gegenübergestellt: auf der einen Seite „die Regierungen und das weitere Publikum“, die in „äußern Not und Drang“ verwickelt sind, unfähig oder nicht in der Lage, „nach Höherem“ zu sehen, auf der anderen Seite „der Zweig der Philosophie“, der sich gemäß der oben beschriebenen Situation nur „in einzelnen Individuen erhalten und fortpflanzen“ kann, und das außerdem nur dort, wo die kulturelle Situation wirklich frei ist, was nicht von der französischen behauptet werden kann ... (329).

Die Verherrlichung der Theorie geschieht auch hinsichtlich der Gedankenfreiheit und der wissenschaftlichen Forschung, die die napoleonische Normalisierung mitnichten zu gewährleisten in der Lage war. Auch aus diesem Grund steht Hegel der Einverleibung Hollands in die *Grande Nation* – auf Hollands Thron steigt Louis Bonaparte – ziemlich kritisch gegenüber, und in einem Brief an seinen holländischen Freund Van Ghert drückt er sich folgendermaßen [203:] aus: „Die politischen Veränderungen in Ihrem Vaterlande werden ohne Zweifel auch auf die Einrichtung und den Bestand Ihrer sonst so wohl begründeten Universitäten Einfluß haben. Diese ehrwürdigen und reich dotierten Sitze gründlicher Gelehrsamkeit, die ihren Ruhm fortdauernd erhalten, werden, traurig genug, dem Schicksale des Ganzen folgen müssen“. Die Befürchtung des Philosophen läuft darauf hinaus, daß die freien und ruhmreichen holländischen Universitäten nach dem Modell der „französischen Institute“ neuorganisiert würden, die alle nach „äußerer Nützlichkeit und nach Staatszwecken hin“ ausgerichtet seien (328-9).

---

<sup>11</sup> H<sub>6</sub>, I, 253; bezüglich der Interpretation in Napoleon-freundlicher Hinsicht, vgl. E. Bloch, *Objekt – Subjekt ...*, zit., S. 420.

Was die Bamberger Periode anbetrifft, so hat Haym das Bild eines Hegel als „bayerischen Philosophen“ und daher Napoleon-freundlich propagiert<sup>12</sup>. Aber die Wirklichkeit sieht anders aus, zumindest, was die letzte Phase des Aufenthalts in der fraglichen Stadt anbetrifft. Sicher steht fest, daß Hegel sich Anfang des Jahres 1808 keineswegs als Bayer fühlte, und zwar aus eindeutig politischen Gründen, wie aus dem nachfolgenden, an Niethammer gerichteten Brief hervorgeht: „Allein Sie haben auch keinen politischen Moniteur; um das Wort zu tranchieren, Sie haben Schreib- und Preß- (hätte schier gesagt, Freß-) Freiheit, aber keine *Publizität*“ (H<sub>6</sub>, I, 209).

Bei gleicher Gelegenheit berichtet Hegel von einer interessanten Polemik, die sich zwischen ihm und dem uns bereits bekannten Regierungsbeamten, Bayard, abgespielt habe. Dem Philosophen, der die kulturelle Rückständigkeit Bayerns beklagt, „ein wahrer Dintenkleck“ im Panorama Deutschlands, entgegnet letzterer, daß dieses Urteil nur den „Eigendünkel der Sachsen oder Protestanten“ ausdrücke, die die Institutionen und die bedeutendsten Männer der Kultur Bayerns nicht kennen oder nicht kennen wollten. Eine Beschuldigung, die seinerseits von Hegel mit folgendem Argument zurückgewiesen wird: bemerkt oder gebraucht man etwa nicht all das Nützliche, das in Frankreich, England, Italien und in anderen Ländern hervorgebracht wird, „in Sachsen oder im Protestantismus?“ (H<sub>6</sub>, I, 210, 211). Hegel weist also keineswegs von der Hand, Sachse und Protestant zu sein; er fühlt sich nicht besonders wohl in einem Land wie Bayern, wo – trotz der napoleonischen Hegemonie – der klerikale Einfluß weiterhin sehr stark ist.

Es ist interessant, festzustellen, daß sich der Prozeß der Identifizierung mit dem Protestantismus im Laufe des Kampfes gegen die obskurantistische Reaktion (in Bayern durch den Katholizismus vertreten) entwickelt, die versucht, jeden kritischen Aspekt vom Unterricht fernzuhalten und die den „philosophischen Dogmatismus“, die freie philosophische Forschung beargwöhnt, weil sie im Verdacht steht, die katholische Orthodoxie in Frage zu stellen. Und gerade in Polemik gegen den klerikalen Obskurantismus beginnt Hegel in Nürnberg, den Protestantismus zu verherrlichen, nicht als eine „besondere Konfession“, sondern als „Geist des Nachdenkens und höherer vernünftiger Bildung“<sup>13</sup>.

Der Identifizierungsprozeß mit dem Protestantismus entwickelt sich jedoch auch als eine Form der Opposition oder zumindest der Abgrenzung Napoleon gegenüber. Die Protestanten fühlen sich an eine Auffassung der Kultur als kritischer Geist, als theoretische Vernunft gebunden und sind nicht dazu bereit, eine bloß untergeordnete Stellung einzunehmen. Sie können daher nichts mit einer Kultur anfangen, die nur auf den einen oder anderen „praktischen Nutzen“ hin angelegt ist, eine Auffassung, die den französischen Universitäten und Anstalten eigen ist und die Hegel hier mit besonderer Strenge aburteilt: diese Kultur bestehe letzten Endes in einem „Dressieren“ (H<sub>6</sub>, I, 337), d. h. in einer Abrichtung, die eigentlich nur Tieren vorbehalten sein sollte.

Gerade weil er die im Katholizismus tief verwurzelte Unterscheidung zwischen Geweihten und Laien zu überwinden versucht, findet der Protestantismus sein „Palladium“ in Universitäten und in freien kulturellen Anstalten, d. h. in den Anstalten – so unterstreicht ein Brief vom Oktober 1816 –, die „Napoleon gehaßt“ hat (H<sub>6</sub>, II, 141). Die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* behaupten sogar, daß „in napoleonischen Zeiten [...] die Protestanten als [204:] demagogisch verschrien“ waren (H<sub>1</sub>, XX, 315). Die Berufung auf den Protestantismus zielt objektiv nicht nur auf den im Napoleon-freundlichen Bayern Montgelas' vorherrschenden Klerikalismus ab, sondern auch, wenn auch weniger direkt, auf die französische Hegemonie selbst. Beide Motive tendieren im übrigen zum Verschmelzen: die erstickende Zensur im von Frankreich kontrollierten Bayern wird als „Inquisition“ abgestempelt (H<sub>6</sub>, I, 240).

Schon in Jena, unmittelbar nach der preußischen Niederlage, konnten wir fest teilen, daß Hegel eine Bedrohung „Nord-Deutschlands“ durch den „Katholizismus“ der siegreichen Franzosen nicht

---

<sup>12</sup> *infra*, Kap. XIII, 1.

<sup>13</sup> H<sub>6</sub>, I, 337; hinsichtlich dieses Aspektes siehe die Fußnoten Hoffmeisters zu den Briefen Hegels dieser Periode (insbesondere H<sub>6</sub>, I, 468-9) und die Einleitung Hoffmeisters zu seiner Ausgabe der Nürnberger Schriften, Leipzig 1938, S. XXVI ff.

ausgeschlossen hatte, auch wenn er sie für unwahrscheinlich hielt. Jetzt scheint diese Bedrohung eine gewisse Konsistenz angenommen zu haben und so das bedeutendste Vermögen Deutschlands und damit die authentische Identität dieser Nation aufs Spiel zu setzen. Wie bei seinen Zeitgenossen in Norddeutschland – man denke in erster Linie an Schleiermacher –, beginnt sich die Berufung auf den Protestantismus herauszukristallisieren. Es ist jedenfalls eine Tatsache, daß die Vorbehalte verschwunden sind, die in Jena ausgehend von der nationalen Frage dem Protestantismus gegenüber vorgebracht worden waren, weil er auch auf religiöser Ebene die politische Zersplitterung Deutschlands noch vertieft und vor allem die nationale Tradition und letzten Endes sogar den Begriff Vaterland selbst entweiht hatte. Jetzt beginnt der Begriff ‚Deutsch‘ Synonym für Protestant zu werden: es ist kein Zufall, daß die Verherrlichung des Protestantismus eng mit der Polemik gegen die Schul- und Kulturpolitik Bayerns verknüpft ist, das von Frankreich und von Napoleon selbst hegemonisiert wird.

Als im Frühjahr 1809 der Krieg zwischen Frankreich und Österreich wieder aufflammt, und als letzteres, die Initiative ergreifend, das mit Frankreich alliierte Bayern angreift, beglückwünscht Hegel zwar Niethammer, den bayerischen Beamten, zur „Befreiung“ Regensburgs und zur Vertreibung der österreichischen Truppen. Aber auch in diesem Fall handelt es sich nicht um eine Stellungnahme zugunsten Frankreichs: „Nur finde ich, daß München zu viel solcher Befreiungstage erlebt.“ Bayern wird also als zwischen Frankreich und Österreich hin- und hergestoßen betrachtet. Das Habsburgerreich erhebt den Anspruch, eine Art „Befreiung und Katholizierung“ herbeizuführen, wobei es sich jetzt auch der Feder und des politischen Engagements des neubekehrten F. Schlegel bedient. Gerade diese „Befreiung – Katholizierung“ entfesselt den Sarkasmus Hegels, und schon die Bezeichnung „gegenteilige [...] Befreiung“ (H<sub>6</sub>, I, 283) zeigt deutlich die Ironie, die auch die anderen angeblichen „Befreier“ betrifft, die diesmal aus Paris kommen.

Wenn wir dem eben Gesagten den Spott über die Kontinentalsperre, die Verurteilung der Thronbesteigung Louis Napoleons in der ehemaligen holländischen Republik, die Kritik an der Schul- und Kulturpolitik, die Kritik an der – ganz auf den abergläubischen Kult der „Einförmigkeit“ zugeschnitten – Verwaltung hinzufügen, die den Wünschen der Bevölkerung gegenüber taub war, und wenn man außerdem noch das völlige Fehlen der Publizität in Betracht zieht, dann ist es recht schwierig, ein Hegelbild aufrechtzuerhalten (zumindest für die hier untersuchten Jahre, die bis zum Vorabend der Befreiungskriege führen), das ihn als unerbittlichen Gefolgsmann Napoleons zeigt. Tatsache ist, daß beim Autor der Verfassung Deutschlands die nationale Frage in Gärung begriffen ist, auch wenn in diesem Augenblick keine Lösung in Sicht ist. Es ist kein Zufall, daß der Philosoph in Bamberg die Reden an die deutsche Nation liest und sich auch mit der Idee einer Rezension befaßt (235).

Bei gleicher Gelegenheit macht Hegel auch auf eine Abhandlung A. W. Schlegels, *Comparaison entre La Phèdre de Racine et celle d'Euripide*<sup>\*</sup>, aufmerksam, und zwar in einem keineswegs negativen Zusammenhang, was die Tatsache beweist, daß der Autor der Abhandlung, deren Rezension in den „Heidelberger Jahrbüchern“ vorgeschlagen wird, zur Mitarbeit an eben derselben Zeitschrift aufgerufen worden war. Trotz des bloß literarischen Scheins hat die *Comparaison* eine klare politische Bedeutung in Polemik gegen das napoleonische Frankreich, was im übrigen A. W. Schlegel selbst in seiner Korrespondenz bestätigt (AWS<sub>2</sub>, 104-5); und eben diese Bedeutung entgeht Hegel nicht, der die *Comparaison* ganz ausdrücklich in die Nähe der Fichteschen *Reden* rückt (H<sub>6</sub>, I, 235).

Es lohnt sich, einen Augenblick bei der Bedeutung der in Frage stehenden Abhandlung zu verweilen. Geben wir Heine das Wort: „Herr A. W. Schlegel konspirierte gegen Racine zu [205:] demselben Ziel, wie der Minister Stein gegen Napoleon konspirierte“; Racine feierte damals nicht umsonst Triumphe auf den Pariser Bühnen „vor der Loge des großen Kaisers und vor einem Parterre von Königen“ (HH, III, 380 und 315), zu einem Zeitpunkt also, als das napoleonische Reich seine höchsten Triumphe feierte. Und Heine erklärt uns, wie die „Konspiration“ gegen Racine-Napoleon von A. W. Schlegel vorangebracht wird. Racine, der Dichter, der nicht nur Napoleon, sondern auch seine Soldaten inspirierte, „die französischen Helden, die bei den Pyramiden, bei Marengo, bei Austerlitz, bei Moskau und bei Waterloo begraben liegen“, der Dichter, der das „ganze (französische) Volk“

---

\* Vergleichung der Phädra des Racine mit der des Euripides. *KWF*

entzückt und begeistert hat, wird durch den Vergleich mit Euripides erniedrigt und verunglimpft. Die Methode, „immer mit dem Lorbeerzweig eines älteren Dichters den Rücken der jüngeren Dichter zu geißeln“, erfreut sich bei A. W. Schlegel großer Beliebtheit; in der Tat wird sogar Euripides seinerseits durch den Vergleich mit „Sophokles oder gar mit Äschylus“ erniedrigt. (HH, III, 414-5).

Wenn dies nun das Vorgehen der *Comparaison* ist, so finden wir Spuren der Lektüre dieser Abhandlung bei Hegel sogar noch in Berlin. Die *Phädra* Racines nimmt sich neben der von Euripides eindeutig schlecht aus (H<sub>1</sub>, XIII, 312 und XIV, 184-5), wobei letzterer seinerseits im Vergleich zu Sophokles und Äschylus geringer geachtet wird, weil seine Gestalten „nicht mehr denselben plastischen sittlichen Charakter an sich tragen“ (H<sub>2</sub>, 626). Den Spuren nach zu urteilen, die wir noch in der *Ästhetik* und in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* finden, läßt alles darauf schließen, daß Hegel seinerzeit die von A. W. Schlegel angezettelte „Konspiration“ gegen Racine-Napoleon unterstützt oder doch zumindest in bestimmter Weise gebilligt hat.

Das Interesse des Philosophen an der nationalen Frage scheint nicht einmal in der hier untersuchten Epoche zu verschwinden. Will man dem wichtigsten Erforscher der journalistischen Tätigkeit Hegels Glauben schenken, so erscheinen in der von ihm geleiteten Zeitung häufig Notizen über die französischen Truppenverschiebungen, fast, um zu unterstreichen, daß Bayern in Wirklichkeit ein militärisch besetztes Land ist; außerdem Notizen, die Preußen betreffen, das Land, auf das weiterhin trotz der Niederlage bei Jena viele blickten, die gegen den französischen Expansionismus waren und an eine nationale Wiedergeburt glaubten. Wenn auch die Behauptung, wonach Hegel sich in jener Zeit zum Fürsprecher der Einheit Deutschlands gemacht habe<sup>14</sup>, übertrieben ist, so ist doch sicher, daß Hegel nicht einmal in diesem Augenblick die nationale Frage völlig vergessen hat.

Schelling dagegen ist derjenige, der sich in diesen Jahren voll und ganz mit Bayern und mit seinem Beschützer, d. h. Napoleon, identifiziert, und sogar so weitgehend, daß er von F. Schlegel als „undeutsch“ abgestempelt wird (JS<sub>7</sub>, II, 84). Schelling spricht in seinen Briefen (JS<sub>2</sub>, II, 154) mit Begeisterung von Bayern; er verherrlicht die „größten Proben von Tapferkeit und Entschlossenheit“, die „unser Kronprinz“, wie er ihn nennt, im Laufe des an der Seite Frankreichs gegen Österreich geführten Krieges gegeben hatte. Er erklärt sich „indigniert“\* über die Notizen, die von einem Einsatz Friedrich Schlegels an der Seite der österreichischen Truppen berichteten und verurteilt daraufhin dessen *furor fanaticus* (JS<sub>3</sub>, I, 440 und JS<sub>2</sub>, II, 158), und das mit einer von Grund auf anderen Haltung als Hegel. Während dieser mit Nachdruck jedes Projekt einer „Befreiung-Katholizierung“ ablehnt, zeigt Schelling sich empört über den Einsatz F. Schlegels gegen Napoleon, über die „fanatische“ Hingabe an die nationale Frage, die, wie gehabt, als vollkommen zweitrangig gilt. Nicht umsonst antwortet A. W. Schlegel anlässlich der Verteidigung seines Bruders, daß es besser sei, von nun an in ihrer Korrespondenz politische Argumente zu meiden: „die Richtung unsrer Teilnahme“ – bemerkt er – „ist zu verschieden und entgegengesetzt“ (JS<sub>3</sub>, I, 448); die Einstellung Napoleon gegenüber, die sich in dem einen Fall durch eine uneingeschränkte Zustimmung auszeichnet und im anderen [206:] durch eine unbeugsame Feindseligkeit, machten einen Dialog über diesen Punkt unmöglich. Und wiederum können wir, abgesehen von oberflächlichen Analogien, einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der Einstellung Hegels und derjenigen Schellings entdecken. Ersterer beginnt, in Opposition sowohl gegen den in Bayern wütenden Klerikalismus (wenn auch der napoleonischen Hegemonie unterworfen) als auch gegen die von den Habsburgern und Schlegel propagierte „Befreiung-Katholizierung“, die Rolle des Protestantismus in einem neuen Licht zu sehen (und damit indirekt die Rolle Norddeutschlands und insbesondere Preußens).

<sup>14</sup> W. R. Beyer, a. a. O., S. 135, S. 30-1 und S. 60. Im Licht der jüngsten Forschungen muß das Bild, das Beyer aufzeichnet, sicher revidiert werden. Und dennoch muß darauf hingewiesen werden, daß der Vergleich bzw. die Entgegensetzung Franzosen-Russen, der aus den Seiten der *Bamberger Zeitung* spricht und der ganz zugunsten der ersteren ausfällt (vgl. M. Baum, K. Meist, *Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung*, zit., S. 90-3), nicht so sehr eine Stellungnahme zugunsten Napoleons ausdrückt, als vielmehr die Besorgnis über die Rolle, die das zaristische Rußland in Deutschland spielen könnte. Wir werden noch sehen, daß diese Besorgnis eine zentrale Rolle im politischen Denken Hegels spielt.

\* empört, entrüstet. *KWF*

Wir haben schon von der unmittelbar nach der Niederlage bei Jena aufgestellten Bilanz gesprochen: Preußen war seine „formelle Kultur“ zum Verhängnis geworden. Dies ist ein Thema, auf das Hegel in Nürnberg zurückkommt, als er dort in einer seiner ersten Reden als Rektor des Gymnasiums eine Auffassung der Kultur kritisiert, die nicht in der Lage sei, dem Individuum – Bürger „substantielle Innerlichkeit“ zu verleihen. „Haben wir nicht [...] sogar Staaten selbst, welche solchen inneren Hintergrund in der Seele ihrer Angehörigen zu erhalten und auszubauen vernachlässigten und verachteten, sie auf bloße Nützlichkeit und auf das Geistige nur als auf ein Mittel richteten, in Gefahren halbtungslos dastehen und in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel zusammenstürzen sehen?“ (H<sub>1</sub>, IV, 319).

Im Grunde genommen handelt es sich um die schon in der *Verfassung Deutschlands* angetroffene Analyse mit Hinblick auf die nationale Frage. Wie ausgefeilt auch immer die politisch-rechtliche Organisation eines bestimmten Staates sein mag, erweise sie sich doch bloß als „formal“ oder „mechanisch“, wenn sie nicht auf die überzeugte „patriotische“ Zustimmung ihrer Bürger rechnen könne. „Patriotismus“ kann man jedoch nicht improvisieren. Freiheit oder zumindest „Publizität“ ist vonnöten, damit er sich voll und ganz entwickeln kann: „Diese Gesinnung, Eigentum und Leben für das Ganze aufzuopfern, ist um so größer in einem Volke, je mehr die *Einzelnen* für das Ganze mit *eigenem Willen* und Selbständigkeit handeln können und je größeres Zutrauen sie zu demselben haben“ (H<sub>1</sub>, IV, 266).

Den Formalismus und den Mangel an „Publizität“, den er im bei Jena geschlagenen Preußen vorgefunden hatte, beginnt Hegel jetzt in Bayern und in den der napoleonischen Hegemonie unterworfenen Staaten zu entdecken, Frankreich selbst eingeschlossen: ist in ihnen etwa nicht eine Auffassung der Kultur als „Dressieren“ gegenwärtig? Hatte *Die Verfassung Deutschlands* in gewisser Hinsicht einen Parallelismus zwischen dem jakobinischen Frankreich und dem Preußen Friedrichs konstatiert, die sich beide wegen ihrer Manie der bis ins einzelne gehenden Reglementierung von oben und daher durch den Kult des „Mechanischen“ auszeichneten, so bringt ihn die bayerische Erfahrung dahin, in gewisser Hinsicht einen Parallelismus zwischen dem bei Jena geschlagenen Preußen und den der napoleonischen Hegemonie unterworfenen Staaten festzustellen, das eine wie die anderen Gefangene einer „formalen“ Auffassung der Kultur. Es geht Hegel allerdings nicht darum, das „Mechanische“ und das „Formale“, das aufklärerische kulturelle Erbgut wegzuwerfen und damit die Erfahrung bei der Organisation der Gesellschaft, die sich vom Absolutismus bis hin zur napoleonischen Epoche angesammelt hatte; es geht vielmehr darum, dieses Erbgut mit „Patriotismus“ zu beseelen, wobei einerseits die „Publizität“ gewährleistet bleiben und andererseits die geschichtliche Tradition und die Individualität eines Volkes respektiert werden muß, d. h. es geht um eine, wenigstens der Tendenz nach, nationale und verfassungsmäßige Beseelung.

Schelling sieht dagegen in der Niederlage Preußens letzten Endes die Niederlage jener aufklärerischen Tradition, die zuletzt in Fichte, dem Autor der *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, ihren Ausdruck gefunden hatte. In diesem Werk kehrt ständig die Polemik gegen die „Obskuranten“ wieder, die dem freien Gedanken und der Gegenwart jeden Wert absprechen, wie auch die Polemik gegen den Irrationalismus, der die Philosophie der Natur kennzeichnet (F<sub>1</sub>, VII, 80 und 89). Schelling antwortet, daß Fichte mit der „unerhörten Anmaßung“, mit der er sich zum Richter der Weltgeschichte aufspiele, vergeblich versuchte, dem „plattesten Berlinismus, der wahrlich in seiner ursprünglichen Heimat bald sich selbst vernichtet haben wird“, zu neuem Leben zu verhelfen (JS<sub>2</sub>, II, 104). Der „preußisch-juridische Staat“ hat kürzlich seine „letzte Verherrlichung“ in Fichte gefunden, aber dieser Staat ist jetzt „unter dem Ruin“ (JS<sub>2</sub>, II, 125). Die Niederlage Preußens ist die Niederlage der „Einbildung der Aufklärung“, und nur diejeni-[207:]gen, die immer noch nicht dieser Auffassung Abbitte geleistet haben, „winseln nun freilich über den Untergang so vieler und großer Weisheit“ (JS<sub>3</sub>, I, 392).

Und ebenso definitiv und ausweglos, wie das Urteil über Preußen und über den Fichte der *Grundzüge* und unerbittlichen Ankläger des Obskurantismus und des Irrationalismus ausfällt, ist das Urteil über Deutschland: „Fichtesche Philosophie, Staatsansicht und halbherzige Religionslehre wäre der Weg zur vollkommenen Niedrigkeit der deutschen Nation in dem Zustande, der ihr wahrscheinlich bevorsteht“ (JS<sub>2</sub>, II, 104).

Schon jetzt sind die Voraussetzungen für die zukünftige entgegengesetzte Entwicklung der beiden Philosophen augenscheinlich: Wenn Hegel nach Beendigung der Befreiungskriege die Bedeutung der nationalen Frage vertieft, wird er sich eben auf das aufgeklärte und protestantische Preußen berufen, um eine deutsche nationale Tradition fortschrittlicher Ausrichtung aufzubauen; bei Schelling dagegen fällt die Entdeckung der nationalen Frage mit der Verherrlichung eines Deutschland zusammen, das als Hüter einer mysteriosophischen Weisheit in offenem Gegensatz zur Aufklärung und zur geschichtlichen Entwicklung der modernen Welt gestellt wird.

Aber kommen wir nun auf die Haltung Hegels Napoleon gegenüber zurück. Bekanntlich rühmt sich Hegel nach dessen Sturz, daß er diesen in der *Phänomenologie* schon vorausgesehen habe, und zwar genauer gesagt an der Stelle, die das Kapitel über die absolute Freiheit und den Terror abschließt: „Die absolute Freiheit [geht] aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über [...]“ (H<sub>1</sub>, III, 441). In einem Brief an Niethammer erklärt der Philosoph, er habe auf ein ganz bestimmtes „Land“ anspielen wollen (H<sub>6</sub>, II, 28). Im allgemeinen hat man dieser Erklärung nicht viel Glauben geschenkt, und das Mißtrauen gegenüber nachträglichen Prophezeiungen ist gut verständlich. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Interpretation der in Frage stehenden Stelle, die Hegel im Jahre 1814 anbietet, nicht im Gegensatz zur Voraussage steht, sondern sich sogar vollkommen mit der deckt, die im Brief an Zellmann formuliert ist, zwar problematisierend, aber jedenfalls nicht im Nachhinein ausgesprochen: eine Voraussage, nach der die (deutschen) Schüler vielleicht am Ende die (französischen) Lehrmeister übertreffen würden. Außerdem bleibt die Tatsache bestehen, daß der Entwurf der Philosophie der Geschichte, der in der *Phänomenologie* enthalten ist, nicht mit der thermidorianischen und napoleonischen Stabilisierung (dem Ende des Terrors) abschließt und daß die neue Figur, die des moralischen Geistes, auf Deutschland verweist ...

Hier angelangt, ist es sinn voll, unter Nichtbeachtung der Korrespondenz die Werke zu untersuchen, die Hegel in den Jahren des um sich greifenden Expansionismus und der napoleonischen Normalisierung geschrieben hat, um herauszufinden, ob in ihnen Motive ausfindig zu machen sind, die subjektiv oder objektiv diese Politik unterstützen oder ihr widersprechen.

#### 4. Theorie des Krieges und Ablehnung der pax napoleonica

Um verstehen zu können, daß Hegel im Grunde genommen nichts mit der napoleonfreundlichen „Partei“ zu tun hatte, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Theorie richten, die – so paradox das klingen mag – unter positiven oder negativen Vorzeichen als Rechtfertigung des „Napoleonismus“ und jeder Form des Expansionismus interpretiert wurde. Schon in den Jahren 1802-1803 beginnen sowohl das *System der Sittlichkeit* als auch vor allem die Abhandlung über das Naturrecht die These von der Unvermeidlichkeit des Krieges zu entwickeln: „Die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituieren sich als Individuen und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker.“ Die Beziehung zwischen diesen ausschließlichen Individualitäten kann sich als friedliche Koexistenz oder auch als Zusammenstoß darstellen. Unter diesen Bedingungen ist das Ideal des „ewigen Friedens“ nicht nur ein leeres Hirngespinnst, sondern es trägt auch nicht der Tatsache Rechnung, daß der Krieg auch eine positive Seite hat: er dient dazu, die „sittliche Gesundheit der Völker“ zu bewahren, ebenso wie „die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille [...] versetzen würde“ (H<sub>1</sub>, II, 481-2).

Es ist an dieser Stelle notwendig, den geschichtlichen Zusammenhang dieser Aussage einer [208:] Prüfung zu unterziehen. Nur kurz vorher, in den Jahren 1801-2, hatten die Friedensschlüsse von Lunéville und Amiens, die den seit 10 Jahren ununterbrochen andauernden Kriegen zwischen Frankreich und den anti-französischen Koalitionen ein Ende setzten, große Begeisterung hervorgerufen und dabei auch der Hoffnung Auftrieb gegeben, den Krieg endgültig gebannt zu sehen. Bei dieser Gelegenheit verfaßt der alte preußische Dichter Gleim, der seinerzeit den Kriegeruhm Friedrichs II. verherrlicht hatte, ein Gedicht, das „Napoleon dem Erhabenen“ gewidmet ist und in dem Napoleon als derjenige gefeiert wird, der den „ewigen Frieden“ endlich verwirklichen werde (D<sub>1</sub>, 13). So wie der alte Hofdichter dachte eine breite öffentliche Meinung. Der Verherrlichung Napoleons als des Verrühners sowie als „Fürsten des Fests“ (d. h. der „Friedensfeier“), als desjenigen, dessen Werk „das

tausendjährige Wetter [...], übertönt von Friedenslauten“, beruhigte, dieser Verherrlichung gab sich auch Hölderlin hin, eine Persönlichkeit, die Hegel sehr gut bekannt war (FH, I, 365-6).

Aber abgesehen von Hölderlin war die Debatte über Krieg und *Frieden* damals sehr lebendig, und zählte Hegel gut bekannte Autoren zu ihren Protagonisten. Mitgerissen von der Begeisterungswelle für die französische Revolution und auf der von der Kantischen Abhandlung vorgezeichneten Spur drückte Fichte schon Im Jahr 1796 die Hoffnung, ja sogar die sichere Überzeugung aus, daß der Sturz des Feudalregimes und der republikanische Regierung antritt auf europäischer oder internationaler Ebene für immer den Krieg bannen würden: der „ewige Friede“ ist, wie betont wird, das sichere und unvermeidliche Ergebnis der Verwirklichung einer „guten Staatsverfassung“<sup>15</sup>.

Fichte hebt diese Überzeugung ausdrücklich im Jahre 1800 hervor: mit der Errichtung des „einigen wahren Staates“ – erklärt *Die Bestimmung des Menschen* – „ist zugleich der auswärtige Krieg, wenigstens mit wahren Staaten, seiner Möglichkeit nach abgeschnitten“, als Staaten sind hierbei die aus der französischen Revolution hervorgegangenen anzusehen oder jedenfalls diejenigen, die ihre Ergebnisse anerkennen. „Daß eine ganze Nation beschließen solle, des Raubes halber ein benachbartes Land mit Kriege zu überziehen, ist unmöglich, indem in einem Staate, in welchem alle gleich sind, der Raub nicht die Beute einiger Wenigen werden, sondern unter alle sich gleich verteilen müßte, dieser Anteil des Einzelnen aber ihm nimmermehr die Mühe des Kriege lohnen würde. Nur da, wo der Vorteil den wenigen Unterdrückern zuteil wird, der Nachteil aber, die Mühe, die Kosten auf das zahllose Heer der Sklaven fällt, ist ein Raubkrieg möglich und begreiflich“ (F<sub>1</sub>, II, 274-5).

Letzten Endes können nur die Staaten des *ancien régime* Aggressions- und Raubkriege entfesseln. Aber die große Begeisterung, mit der Fichte die Prinzipien der französischen Revolution verteidigt und die Unterdrückung verurteilt, verbirgt ihm zu diesem Zeitpunkt die expansionistische Wirklichkeit der internationalen Politik Frankreichs nach der Wende des Thermidor. Das Ideal des ewigen Friedens lief objektiv darauf hinaus, diesen Expansionismus zu decken oder zu rechtfertigen. Und gerade das geht eindeutig aus dem *Geschlossenen Handelsstaat* hervor, von Fichte im gleichen Jahr veröffentlicht: Die „Unvermeidlichkeit“ des Kriege und der Krieg selbst können erst dann „aufgehoben“ werden, wenn die ihn auslösenden Ursachen aus dem Weg geschafft sind, wie etwa das Fehlen „natürlicher Grenzen“ verschiedener Staaten (F<sub>1</sub>, III, 482).

Das Ideal des ewigen Friedens lief auf eine eindeutige Unterstützung der Annexion des linken Rheinufer seitens Frankreichs hinaus<sup>16</sup>. Aber eben diese Annexion ist Hegel keineswegs bereit anzuerkennen, und er verurteilt sie gerade zu diesem Zeitpunkt als den „Raub eines Eigentums“, als „ein neues Leiden“, von einer „fremden Gewalt“ aufgenötigt, als den unerträglichen Anspruch, Deutschland „einige seiner schönsten Länder, einige Millionen seiner Kinder“ zu [209:] „entreißen“ (H<sub>1</sub>, I, 458 und 451). Tatsache ist, daß bei Hegel die Theoretisierung der Unvermeidlichkeit des Kriege mit der Verurteilung des französischen Expansionismus und der Ohnmacht Deutschlands Hand in Hand geht. *Glauben und Wissen* macht eben in Polemik gegen Fichte das Ideal des ewigen Friedens lächerlich (H<sub>1</sub>, II, 421-3). Kaum später zu datieren dürfte auch der Jenaer Aphorismus sein, der die deutsche Nation bezichtigt, die „Quäker- oder Christen“-Nation Europas zu sein, in dem Sinne, daß sie nach jeder Ohrfeige die andere Wange hinhalte und es hinnehme, sich berauben und auch – bis zur äußersten Erniedrigung – sich „mit Füßen treten, sich prügeln [zu] lassen“ (H<sub>1</sub>, II, 564).

*Die Verfassung Deutschlands* merkt an, daß die Verträge und Zusicherungen über „ewigen Frieden“ und „ewige Freundschaft“ den Ausbruch neuer Kriege dann doch nicht verhindert haben; andererseits „kann sich kein Staat verbinden, sich feindselig behandeln oder angreifen zu lassen und doch sich

<sup>15</sup> F<sub>1</sub>, VIII, 436. Hinsichtlich des Vorhandenseins dieser Illusion bei Kant und Fichte verweisen wir auf unser schon zit. *Aurocensura e compromesso ...* und auf unser *Fichte, la Rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua*, in „Il Pensiero“, 1983-4, S. 131-178.

<sup>16</sup> Aus diesem Grund wurde Fichte von F. v. Gentz, der inzwischen im Sold Englands und der anti-französischen Koalition stand, angegriffen, der die Theorie der „natürlichen Grenzen“ als Ausdruck unter anderem der „Raubsucht“ anklagte, die aus der Revolution hervorgegangen sei: vgl. *Über den ewigen Frieden*, jetzt in K. v. Raumer, *Ewiger Friede*, zit., S. 474, Fußnote.



nicht zu wehren, doch Frieden zu halten“. Es geht darum, der Wirklichkeit ins Auge zu sehen, indem man versucht, den Ursprung des Krieges zu verstehen, ohne dabei dem einen oder anderen Staat die Schuld für die Nicht-Verwirklichung des ewigen Friedens in die Schuhe zu schieben, wozu dagegen die „Manifeste und Staatsschriften“ neigen. Zwischen den verschiedenen Staaten können immer Kontraste und Kollisionen der „Interessen“ und „Rechte“ entstehen: daher die Kriege (H<sub>1</sub>, I, 540-1), eine Eventualität, auf die auch Deutschland vorbereitet sein muß.

Hegel ist jedoch weit davon entfernt, den Krieg als solchen zu verherrlichen. Er hebt vielmehr, auf den illusorischen Charakter der Versicherungen über ewigen Frieden hinweisend, die steigenden Kosten an Blut und Geld hervor, die der Krieg mit sich bringe: „Die Kriege haben schon an sich ihre Natur so sehr verändert, daß die Eroberung von ein paar Inseln oder einer Provinz vieljährige Anstrengungen, ungeheure Summen usw. kostet“ (571). *Die Verfassung Deutschlands* verweist auf Machiavelli: „Jener Krieg ist gerecht, weil er notwendig ist, und jene Waffen sind heilig, wo keine Hoffnung besteht als durch sie [...]“ (554)<sup>17</sup>. Die Darlegung der Vergeblichkeit des Ideals vom ewigen Frieden läuft nicht auf die Verherrlichung des Eroberungskriegs hinaus, dazu bestimmt, wie wir schon gesehen haben, immer kostspieliger zu werden, sondern auf eine Klarstellung der Notwendigkeit und Legitimität der nationalen Unabhängigkeitskriege, wobei insbesondere die Situation Deutschlands in den Blickpunkt gerückt wird. Nicht umsonst geht die Widerlegung des Ideals des ewigen Friedens Hand in Hand mit der Widerlegung der Idee der „Universalmonarchie“ (571).

Hegel, der auch zum Zeitpunkt der größten Begeisterung für die französische Revolution nie die Illusionen Kants und Fichtes hinsichtlich der Ausmerzung des Phänomens Krieg als Folge der Ausbreitung der republikanischen Regierung geteilt hatte, ist jetzt um so mißtrauischer einem Ideal gegenüber – dem des ewigen Friedens –, das in Wirklichkeit den Leitfaden der napoleonfreundlichen Publizistik darstellte, und ebenso der in Paris mit Geschick ausgearbeiteten Propaganda, wonach die französische Hegemonie über den Kontinent die einzige Garantie für Frieden und Eintracht darstellte. Gerade zu Beginn des Jahrhunderts, im Jahre 1801, veröffentlicht Hauterive in Paris ein Buch, *De l'état de la France à la fin del l'an VIII*, das die Gebietseroberungen und die letzten napoleonischen Annexionen rechtfertigte, da es darin das Instrument oder die Voraussetzung sah, zu einer Art europäischer Föderation zu gelangen, die das Glück und die Eintracht dauerhaft gewährleisten würde<sup>18</sup>.

Sowohl nach der Ausrufung des Kaiserreichs, das das Schreckensgespenst neuer Umwälzungen in Frankreich bannte, indem es die dynastische Kontinuität gewährleistete, als auch nach der Schlacht bei Austerlitz und vor allem nach der bei Jena gewann das Thema des ewigen Friedens in der napoleonfreundlichen Publizistik neuen Aufschwung. In einem dieser Propagandatexte wurde die Sprache der Kantischen Abhandlung schon in den Kapitelüberschriften wiederaufge-[210:]nommen, zum Beispiel „Vorläufige Bestimmung der Hauptartikel desjenigen Traktats, durch welchen die Welt die Segnungen des Friedens zurückerhalten soll“<sup>19</sup>.

Auch in dieser Periode ist der Standpunkt Hegels ein völlig anderer: „Das Ganze ist Individuum, Volk, das gegen andre gekehrt ist“. Es stimmt zwar, daß Verträge abgeschlossen werden können. „Aber die Verträge haben nicht die Wirklichkeit des wirklichen Vertrags, nicht eine daseiende Macht derselben, sondern das Volksindividuum ist eben das Allgemeine als daseiende Macht. Sie müssen daher nicht nach der Weise bürgerlicher Verträge betrachtet werden; sie haben keine Verbindlichkeit, sowie ein Teil sie aufhebt. Es ist dieser ewige Betrug, Traktate zu schließen, sich zu verpflichten und diese Verpflichtung wieder verschwinden zu lassen. Ein allgemeiner Völkerverein zum ewigen Frieden wäre die Herrschaft *eines* Volkes, oder es wäre nur ein Volk; ihre Individualität wäre vertilgt: Universalmonarchie“ (H<sub>4</sub>, 260-1). Die Polemik gegen das Projekt einer „Universalmonarchie“ offenbart die anti-napoleonische Spitze des gesamten Gedankengangs: der Plan einer europäischen oder weltweiten Föderation, der darauf abzielen vorgibt, den Krieg für immer abzuschaffen, läuft in

<sup>17</sup> Der Originaltext des *Principe* (Der Fürst) – bekanntlich verfügte Hegel über eine französische Übersetzung – lautet: *Iustum est enim bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.*

<sup>18</sup> Vgl. R. Haym, *Gentz*, zit., S. 348.

<sup>19</sup> F. Buchholz, *Der neue Leviathan*, Tübingen 1805 (reprogr. Neudruck Aalen 1970).

Wirklichkeit darauf hinaus, die Hegemonie eines Landes aufzuzwingen, und das zum großen Nachteil für die Individualität und Unabhängigkeit der scheinbar miteinander verbündeten Länder.

Es muß dazu gesagt werden, daß die neuerliche Bestätigung der Unvermeidlichkeit des Krieges auch etwas anderes im Auge hat. Als Reaktion auf und Opposition gegen die blutigen Kriege, die dem Ausbruch der französischen Revolution gefolgt waren, war das Ideal des ewigen Friedens manchmal als Sehnsucht nach dem mystisch verklärten mittelalterlichen Christentum aufgetreten. So ruft 1799 Novalis etwa „die heilige Zeit des ewigen Friedens“ an, „wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein wird“. In diesem Zusammenhang würde es eine Christenheit als „sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen“ sein, die dafür Sorge trüge, den Krieg für immer zu bannen; der ewige Friede würde gewährleistet sein, wenn die Nationen „von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen und ein großes Liebesmahl als Friedensfest auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Tränen gefeiert wird“ (N, II, 749-750).

Es handelte sich um eine eindeutig reaktionäre Sehnsucht, und sie wird nicht umsonst Zielscheibe der Parodie Schellings, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die wohlgefällige Betrachtung des ewigen Friedens (JS<sub>4</sub>, 91). Es stimmt zwar, daß damals der Text Novalis' vorerst unveröffentlicht blieb (das gleiche gilt von der Schellingschen Antwort); trotzdem kann dieser Text Hegel durch seinen Freund Schelling bekannt geworden sein. Auf jeden Fall ist er symptomatisch für eine in jenen Jahren vorhandene Meinungsrichtung. Fest steht, daß wir in der *Jenaer Geistesphilosophie* folgende Randbemerkung finden: „Leere Träumerei, ewiger Friede, goldnes Zeitalter“ mit dem Zusatz: „Wasser, die nicht vom Winde bewegt, zu Sümpfen werden“ (H<sub>4</sub>, 261). Es handelt sich um ein Bild, das wir schon kennen, aber dieses Mal wird das Ziel der Polemik deutlicher: die rückschrittliche Sehnsucht nach einer unbeweglichen Gesellschaft ohne Widersprüche, die über der Entwicklung und über den Umwälzungen der modernen Welt steht, eine in diesem Sinn stagnierende Gesellschaft.

Vor allem nach der Ausrufung des Kaiserreichs und der Krönung Napoleons durch den Papst konnte die katholisch geprägte Sehnsucht nach dem dem Mittelalter zugeschriebenen Geist der Eintracht in die napoleonfeindliche Propaganda des ewigen Friedens resorbiert werden. Und gerade diese Propaganda stellt das Hauptangriffsziel der Hegelschen Polemik dar. Es ist bedeutsam, daß sogar die *Phänomenologie des Geistes*, obwohl sie als das napoleonfeindlichste Werk Hegels angesehen wird, in kurzen Andeutungen die Theorie des Krieges bekräftigt, die wir bereits kennen (H<sub>1</sub>, III, 335 und 353) und deren auch unmittelbar politische Bedeutung wir schon untersucht haben.

Über das Thema Krieg dachte Hegel nicht viel anders als die Oppositionsbewegung gegen den französischen Expansionismus und Hegemonismus. Im Jahre 1809 spricht Arndt mit Verachtung von Napoleon als dem mutmaßlichen und angeblichen „Schöpfer des ewigen Friedens“, und genauso weist der große Patriot zusammen mit den „Plänen eines ewigen Friedens“ die Idee eines [211:] „allgemeinen Staates der Verbrüderung und Menschlichkeit, den dieser Mann stiften will“, die Idee einer „gewaltigen Zentralmacht“ zurück, die dazu berufen wäre, das Menschengeschlecht zu vereinigen (Q, II, 82 und 103-4). Im gleichen Jahr schreibt Stein: „Die Anhänger Napoleons, die Freunde der Ruhe und des Genusses, erwarten von der Universalmonarchie, deren Stiftung sie durch ihn hoffen, ewigen Frieden [...]“<sup>20</sup>. Manchmal ähnelt die verwendete Sprache erstaunlich der Hegelschen. Luden behauptet, daß ein ewiger Friede schädlich für die menschliche Rasse sei, es wäre, als verschwänden die Stürme aus der Atmosphäre, während die Seen und Sümpfe blieben<sup>21</sup>. Gerade weil im Jahre 1811 aufgestellt, nimmt diese Behauptung eindeutig die Bedeutung der Ablehnung der Normalisierung ein, die Deutschland und Europa vom Kaiser der Franzosen aufgezwungen worden war. Kaum zwei Jahre später wurde in der von F. Schlegel geleiteten Zeitschrift eine *Apologie des Krieges* veröffentlicht, die schon im Titel „besonders gegen Kant“ gerichtet ist. Die Argumente sind die schon bekannten: Gegen die Idee einer Universalmonarchie wird hervorgehoben, daß die „Vielheit der Staaten“ auf einer ewigen Naturordnung beruhe; mit einer anspielenden, aber deshalb nicht weniger eindeutigen

<sup>20</sup> Aufsätze und Bemerkungen über mancherlei Gegenstände, 1809, in *Ausgewählte Schriften*, zit., S. 115.

<sup>21</sup> *Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik*, 1811, S. 64.

Polemik gegen die napoleonische Normalisierung wird unterstrichen, daß „der Untergang des Rechts [...] das größere, der Krieg das kleinere Übel“ sei. Der Versuch, eine Weltordnung herzustellen, sei „widernatürlich“ und werde in der Tat von der fortdauernden „Möglichkeit großer kosmischer und Erdrevolutionen“ vereitelt (dm, III, 2, 182-3 und 187).

Auf der entgegengesetzten Seite waren es die Anhänger der napoleonischen Partei, die sich als Theoretiker und Verteidiger des ewigen Friedens ausgaben. Folgendermaßen gibt Arndt die Argumente eines dieser Anhänger wieder: „Erst wenn ein Staat, eine Kirche und ein lichter Glanz des Glückes und Lichts auf Erden sein wird, wird der ewige Friede eintreten, und die Enkel werden die Thorheiten und blutigen Kinderspiele der Urgroßväter belächeln, aber die Nothwendigkeit einsehen, warum die nicht friedlich und glücklich seyn durften“. Dieser Art napoleonischer Propaganda setzt Arndt das Argument entgegen, wonach „Krieg und Unruhe“ nie ganz fehlen werden; deshalb „Fluch dem Erriecher von Despotien und Universalmonarchie“! (A<sub>2</sub>, 129-131 und 141). Die Argumente der napoleonfreundlichen Partei werden von Schleiermacher mit ähnlichen Worten in seiner am 24. August 1806 gehaltenen Predigt wiedergegeben: „Eine eifrige Vaterlandsliebe“ sei „nur eine beschränkende Gesinnung“, denn man bleibe dadurch auf das beschränkt, „was so scharf die Menschen trenne und immer neuen Unfrieden auf der Erde aussäe“ (D<sub>2</sub>, 255).

Die Hoffnung auf Frieden erklärt auch einige plötzliche Übertritte ins Lager der napoleonischen Partei. Nach der Begegnung zwischen Napoleon und Alexander I. am 6. Juli 1807 schreibt J. v. Müller an Caroline v. Herder: „Offenbar wird Friede und wohl ein langer: es ist der Menschheit viel wert, daß die Kaiser sich gesehen haben. Deutschland wird nun, ohne einen Schuß, weiter geordnet werden; was jenseits des Meeres, was in anderen Weltteilen geschieht, wird unsere Ruhe wenig stören“<sup>22</sup>. Es ist jedoch nicht irgendein Friede, wenn auch von langer Dauer. Es ist der ewige Friede, den man zu ahnen glaubt oder erhofft. Schon mehr als ein Jahr vorher hatte der große Historiker einen Brief folgenden Inhalts erhalten: „Wo von einem Bonaparte die Rede ist, möchte keine Kombination zu kühn erscheinen; ein neuer unerhörter europäischer Reichstag, ein neuer europäischer Kaiser ist auf dem Weg. Wir sind Kants ewigem Frieden und einer großen chinesischen Mauer vielleicht näher, als wir selbst glauben“ (D<sub>1</sub>, 71).

Noch im Juli 1812, als das französische Heer den Nieman überquerte und im Herzen Rußlands marschierte, verherrlichte Goethe Napoleon mit den folgenden Worten: „Der alles wollen kann, will auch den Frieden“<sup>23</sup>. Manchmal wird das Gespenst der Universalmonarchie und damit des ewigen Friedens als unumgängliche Drohung betrachtet. Heinrich von Kleist, der [212:] schon im Jahre 1802 von Napoleon als dem „Allerweltskonsul“ gesprochen hatte, schreibt dann im Jahre 1805 nach der verheerenden Niederlage Österreichs bei Austerlitz: „Die Zeit scheint eine neue Ordnung der Dinge herbeizuführen zu wollen, und wir werden davon nichts als bloß den Umsturz der Alten erleben. Es wird sich aus dem ganzen kultivierten Teil von Europa ein einziges, großes System von Reichen bilden und die Throne mit neuen, von Frankreich abhängigen Fürstendynastien besetzt werden“<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> J. v. Müller, *Briefwechsel ...*, zit., S. 205; über das Thema des ewigen Friedens in der Napoleon-freundlichen Propaganda vgl. H. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*, München 1964, S. 114-126.

<sup>23</sup> Zit. nach F. Mehring, *Die Lessinglegende*, zit. S. 37. Aus den bisher angestellten Betrachtungen und aus den im Laufe unserer vorliegenden Arbeit noch folgenden glauben wir, daß die These unhaltbar ist, die in der Ablehnung des „ewigen Friedens“ seitens Hegel eine Art Theorie der Ausfuhr der Revolution mit aufgepflanztem Bajonett sieht: vgl. J. D'Hondt, [212:] *L'appreciation de la guerre révolutionnaire par Hegel*, in *De Hegel a Marx*, Paris 1972, S. 74-85; eine ausgeglichene Gesamtübersicht über das fragliche Thema finden wir bei C. Cesa, *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in *Hegel filosofo politico*, zit., S. 171-201.

<sup>24</sup> H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, zit., Bd. II, S. 718 und 761. Übrigens findet sich die Metapher, die Kriege (und Revolutionen) mit Wogen und Stürmen gleichsetzt, schon lange vor Forster, Hegel und den Gegnern Napoleons bei Herder im Jahre 1785 (GH, XIII, 353). Es geht höchstens darum, festzustellen, ob die Metapher bei Hegel, abgesehen vom Krieg, implizit auch die Revolution im Blick hat, die selbst auch eine Art Krieg ist (Lenin), was auch aus dem Sprachgebrauch hervorgeht; man spricht z. B. von Bauernkrieg, amerikanischem Unabhängigkeitskrieg oder von Befreiungskriegen für Umwälzungen, die ohne weiteres auch als Revolutionen klassifiziert werden können.

Es wird jetzt klar, daß der Ablehnung des Ideals des ewigen Friedens keineswegs eine kriegstreiberische Bedeutung zukommt, sondern im Gegenteil die der Ablehnung jeder expansionistischen Politik. Wir können das bei Arndt sehen, der, auch wenn er den Betrug der *pax napoleonica*, der sich hinter der Propaganda des ewigen Friedens verbarg, entlarvt, keineswegs zu einer Verherrlichung des Krieges übergeht. Im Gegenteil, „der Krieg ist ein Übel, und die Gewalt ist das größte Übel“; und der Krieg, der nicht für die Freiheit und die Unabhängigkeit geführt wird, ist „der größte Greuel“ (A<sub>3</sub>, 36 und 38). Und Arndt fügt hinzu, offensichtlich mit Anspielung auf Napoleon: „Wehe aber dem Manne, der nach unschuldigem Blute dürstet, der unschuldige Völker zu unterdrücken trachtet“ (13). Das gleiche gilt auch für Hegel; die Ablehnung des ewigen Friedens bedeutet die Wiederbestätigung der Individualität und damit des Rechts jeden Volkes auf Unabhängigkeit.

Zur Bestätigung dieser Bedeutung kann es sinnvoll sein, zu Fichte zurückzukehren, der nach der Niederlage bei Jena und nach dem Fallenlassen der vorhergehenden Illusionen das Ideal des „ewigen Friedens“ als Ergebnis einer Kultur betrachtet, das seinen „entnervenden Einfluß recht merklich auch an die Höfe und Kabinette verbreitet“ (F<sub>1</sub>, XI, 428).

Ausgehend von der „gegenwärtigen traurigen Lage“ Europas stellt Fichte dagegen die Theorie auf, wonach man, was die Beziehungen zwischen den Staaten anbetreffe, von der Voraussetzung der „fortdauernden Kriegslust“ der Staaten ausgehen und sich vor Augen halten müsse, daß es keine höhere Instanz gebe, die wie eine Art Tribunal ihre Kontroversen lösen könne, „da zwischen ihnen niemals, so wie zwischen Bürgern eines geschlossenen und geordneten Staates, gewisses und ausgemachtes Recht stattfinden kann“ (416 und 422-3). Es handelt sich im Grunde genommen um die Theorie des Krieges, die wir schon bei Hegel gesehen haben. Möglicherweise hat darauf die Lektüre von *Glauben und Wissen* Einfluß genommen, eine Abhandlung, die im Jahre 1802 das Ideal des ewigen Friedens unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Fichte kritisiert hatte. Aber das ist sicher nicht der wichtigste Aspekt: die Tatsache, daß Fichte sich später als Hegel von diesem Ideal oder besser Propagandamotiv, das vor allem Frankreich teuer war, distanzierte, ist darauf zurückzuführen, daß er sich später der nationalen Frage und des expansionistischen Charakters der post-thermidorianischen und napoleonischen Politik Frankreichs bewußt wurde.

Seine Feststellung bezüglich der „fortdauernden Kriegslust“ der Staaten formuliert Fichte in einer Abhandlung über Machiavelli, auf dessen Gedanken er sich ausdrücklich beruft. Und es ist kein Zufall, daß man hinsichtlich der Entdeckung des „Machiavellismus“ oder besser des politischen Realismus die gleichen Betrachtungen anstellen kann, die vorher schon für die Theorie des Krieges galten. Im August 1793, als die Begeisterung für die Französische Revolution groß war, schrieb Hölderlin, in einem Brief an den Bruder, von Machiavelli als dem „furchtbaren Lehrer der Despoten“ (FH, II, 567) und reiht sich damit in eine Tradition ein, die schon im Jahre 1765 Herder Machiavelli als einen „niedrigen und kalten Misanthropen“ definieren ließ (GH, I, 24). Als aber die kosmopolitische Denkertradition in eine Krise geriet, als [213:] der französische Expansionismus in Deutschland die nationale Frage aufs Tapet brachte, änderte sich das Urteil über Machiavelli radikal, und er wird 30 Jahre später von demselben Herder als „ein feiner Beobachter und ein warmer Freund seines Vaterlandes“ gefeiert, vor allem als ein Politiker, der sich konkret das Problem stellte, „Italien von den Barbaren zu befreien“ (GH, XVII, 322 ff.) Ein paar Jahre später beruft sich Hegel, der sich schon der nationalen Frage bewußt geworden war, gerade weil er sich das Problem der Rettung Deutschlands gestellt hatte, auf Machiavelli als den Denker, der sich kaltblütig und klar das Problem der „Rettung Italiens“ stellte (H<sub>1</sub>, I, 553). Fichte schließlich spricht erst nach der Schlacht bei Jena von Machiavelli als von einem „herrlichen Geiste“ (F<sub>1</sub>, XI, 408).

Hegel ist einer der ersten, die das Ideal und die Propaganda des ewigen Friedens in Frage stellen und sich andererseits auf Machiavelli berufen, und das nicht, weil er dem Kult der Gewalt und des Erfolges huldigte, sondern weil er einer der ersten ist, die sich der nationalen Frage Deutschlands bewußt werden. Und wiederum ist der Vergleich mit Schelling aufschlußreich. Wahrscheinlich im Gefolge Fichtes – das *System des transzendentalen Idealismus* erscheint im gleichen Jahr wie *Die Bestimmung des Menschen* und *Der geschlossene Handelsstaat* – verherrlicht letzterer im Jahre 1800 das Ideal eines „allgemeinen Völkerbundes“, des „universellen Staates“, eines „allgemeinen Völkerareopags“,

das „jedes einzelne rebellische Staatsindividuum“ zügeln und damit alle Zwistigkeiten beilegen würde, auf diese Weise den ewigen Frieden zusichernd (JS<sub>1</sub>, III, 587 und 604). Kaum zwei Jahre später jedoch preist Schelling die „fast göttlichen Kräfte eines Eroberers“, der zur „Umgestaltung einer Welt“ sich anschickt (JS<sub>1</sub>, V, 260). Wenn man an die Motive der napoleonischen Propaganda denkt, dann gibt es zwischen den beiden Texten keinen Widerspruch. Gerade diese Verherrlichung des „Eroberers“ fehlt völlig sowohl in der Korrespondenz als auch in den Werken Hegels, der in Wirklichkeit viel weniger napoleonfreundlich ist als Schelling.

### 5. Volksgeist, Patriotismus und Kosmopolitismus

Wenn wir uns weiterhin auf die Protagonisten und die Zeitgenossen des antifranzösischen Widerstands berufen, können wir nun die anderen Propagandamotive der napoleonischen „Partei“ untersuchen und dabei feststellen, daß sie dem Hegelschen Gedankengang im Grunde genommen fremd sind. Hier die Worte, mit denen Arndt die Anhänger der in Frage stehenden „Partei“ anklagt: „Und es sind elende und kalte Klügler aufgestanden in diesen Tagen, die sprechen in der Nichtigkeit ihrer Herzen: Vaterland und Freiheit, leere Namen ohne Sinn, schöne Klänge, womit man die Einfältigen betört! Wo es dem Menschen wohlgeht, da ist sein Vaterland, wo er am wenigsten geplagt wird, da blüht seine Freiheit“ (A<sub>3</sub>, 31).

Nach der Niederlage bei Jena wird die Anschuldigung gegen „jene weltbürgerliche Gemeinschaft, von der wir einst träumten und die uns von mancherlei Schriftstellern des Tages und Brissotinern verheißen wurde“, Allgemeingut (D<sub>2</sub>, 239). So drückt sich Adam Müller unter Bezugnahme auf die „internationalistische“ Propaganda, auf die „Befreiung“ der anderen Völker mit Hilfe des französischen Heeres aus, die von Paris angekündigt und versprochen worden war. Aber Hegel hatte an diese Propaganda nie geglaubt, und das Thema der Auflösung der bestehenden Staaten und Völker in eine „weltbürgerlichen Gemeinschaft“ steht seinem Gedankengang vollkommen fern.

Es handelt sich dagegen um ein Thema, das sich vor der Schlacht bei Jena und vor den *Reden an die deutsche Nation* bei Fichte findet, und eben auf ihn beruft sich ein Anhänger der napoleonischen „Partei“, dem Arndt die nachfolgenden Argumente zur Rechtfertigung der französischen Vorherrschaft in Deutschland zuschreibt: wie einer der „ersten Köpfe“ Deutschlands (gemeint ist Fichte) erklärt hat, „soll das Licht herrschen und die Finsternis dienen“. So war es immer, und so wird es immer sein. „Es ist ein Weltgesetz, daß die Kultur ewig streben muß, die Barbarei zu zerstören, und solange Barbaren in der Welt sind, kann Krieg und Eroberung nicht fehlen“ (A<sub>2</sub>, 115). Die Staatsgrenzen waren nur etwas ganz Künstliches, was den Vormarsch des Fortschritts und der Vernunft nicht aufhalten konnte.

[214:] Zu dieser Schlußfolgerung konnte man allerdings auch von einem anderen Gesichtspunkt aus gelangen, den wir als gleichgültigen Kosmopolitismus bezeichnen könnten. Wir haben in der Tat schon mit einem Appell F. Schlegels zu tun gehabt, der im Jahre 1800 dazu aufforderte, es zu vermeiden, die eigene Persönlichkeit in der Politik zu „verschleudern“, um sie dagegen auf die „Kunst“ und die „Wissenschaft“ zu konzentrieren<sup>25</sup>.

Nicht viel anders ist der Standpunkt Schellings. Zum ersten ist die Welt der politischen Institutionen nur das Reich des Mechanischen; vor allem aber fehlt bei Schelling jegliche Theorie über den Staat als Nation. Gerade weil der Staat nur „eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs“ ist, ist die „Einheit“, die er hervorbringen kann, bloß „physisch“ und daher „immer nur prekär und temporär“ (JS<sub>1</sub>, VII, 461). Es gibt keine organische Verbindung mit einem bestimmten Volk, und wenn der Staat einmal in angemessener Weise dafür gesorgt hat, die unvermeidlich aus der Sündhaftigkeit des Menschen resultierenden Übertretungen zu zügeln und zu bestrafen (und dafür sorgte Napoleon vortrefflich), so ist der Rest ohne Wichtigkeit. Ganz anders die Haltung Hegels: Schon in den Bamberger und Nürnberger Jahren besteht er auf dem „Volksgeiste“. Die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt folgendermaßen die Entstehung des römischen Reiches: „So gehen die *lebendigen* Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem *allgemeinen* Gemeinwesen zugrunde, dessen *einfache Allgemeinheit*

---

<sup>25</sup> *supra*, Kap. III, 3.

geistlos und tot“ ist (H<sub>1</sub>, III, 354). Um die Bedeutung dieser Erklärung voll und ganz zu verstehen, muß man bedenken, daß in der damaligen Kultur und Publizistik der Vergleich zwischen dem römischen und dem napoleonischen Expansionismus, zwischen den alten und neuen Römern, weit verbreitet war.

Die Behauptung, die Schleiermacher nach der Niederlage bei Jena und in Polemik gegen den in den intellektuellen Kreisen verbreiteten Kosmopolitismus aufstellte, wonach nur Persönlichkeiten, die „von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhängen“, etwas Großes in der Geschichte geleistet haben, hätte ohne weiteres von Hegel unterschrieben werden können (D<sub>2</sub>, 262). Ebenso wäre zweifellos die von Adam Müller in der gleichen Zeit gemachte Behauptung, daß die „National-Existenz, ihre Verteidigung der höchste Prüfstein der Ehre, den wir kennen, also der Glaube an das Vaterland eine Ehrensache“ sei, von Hegel unterstützt worden (D<sub>2</sub>, 240). Die *Propädeutik* hebt gerade hervor: „das Gefühl der Nationalehre“ ist eine fundamentale Tugend „des Bürgers jedes ordnungsmäßigen Staates“ (H<sub>1</sub>, IV, 266).

Auch in Nürnberg ist Hegel jede Form von nationalem Nihilismus dermaßen fremd, daß er in einer als Rektor des Gymnasium gehaltenen Rede behauptet, „daß ein Volk nicht als gebildet angesehen werden kann, welches nicht alle Schätze der Wissenschaft in seiner eigenen Sprache ausdrücken und sich in ihr mit jedem Inhalt frei bewegen kann. Diese Innigkeit, mit welcher die eigene Sprache uns angehört, fehlt den Kenntnissen, die wir nur in einer fremden besitzen; sie sind durch eine Scheidewand von uns getrennt, welche sie dem Geiste nicht wahrhaft einheimisch sein läßt“ (H<sub>1</sub>, IV, 315). Abgesehen vom Aufgeben einiger extremistischer Übertreibungen, wie etwa der Forderung nach Verbannung des lateinischen Alphabets zugunsten des gotischen, hat Hegel im Grunde genommen seine Haltung im Vergleich zu den Jenaer Jahren und sogar zu den Jahren der *Verfassung Deutschlands* nicht modifiziert.

Es ist jedoch vor allem bedeutsam, daß der Philosoph ausdrücklich an eine wirkliche Bewegung anknüpft, an die patriotische, die in jenen Jahren versucht, in Opposition gegen den französischen Expansionismus und die napoleonische Hegemonie, in der Rückkehr zur deutschen Sprache, die deutsche nationale Identität zu retten. Hegel bringt sich ausdrücklich mit dieser Bewegung in Verbindung, wenn er es als eine „gerechte Forderung“ erachtet, „daß die Kultur, Kunst und Wissenschaft eines Volkes auf ihren eigenen Beine zu stehen komme“ (317).

Man muß sich schließlich vergegenwärtigen, daß in jenen Jahren die Polemik gegen die Ausländerei, die von den *Reden an die deutsche Nation* als „unwürdig“ abgestempelt wird, als Opposition gegen den napoleonischen Expansionismus weit verbreitet war (F<sub>1</sub>, VII, 338). Wenn auch vielleicht mit einer Bemühung um besseres Verständnis der Gründe für dieses Phänomen, bemerkt Hegel seinerseits: „Die Jugend stellt es sich als ein Glück vor, aus dem Einheimischen [215:] wegzukommen und mit Robinson eine ferne Insel zu bewohnen. Es ist eine notwendige Täuschung, das Tiefe zuerst in der Gestalt der Entfernung suchen zu müssen [...]“ (H<sub>1</sub>, IV, 321). Auf jeden Fall ist es notwendig, sich von dieser Illusion zu befreien. In Wirklichkeit ist der Beitrag Hegels zur Ausbildung eines nationalen Bewußtseins in Deutschland von großer Bedeutung. Nur, daß sogar bei den fortschrittlichsten Persönlichkeiten der patriotischen Bewegung die Bemühung um die Erhaltung der deutschen nationalen Identität häufig auf jene engstirnige Deutschtümelei hinauslief, die selbst Schleiermacher dazu führte, einige Monate vor der Schlacht bei Jena die „deutsche Freiheit“ und die „deutsche Gesinnung“ zu verherrlichen (DS<sub>2</sub>, II, 63).

Oft hat man auf den „Napoleonismus“ Hegels gepocht, der jedoch den hohen Wert der nationalen Unabhängigkeit stark spürt, und das im gesamten Verlauf seiner Entwicklung. Gewiß steht über dem „Volksgeist“ der „Weltgeist“, und dennoch scheint die Unabhängigkeit eines jeden Volkes, zumindest was den entwickelteren Okzident betrifft<sup>26</sup>, ein Fixpunkt der historischen Entwicklung zu sein.

---

<sup>26</sup> Was die Kolonien angeht, die „rohen Völker“ ohne juristische Persönlichkeit (H<sub>5</sub>, IV, 173), die nach der *Rechtsphilosophie* nicht einmal wirklich einen „Staat“ darstellen (§ 33 I A), so ändert sich natürlich die Sache: „Insofern ungebildete Völker fast keine Verfassung haben und die zivilisierten angrenzenden Völker deswegen sich nicht

In der Propädeutik können wir lesen: wenn „der Staat mit der Nation zusammenfällt, so ist dies ein großes Glück“ (H<sub>1</sub>, IV, 246).

#### 6. Frankreich, Rußland und die deutsche nationale Frage

Die napoleonfreundliche Haltung Hegels scheint ihren Höhepunkt gerade in dem Augenblick zu erreichen, als die napoleonische Hegemonie in Europa gestürzt wird. Aber bevor wir seine Haltung den Befreiungskriegen und den Kampagnen der sechsten und siebten anti-französischen Koalition gegenüber betrachten, sollten wir kurz bei der Gemütsverfassung des Philosophen am Vorabend des Zusammenbruchs dieser Hegemonie verweilen. Er spricht mit großer Sorge von der bevorstehenden Invasion Rußlands, vom „Kriege, der bevorsteht“ (H<sub>6</sub>, I, 392), wie er in Anbetracht der gezwungenen bayerischen Beteiligung definiert wird, die keineswegs Gegenstand der Begeisterung ist.

Über die innere Situation des mit Napoleon verbündeten und von ihm abhängigen Bayern ist das Urteil geradezu trostlos: „Hier sind wir bisher vor lauter Organisieren und dem Formalismus zu nichts gekommen“ (H<sub>6</sub>, II, 5). Die Grundsätze der Verwaltung nach napoleonischer Art sind es, die hier in Frage gestellt werden: „Unser General-Kommissariat schreibt sich vom Formalismus der Finanz her, der allein den Gesichtspunkt hat, seine Kassarechnungen belegungsweise zu decken, aber nicht administrationsweise fremder Not abzuhelpen“ (H<sub>6</sub>, I, 392-3). Unmittelbar nach der Schlacht bei Jena hatte Hegel in der „formellen Kultur“ den Hauptgrund für die preußische Niederlage ermittelt, jetzt besteht er dagegen wiederholt auf dem „Formalismus“ der napoleonischen Regime, die sich inzwischen kurz vor ihrem Zusammenbruch befinden.

In dieser Situation scheint Hegel seine Zuflucht immer mehr bei der Philosophie zu suchen, der „echten Grundlage zu aller theoretischen und praktischen Bildung“. Eine Grundlage jedoch, die in Bayern und im napoleonischen Europa nicht nur vernachlässigt („wo alles Geld auf andere Bedürfnisse gewendet wird, als daß für die ruhige Wissenschaft, vollends für Philosophie und *metaphysique* viel aufgewendet werden könne“), sondern auch mit offener Feindseligkeit bedacht und ohne Nachsicht verfolgt wird. Aber selbst wenn sich das „Philosophieren“ ganz „unschuldig“ zeigte und nur seine Zustimmung zum Prinzip des Zweifels verlautbaren ließ, gelang es ihm nicht, straflos auszugehen. Denn „das Einschwärzen ist durch kaiserliche Dekrete verboten, und ein Gerichtshof müßte in jenem unbefangenen Tun selbst schon jene metaphysique oder Ideologie erkennen und den sein wollenden Philosophen wegen Einschwärzung und [216:] des *vitium subreptonis*\* verdammen, und das von Rechts wegen“ (H<sub>6</sub>, II, 4-6). Was in Frankreich toleriert wird und alle Ehren genießt, ist eine Philosophie, die nichts „Spekulatives“ an sich hat und die im Gegenteil sogar „gewöhnlich“ ist (H<sub>6</sub>, I, 426). Das von Napoleon normalisierte Europa erscheint hier als einem doppelten Bann unterworfen, dem gegen die englischen Waren und dem zum Nachteil der *ideologues* und der Philosophen, deren Verteidigung Hegel zu diesem Zeitpunkt zu übernehmen scheint, und zwar mit einer Haltung, die der Schellings entgegengesetzt ist. Es ist bezeichnend, daß die in Berlin im Grunde genommen positiv bewertete Verfolgung der Ideologen (H<sub>2</sub>, 930) in den Jahren der napoleonischen Normalisierung kritisch betrachtet wird.

Es ist sogar wahrscheinlich, daß Hegel in gewissem Sinne Sympathie für die liberale Opposition gegen Napoleon verspürt hat: Hatte er nicht schon in Bern „mit Vorliebe“ die Schriften Constants gelesen? (H<sub>7</sub>, 81). Es ist kaum anzunehmen, daß er dann dessen anti-napoleonische Publizistik aus den Augen verloren hat. Viele Hinweise führen uns zu der Überzeugung, daß Hegel im Land der ersten „Begegnung“ mit Constant, in der Schweiz, in gewisser Weise die Aktivität des Zirkels um Madame de Staël verfolgt hat. Hegel hat auch Sismondi, ein anderes Mitglied dieses Zirkels, gelesen – sicher in Berlin (H<sub>6</sub>, IV/1, 56), aber vielleicht auch schon vorher. Nicht zuletzt haben wir schon das von Hegel für die *Comparaison* A. W. Schlegels gezeigte Interesse bemerkt, auch dieser ein – wenn

---

auf sie verlassen können und immer unsicher sind, so maßen sie es sich an, diese rohen Völker zu zwingen, [eine] feste Verfassung anzunehmen“ (H<sub>5</sub>, V, 193).

\* „Fehler der Erschleichung“, „Mangel durch Täuschung“: ein verdeckter, unlauterer Denkfehler oder Täuschungsversuch. *KWF*

auch nicht gerade liberales – Mitglied des Zirkels der Madame de Staël, die er als Hauslehrer ihrer Kinder begleitet hatte.

Eine weitere Tatsache ist hier festzuhalten. Schon im Jahre 1809, gelegentlich des Krieges zwischen Österreich und Frankreich mit Bayern an der Seite und im Gefolge des letzteren, schrieb Hegel, „daß München zu viel solcher Befreiungstage erlebt“. Jetzt kam ein weiterer dieser Tage auf Bayern zu, das inzwischen das Lager gewechselt und nun in der anti-napoleonischen Koalition Aufstellung genommen hatte. Und nicht genug damit, alles ließ darauf schließen, daß es sich um eine „Befreiung-Katholisierung“ handelte, die schon 1809 von den Habsburgern propagiert und von Hegel und F. Schlegel eindeutig verabscheut worden war.

Bei der anti-napoleonischen Erhebung Europas, die – wie wir in der Folge noch besser sehen werden – nach Marx ein Phänomen der Revolution-Restauration darstellte, hebt Hegel vor allem den Aspekt der Restauration hervor; mit dem Wiener Kongreß sieht er „Inquisition, Jesuiterorden und dann sämtliche Armeen mit ihren beordneten, befürsteten und begraften Marschällen und Generälen“ (H<sub>6</sub>, II, 43) vordringen, den klerikalen Obskurantismus also, und er sieht darin außerdem ein Erstarken der feudalen und militärischen Hierarchie. Und in der Tat: der „Feldmarschall“, den Napoleon den „kleineren Mächten“ und sogar seinem Bruder, dem König von Holland, verweigert hatte, hat jetzt seinen Auftritt in Bayern (H<sub>6</sub>, II, 22). Es handelt sich hier nicht um einen Einzelfall: es besteht die Gefahr, daß die „hiesige Pastete zur alten Herrlichkeit zurückblühen“ wird (H<sub>6</sub>, II, 15). Und es mangelt jedenfalls nicht an Stimmen, die die Hoffnung auf eine Rückkehr zur „guten alten Zeit“ ausdrücken (ebda.).

Bei anderer Gelegenheit beklagt sich Hegel über die verpaßten Gelegenheiten, z. B. „daß die ehemals freie Republik Holland einen *prince souverain* statt eines *roi*\* erhalten“ habe (H<sub>6</sub>, II, 15). Es handelt sich hier um eine wichtige Stellungnahme, die beweist, daß die Anprangerung der Rückkehr oder der Versuche der Rückkehr zum *ancien régime* nicht unbedingt eine Apologie des Napoleonismus mit sich bringt. Wir haben festgestellt, daß der Philosoph schon vorher, in einem Brief aus dem Jahre 1810, den Sturz der Republik und die nachfolgenden Thronbesteigung Louis Bonapartes verurteilt hatte; jetzt wird bedauert, daß auf den Sturz des *roi*, Bruder des geschlagenen Napoleon, nicht die Wiederherstellung der Republik, sondern die Thronbesteigung eines *prince souverain* folgt: „Die Befreiung sollte, meinte ich, eine Befreiung von den Lasten des vorigen Systems sein; das Bessere kommt jedoch erst nach“ (H<sub>6</sub>, II, 15).

Die antifeudale Sorge mischt sich dann mit der nationalen: Würde das Ende der napoleonischen Okkupation nicht etwa der Herrschaft Rußlands Tür und Tor öffnen, einer weitaus bedrückenderen Herrschaft, die die politische und soziale Entwicklung Deutschlands noch weiter hinauszögern würde? Lesen wir noch einmal in der Korrespondenz. Hegel sieht mit Besorgnis der Ankunft von „hunderttausend Kosaken, Baschkiren, preußischen Patrioten“ entgegen; sollten das die „vortrefflichen Befreier“ sein? (H<sub>6</sub>, II, 6).

[217:] Die Rolle Preußens wird hier als der des zaristischen Rußland gegenüber untergeordnet betrachtet. Ein anderer Brief analysiert minutiös die Kosten der Einquartierung der verschiedenen Heere. Dabei gelangt er zu der Schlußfolgerung, daß ein russischer Soldat nicht nur mehr als vorher ein französischer kostet, sondern sogar „3mal teurer als ein bayerischer Rekrut“ sei; nicht genug damit, die aus Rußland kommenden angeblichen Befreier haben „sozusagen Dörfer ausgeplündert“ (H<sub>6</sub>, II, 15). Und damit kehrt die schon einmal angetroffene Betrachtung wieder: Was für eine Befreiung ist das, wenn sie nicht einmal „von den Lasten des vorigen Systems“ befreit, in diesem Fall von der Last der Einquartierungen und der Plünderungen, die Hegel schon in Bezug auf die Franzosen beklagt hatte?

Hegel konzentriert seine Anklage auf die Russen: „Schweine“, „Befreiungsbestien“ (H<sub>6</sub>, II, 15 und 29) sind die verwendeten Beinamen. Auch im wörtlichen Sinn handelt es sich um einen Alptraum. Die Russen greifen sogar störend in den Traum der Ehefrau Hegels ein, der darüber folgendermaßen

---

\* Souveräner Prinz (statt König). KWF



an Niethammer berichtet: „Diese träumte, sie befände sich in einem großen Lager voller wilder Soldaten, Kosaken, Preußen, alles durcheinander, bei Paris [...].“ Die Moral liegt in dem vom Philosophen ausgesprochenen Wunsch, „gegen alle Baschkiren und Tschuwaschen geschützt und in den Hafen des Friedens gebracht zu sein“ (H<sub>6</sub>, II, 27).

Alle diese Beinamen und Alpträume lassen die Furcht durchblicken, daß die französische Herrschaft durch die weitaus härtere und obskurantistische des feudalen und expansionistischen Rußland ersetzt werden könnte. Eine ähnliche Besorgnis kann man bei Goethe entdecken. Während der anti-französische Befreiungskrieg aufloderte und sich die Aufforderungen zur Stellungnahme häuften, versicherte der Dichter dem glühenden Patrioten Heinrich Luden, seine Gefühle zu teilen: „Glauben Sie ja nicht, daß ich gleichgültig wäre gegen die großen Ideen Freiheit, Volk, Vaterland. Nein, diese Ideen sind in uns, sie sind ein Teil unseres Wesens, und niemand vermag sie von sich zu werfen. Auch liegt mir Deutschland warm am Herzen. Ich habe oft einen bitteren Schmerz empfunden bei dem Gedanken an das deutsche Volk, das so achtbar im Einzelnen und so miserabel im Ganzen ist [...] Der Gedanke an Deutschland, ich halte ihn so fest als Sie, diesen Glauben. Ja, das deutsche Volk verspricht eine Zukunft, hat eine Zukunft [...]“ Nachdem er aber seine loyale Gesinnung versichert hatte, fragte sich Goethe: „Und was ist denn errungen oder gewonnen worden? Sie sagen: die Freiheit. Vielleicht würden wir es aber Befreiung nennen; nämlich Befreiung nicht vom Joche der Fremden, sondern von einem fremden Joche. Es ist wahr: Franzosen sehe ich nicht mehr und nicht mehr Italiener, dafür aber sehe ich Kosaken, Baschkiren, Kroaten, Magyaren, Kassuben, Samländer, braune und andere Husaren. Wir haben uns seit einer langen Zeit gewöhnt, unseren Blick nur nach Westen zu richten und alle Gefahr nur von dort her zu erwarten, aber die Erde dehnt sich auch noch weithin nach Morgen aus [...]“<sup>27</sup>.

Daß die Hauptgefahr aus Osten, aus dem zaristischen Rußland kam, muß auch Hegels Gedanke gewesen sein. Die Stellungnahme des Dichters und des Philosophen fügt sich in eine Debatte großen Ausmaßes ein, die, zumindest teilweise, sogar die Zirkel des antinapoleonischen Widerstands mit einbezog. Einige Zeit nach der Niederlage bei Jena berichtet Niebuhr aus Königsberg, daß der Zorn der Bevölkerung vor allem die Russen treffe, „die freilich ein bißchen asiatisch in unserm Land verfahren“, obwohl sie Alliierte Preußens sind (D<sub>1</sub>, 242). Im Laufe der Befreiungskriege wünscht sich Schleiermacher, daß der aktive Eingriff Österreichs in die militärischen Operationen Rußland in eine „mehr untergeordnete Rolle“ zurückdrängen möge (DS<sub>2</sub>, II, 306). Ganz besonders bedeutsam ist jedoch die Analyse Fichtes aus dem Jahre 1813. Letzterer erhielt sicher keine beruhigenden Nachrichten von seinem Bruder, der ihm aus einer ganz „von Russen überschwemmten“ Gegend schrieb, wo man nur mit der Androhung der Waffen „die herumstreifenden Kosaken im Zaume“ halten könne (F<sub>2</sub>, II, 605-6).

Bei seiner Analyse geht Fichte von der Voraussetzung des Expansionismus des Zarenreichs aus, und er fragt sich nur, in welche Richtung er sich zu bewegen gedenke; es ziele darauf ab, „neue barbarische Nationen zu unterjochen“, nicht so sehr China, das zwar militärisch leicht zu besiegen wäre, dessen Kontrolle im Nachhinein jedoch Schwierigkeiten mit sich brächte, als vor [218:] allem die Türkei und Persien und außerdem die slawischen Gebiete des Habsburgerreichs. Im übrigen habe Rußland „gar kein Interesse, freie Völker zu unterjochen“, die die anderen, schon der zaristischen Herrschaft unterstellten Völker gefährlich anstecken könnten. Deutschland habe also nichts zu befürchten, im Gegenteil, Rußland wünsche es relativ stark, um sich seiner als einer „Vormauer“ zu bedienen, die es ihm ermögliche, sich ungestört auf seine Expansionspläne zu konzentrieren (F<sub>1</sub>, VII, 553-4). Wie man sieht, kann Fichte so zu der Schlußfolgerung gelangen, daß Deutschland aus dem Osten keine Gefahr drohte, wobei er übrigens Österreich nicht zu Deutschland rechnet.

Anders die Analyse Hegels: Rußland erscheint als ein „kolossales Gebäude“, als „vielleicht die stärkste Macht“ und dazu noch voller „ungeheurer Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur“, dazu bestimmt, eine noch weitaus bedeutendere Rolle „in dem Gebiete der Weltgeschichte“ einzunehmen (H<sub>6</sub>, II, 297-8). Man darf sich hier nicht von der neutralen und höflichen Sprache

---

<sup>27</sup> Zit. nach W. Treue, *a. a. O.*, S. 493-494.

täuschen lassen, die vollauf verständlich ist, handelt es sich doch um einen an einen russischen Schüler, sogar Offizier gerichteten Brief; wir haben es im Grunde genommen mit einer nüchtern-objektiven Analyse des enormen und ständig wachsenden Gewichts Rußlands auf der europäischen politischen Szenerie zu tun, und dieses Gewicht wird nicht ohne Besorgnis wahrgenommen. Andererseits, wie auch immer die Zukunft dieses Landes aussehen mochte, handelte es sich um eine eindeutig feudale Gegenwart, gekennzeichnet durch „eine Masse, die leibeigen ist und eine andere, welche regiert“ (H<sub>5</sub>, IV, 695).

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß Hegel auf die expansionistische Rolle Rußlands durch seine Überlegungen über das unglückselige Schicksal Polens aufmerksam gemacht worden war, das vom Philosophen, wie wir später noch ausführlicher sehen werden, immer mit schmerzvoller Sympathie beschrieben worden ist. Es ist vielsagend, daß schon *Die Verfassung Deutschlands*, obwohl voll und ganz damit beschäftigt, den französischen Expansionismus anzuklagen, als Beispiele sowohl Venedig – in erster Linie Bonapartes Opfer – als auch Polen, abgesehen von Österreich und Preußen – in erster Linie Opfer Rußlands –, anführt, wenn sie von der Politik des „gleichen Anteils der Beute“ spricht (H<sub>1</sub>, I, 514). Immer wenn Hegel die „polnische Freiheit“ verurteilt, weil sie – von der Übermacht der feudalen Barone gekennzeichnet – verantwortlich für das Ende der Nation sei (H<sub>2</sub>, 902), verurteilt er damit implizit Rußland, den unerbittlichen Feind jeden Versuchs, die Zentralmacht in Polen zu verstärken, weil es damit zum Garanten jener „Freiheit“ wurde, die es ihm erlaubte, auf Drängen der streitsüchtigen Barone hin in die inneren Angelegenheiten der polnischen Nation einzugreifen, bis hin zu ihrer definitiven Zerstückelung.

Sicher ist, daß in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* „das Russische Reich [...] noch nicht in den Prozeß der europäischen Bildung geschichtlich eingegriffen hat“; „dagegen ist es in äußerlicher politischer Rücksicht schon in das europäische System eingetreten, und zwar als diese massenhafte Macht, die das Feste ausmacht“ (907). Mit anderen Worten: Rußland ist in Europa das Bollwerk der Reaktion; denn während die fortgeschritteneren Staaten, weit davon entfernt, den „Trieb der Perfektibilität“ zu unterdrücken, „die Veränderung selbst zu einem Gesetzprinzip“ machen, sind es die katholischen und die zurückgebliebenen, die „statarisch, wenigstens stabil zu sein als ihr wahrhaftes Recht behaupten“ (149). Die „Stabilität“ oder „Statariertät“, die Unterdrückung jeden Fortschritts wird also in erster Linie vom Russischen Reich gewährleistet: „Es hat in neuerer Zeit sogar das Band des Bestehens der europäischen Reiche befestigt und behauptet, wiewohl an sich eigentlich nur passiv“ (907-8), hat also die Leitung der heiligen Allianz übernommen, seine Hegemonie in Europa gefestigt, dem es allerdings mit seinem Kult der „Stabilität“ weiterhin im Grunde genommen fremd gegenübersteht.

Mit dieser Situation muß man das strenge Urteil in Verbindung setzen, das Hegel über Rußland in bezug auf die Befreiungskriege fällt. Diesbezüglich war sicher die Stelle aus dem „bayerischen Kriegsmanifest“ nicht beruhigend, die von dem asiatischen Koloß nicht nur als von einem Staat, der sein „Freund“ sei, sprach, sondern auch vom „Garanten“ der „Unabhängigkeit“ Bayerns (Q, II, 323). Das Manifest war Hegel wohl bekannt, da er sich offensichtlich darauf bezieht, wenn er folgendes hervorhebt: „Unsere Regierung hat nun [...] die durch das [219:] französische Joch gekränkte Souveränität der Welt und ihren Untertanen gezeigt“ (H<sub>6</sub>, II, 22). Es bestand wirklich die Gefahr, daß die alte Abhängigkeit durch eine neue und noch entschiedenere ersetzt würde.

Im übrigen greift Hegel einige Tendenzen auf und verurteilt sie, die wirklich, weit davon entfernt, auf eine Lösung der nationalen Frage Deutschlands hinzuwirken, genau das Gegenteil bewirkten: man sprach davon, daß Hamburg, Leipzig, Nürnberg und Augsburg freie Städte mit einer eigenen Verfassung werden sollten, und zwar „mir besonderem Vorschub und Garantie der Engländer“ (H<sub>6</sub>, II, 16). Hatte nicht schon *Die Verfassung Deutschlands* die Tatsache, daß das „deutsche Reich fremden Mächten [...] über seine Verfassung und inneren Verhältnisse die Garantie übertrug“, als ein nationales Unglück, schlimmer noch als die Gebietsverluste, beklagt (H<sub>1</sub>, I, 500 und 526)?

Die Haltung Rußland gegenüber ist in Deutschland eine der Trennlinien zwischen fortschrittlichen und reaktionären Kreisen. Auch in dieser Hinsicht ist der Weg Schellings aufschlußreich. Das

*Epikurisch Glaubensbekenntnis* schickt „Russen und Jesuiten“ gemeinsam zur Hölle (JS<sub>4</sub>, 97). Wir sind im Jahre 1799, als Fichte im Bündnis zwischen Rußland und England von „Paul und Pitt“ das Bollwerk der Reaktion in Europa erblickt (F<sub>2</sub>, II, 103). Die politische Kehrtwendung Schellings bringt auch eine Änderung seines Urteils über Rußland mit sich, das jetzt mit Sympathie und sogar mit Bewunderung betrachtet wird. Dem Zeugnis zweier Russen nach zu urteilen, eines aus dem Jahre 1829 und das andere aus dem Jahre 1839, war Schelling der Ansicht, daß „ganz Europa oder wenigstens alle guten Geister“ auf Rußland schauten und sich von Rußland „große Verdienste um die Menschheit“ erwarten konnten und mußten (JS<sub>7</sub>, I, 328 und 393). Einem weiteren Zeugen nach hat Schelling noch nach der achtundvierziger Revolution und in seinen letzten Lebensjahren die Politik des Zarenreichs mit Sympathie betrachtet (JS<sub>7</sub>, I, 507).

Gerade im Verlauf der antinapoleonischen Widerstandsbewegung befinden sich die politisch fortschrittlichsten Intellektuellen in einer heiklen Situation, da sie gezwungen sind, zwischen der Erduldung der französischen militärischen Okkupation und der Notwendigkeit einer Modifizierung ihrer traditionell anti-russischen Haltung zu wählen. Wenn Fichte trotz Beibehaltung seiner Reserviertheit der Politik des Zarenreichs gegenüber zu dem Schluß kommt, Napoleon bilde in diesem Augenblick die Hauptgefahr, so kommt Hegel genau zum gegenteiligen Schluß, ohne daß er deswegen als ein Napoleonfeindlich-Gesinnter ohne Vorbehalte angesehen werden kann.

Die Betrachtungen über Rußland führen uns hin zum entscheidenden Problem der Analogie zwischen dem Krieg gegen Napoleon I. und dem gegen Napoleon III. Obwohl im Jahre 1870 der Krieg in seiner Anfangsphase, vor der Annexion Elsaß-Lothringens, als ein gerechter Befreiungskrieg gegen die französische Unterdrückung und für die Erlangung der deutschen nationalen Einheit erscheint und angesehen wird, formuliert Marx (und die Internationale) dennoch einen wichtigen Vorbehalt: „Welche Sympathien die Deutschen auch mit Recht beanspruchen mögen in einem Verteidigungskrieg gegen bonapartistischen Überfall, sie würden sie alsbald verlieren, erlaubten sie der deutschen Regierung, die Hilfe der Kosaken anzurufen oder auch nur hinzunehmen. Mögen sie sich erinnern, daß nach seinem Unabhängigkeitskrieg gegen den ersten Napoleon Deutschland jahrzehntelang hilflos zu den Füßen des Zaren lag“ (MEW, XVII, 7). Es ist bezeichnend, daß Marx und Engels sich einen „ehrvollen Frieden“ als Abschluß des französisch-preußischen Krieges erhofften, der „Europa von der moskowitzischen Diktatur emanzipieren“ sollte (MEW, XVII, 269). Erneut wird die Besorgnis deutlich, daß die Befreiung Deutschlands vom bonapartistischen Joch die Rückkehr zu einer Situation der Hegemonie des zaristischen Rußlands über Europa mit sich bringe, so wie es sich nach den antinapoleonischen Befreiungskriegen und nach dem Wiener Kongreß ereignet hatte. „Der allgemeine Völkerkrieg gegen Napoleon war der Rückschlag des bei allen Völkern von Napoleon mit Füßen getretenen Nationalgefühls“, unterstreicht Engels später und weist gleichzeitig darauf hin, daß die Unterdrückung mit dem Wiener Kongreß noch schwerer würde: aber warum hatten die Völker „im russischen Zar ihren Befreier begrüßt?“ (MEW, XXI, 407).

Die Hegelschen Stellungnahmen zu den Befreiungskriegen sind mehr in Richtung einer Warnung vor dem zaristischen Rußland als einer Unterstützung der napoleonischen Herrschaft [220:] in Deutschland und Europa zu deuten. Zur gleichen Zeit zeigte sich im übrigen eine unerbittliche Feindin Napoleons, Madame de Staël, ebenfalls bestürzt über die Entwicklung der Ereignisse, die dabei waren, die Russen nach Paris zu bringen: „Was den Menschen anbetrifft, welcher freie Geist möchte ihn von den Kosaken gestürzt wissen? [...] Was für ein Zusammentreffen von Ereignissen, das uns zwingt, um die Niederlage eines derartigen Menschen zu zittern! [...] Warum hat Frankreich nicht zwei Arme, einen, um den Feind zu schlagen, und einen anderen, um die Tyrannei zu stürzen?“<sup>28</sup>.

Was Hegel anbelangt, so ist die von ihm bis zuletzt gezeigte Ungläubigkeit den aus Frankreich eintreffenden Nachrichten gegenüber, die einen endgültigen Sieg der russischen und preußischen Truppen und ihren Einzug oder bevorstehenden Einzug in Paris ankündigten (H<sub>6</sub>, II, 22), nicht so sehr als Ausdruck des Bedauerns über den Zusammenbruch der napoleonischen Herrschaft in Deutschland und Europa zu verstehen, sondern als Ausdruck des Wunsches nach einem Kompromißfrieden, der

---

<sup>28</sup> Zit. nach J. Ch. Herold, *Mistress to an Age, A Life of Madame de Staël*, Indianapolis – New York 1958, S. 446.

Napoleon den Thron nur in Frankreich selbst garantierte und der letzteres damit vor der bourbonischen Restauration bewahrte, und das bei gleichzeitiger Einschränkung der Rolle Rußlands. Man vergesse dabei nicht, daß die internationale Diplomatie, und besonders die österreichische, sich bis zuletzt für diese Kompromißlösung eingesetzt hatte, die dann von Napoleon selbst mit dem Ergebnis zurückgewiesen worden war, daß auch Bayern ins Lager seiner Feinde überlief.

Zu diesem Zeitpunkt spricht sich Hegel auch negativ über die Rolle Preußens aus, das als ein Land betrachtet wird, das sich ständig im Kielwasser Rußlands bewege. In der Korrespondenz des Philosophen erscheint das preußische Heer als ein bloßes Anhängsel des russischen.

Eines ist sicher: Hegel gehört nicht zu denjenigen, die sich nach Napoleon zurücksehnen und die in Frankreich, jedoch auch in Deutschland, recht zahlreich anzutreffen sind: man denke – um nur ein Beispiel zu nennen – an Heine, auf den wir später noch zurückkommen werden. Hegel dagegen beeilt sich, die Unvermeidlichkeit des Sturzes Napoleons anzuerkennen, wenn er auch seine Größe hervorhebt, und – wie wir schon gesehen haben – er rühmt sich, diesen Sturz vorausgesehen zu haben (H<sub>6</sub>, II, 28-9). Er reagiert völlig kalt auf die Nachricht von Napoleons Flucht von der Insel Elba und von seiner Landung in Frankreich (H<sub>1</sub>, II, 50-1). Kaum zwei Jahre später spricht er sogar von der „Ankunft Bonapartes [man beachte, daß Napoleon wieder Bonaparte geworden ist, wie zu Zeiten der *Verfassung Deutschlands*] in Frankreich aus der Insel Elba“ als einem Ereignis, das „die Ruhe Europas aufs neue zu bedrohen scheine, das eine „dem Vaterlande drohende Gefahr“ sei und „den allgemeinen Unwillen“ heraufbeschwöre, ein Ereignis, das dazu zwingt, Stellung zu nehmen und Maßregeln zu treffen, „um mit vereinter Energie Mittel aufbieten zu können, welche eine so weitaussehende [...] Begebenheit besonders in den Frankreich nahe liegenden Ländern erforderte“, von der Notwendigkeit also, der neuen Bedrohung der Unabhängigkeit Deutschlands entgegenzutreten. Die Landstände Württembergs, die die neue Situation ausnutzen, um Druck auf den König auszuüben, werden beschuldigt, eine „unpatriotische“ und „verbrecherische“ Haltung eingenommen zu haben (H<sub>1</sub>, IV, 518-524).

Es handelt sich nicht um einen plötzlichen Meinungsumschwung, denn in Heidelberg finden wir die gleichen Kategorien und die gleiche Geschichtsauffassung Europas und Deutschlands vor, die wir schon in den vorhergehenden Etappen der Entwicklung des Philosophen festgestellt haben. Die oben beschriebene Stellungnahme der württembergischen Landstände ist nur ein Beispiel für die traditionelle Tendenz der deutschen Landstände und Staaten, Komplizen des äußeren Feindes zu werden, für ihren „Trieb zur Ehr- und Tatlosigkeit nach außen“. Deutsche Landstände und Staaten sind immer dazu bereit gewesen, „Unglück und Schimpf auf ein Land“ zu bringen und die „Nationalehre“ mit Füßen zu treten, nur um ihre privaten Privilegien zu wahren und auszudehnen (H<sub>1</sub>, IV, 488-9). War das nicht etwa auch die Analyse der *Verfassung Deutschlands*, und sprach Hegel nicht auch in Nürnberg von „Nationalehre“?

Noch weniger ist die Meinungsänderung und die ausdrückliche Billigung der antinapoleonischen Befreiungskriege einer Form von opportunistischer Akkommodation zuzuschreiben: auch die privaten Aufzeichnungen der Berliner Periode sprechen von der Zeit vor 1813 als von einer [221:] Periode, in der Deutschland gezwungen war, die „fremde Zwingherrschaft“ zu erleiden (H<sub>1</sub>, 677). Und vor allem gehören von nun an die positive Beurteilung der Befreiungskriege und das Sich-Klarwerden über das Gewicht der nationalen Frage wesentlich zu der von Hegel in Berlin entwickelten Anschauung der Philosophie der Geschichte.

### 7. Befreiungskriege und Kriege nationaler Befreiung

Trotz des positiven Urteils über die antinapoleonischen Befreiungskriege weigert sich der Philosoph jedoch, mit diesem Urteil eine allgemeine Liquidierung der Erfahrung der napoleonischen Epoche und sogar der französischen Revolution zu verbinden. Weit davon entfernt, sich der vorherrschenden Richtung anzuschließen, schwimmt er mehr denn je gegen den Strom. Die Landstände Württembergs waren bereit, die neuerliche äußere Bedrohung zur Befestigung ihrer eigenen Privilegien auszunutzen, und zeigten damit, daß ihnen ein Sinn für nationale Würde vollkommen abging. Gleichzeitig aber brüsteten sie sich, „daß nichts das Vaterland gegen das Gift der gefährlichen Grundsätze, welche

jetzt wieder wie vor 25 Jahren von Frankreich verbreitet werden, so gewiß sicherstelle“. Hegels Haltung besagt das genaue Gegenteil: Es geht darum, sich diesem angeblichen „Gift“ gegenüber zu öffnen, das in Wirklichkeit der Ausdruck der „vernünftigen Begriffe“ ist, die aus den „verflossenen 25 Jahren“ hervorgegangen sind (H<sub>1</sub>, IV, 525), ohne deshalb auf die Identität und die Unabhängigkeit Deutschlands, auf die „Nationalehre“, zu verzichten.

Auch das Urteil über Napoleon ist weiterhin ausgewogen: Er war nicht, wie etwa für Fichte und für die noch da und dort weiterlebende jakobinisch inspirierte Richtung, der Verräter der revolutionären Ideale, derjenige, der der „Wohltäter und Befreier der Menschheit“ hätte werden können und der dagegen ohne „leise Ahnung der sittlichen Bestimmung der Menschheit“ „listig und lauernd“ sogar die französische Nation ihrer Freiheit beraubt hatte (F<sub>1</sub>, IV, 425 und 430). Bei diesem auch und vor allem moralisch strengen Urteil kann man leicht die Enttäuschung desjenigen bemerken, der lange Zeit auf eine Ausfuhr der Revolution nach Deutschland gehofft hatte und der sich dagegen mit einer harten militärischen Okkupation konfrontiert sah, von eben dem aufgezwungen, der im Innern die Revolution schon gebändigt hatte oder gebändigt zu haben schien.

Noch weniger war Napoleon der satanische Ausdruck eines räuberischen und gottlosen Volkes, wie er es dagegen sowohl für die erklärten Reaktionäre als auch für die Deutschtümler war. Es blieb festzuhalten, daß er einige Zeit lang das Instrument des Weltgeistes gewesen war, in dem Sinn, daß er über seinen Ehrgeiz und über seine Herrschsucht hinaus objektiv dazu beigetragen hatte, die alte feudale Welt in ihren Grundfesten zu erschüttern; er hatte dazu beigetragen, das Rad der Geschichte vorwärts zu bewegen, sogar indem er die Widerstandsbewegung gegen sich selbst auslöste, eine Bewegung, aus der Deutschland verjüngt und erneuert und voller Hoffnungen auf nationaler und verfassungsrechtlicher Ebene hervorgegangen war. Sicherlich war der Weltgeist vorangeschritten, aber gerade deshalb konnte er mit klarer Objektivität auf den zurückgelegten Weg blicken: „Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen als damals. Napoleon macht es Ehre, daß er würdige Feinde nicht fand, sondern sie sich erst erzeugte und so seinen Fall selbst vorbereitete. Die Individualität und die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität, hat endlich diesen Koloß gestürzt“ (H<sub>2</sub>, 930-1).

In Berlin hat sich in Hegel mehr denn je die Überzeugung verfestigt, daß es auf lange Sicht unmöglich ist, die Revolution auszuführen, ebenso wie letzten Endes die Versuche, die Konterrevolution auszuführen, zum Scheitern verurteilt sind, wobei das zweite Urteil eine implizite Polemik gegen die heilige Allianz darstellt. „Äußere Übermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen [222:] können.“ Die „apriorische Konstitution“, die vom französischen Heer aufgezwungen wurde, brach sofort zusammen, „als sie nicht mehr durch die Gewalt aufrechterhalten wurde“. Dieses Thema kehrt in den *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* wieder: „Napoleon hat den Spaniern eine Verfassung a priori geben wollen, was aber schlecht genug ging [...] Was Napoleon den Spaniern gab, war vernünftiger, als was sie früher hatten, und doch stießen sie es zurück als ein ihnen Fremdes, da sie noch nicht bis dahinauf gebildet waren [...] Das Volk muß das Gefühl seines Rechts, seines Zustands haben“ (H<sub>5</sub>, III, 752-4).

In Berlin formuliert Hegel eine regelrechte Theorie des nationalen Befreiungskrieges, d. h. er begründet das Recht einer unterdrückten Nation zur Erhebung, wobei er von einer damals im Gang befindlichen Erhebung ausgeht, und zwar der des griechischen Volkes gegen die türkische Herrschaft: „Die Griechen sind immer im Zustande eines eroberten Landes, ein erobertes Volk [...]“; der „türkische Kaiser“ ist „nur legitimer Monarch über die Türken, nicht über die Griechen“; kurz gesagt, „wenn in einer im Kriege eroberten Provinz ein Aufstand geschieht“, so handelt es sich um kein „Staatsverbrechen“ im eigentlichen Sinn. Aber das gilt auch für das seinerzeit von den Franzosen besetzte Deutschland. Paradoxerweise läßt Hegel die historische Legitimität der Befreiungskriege gerade von Napoleon erklären, der in Erfurt, an die Abgeordneten gerichtet, folgendes erklärt: *Je ne suis pas votre*

*prince, je suis votre maître.*\* Und das ist – kommentieren die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* – ein „großer Unterschied“ (H<sub>5</sub>, IV, 683). Die nationale Erhebung des deutschen Volkes war also vollkommen gerechtfertigt. Eine bezeichnende Tatsache ist hier festzuhalten: Hegel läßt in Bamberg zur Erklärung des Begriffs der „freien Monarchie“ Napoleon, an den „württembergischen Minister“ gewandt, folgendes sagen: „Ich habe Ihren Herrn zu einem Souverän, nicht zu einem Despoten gemacht!“ (H<sub>6</sub>, I, 185). Die Rollen scheinen jetzt ausgetauscht: in Erfurt ist es Napoleon, der in Polemik gegen die Abgeordneten Deutschlands erklärt, ihr *maître* zu sein, womit er im voraus die Legitimität der Befreiungskriege anerkennt.

Aber kehren wir zur Türkei zurück: es geht um ein vom Despotismus und von Rückständigkeit gekennzeichnetes Land, das außerdem Griechenland unterdrückt. Und trotz allem erklären die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*: „Jedes Volk hat eine eigene Verfassung, die englische Verfassung ist die der Engländer, und wenn man diese den Preußen geben wollte, so wäre dies gerade so absurd, als wenn die preußische Verfassung den Türken gegeben werden sollte“ (H<sub>5</sub>, IV, 663). Vor allem nach der geschichtlichen Erfahrung der napoleonischen Epoche wird klar, daß jeder Versuch, die Revolution zu exportieren oder von außen die fortschrittlicheren politischen Institutionen zu importieren, zum Scheitern verurteilt ist. Die Veränderung und der politische Fortschritt können und müssen das von jedem Volk selbständig hervorgebrachte Ergebnis sein.

Andererseits hat sich die nationale deutsche Wiedergeburt nur deshalb verwirklicht, weil es ihr gelang, von den Feinden und Unterdrückern selbst etwas zu lernen und zu assimilieren: „Deutschland wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen dadurch besonders ans Licht kamen. Die Lüge eines Reichs ist vollends verschwunden. Es ist in souveräne Staaten auseinandergefallen. Die Lehnverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit und des Eigentums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden“ (H<sub>2</sub>, 936-7). In diesem Sinn hatten die Schüler die Lehrmeister überholt nach der schon gleich nach der Schlacht bei Jena formulierten Voraussage, aber nur deshalb, weil die ersteren akzeptiert hatten, von den letzteren zu lernen.

---

\* Ich bin nicht euer Prinz, ich bin euer Herr. *KWF*

## Siebttes Kapitel

### Die Schmalz-„Partei“, die Hegel-„Partei“ und die Fries- und Schleiermacher-„Partei“

#### 1. Die inneren Gegensätze der Burschenschaften

Man läuft Gefahr, nichts von der Debatte zu verstehen, die sich in Deutschland vom Ende der Befreiungskriege bis zur Julirevolution entwickelt, wenn man die Verteilung der damaligen politischen Kräfte auf die Entgegensetzung von Liberalen und Anhängern der Restauration reduziert. Wie könnte man so, um nur ein Beispiel zu nennen, die Polemik zwischen Hegel und Fries erklären? In diesem Fall hätten diejenigen Interpreten recht, die – um das Image eines Philosophen zu verteidigen, der als offizieller Fürsprecher der Restauration betrachtet wird – erklären: „Nur die verzweifelte Notwendigkeit, eine im voraus festgesetzte These aufzuzwingen und nicht die authentische Untersuchung, kann dazu verführen zu glauben, daß die Architekten der heiligen Allianz die Burschenschaften deshalb verfolgt haben, weil sie reaktionär waren“<sup>29</sup>. Was für einen Sinn hat es andererseits, einen Philosophen, der bis zuletzt die französische Revolution gepriesen hat, mit den Ideologen der Restauration gleichzusetzen, die in jenem Ereignis eine diabolische Machenschaft erblickten? Wie ist es möglich, nicht zu berücksichtigen, daß noch heute das Urteil Hegels über die französische Revolution und sogar über jakobinischen Terror von mehr Sympathie oder Verständnis gekennzeichnet ist als das seiner liberalen Kritiker, die ihn beschuldigen, ganz einfach ein Mann der Ordnung gewesen zu sein, der jede Veränderung mit Feindseligkeit betrachtet habe? Wie soll man sich dann erklären, daß Adam Müller 1828 sich darüber beklagt, daß der Polizeiminister von Kamptz leider nicht in der Lage sei, „Hegels Einfluß in Berlin“ einzuschränken, so wie in Frankreich der Polizei nicht in der Lage sei, den Einfluß von Guizot, Royer-Collard und Cousin einzuschränken (M<sub>2</sub>, II, 906). Letztgenannter ein Hegelschüler, der, wie wir wissen, dem Lehrer öffentlich dafür gedankt hatte, daß dieser ihm geholfen hatte, aus dem Gefängnis zu kommen? Man muß sich vergegenwärtigen, daß dieser Unmut in einem Brief an Gentz, einen auf politischem und ideologischem Gebiet erstrangigen Exponenten der Restauration, ausgedrückt wird, von einer Persönlichkeit geschrieben, die von Metternich dazu beauftragt worden war, die Entwicklung der Situation in Norddeutschland und Preußen zu verfolgen. Und tatsächlich werden ein paar Jahre später die Geheimberichte der Agenten des österreichischen Kanzlers nicht müde, die revolutionäre Gefahr zu denunzieren, die die Hegelsche Philosophie und Schule darstelle<sup>30</sup>. Wie wir in Kürze sehen werden, stimmt auch Metternich in diesen Chor ein.

Es geht hier nicht darum, Stellung zugunsten von Fries oder Hegel zu nehmen, indem man die „Apologeten“ des einen oder anderen anklagt<sup>31</sup>, sondern es geht vorerst darum, von einer Tatsache Kenntnis zu nehmen, die inzwischen selbstverständlich sein sollte, und zwar, daß die Oppositionsbewegung in den Jahren, die uns hier interessieren, äußerst gespalten auftrat: die Verteilung der Kräfte war weitaus verwickelter, als es bestimmte übereilte Vereinfachungen annehmen lassen.

Schon zum Zeitpunkt seiner Ankunft in der Hauptstadt Preußens ist Hegel isoliert im Vergleich zu einem großen Teil seiner Universitätskollegen, die von der harten Erfahrung der napoleonischen Besatzung gezeichnet sind und auch vom Enthusiasmus, den die Befreiungskriege hervorgerufen hatten. Von diesem inbrünstig patriotischen Klima hat uns Friedrich Köppen, ein junger Hegelianer und Jugendfreund von Marx, eine eindrucksvolle Beschreibung [224:] geliefert: „Die Professoren der Universität Berl in bildeten einen eigenen Trupp und übten ich häufig in den Waffen, der kleine, bucklige Schleiermacher, der kaum die Pike tragen konnte, auf der äußersten Linken, der baumlange Savigny auf dem rechten Flügel; der lebhaft, knirpsige Niebuhr exerzierte, daß die nur federgewandten Hände dicke Schwielen bekamen; der ideologisch tapfere Fichte erschien bis an die Zähne bewaffnet, zwei

<sup>29</sup> S. Hook, *Hegel and his Apologists*, in *Hegel's political philosophy*, hrsg. v. W. Kaufmann, New York, 1970, S. 94.

<sup>30</sup> *Literarische Geheimberichte. Protokolle der Metternich-Agenten*, Bd. I: 1840-1843, hrsg. v. H. Adler mit einem Geleitwort v. W. Jens, Köln 1977, S. 126 und S. 132-140.

<sup>31</sup> Wie es Hook (*a. a. O.*) und Avineri (*a. a. O.*, S. 120, Fußnote 12) tun.

Pistolen im breiten Gürtel, einen Pallasch hinter sich herschleppend, in der Vorhalle seiner Wohnung lehnten Ritterlanze und Schild für sich und seinen Sohn [...]“<sup>32</sup>.

Bettina von Arnim, Schwägerin Savignys, hat uns ihrerseits eine ergötzliche, in liebevolle Ironie gehüllte Beschreibung hinterlassen: „Stelle Dir z. B. in Gedanken Savigny vor, der mit dem Glockenschlag 3 wie besessen mit einem langen Spieß über die Straße rennt [...], der Philosoph Fichte mit einem eisernen Schild und langen Dolch, der Philolog Wolf mit seiner langen Nase hatte einen Tiroler Gürtel mit Pistolen, Messern aller Art und Streitäxten angefüllt ...“<sup>33</sup>.

Übrigens berichtet Savigny selbst – nicht ohne Stolz – von seiner „großen Arbeit mit der Organisation der hiesigen Landwehr und des Landsturms“ (FKS, II, 95). Andere Zeugen heben besonders hervor, daß Fichte an den Militärübungen teilnahm, obwohl ihm sein gelähmter Arm das Recht zur Wehrdienstbefreiung gab; seine Frau dagegen pflegte die von der Front kommenden Verwundeten (F4, 254 und 264).

In einer solchen Umgebung mußte Hegel unbedingt ein Außenseiter bleiben: Es ist kein Zufall, daß er, während Savigny, Fichte und Schleiermacher die Übungen der Miliz mitmachten und sich darauf vorbereiteten, gegen die französische militärische Okkupation zu den Waffen zu greifen, mit Besorgnis den Rückzug Napoleons und den bedrohlichen Vormarsch der Kosaken verfolgte. Es stimmt zwar, daß Hegel in der Folgezeit sein Urteil über die Befreiungskriege modifiziert hat, indem er ihre Legitimität und ihren geschichtlich fortschrittlichen Charakter anerkannte, aber das genügte nicht, um die Widersprüche zur patriotischen Umgebung aufzuheben. Der Haß gegen die Franzosen hatte sich sicher nicht mit dem Ende der napoleonischen Okkupation gelegt.

Andererseits ist darauf hinzuweisen, daß sich Hegels Einstellung zu den Burschenschaften nicht auf das harte Urteil über Fries – einen der wichtigsten Exponenten dieser Bewegung – reduzieren läßt. Tatsache ist, daß Hegel seit der Heidelberger Zeit Beziehungen zu den Burschenschaften gepflegt hat. Aus dem Jahr 1817 stammt die von Sympathie durchdrungene Beschreibung der Teilnahme der studentischen Jugend an den Befreiungskriegen, eben der Jugend, die nach der Niederlage der französischen Okkupationstruppen in die Burschenschaften eintreten würde. „Die neuesten Weltbegebenheiten, der Kampf um Deutschlands Unabhängigkeit hat der deutschen Jugend auf den Universitäten ein höheres Interesse eingeflößt als die bloße Richtung auf die unmittelbare künftige Erwerbung des Brots und auf Versorgung; sie hat auch für den Zweck, daß die deutschen Länder freie Verfassungen erhalten, zum Teil mitgeblutet und die Hoffnung eines dereinstigen weiteren Wirkens dazu und einer Wirksamkeit im politischen Leben des Staates aus dem Schlachtfelde mitgebracht“ (H<sub>1</sub>, IV, 477-8). Nach dieser Passage zu urteilen, versprach sich Hegel von der Entwicklung der Jugend- und Studentenbewegung nicht so sehr das Erreichen der nationalen Einheit, auf die hier nicht hingewiesen wird, als vielmehr eine Verfassungserneuerung in liberalem Sinn.

In Heidelberg jedenfalls wußte Hegel die „edlen und reinen Bestrebungen der deutschen Jugend in der Burschenschaft“ zu schätzen und stand den Studenten, die sich an ihn wandten, stets mit Rat zur Seite (H<sub>8</sub>, 178). Noch bezeichnender ist das Zeugnis einer Persönlichkeit, die die Vorlesungen des Philosophen gehört hat und gleichzeitig Anführer der Studentenbewegung war. Durch seine Beziehungen zur Burschenschaft hat sich Hegel „große Verdienste“ erworben, und zwar auf Grund des positiven Einflusses, den er auf die „jungen Gemüter“ auszuüben wußte; indem er die „besten Köpfe“ beeinflusste und durch sie die ganze Bewegung, lehrte er sie, im [225:] Staat die „wirkliche sittliche Idee“ zu sehen und sich bewußt zu werden, „daß man erst gar Vieles lernen müsse, bis man die Welt verbessern könne“ [H<sub>8</sub>, 180).

In die gleiche Richtung führt die Behauptung von Rosenkranz, wonach die *Rechtsphilosophie* „ein ganz anderes Bild des Staates“ verbreitet habe, „als die subjektiven Allgemeinheiten der burschenschaftlichen Politik bieten können“, so daß etliche aus dieser Bewegung kommende junge Leute „Hegels Zuhörer wurden“. Sie fingen an, „ihm ein wahrhaft neues Leben zu verdanken und bildeten recht

<sup>32</sup> Zit. nach F. Mehring, *1813 bis 1819 ...*, zit., S. 324.

<sup>33</sup> B. Brentano, *Die Andacht zum Menschenbild. Unbekannte Briefe von Bettina Brentano*, hrsg. von W. Schellberg und F. Fuchs, Jena 1942, S. 179.



eigentlich den Kern seiner Anhängerschaft, an den sich erst allmählich die breitere Masse ansetzte“ (H<sub>7</sub>, 338).

Der Hegelianismus muß in einer bestimmten Phase eine wichtige Rolle in der Bewegung gespielt haben, stieß jedoch in ihrem Inneren auf politische und ideelle Tendenzen anderen und gegenteiligen Vorzeichens. Hinsichtlich der Bedeutung dieses Gegensatzes ist der Brief eines Hegelschülers, Richard Rothe, aufschlußreich, der am 16.VIII.1819 folgend es über die Situation in Heidelberg berichtet: „Den ‚Deutschen‘ stehen in der Burschenschaft *e diametro* \* gegenüber die sogenannten Philosophen oder Hegelianer, die übrigens in den Burschenversammlungen ihre Philosophie nicht auskramen, sondern ganz anständig reden und handeln und nirgends mehr sehen als da ist, aber auch Augen haben für das, was da ist. Sie sind den ‚Deutschen‘ die Verhaßtesten, vor allem unter ihnen Carové, der mir in dieser Hinsicht jetzt vollkommen gefällt“<sup>34</sup>.

In der Bewegung traten zwei einander entgegengesetzte Flügel auf: der Mehrheitsflügel, der mit der Zeit immer mehr an Gewicht gewann und sich an der aktiven Teilnahme an den antifranzösischen Befreiungskriegen inspirierte: in seiner Bemühung, eine eigenständige kulturelle und politische Tradition zu schaffen, wies er alle „ausländische“ und besonders die französische Philosophie zurück und gab sich – von der Romantik beseelt – der Verherrlichung der Spontaneität der Gefühle und der Begeisterung hin; diese Gefühle wurden dabei als die bevorzugten Organe der Erkenntnis und als die eigentümlichen nationalen Eigenschaften des deutschen Volkes betrachtet. Der andere Flügel – mehr an den Reformen in liberalem Sinn interessiert – propagierte die Erneuerung Deutschlands durch die „Philosophie“, jene Philosophie, in der – wie wir gesehen haben – die Ergebnisse der modernen geschichtlichen Entwicklung zusammengefaßt und vor allem die geschichtliche Bilanz der Jahre zwischen der französischen Revolution und dem Sturz Napoleons gezogen wurde. Hegel beeinflusste diesen Flügel der Burschenschaft, und Fries den entgegengesetzten.

Im übrigen datiert der Kontrast zwischen den beiden Persönlichkeiten keineswegs erst ab Berlin, sondern ist viel früher anzusetzen. Es handelt sich auch nicht um einen Kontrast, der hauptsächlich auf der Konkurrenz auf akademischer Basis beruhte<sup>35</sup>. Seine philosophischen Grundlagen sind eindeutig: Hegel sieht in Fries einen Verleumder der Vernunft, und Fries seinerseits unterhält beste Beziehungen zu Jacobi<sup>36</sup>, der von Hegel zur emblematischen Figur des „unmittelbaren Wissens“ erhoben worden war. Die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in Berlin reihen ihn eben in das Gefolge Jacobis ein, und zwar auf Grund der beiden gemeinsamen Festlegung auf das „unmittelbare Wissen“ in Entgegensetzung zu „dem philosophischen Erkennen, der Vernunft“ (H<sub>1</sub>, XX, 323). Aber die Berufung auf das Gefühl ist auch ein Kennzeichen der Deutschtümler, der „Teutschen“, die schon in Heidelberg einen der beiden Flügel der Burschenschaften bildeten. Carové, der, wie wir sehen werden, einer der bedeutendsten Exponenten des „Philosophen“- oder „Hegelianer“-Flügels ist, definiert seine Gegner innerhalb der Burschenschaften als die „Partei [...] der Gefühlsmenschen“<sup>37</sup>. Er stellt der [226:] Ideologie dieser Partei die Verherrlichung der Vernunft gegenüber als der einzigen Instanz, die imstande sei, das „Allgemeingültige“ zu bestimmen: als „innerste Seele der Geschichte“, als „Oriflamme der neuesten Zeit“<sup>38</sup>. Wenn also ein Flügel der Burschenschaften die

---

\* diametral entgegengesetzt; völlig gegensätzlich. *KWF*

<sup>34</sup> O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage*, Berlin 1927, S. 19; darauf hat schon Ilting aufmerksam gemacht (H<sub>5</sub>, I, 45), ohne jedoch, wie uns scheint, alle Implikationen richtig zu erfassen.

<sup>35</sup> Das ist die von J. D'Hondt angedeutete These; vgl. *Hegel et son temps*, zit., S. 124-133.

<sup>36</sup> H<sub>8</sub>, 87-8 und 118; auch im Verlauf der Polemik zwischen Schelling und Jacobi nimmt Fries eindeutig zugunsten des letzteren Stellung: FF<sub>1</sub>, XXIV, 623-726; andererseits schlägt Jacobi gleich nach dem Tod Fichtes vor, den verstorbenen Philosophen durch Fries zu ersetzen (F<sub>4</sub>, 263-4).

<sup>37</sup> *Ueber die Ermordung Kotzebue's*, Eisenach 1819, S. 32. Auch auf der Gegenseite spricht man von der Hegelschen Schule als von einer Partei (*supra*, Kap. I, 2). Das schließt eine Artikulierung der Positionen innerhalb jeder „Partei“ jedoch nicht aus.

<sup>38</sup> *Entwurf einer Burschenschaftsordnung und Versuch einer Begründung derselben*, Eisenach 1818, S. 55; die Beschränktheit des Gefühls im Vergleich zur Vernunft wird von Carové schon in der Rede auf der Wartburg hervorgehoben: vgl. *Rede gehalten am 19ten Oktober 1817 zu denen auf der Wartburg versammelten Burschen*, Eisenach, 1817, S. 7-9.

Flagge des „Gefühls“ hißte (in seiner reichsten und tiefsten Dimension als eine der deutschen Nation eigentümliche Charakteristik angesehen), so hißte der entgegengesetzte Flügel die Fahne der „Vernunft“ (als Synonym für Allgemeinheit und daher auch in polemischer Funktion gegen jede Art provinzieller und chauvinistischer Abkapselung gegen die von jenseits des Rheins kommenden politischen Ideen).

Jedenfalls beginnt der Dissens zwischen Hegel und Fries lange Zeit vor den *Karlsbader Beschlüssen* und der Ermordung Kotzebues und läßt sich nicht mehr mit der These erklären, wonach Hegel in Berlin zum offiziellen Interpreten der Restauration geworden sei. Von seiten der Freunde Fries' ist ein entschlossener Widerstand gegen die Berufung Hegels nach Berlin zu konstatieren, und das auf Grund der Befürchtung, diese Berufung könne die bisher vorherrschenden Orientierung unter den Studenten modifizieren. Im Frühling 1818 kündigt de Wette Fries die nunmehr unmittelbar bevorstehende Ankunft Hegels an und fügt hinzu: „Ich fürchte ihn nicht, ich habe jetzt zu viel Einfluß unter den Studierenden meiner Fakultät, und Schleiermacher verdunkelt ihn gewiß zu sehr“. Ein späterer Brief drückt schon eine größere Unsicherheit aus, und wenn er auch seine Feindseligkeit Hegel gegenüber bestätigt, der in zwischen seine Lehrtätigkeit in Berlin aufgenommen hat, erklärt de Wette sich überzeugt davon, daß der Neuankömmling „bald einige in sein Garn locken wird“ (H<sub>8</sub>, 172 und 190).

Noch bezeichnender ist die Korrespondenz unter den Studenten, die die Vorlesungen an der Universität Berlin besuchten. Friedrich Förster, der Hegelschüler, der dann anläßlich des Todes des Philosophen die Trauerrede halten wird, versucht in einem Brief an seinen Bruder Ernst, diesen zu überzeugen, zur Schule oder, wie wir eigentlich sagen müßten, zur „Partei“ Hegels überzugehen, und zwar mit folgendem Argument: „Viele treue Schüler von Fries sind hernach Hegels treuere Schüler geworden; ich möchte wissen, ob einer Hegeln verlassen hat, um zu Fries überzugehen“ (197). Ernst Förster selbst bestätigt nicht nur den Erfolg, den in jenen Jahren (1819-1820) die Hegelsche Philosophie unter der „akademischen Jugend“ errang, sondern er erklärt auch mit diesem Erfolg die Entwicklung vieler Studenten von der Verherrlichung der „Unmittelbarkeit des Gefühls“, der „unmittelbaren Empfindung“ hin zur Verherrlichung des „Begriffs“ als ausschließliches Organ der Wahrheit (205). Die Ursache der Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Persönlichkeiten wird durch ein weiteres Zeugnis noch näher erklärt, das aus einer Fries entgegengesetzten und dafür Hegel nahen Umgebung herrührt und wo von dem Einfluß des letzteren auf den Kampf gegen die „übertriebene Deutschtümelei“ gesprochen wird (214). Dazu noch eine letzte Anmerkung. Es wäre falsch, die Hegelsche „Partei“ in totaler Entgegensetzung zum Wartburgfest zu sehen. Bei dem Fest ergreift auch Carové das Wort, dessen Rede A. Müller sogleich einem seiner Briefe an Metternich beilegt, um damit die Gefährlichkeit der Situation zu unterstreichen. Eine Rede, die von Luther ausgehend sich bemühte, „die weiteren unvermeidlichen Folgerungen und Nutzenanwendungen“ auf die gegenwärtige Lage anzuwenden (M<sub>2</sub>, II, 101-2).

Das sind Töne, die deutlich von denen der Deutschtümler und von Fries selbst abweichen: nicht umsonst handelt es sich um die Rede eines Hegelschülers, der schon in Heidelberg enge Beziehungen zu seinem Lehrer unterhalten hatte<sup>39</sup>. In der Tat wird die „geistige Freiheit“, die durch Luther erreicht worden war, als die Voraussetzung für tiefgreifende politische Umgestaltungen betrachtet, und das nicht nur am „selbsteigenen Herd“ – die Polemik gegen die chauvinistischen Tendenzen scheint durch –, sondern auf weit größerer Ebene. Carové wußte [227:] also von der universell-historischen Bedeutung, die sein Lehrer eben in jenen Jahren und in Polemik gegen die Kultur und Politik der Restauration der Reformation beimaß. Dieselbe Problematik findet sich auch in den nachfolgenden Werken Carovés, der in der „kirchlichen Umwälzung zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts“ die Voraussetzung für die „Staatsumwälzung“ ermittelt, die sich in Frankreich ereignet hat, dieses

---

<sup>39</sup> Siehe den Bericht F. Walters und vor allem Cousins, der berichtet, daß er sich die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* während langer Spaziergänge durch die malerischsten Winkel Heidelbergs gerade von Carové habe erklären lassen, um dann die unklar gebliebenen Punkte abends bei einem Tee in der Wohnung Hegels zu entschlüsseln (H<sub>8</sub>, 157-8 und 526).

„Weltgeschichtliche“ Ereignis<sup>40</sup>. Die Lehre Hegels vor Augen, spricht Carové von der französischen Revolution als von einer „Reinigungsfeuer“, und gegen jede Form von Franzosenhaß betont er nicht nur, daß es „ungerecht ist, einen jeden Franzosen zu hassen“, sondern er beruft sich gerade auf das Beispiel Frankreichs, um auch für Deutschland die Notwendigkeit hervorzuheben, sich zu einem einheitlichen Nationalstaat zusammenzufügen<sup>41</sup>.

Bezeichnend ist auch eine andere Aussage, die von einem auf dem Fest anwesenden Zeitgenossen stammt; die Rede des Hegelschülers drehte sich um die „richtige Ansicht“ der gegenwärtigen „Zeit“: wie „die Gerechtigkeit nun walten müsse in der Freiheit und im wiedergewonnenen Vaterlande“ (M<sub>2</sub>, II, 105). In der Tat rief nach Carové der „erwachte Zeitgeist“ zum Kampf gegen die „veralteten Mißbräuche und die eingerosteten Vorurteile“, gegen „Unrecht“ auf<sup>42</sup>; es ist das Echo des Appells, mit dem schon in Heidelberg am 22. März 1817 die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie geschlossen hatten: der Appell, „den Geist der Zeit [...] zu ergreifen“ (H<sub>1</sub>, XX, 462), der von den Exponenten der Reaktion und den Deutschtümlern verkannt wurde, da sie die Wiedergeburt des Vaterlandes als einen Prozeß erträumten, der hinter die französische Revolution und die moderne geschichtliche Entwicklung zurückging.

Zum Abschluß kann gesagt werden, daß in den Burschenschaften zwei einander entgegengesetzte Linien vorhanden waren. Eine dieser Linien sah in Hegel ihren Lehrmeister. Man denke nur daran, daß der Text, mit dem Carové im Jahre 1818 seinen Vorschlag zu einem nationalen Statut der Burschenschaften vorbrachte, mit einem langen Hegelzitat beginnt, das die schon angeführte Stelle aus den *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg* wiedergibt, die die Beteiligung der studentischen Jugend am „Kampf um Deutschlands Unabhängigkeit“ lobpreist. Gleich darauf greift Carové auf eine Stelle aus der *Phänomenologie* zurück, um seine Hoffnungen auszudrücken: „Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken und in der Arbeit seiner Umgestaltung“<sup>43</sup>. Ganz eindeutig führte ein Flügel der Burschenschaften den Kampf gegen das Alte und für die politische Erneuerung Deutschlands, indem er sich auf Hegel berief.

## 2. Die Polemik Hegels gegen die deutschtümlerische „Partei“

Zumindest in einer ersten Phase nimmt die Polemik Hegels nicht die Burschenschaften insgesamt, sondern nur einen ihrer Flügel aufs Korn, und zwar den, der als der Flügel der „Deutschen“ in Entgegensetzung zu den „Philosophen“ gekennzeichnet worden ist. In den Berliner Vorlesungen und Schriften ist die Widerlegung bzw. der Spott über die exaltierte Deutschtümelei durchsichtig. Insbesondere die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* sind völlig von dieser Polemik durchdrungen. Den Deutschtümlern, die die Ursprünglichkeit und Reinheit der germanischen Kultur und Tradition rühmten, wobei sie bis auf die Wälder Hermanns zurückgriffen, entgegnet Hegel folgendes: „Die Germanen haben den Trieb einer Entwicklung durch eine fremde Kultur erhalten: ihre Bildung, ihre Gesetze und Religion sind fremd“, und „dann erst hat ihre Entwicklung begonnen“ (H<sub>2</sub>, 758 und 762). Und weiter [228:] noch: „Wir wollen die Germanen nicht in ihre Wälder zurückverfolgen, noch den Ursprung der Völkerwanderung aufsuchen. Jene Wälder haben immer als die Wohnsitze freier Völker gegolten, und Tacitus hat sein berühmtes Gemälde Germaniens mit einer gewissen Liebe und Sehnsucht im Gegensatz zu der Verdorbenheit und Künstlichkeit der Welt entworfen, der er selbst angehörte. Wir können aber deswegen einen solchen Zustand der Wildheit nicht für einen hohen halten [...]“ (774-5).

Bei den Deutschtümlern war jedoch der Kult der antiken Germanen engstens verbunden mit der Verherrlichung des Gefühls. Und deshalb merken die *Vorlesungen über die Philosophie der*

<sup>40</sup> Vgl. Rede ..., zit., S. 15-6, und Rückblick auf die Ursache der französischen Revolution und Andeutung ihrer welthistorischen Bestimmung, Hanau 1834, in SC<sub>2</sub>, 62.

<sup>41</sup> Entwurf ..., zit., S. 11 und S. 49-50; die französische Revolution ist schon in der Rede auf der Wartburg Gegenstand der Verherrlichung: vgl. Rede ..., zit., S. 10-1.

<sup>42</sup> Rede ..., zit. S. 6.

<sup>43</sup> H<sub>1</sub>, III, 18, u. F. W. Carové, Rede ..., zit., S. 5-6, und Entwurf ..., zit., S. VIII.

*Weltgeschichte* an: „Wo der Mensch unentwickelt ist, das Gemüt ihn allein erfüllt als allgemeiner Zustand ohne Interesse, da nennen wir diesen Zustand Stumpfheit, was mit abstrakter Gemütlichkeit einerlei ist, und dies ist der Charakter der ersten Deutschen. So schön wir ihn auch ausmalen, ihre Freiheit ist nichts als eine Unfähigkeit, sich für Zwecke zu bemühen. Darauf zielt alles, was wir von den ältesten Deutschen hören oder lesen“ (H<sub>2</sub>, 782).

Und das ist noch nicht all es. Nach dem schon angeführten Zeugnis von Ernst Förster zu schließen, schrieben die Anhänger Fries' die Losung „Freiheit, Ehre und Vaterland“ auf ihr Panier (H<sub>8</sub>, 205). Betrachten wir das zweite Losungswort. Im Namen der Ehre, die als wesentlicher Bestandteil der authentischen germanischen Seele betrachtet wurde, behauptete ein Stück Mittelalter weiterhin seine Vitalität an den deutschen Universitäten. Es geht um die Einrichtung des Duells, das Schleiermacher für eine „höchst natürliche und unvermeidliche Erscheinung“ hält, und zwar aus dem Grund, daß es in „Ehrensachen“ nicht möglich sei, sich Genugtuung vom „Gesetz“ zu erwarten, da dieses Untersuchungen und Weitschweifigkeit erfordere, die nur dazu beitrügen, das beleidigte Gefühl weiterhin zu irritieren. Es ist daher offensichtlich, daß es nicht Aufgabe des Staates sein könne, für „Sühne für persönliche Beleidigungen“ zu sorgen; das Duell könne also höchstens eingeschränkt und reglementiert, keineswegs aber ab geschafft werden, da es Ausdruck des besonders unter den Studenten verbreiteten „Ehrgefühls“ sei (DS<sub>1</sub>, IV, 612-3). Es handelt sich um Behauptungen, die einer Schrift aus dem Jahre 1808 entnommen sind und die gegen Fichte polemisiert, der damals einen harten Kampf für die Abschaffung des Zweikampfes führte und sich bei der Obrigkeit über das Eingreifen Schleiermachers beklagte, das nur dazu beitrage, die Studenten in ihrer Meinung über die „Naturgemäßheit und Trefflichkeit der Ausgelassenheit der Duelle“ zu bestätigen (F<sub>2</sub>, II, 573).

Zum Teil konnte sich die deutschtümelerische „Partei“ sogar auf Kant berufen, was die es Argument betraf: zwar kritisiert er in der *Anthropologie* die „Nachsicht“, mit der die Obrigkeit das „Duell“ behandle (K, VII, 259), aber andererseits scheint er in der *Metaphysik der Sitten* mildernde Umstände für den „Kriegsgesellenmord (*Commilitonidum*)“ zu fordern: wenn die „Strafgerechtigkeit“ die Tötung im „Duell“ unter „Kriegsgesellen“ wie einen Mord bestrafe, werde sie schließlich damit enden, „den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären“ (K, VI, 336-7). Es war schwierig, diesen Ehrbegriff aus der Welt zu schaffen, wenn sogar Fichte selbst 1794 festgestellt hatte: „Voltaire [...] schlägt vor, den Zweikampf mit Infamie zu belegen. Dies ist unmöglich, denn die Menschen sind nicht dahin zu bringen, den, der sich selbst in die gleiche Lebensgefahr setzt als den anderen, für ehrlos zu halten“ (F<sub>1</sub>, III, 245). Man könnte dagegen sagen, daß Hegel das beste Erbe der aufklärerischen Kultur aufnimmt. Bei Voltaire können wir über das Duell lesen, daß „*les anciens nations n'eurent point cette barbarie*“<sup>44</sup>. Analog drückt sich die *Enzyklopädie* aus: „Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor [...] In unseren modernen Staaten aber ist der Zweikampf kaum für etwas anderes zu erklären als für ein gemachtes Sichzurückversetzen in die Roheit des Mittelalters“ (H<sub>1</sub>, X, § 432 Z).

Frontal wird die Kategorie der Ehre von Hegel angegriffen. Weit davon entfernt, einen Ehrentitel darzustellen, ist das Duell „ein Beweis von Rohheit und häufig von der Unverschämtheit eines, trotz seiner Schlechtigkeit, auf äußerliche Ehre Anspruch machenden Sinnes“. In der modernen Welt besteht die „wahrhafte staatsbürgerliche Ehre“ in der Achtung vor der Objektivität des Gesetzes, in der Ausübung eines Berufs oder einer „sonstigen arbeitenden Tätigkeit“ [229:] (H<sub>1</sub>, X, § 432 Z), darin, anerkanntes Mitglied einer „Korporation“ mit der „Standesehre“ zu ein, die sie den beruflichen Fähigkeiten und einer sozial nützlichen und geschätzten Tätigkeit verleiht (H<sub>1</sub>, VII, § 253). Könnte aber das Duell nicht mit dem Kampf um Anerkennung gleichgesetzt werden, von dem die *Phänomenologie* spricht? Die Rhetorik der Ehre war dermaßen verwurzelt, daß es wahrscheinlich nicht an Studenten fehlte, die die Praktik des Duells mit der Ehrerbietung vor der Hegelschen Philosophie in Einklang zu bringen versuchten. Sicher ist, daß die *Enzyklopädie* es für nötig hält, „etwaigen Mißverständnissen“ vorzubeugen, was den soeben beschriebenen Kampf um die Anerkennung anbetreffe, und klarzustellen, daß er „in der angegebenen, bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im Naturzustande,

<sup>44</sup> *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*, Kap. C. – Die alten Völker kannten diese Barbarei nicht. KWF

wo die Menschen nur als einzelne sind, stattfinden kann“ (H<sub>1</sub>, X, § 432 Z). Hegel teilt keineswegs die in der *Metaphysik der Sitten* problematisch formulierte These, wonach die Duellanten so zu betrachten seien, als wären sie „in den Naturstand“ zurückgefallen (K, VI, 336). Nein, „das Anerkanntsein“ ist inzwischen „bereits vorhanden“, „das Gesetz“ ist „das Herrschende“, und es kann keine Abweichung davon geben (H<sub>1</sub>, X, § 432 Z).

Die *Ästhetik* stellt diesbezüglich eine weitere Betrachtung an: Sich auf die Ehre zu berufen ist keineswegs ein Zeichen für moralische Vortrefflichkeit: „Im allgemeinen bleibt deshalb der Inhalt der Ehre, da er nur durch das Subjekt und nicht nach seiner ihm selbst immanenten Wesentlichkeit gilt, der Zufälligkeit preisgegeben“. Man kann die „schlechtesten Dinge tun“ und sich dennoch für einen „Mann von Ehre“ halten (H<sub>1</sub>, XIV, 178). Wenn Hegel die Kategorie der Ehre der Kritik unterwirft, benutzt er fast die gleichen Worte, die dazu dienten, die Mystifizierung anzuprangern, die der Erhebung des „unmittelbaren Wissens“ und des Gefühls zu Kriterien der Wahrheit innewohnt: Im einen wie im anderen Fall haben wir es mit der Berufung auf Kategorien zu tun, die dafür empfänglich sind, die schlechtesten Inhalte in sich zu vereinigen. Tatsächlich haben die Kategorie der Ehre und die des Gefühls die Tendenz, miteinander zu verschmelzen, so daß Schleiermacher sich eben der Verherrlichung des „Ehrgefühls“ hingeben kann. Andererseits haben wir gesehen, daß das germanische Wesen eins ist mit der Ehre: nicht umsonst bildet die Verherrlichung des Ehrgefühls das immer wiederkehrende Motiv der Schrift Schleiermachers, die – schon im Titel – der Erläuterung dessen gewidmet ist, was man für „Universitäten im deutschen Sinn“ zu halten habe.

Der Hegelsche Gesichtspunkt ist jedoch, zumindest in der Anfangsphase der Bewegung, auch der Gesichtspunkt eines Flügels der Burschenschaften. Carové unterstreicht, daß der Ehrbegriff sich an die „Riesenschritte der neuesten Zeit“ anpassen müsse; man dürfe sich nicht wegen eines unmittelbaren „Fühlens“ dem Duell hingeben. Das Duell ist ein Überbleibsel des barbarischen Rechts<sup>45</sup>. Die Argumente, mit denen es im allgemeinen gerechtfertigt oder verherrlicht wurde, werden eins nach dem anderen liquidiert: Die „Ehre“ besteht nicht in der „körperlichen Stärke und Gewandtheit“; „was gewöhnlich Mut genannt wird, hat keinen Wert“, da „Verachtung der Gefahr nur dann ehrenvoll ist, wenn ihr ein vernünftiges Wollen zum Grunde liegt“<sup>46</sup>.

Wenn auch höflich formuliert – man muß dabei den Zeitpunkt in Betracht ziehen: Wir sind noch im Jahre 1818! –, findet sich hier eine Polemik sowohl gegen Fries als auch gegen Schleiermacher: Das Duell kann nicht als „Ausöhnungsmittel“ gerechnet werden, was der Erstgenannte tat, und auch nicht als unvermeidbar betrachtet werden, was letzterer behauptete, weil die Berufung auf die „Gesetzgebung“ nicht in der Lage ist, das „beleidigte Ehrgefühl“ zu besänftigen: nein, man braucht gerade eine objektive Instanz, ein Gericht, und sei es auch eine Art „Ehrengericht“<sup>47</sup>.

Kehren wir zum Bericht Ernst Försters zurück, der so reich an Informationen über die kulturelle und politische Debatte im Berlin der Restauration ist. Während sich die Anhänger Fries' auf das „Gewissen“ als „unbestechlichen Wegweiser und Richter für unser Handeln“ berufen, ist für Hegel und seine Anhänger „das Gewissen“ das Gegenteil von dem, was es zu sein [230:] vorgibt: es ist das „Ungewissen“ und kann im besten Fall nur ein „Übergangspunkt“ zum „Gesetzbuch“ als Kriterium für die Beurteilung der Handlungen sein (H<sub>8</sub>, 205). Auf der einen Seite also die Verherrlichung des Gefühls und der Ehre mit der Rechtfertigung oder der Schwärmerei für die Duelle, auf der anderen die Verherrlichung der Objektivität des Begriffs und der Rechtsnorm bei gleichzeitiger Verdammung der Duelle als Überbleibsel der mittelalterlichen Welt, die noch nicht von Gesetzen geregelt war. Die Duelle – schreibt viele Jahre später Rosenkranz – konnten im Mittelalter gerechtfertigt werden, als sie einen „supplementarischen Charakter“ hatten und daher dazu dienten, die Mängel der „bürgerlichen Verfassung“ zu beheben. In der modernen Welt aber können sie nicht mehr toleriert werden. Die Polemik des Hegelschülers war ausdrücklich gegen die Burschenschaften gerichtet<sup>48</sup>. Viel Zeit

<sup>45</sup> Rede ..., zit., S. 12 und Entwurf ..., zit., S. 32.

<sup>46</sup> Entwurf ..., zit., S. 63 und S. 119-20.

<sup>47</sup> Ebda., S. 143-4 und S. 94.

<sup>48</sup> Der Zweikampf auf unseren Universitäten, 1837, in *Neue Studien*, Leipzig 1875-1878, Bd. 1, S. 19 ff.

war seit den zwanziger Jahren verflossen, in der Zwischenzeit war die Juli-Revolution ausgebrochen, aber der Kampf gegen die Plage der Duelle war noch keineswegs gewonnen ...<sup>49</sup>

Hegel unterzieht auch die anderen Grundsätze der deutschtümelerischen Ideologie scharfer Kritik. Schon im Verlauf der Befreiungskriege hatte Arndt der „Lüge“ und der „Prahlerie“ der Franzosen nicht nur die „Ehre“, sondern auch die „Treue“ der Deutschen gegenübergestellt (A<sub>3</sub>, 47). Und die Treue, besser noch, die „deutsche Treue“ war zu einem neuen Losungswort der Deutschtümeler geworden. Bis zuletzt – in der Zwischenzeit ist die achtundvierziger Revolution ausgebrochen und gescheitert, und Deutschland stöhnt unter dem Joch einer neuen Restauration – gefällt Arndt sich darin, seine Briefe mit „in deutscher Treue“ zu unterzeichnen (A<sub>1</sub>, III, 607).

Zusammen mit der „Ehre“ ist die „Treue“ eine weitere von der Kritik Hegels erfaßte Kategorie. Die Treue – merkt die *Ästhetik* an – „ist aber nicht etwa Patriotismus als objektives, allgemeines Interesse, sondern nur an ein Subjekt, den Herrn, gebunden“. Sie ist also durch partikuläre Interessen und subjektive Meinungen bedingt; „In ihrem größten Glanz erscheint die Treue in einer ungestalteten, ungeschlachten äußerlichen Welt, ohne Herrschaft der Rechte und Gesetze“ (H<sub>1</sub> XIV, 192).

Die angebliche Reichhaltigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Gefühls kann verblenden, aber in Wirklichkeit entsteht das Band der Treue auf der Basis der Leere der Objektivität der Institutionen und Gesetze; ebenso wie die Ehre ist auch die Treue eine Kategorie, die sich in ihrem Formalismus mit den schlechtesten Inhalten anfüllen läßt und auf die mittelalterliche, längst vergangene Welt zurückführt.

Die Polemik greift ganz ausdrücklich auf die deutschtümelerische Ideologie oder Mythologie über: „So tritt an dem scheinbar so herrlichen römischen Kaisertum deutscher Nation nun noch abschließend der tiefste Widerspruch hervor, daß das Band an diesem vorgestellten Staat, das wir Treue nennen, der Willkür des Gemüts anheimgestellt ist, das keine objektiven Pflichten anerkennt. Dadurch aber ist diese Treue das Allerungetreueste. Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre *punica fides*\* oder *graeca fides*\*\* zu nennen; denn treu und redlich sind die Fürsten und Vasallen des Kaisers nur gegen ihre Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft, durchaus untreu aber gegen das Reich und den Kaiser, weil in der Treue als solcher ihre subjektive Willkür berechtigt und der Staat nicht als ein sittliches Ganzes organisiert ist“ (H<sub>2</sub>, 845).

Die Polemik richtet sich mehr gegen die modernen Deutschtümeler als gegen die antiken [231:] Germanen, auf die sie sich berufen. Die Treue – erklären die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* – „ist das zweite Panier der Germanen, wie die Freiheit das erste war“ (785). Die „Freiheit“ war jedoch auch das erste „Panier“, die erste Losung der Anhänger von Fries, zusammen mit „Ehre“ und „Vaterland“. Um welche Freiheit ging es aber? Wiederum um die „deutsche Freiheit“ als Entgegensetzung zu den von jenseits des Rheins kommenden Ideen und der gesamten modernen geschichtlichen Entwicklung.

---

<sup>49</sup> Noch viel später können wir bei Jaspers lesen: „Um überhaupt ein Selbstbewußtsein zu erringen, muß der Mensch sich gewagt haben. Er ist nur für sich existierend, wenn er das Risiko des Nichtseins auf sich nahm. Eine der Triebfedern des Duells in unserer Zeit ist in dieser Gesinnung zu suchen, die in all ihrer Primitivität doch etwas Wurzelhaftes ist, ohne welches die sublimierten Formen des geistigen selbstbewußten Daseins in der Luft schweben. Wer sein Leben bewußt wagt, erlebt eine einzigartige Freiheit. Dieses Wagen der Existenz gibt ein neues Bewußtsein des eigentlichen Selbst, das etwa der Krieger, der die Wahl hat zu wagen oder sich zu drücken, enthusiastisch ergreift“: vgl. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925<sup>2</sup>, S. 120. Auch Martin Heidegger hat als Rektor in Freiburg anläßlich der Aufhebung des Mensurverbots „die moralischen Werte der Mensur“ hervorgehoben (vgl. dazu G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, S. 29). Um das „Wagnis des Lebens“, das „die empirische Existenz relativiert“, zu rechtfertigen, beruft Jaspers sich auch auf die *Phänomenologie des Geistes* (vgl. *Psychologie der Weltanschauungen*, zit., S. 414-15). Es handelt sich aber um eine Bezugnahme, die Hegel schon im Verlauf seiner Polemik gegen die Deutschtümeler zurückgewiesen hatte.

\* punische Treue; sprichwörtlich für Verrat oder Wortbruch (römische Propaganda gegen Karthago). *KWF*

\*\* griechische Treue, Synonym für diplomatische Unzuverlässigkeit. *KWF*

Es war Fichte, der im Verlauf der anti-napoleonischen Kriege die französische Freiheit der deutschen Freiheit entgegenstellte. Im ersten Fall findet sich keine Spur von Achtung vor dem Individuum: die „Persönlichkeit“ ist nur ein „Erzeugnis der Gesamtheit“, und diese der „Gesellschaft“; „alle Bildung der einzelnen ging aus von der Volkseinheit, keineswegs ging umgekehrt die Volkseinheit aus von der Bildung der Persönlichkeit“.

Letzteres ist der Fall Deutschlands: Dieses Land hat eine Geschichte von Partikularismen und Zerstückelungen hinter sich, aber diese vorübergehende Beschränkung arbeitet für das Erreichen eines höheren Endzwecks, denn die staatliche Einheit selbst muß „von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit“ ihren Ausgang nehmen.

Die Rückständigkeit Deutschlands, das keine einheitliche Geschichte hat und weit davon entfernt ist, sich als Nationalstaat zu konstituieren, wird als ein Hinweis auf eine höhere geschichtliche Mission verklärt, während die viel einfachere einheitliche Geschichte Frankreichs ein Fehlen des individuellen Sinnes anzeigt und die Tatsache erklärt, daß es von jedem, dem es gelingt, die öffentliche Meinung auf seine Seite zu bringen, „zu jedem Zwecke gebraucht“ werden kann, wie es offensichtlich mit Napoleon geschehen war. Aus diesem Grunde wird sich dieses Land nie „selbst zum Gedanken der Freiheit und des Rechtsreiches erheben können“ (F<sub>1</sub>, IV, 421-3, *passim*). Es ist interessant festzustellen, daß jetzt auch Fichte dazu tendiert, die deutsche Freiheit in Entgegensetzung nicht nur zum napoleonischen Frankreich zu definieren, sondern auch zum Frankreich der Aufklärung und sogar der Revolution, zumindest in dem Maße, in dem diese aus den Ideen der Aufklärung hervorgegangen ist.

Viel radikaler noch ist die von den Deutschtümlern vorgenommene Entgegensetzung zwischen der deutschen Freiheit und der französischen politischen Tradition und viel überspannter die Berufung auf die alten Germanen zur Beschreibung der Freiheit, die das aus den anti-napoleonischen Befreiungskriegen hervorgegangene Deutschland brauche und die völlig eins war mit der Verherrlichung der „Ehre“ und der „Treue“, des Gemüts und des Individuums in ihrer Unmittelbarkeit. Es stimmt wohl – bemerken die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* –, daß für die alten Germanen „das isolierte Individuum das Erste“ ist. Aber diese Anschauungsweise brachte keineswegs eine höhere rechtliche Organisation mit sich, die wirklich das Individuum achtete.

Das alte germanische Recht war so barbarisch, daß der Mord mit einer Geldbuße gesühnt wurde: „Es ist das keine Gutmütigkeit, sondern Stumpfheit: ein Individuum hat da keinen Wert; sonst würde man sich mehr daraus machen“. Die zentrale Stellung des Individuums kehrt sich in ihr Gegenteil um. Aber geschieht etwa nicht das gleiche auch für das von den Deutschtümlern so gefeierte Gemüt als Instrument der Verklärung der alten Germanen? „Die Deutschen“, die den Mord mit einer einfachen Geldbuße bestrafen, „hatten nicht einmal so viel Empfindung, daß sie den Tod der Verwandten so schwer fühlten“ wie die Araber (H<sub>2</sub>, 782-3). Die Zerstörung der germanischen Mythologie könnte nicht radikaler sein!

Die Zielscheibe der Hegelschen Polemik ist eben gerade die „deutsche Freiheit“. Es handelt sich um eine Polemik, die, wie wir schon gesehen haben, in der *Verfassung Deutschlands* begonnen hatte. In Berlin aber wird sie viel schärfer, und es ist auch verständlich, warum. Die Berufung auf die „deutsche Freiheit“ kann keine Funktion einer nationalen Mobilisierung gegen die Invasoren mehr ausüben; trotz allem aber ist sie es, die mehr denn je „die Vorstellung der Köpfe beherrscht“ (H<sub>2</sub>, 898). Diese deutsche Freiheit aber, die nun zur herrschenden Ideologie aufgerückt ist, enthält „nichts als Partikularitäten“ – bemerken die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bei den alten Germanen gibt es keine „einfachen, allgemeinen Grundsätze“, alles ist in Privatrecht umgeformt, die Rechte selbst sind Privilegien: „Hiermit ist dann ein vollständiger Mangel an Staatsgesinnung und eine Einwurzelung in Privatvorteile und [232:] Zersplitterung herbeigeführt, die durch hinzukommende partikuläre Leidenschaften im großen und kleinen noch vermehrt wird“ (786-7 und 898).

Nicht Gutes kann man sich in Deutschland von der „deutschen Freiheit“ und von der „Partei“, die sich auf sie beruft, erwarten.

### 3. Die „Partei“ Schleiermachers

Wie wir aus dem schon zitierten Brief de Wettes an Fries entnommen haben, erblickt eine der beiden in der Oppositionsbewegung vertretenen „Parteien“ – in Polemik gegen Hegel – in Schleiermacher ihren spirituellen Führer. Es ist daher nützlich, kurz auf die Persönlichkeit und die politische Formierung des letzteren einzugehen. Seinerzeit, während der napoleonischen Okkupation, hatte Schleiermacher zum Tugendbund gehört, der sich auf der Welle der Begeisterung über die aus Spanien kommenden Nachrichten entwickelt hatte, wo es einem Widerstand der Volksmassen zum ersten Mal gelungen war, das für unbesiegbar gehaltene napoleonische Heer in Schach zu halten. Zu dieser Begeisterung kam noch die Erwartung und die Hoffnung auf einen neuen Krieg, den man für unmittelbar bevorstehend hielt und der es einer mächtigen Koalition ermöglichen würde, einen kritischen Moment Frankreichs auszunutzen, dessen Kriegsmaschine zu diesem Zeitpunkt jenseits der Pyrenäen steckengeblieben war. Gerade um diesen *Bund* zu organisieren, hatte sich Schleiermacher im August 1808 nach Königsberg begeben; seine Tätigkeit war den Okkupationsbehörden nicht verborgen geblieben, so daß er sogar vom Marschall Davoust als einer der „Hitzköpfe“, die eine energische Verwarnung vonnöten hätten, vorgeladen wurde<sup>50</sup>.

Interessant ist es, das Statut des Tugendbundes näher zu betrachten. Der Grundartikel § 20 erklärte: „Die Mitglieder arbeiten mündlich oder schriftlich und durch alle Mittel ihrer Macht darauf hin, daß Vaterlandsliebe, deutsche Selbstheit Geradsinn, Liebe zu den natürlichen Verhältnissen in der Familie, Anhänglichkeit an den Monarchen und die Verfassung, Achtung gegen Gesetz und Obere – daß Religiosität, Liebe zur Wissenschaft, Humanität und Brüderlichkeit, Mut und Hoffnung, Freimütigkeit und körperliche Festigkeit – daß der Haß gegen den Luxus, dieses Gift der Treue, der Natürlichkeit und offenen Schlichtheit und diesen Pfleger der Falschheit, Selbstsucht und gekünstelten Sitten, der Haß gegen Schmeichelei, Kriecherei, Verweichlichung und Menschenscheu wachse und daß ein jeder den Menschen an allen Orten aufsuche, um ihn zu diesem Zwecke zu führen.“ Der § 14 der Einleitung unterstreicht: „Der Verein widerstrebt der Ausbreitung jenes gemeinschädlichen Einflusses, welchen erkaufte Schriftsteller zur allgemeinen Erschlaffung, zur Vernichtung der bestehenden Ordnung bürgerlicher Gesellschaften, zur Herbeiführung allgemeiner Mutlosigkeit, eines alles Edlere verachtenden Eigennutzes und der Herrschaft des Knechtsinnes bei den Völkern anwenden. Er beschützt das Vaterland gegen den Spott und Hohn solcher Schriftsteller und vertritt die Denk- und Gewissensfreiheit gegen die frechen Ausfälle sklavischer Zeitgenossen.“

Die Rückständigkeit der ideologischen Plattform ist offensichtlich; es sind das die Grenzen, die die Widerstandsbewegung auf Grund der spezifischen geschichtlichen Bedingungen kennzeichnen<sup>51</sup>. Weiterhin besagte das Gesetz III/100: „Der Verein soll sich den möglichst ausgedehnten Einfluß auf die deutsche Literatur verschaffen und die Gemeinmeinung überall für Wahrheit, praktische Tugend und kräftige Festhaltung des Nationalen gewinnen und leiten.“ Um die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen, sah das Statut vor und forderte auch, in die Zeitungen vorzudringen, sogar mit Hilfe von Theaterkritiken: so hoch wird die Bedeutung des Kampfes an der kulturellen Front veranschlagt (D<sub>1</sub>, 340-2).

[233:] Der Tugendbund löst sich, offiziell wenigstens, am 31. Dezember 1809 infolge des Eingreifens Friedrich Wilhelms III. auf (D<sub>1</sub>, 374), aber in bestimmter Hinsicht überlebt er weiterhin, wenn auch nicht organisatorisch, so doch vom Gesichtspunkt der Ideologie her, auf die sich seine einstigen Mitglieder weiterhin beriefen. Man versteht daher, warum sich die Kreise um Schleiermacher gegen die Berufung Hegels an die Universität Berlin und noch mehr gegen seine Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften sträubten: man vergesse dabei nicht, daß das Statut des *Bundes* einen entschiedenen Einsatz forderte, um der Sache des deutschen Wesens schon auf kultureller Ebene zum Sieg zu verhelfen. Es war sicher unmöglich, einen Philosophen, der bis zuletzt Frankreich und seine politische und kulturelle Tradition bewundert hatte, für diese Sache zu gewinnen.

<sup>50</sup> W. Dilthey, *Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit*, 1862, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlin 1914-36. Bd. XII, S. 23-35.

<sup>51</sup> Man kann nicht der Behauptung zustimmen, wonach der Tugendbund „demokratischen Charakter“ gehabt habe: vgl. J. Droz, *Le romantisme ...*, zit., S. 190.



Ein Artikel des Statuts des Tugendbundes ist von besonderem Interesse, nämlich das „Gesetz III/§ 17“: „Jedes Mitglied der Gesellschaft, welches Vater ist, verpflichtet sich, nicht nur seine Kinder zur Gymnastik, besonders zur Übung kriegerischer Fertigkeiten, anzuhalten, sondern auch auf die allgemeine Einführung derselben in allen Schulen zu dringen und derjenigen vor andern den Vorzug zu geben, in welcher die Einführung schon erfolgt ist.“ Die Unterstützung der Ideen, die in der Folgezeit die von Jahn ab 1811 organisierten Turnvereine inspirieren, resultiert daraus eindeutig. Wie wir noch sehen werden, beruft sich Fries in seiner Rede auf der Wartburg ausdrücklich auf Jahn; und auch Schleiermacher nimmt zugunsten der Turnvereine Stellung und bricht deshalb mit seinem alten Freund Steffens<sup>52</sup>. Die Haltung Hegels ist anders, da er, ohne natürlich prinzipiell gegen die Verbreitung der Gymnastik zu sein, voller Ironie auf die dahinterstehende Ideologie blickt. Ein Zeuge berichtet von den Beleidigungen, die gegen den Philosophen ausgesprochen wurden, der, unbesorgt darüber, gegen den Strom der „öffentlichen Meinung“ zu schwimmen, seine Ironie und seine Mißbilligung für die „narrische Pedanterei“, die ein Unterfangen charakterisierte, das auf den ersten Blick „löblich“ in seinem Einsatz für die Tugend sei, nicht verhehle (H8, 208).

#### 4. Franzosen und Deutsche

Zunächst hatten der französische Expansionismus und daraufhin die napoleonische Okkupation die Suche nach einer nationalen Identität notwendig gemacht, die zum Widerstand gegen die Invasoren und zum Kampf für die Unabhängigkeit anspornte. Aber diese Suche mußte unter besonders schwierigen Bedingungen vonstatten gehen: äußerste Zersplitterung auf politischem und staatlichem Gebiet, Fehlen einer entwickelten Bourgeoisie als nationale Klasse und Abwesenheit auch nur einer Andeutung von wirtschaftlicher Vereinigung, dazu eine tief verwurzelte partikularistische Tradition, weitere Zerstückelungen und Zersplitterungen im Gefolge der expansionistischen Offensive von jenseits des Rheins. Worin sollte man also die Einheit der deutschen Nation suchen und ermitteln? Natürlich in der Sprache und im Nationalcharakter, Was letzteren betrifft, so wurde er unter den spezifischen Bedingungen des damaligen Deutschland in Entgegensetzung zum französischen definiert, der Charakter der unterdrückten Nation in Entgegensetzung zum Charakter der Nation der Unterdrücker. Und, was noch schlimmer ist, diese Entgegensetzung war darauf hinausgelaufen, eine naturalistische und metaphysische Starrheit anzunehmen.

Das kann man auch bei Fichte beobachten, der doch die französische Revolution mit Begeisterung gefeiert hatte und bis zuletzt der vorherrschenden Strömung zu widerstehen versucht und ihr auch widersteht, die dazu neigt, den Kampf gegen das französische Okkupationsheer mit dem Kampf gegen das Land zu identifizieren, das die Verantwortung für eine blutige Revolution trägt. Während beim deutschen Volk Kultur und Leben eins seien – erklären die *Reden* –, geschehe in Frankreich das Gegenteil: hier sei die Kultur ein „genialisches Spiel“, jedoch ohne Ziel; es gebe nur „Geist“, nicht aber „Geist“ und „Gemüth“.

[234:]

Während sich die Franzosen „im Geleite ihrer glücklichen Natur gehenlassen“, haben die Deutschen „redlich Fleiß und Ernst in allen Dingen“; deshalb sind sie „mühsam“, mit dem Resultat, daß ihre Erzeugnisse nicht den Schliff aufweisen, der auch verblenden kann, der aber letzten Endes Oberflächlichkeit ist (F1, VII, 328). Eine tote Sprache wie die französische erhält leicht „Vollendung“ und „Ausbildung“, geht aber nicht über die elegante und anmutige Verzierung hinaus; „was insbesondere die größere Mühe anbelangt, so ist natürlich, daß diese auf das Volk der lebendigen Sprache falle“, aber es geht „bis auf die Wurzel der Ausströmung der Begriffe aus der geistigen Natur selbst“ (338-9). Für die Franzosen ist die Untersuchung „weiter nichts, denn die Zeit auf eine angenehme und in dem Sinne fürs Schöne angemessene Weise hinbringen, und sie hat ihren Zweck vollständig erreicht, wenn sie dies getan hat“. Bei den Deutschen dagegen „ist das Pochen auf Genie und glückliche Natur eine seiner unwürdige Ausländerei, aus der Sucht vornehm zu tun entsteht“ (338). Das Denken bei einem Volk, das eine tote Sprache benutzt – und der Bezugspunkt sind immer die von jenseits des

<sup>52</sup> Vgl. F. W. Kantzenbach, *Schleiermacher*, Hamburg 1967, S. 126.

Rheins gekommenen Okkupanten –, ist dadurch gekennzeichnet, daß es „weder Wohl noch Wehe gibt, sondern es nur seine Muße angenehm beschäftigt und unterhält“; und da man von der Voraussetzung ausgeht, daß es auch den anderen weder Wohl noch Wehe verschaffen kann, hält man „es zuletzt für einerlei, woran jemand seinen Scharfsinn übt und womit er seine müßigen Stunden ausfülle“ (333).

Gerade weil aus seiner Sprache kein authentisches Leben hervorgehen kann, kann das französische Volk nichts weiter tun, als in modifizierter Form seine Meisterwerke zu wiederholen. Und „wenn sie durchaus neu sein wollen“, müssen sie „zum Unpassenden und Unschicklichen ihre Zuflucht nehmen, und ebenso in der Dichtkunst das Häßliche mit dem Schönen zusammenmischen und sich auf die Karikatur und das Humoristische legen [...]“ (375). Dieses Thema wird auch in den späteren Schriften wieder aufgenommen: die „gute Schreibung“ der Franzosen ist letzten Endes Oberflächlichkeit; der Deutsche dagegen „schöpft für sich aus der ursprünglichen Quelle und daher rührt seine anscheinende „Unbeholfenheit“ (F<sub>1</sub>, VII, 566-7). Sicher unternimmt Fichte jede Anstrengung, um in die Verurteilung des französischen Expansionismus nicht auch das revolutionäre Frankreich hineinzuziehen. Nach einem Zeugnis aus dem Jahre 1813 zu urteilen, erkennt er bis zuletzt den „welthistorischen“ Charakter der französischen Revolution an und sieht in Napoleon den Verräter eben dieser Revolution und ihres Ideals der „Freiheit“ (F<sub>4</sub>, 249-250). Und dennoch kann das Fichtesche Vorgehen, das darauf abzielt, das für die Invasion verantwortliche Volk zu verurteilen, bei gleichzeitigen Freispruch oder weiterer Verherrlichung des Volkes, das die Große Revolution durchgeführt hat, nicht immer als gelungen betrachtet werden. Zunächst läuft schon die Verurteilung der brillanten, aber oberflächlichen Leichtfertigkeit des Ausdrucks, die die Kultur jenseits des Rheins kennzeichnen soll, darauf hinaus, die Bedeutung einer sogar scharfen Kritik an der Aufklärung anzunehmen, und das heißt an der Bewegung, die dem Ausbruch der Revolution vorangegangen war und sie angeregt hat.

Bleibt die Tatsache bestehen, daß einige reaktionäre Kreise sich berechtigt fühlen, über die *Reden* zu frohlocken. In einem Brief an Müller erklärt Gentz, sie mit „unendlichem Wohlgefallen“ gelesen zu haben, und fügt dann hinzu: „Wer hätte geglaubt, daß der Verfasser der Beiträge zur Beurteilung der französischen Revolution – des geschlossenen Handelsstaates, ja selbst aller früheren Berliner Vorlesungen – einst *solche* Reden liefern würde!“ (M<sub>2</sub>, I, 436).

Zweifellos läßt sich die Position Fichtes nicht in der Palinodie einsperren, die von einer derartigen Interpretation nahegelegt wird: man muß sich vor Augen halten, daß die objektive Situation, die das Problem der nationalen Befreiung als wichtigsten Punkt auf der Tagesordnung hatte, min erster Linie die Abgrenzung von den Franzosenfreundlich-Gesinnten erforderte, aber sicher nicht von denjenigen, die in Napoleon den Erben der französischen Revolution bekämpften. Trotz allem aber kann man in der Haltung Fichtes Unschlüssigkeiten entdecken. Die französische Revolution ist weiterhin Gegenstand der Bewunderung, weil sie im „Ring nach dem Reiche der Freiheit und des Rechts“ „ihr edelstes Blut verspritzt“ hat; und dennoch ist die Revolution gescheitert und auf die Diktatur Napoleons hinausgelaufen, und das, weil die französische Nation letzten Endes „der Freiheit unfähig“ war (F<sub>1</sub>, IV, 429).

[235:] Wir haben uns länger über einen Autor ausgelassen, der tief von demokratischen Ideen durchdrungen war, um so besser die gefährlichen und bestürzenden Ergebnisse aufklären zu können, zu denen die (wenn auch von der objektiven Situation aufgezwungen) Suche nach einer deutschen nationalen Identität führte, die dazu beitragen sollte, wenigstens auf kultureller Ebene den von jenseits des Rheins kommenden Invasoren Einhalt zu gebieten. Bei anderen Autoren, die weniger von der Erfahrung der französischen Revolution und der Begeisterung für die Errichtung einer neuen politischen Welt gezeichnet waren, tendiert diese Suche mehr dazu, in einer konservativen, wenn nicht sogar obskurantistischen Ideologie zu resultieren. ‚Französisch‘ beginnt zum Synonym für Irreligiosität und moralische Dekadenz zu werden, während ‚Deutsch‘ zum Synonym für *pietas*<sup>\*</sup> und fromme Pflege der Gebräuche und der Religion der Väter wird.

---

\* (eventuell) Patriotismus / Pflichtgefühl. KWF

Es ist das eine Tendenz, die in Deutschland schon an der Wende zum 19. Jahrhundert ganz deutlich in Erscheinung tritt, als der ideale Schwung der französischen Heere sich schon verausgabt hatte und von deutscher Seite praktisch jede Illusion hinsichtlich der Ziele verschwunden war, die von eben diesen Heeren wirklich verfolgt wurden. Wenn von Schleiermacher – wir befinden uns im Jahre 1799 – die Engländer deshalb verurteilt werden, weil sie ihre Aufmerksamkeit ausschließlich der „jämmerlichen Empirie“ und dem Gewinn zuwenden, so fällt das Urteil über die Franzosen weitaus härter aus, „deren Anblick ein Verehrer der Religion kaum erträgt, weil sie in jeder Handlung, in jedem Worte fast ihre heiligsten Gesetze mit Füßen treten“. Die Mustersammlung der Anschuldigungen ist beeindruckend und hat als Zielscheibe nicht nur die Invasoren, sondern das metahistorisch konzipierte Wesen eines ganzen Volkes: „frivole Gleichgültigkeit“ und „witziger Leichtsinn“ dem Heiligen gegenüber, Unfähigkeit, „heilige Scheu“ zu fühlen und sich „wahrer Anbetung“ hinzugeben. Auf der Gegenseite werden die Deutschen dazu aufgerufen, „die plumpe Barbarei und den kalten irdischen Sinn des Zeitalters“ einzudämmen (DS<sub>1</sub>, IV, 220-1). „Der alte Nationalcharakter“ der Deutschen – erklärte dann Schelling 1802 – könne nur durch „eine herrschende Religion oder Philosophie“ wiedererweckt werden, die eine eindeutige Opposition gegen den Utilitarismus von jenseits des Rheins einnehme (JS<sub>1</sub>, V, 260); und nach einem späteren Fragment ist die deutsche Nation „ihrem innersten Wesen nach religiös“ (JS<sub>1</sub>, VIII, 13).

Bestand nicht der Hauptanklagepunkt gegen die Franzosen darin, daß sie ohne Gott und ohne Religion seien? Von Arndt, einem der wichtigsten Exponenten der Befreiungsbewegung, werden sie in der Tat als „ein atheistisches und ruchloses Volk“ beschrieben. „Voltaire und die Encyclopädisten und ihre nachfolgende Sekte“ taten nichts anderes, als den Geist ihrer eigenen Zeit auszusprechen, „wodurch sie die Könige und ihre Hofschranzen entzückten, orthodoxe Priester zu aufgeklärten Schwätzern und Vestalinnen zu Phrynen machten“. Die aufklärerische Kultur zeigt „jene Verruchtheit, die in einer halben geistigen Bildung liegt, jenes flache Verstandesspiel, welches alles Heilige aus dem Leben und alles Geheime aus der Natur herauswürfelt [...]“ (A<sub>2</sub>, 136-7). Ein Volk aber, das an keine Wunder und keine Göttlichkeiten glaubt und das seinen Horizont auf das Wahrnehmbare beschränkt und dabei auf jedes Geheimnis, jedes „tiefe Spiel der Menschenbrust“ verzichtet, kann nichts wirklich Großes vollbringen, trotz seiner momentanen verblendenden Erfolge (139).

Auf der anderen Seite wird der deutsche Nationalcharakter nicht nur zum Synonym für Religion, sondern auch für irrationalen Mystizismus, für Kult des Mysteriösen und des Undurchdringlichen, in Entgegensetzung zur oberflächlichen Klarheit und Transparenz der französischen Kultur. So läßt Arndt, ihn gleichzeitig verurteilend, einen heißen Verfechter der militärischen Präsenz der napoleonischen Truppen in Deutschland sprechen: Ihr Deutschen, „die [ihr] immer Mysterien haben wollt, wo keine sind, noch sein dürfen [...] Schwärmerei und mystischen Wahnsinn, scholastische und dialektische Pedanterie, mit Fieberträumen gemischt, gebt ihr uns für Klarheit und Bestimmtheit. Geht erst zu den Franzosen und lernt die Logik, lernt erst Verstand, eh ihr über Vernunft sprechen wollet, und bleibt uns mit den Herrlichkeiten von inneren Anschauungen, von Vorideen im menschlichen Gemüte, von Andrängen und Anklängen des selbst göttlichen Gottes in euch, bleibt uns mit allen euren Natur- und Götterphilosophien auf einige hundert Schritt vom Leibe“ (117 und 120). Es scheint, als habe es der Franzosenfreund mit den Anhängern der romantischen Schule! Jedenfalls tendiert die Definition des deutschen Nationalcharakters dahin, trübe irrationalistische Inhalte anzunehmen.

[236:] In Entgegensetzung zu den gotteslästerlichen und turbulenten Franzosen neigt man dazu, die Deutschen nicht nur als Verteidiger der Religion, sondern auch der bestehenden Ordnung hinzustellen. Indem er die Fichteschen *Reden* rezensiert, schreibt Adam Müller, der dann einer der Theoretiker der Restauration wird: „Der echte Deutsche ist treu, bescheiden, fromm und fleißig, der mutige Verteidiger des Vaterlandes und der guten Sache, der ruhige und der rechtliche Bürger [...]“ (M<sub>1</sub>, II, 280). Nach und nach, während die Franzosen als der Nährboden jeder Art von Bosheit bezeichnet werden, erscheinen die Deutschen immer mehr die Bewahrer der reinsten moralischen Werte, die ihren Ursprung vor dem Beginn der modernen Welt haben und ihren höchsten Ausdruck sogar im Mittelalter finden. Nach Arndt zu urteilen, ist die französische Kultur ein „trügerischer Schein“; ihre Worte sind „schlüpfrig“. Dagegen steht der „alte deutsche Stolz“, die „Tapferkeit“ und die „Redlichkeit“ der

germanischen Tradition. Sich an das deutsche Volk wendend, ruft Arndt aus: „Wahrlich, die Franzosen haben nur Schimmer, du aber hast Flammen; sie haben nur Geschmeidigkeit, du hast Kraft; sie haben nur Lüge, du hast Treue; sie haben nur Prahlerei, du hast Ehre; sie haben nur Schein, du hast Tat“ (A<sub>3</sub>, 22 und 47). Es handelt sich um die gleichen Stereotypen, die wir sogar beim Protagonisten der antifeudalen Reformen in Preußen finden. Auch Stein bezeichnet Frankreich als eine Nation ohne „moralische Grundsätze und Gefühle“, von „Leichtsinn“ und „Eitelkeit“ und besonders natürlich von „Unsittlichkeit“ charakterisiert; die Deutschen legen „innere Kraft und Beharrlichkeit“ an den Tag, auch wenn ihnen die „Leichtigkeit“ fehlt, die die Oberflächlichen blenden kann<sup>53</sup>.

Wir haben die Stellungnahmen recht unterschiedlicher und manchmal in Gegensatz zueinander stehender Autoren hier aufführen wollen, um die unaufhaltsame Tendenz und die Richtung aufzuzeigen, die die öffentliche Meinung eingeschlagen hatte und gegen die anzugehen Hegel gezwungen war. Um so mehr, als diese gegensätzliche Charakterisierung von Franzosen und Deutschen eine lange Tradition hatte, da schon Luther letzteren „noch ein Flinklein [...] von derselben alten Tugend“ zuerkannte, die aus ihnen „treue, wehrhafte, beständige Leute“ mache, im wesentlichen gefeit gegen die „welsche [...] Unart“, das heißt frivoles Verhalten und Mangel an Ernsthaftigkeit und Einfachheit.<sup>54</sup> Bei der Beschreibung des politischen Panoramas Preußens zum Zeitpunkt der Ankunft des Philosophen haben wir von der Existenz dreier Parteien gesprochen; was aber die Franzosenfeindlichkeit anbetraf, so vereinfachte sich das Panorama, weil sich die Deutschtümler trotz der besten Absichten im Endeffekt im Schlepptau der Reaktion befanden, was diesen Punkt betrifft. Im Vergleich zur herrschenden Ideologie mußte die folgende Erklärung Hegels unbedingt wie eine Provokation klingen: „Der Deutsche, je knechtischer auf der einen Seite, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maßloses, Originalität, ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt“ (H<sub>1</sub>, XX, 120). Gewiß hatte schon Kant in der *Metaphysik der Sitten* vom „ausgebreiteten Hang zur Kriecherei“ gerade der Deutschen gesprochen (K, VI, 438) oder mit der weniger direkten Sprache der *Anthropologie* festgestellt: „Der Deutsche fügt sich, unter allen zivilisierten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten, der Regierung, unter der er ist“ (K, VII, 317); es ist aber auch wahr, daß vor allem Hegel gegen den Strom schwimmen muß. In Anbetracht der objektiven Lage mußte das harte Urteil über die Deutschen besonders provokatorisch klingen, wenn man es mit den übertriebenen Lobreden zugunsten der französischen Kultur und Philosophie verglich: sie „ist das Geistreichste selbst“ (H<sub>1</sub>, XX, 287). Sowohl in der patriotischen und deutschtümlerischen als auch in der reaktionären Publizistik wurden die Franzosen als die Vertreter des „Schlechten Geistigen“ – weil im Innersten subversiv – angesehen, nur dazu in der Lage, die Tradition und den „Glauben der Väter“ zu verachten, gegen das der „Geist“ im authentischen und höchstens Sinn des Wortes zu kämpfen aufgerufen war (A<sub>2</sub>, 137). Jetzt können wir besser die polemische und politische Bedeutung des von Hegel ausgesprochenen Lobes erfassen. Die französische Philosophie und Kultur wurden seitens der in Frage stehenden Publizistik [237:] als von „Windbeutelei und Leichtigkeit“ gekennzeichnet angesehen, als Ausdruck eines „albernen Volkes“, ohne eine Spur der „Gründlichkeit“, die dagegen für die Deutschen typisch sei (118 und 109).

Hegel dagegen erklärt: Die Deutschen, die die französische Aufklärung „gründlich machen wollten“, indem sie über den einfachen „Witz“ und die „Lebendigkeit“ hinausgingen, „bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung sein kann“ (H<sub>1</sub>, XX, 309). Die von den Deutschtümlern und Reaktionären so verherrlichte deutsche „Tiefe“ ist in Wirklichkeit Synonym für Leere. Die wirkliche Tiefe, ein „tiefes allumfassendes philosophisches Bedürfnis“, findet sich gerade in der von Deutschtümlern und Reaktionären so verachteten französischen Aufklärung. Indem er die Positionen im Vergleich zur herrschenden Publizistik und Ideologie völlig auf den Kopf stellt, setzt Hegel dem „Geist“ der Franzosen den einfachen „Verstand“ und sogar die „Quäkelei“ der Deutschen entgegen (292-3). Noch drastischer drückt sich die *Enzyklopädie* aus: „Von jeher hat man den Franzosen Leichtsinns vorgeworfen, ebenso Eitelkeit,

<sup>53</sup> In *Ausgewählte Schriften*, zit., S. 121 und S. 123.

<sup>54</sup> M. Luther, *Deutsche Briefe – Schriften – Lieder – Tischreden*, hrsg. v. T. Klein, München-Ebenhausen – Leipzig 1917, S. 208.

Gefallsucht. Durch das Streben zu gefallen haben sie es aber zur höchsten Feinheit der gesellschaftlichen Bildung gebracht und eben dadurch sich auf eine ausgezeichnete Weise über die rohe Selbstsucht des Naturmenschen erhoben; denn jene Bildung besteht gerade darin, daß man über sich selber den anderen, mit welchem man zu tun hat, nicht vergißt, sondern denselben beachtet und sich gegen ihn wohlwollend bezieht. Wie dem Einzelnen so auch dem Publikum beweisen die Franzosen, seien sie Staatsmänner, Künstler oder Gelehrte, in allen ihren Handlungen, und Werken, die achtungsvollste Aufmerksamkeit.“ Es stimmt zwar, daß manches Mal die Gefallsucht bis an den Punkt gelangt, die „Wahrheit“ zu opfern, aber es handelt sich dabei um die „Ausartung“ einer Haltung, die an sich vollkommen richtig ist, weil sie die Entwicklung selbst der Zivilisation ausdrückt (H<sub>1</sub>, X, § 394 Z). Im Endeffekt erweisen sich die „Oberflächlichkeit“ und „Liederlichkeit“ der Franzosen der „Tiefe“ und der „moralischen Strenge“ der Deutschen weitaus überlegen.

Auf die engstirnige und chauvinistische Exaltierung des Teutschtums antwortet Hegel mit einem respektlosen Wortspiel über das „Deutschdumm“ (H<sub>6</sub>, II, 43).

Sicherlich finden wir keine globale Verurteilung des deutschen „Charakters“ bei dem Philosophen, der sich dafür einsetzt, den großen Beitrag neu aufzuwerten, den die deutsche Nation von Luther bis hin zu Friedrich II., bis zur großen Zeit des Idealismus, für die Geschichte der Freiheit geleistet hat. Wir haben dagegen eine eindeutig politische Polemik vor uns: Der Liquidierung der Aufklärung und noch allgemeiner, der französischen Kultur als solcher, wohl für eine weite Ausbreitung geeignet, aber nur, weil ihr Intensität und Tiefe fehlen, setzt Hegel die Behauptung entgegen, daß die französische Philosophie und Kultur „den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen aufhebt“ (H<sub>1</sub>, XX, 287). In der Verherrlichung der deutschen „Tiefe“, die einer angeblichen französischen „Oberflächlichkeit“ entgegengesetzt wird, ermittelt und beklagt Hegel eine, zumindest der Tendenz nach, esoterische und aristokratische Auffassung der Kultur und der Politik.

Weiterhin haben wir Adam Müller den Deutschen als „ruhigen und rechtlichen Bürger“ preisen sehen; wir haben jedoch auch gesehen, daß in den Augen Hegels – wenn er von dem Parallelismus zwischen philosophischer Revolution in Deutschland und politischer Revolution in Frankreich spricht – gerade die „Passivität“ einen Anklagepunkt gegen die Deutschen darstellt, die weder fähig sind, ihre Institution umzuwandeln, noch die Umwandlungen, deren Protagonisten andere Völker sind, sich anzueignen (297). Es gibt nichts Rühmenswertes im passiven Respekt vor der jeweils bestehenden Ordnung, während der französischen Kultur dagegen „diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden [...]“ gutzuschreiben sei (291).

Man könnte viele weitere Zitate anführen, was jedoch überflüssig ist, zumal sie sich zum großen Teil in einem Kapitel der *Posaune des jüngsten Gerichts* B. Bauers finden, der bis ins einzelne gehend und ironisch alle Gründe für den Skandal aufzählt, den die Hegelsche Philosophie in Deutschland bei den ‚Aufrechtdenkenden‘ aller Art erweckte. Einer dieser Gründe ist eben die „Bewunderung der Franzosen“ und die „Verachtung gegen die Deutschen“. Es kann nützlich sein, die Betrachtungen, die Bauer hierüber anstellt, noch einmal nachzulesen, um unter [238:] Ausnutzung des Zeugnisses eines Zeitgenossen die eminent politischen Angriffsziele der Polemik Hegels besser auffassen zu können. Die Bewunderung für die Franzosen, die aus der Hegelschen Philosophie spricht – erklärt *Die Posaune des jüngsten Gerichts* –, muß ohne Zweifel „jeden Deutschen, der noch an seinem Glauben, an altem Recht und alter Sitte festhält“ (SC<sub>1</sub>, 176), mit Empörung erfüllen. Die Verherrlichung der französischen Kultur war hier in erster Linie die Ablehnung einer Kultur, die sich nach der Einfachheit und Ruhe der guten alten Zeit zurücksehnte, nach dem verschlafenen Leben im Schatten des Kirchturms und geschützt vor den Umwälzungen der Geschichte – nach einem Leben, das völlig der Bewahrung einer als heilig und unübertrefflich geltenden Tradition, geschützt vor jeder störenden Einmischung und jedem verderblichen Einfluß, gewidmet war. Weiter noch: „Wie weit mußte ein Mann seinen Mitbürgern und Landsleuten entfremdet sein, wenn er den Erbfeind unseres Vaterlands, der nur auf Gelegenheit lauert, um es immer wieder von neuem anzugreifen, bewundernd preist und als die große Nation rühmt. [...] Er hat seine Schüler dem deutschen Wesen entfremdet [...]“ (179).

Ohne weiteres war Hegel in seinem Kampf gegen den Franzosenhaß und gegen den Kult eines wenigstens der Tendenz nach mit reaktionären Inhalten beladenen „germanischen Wesen“ isoliert.

##### 5. Volksbewaffnung und stehendes Heer

Es gibt noch ein anderes Beispiel, das vielleicht besser die komplexe politische Debatte im damaligen Preußen erläutert sowie die Schwierigkeit für die Protagonisten der Zeit, aber auch für die heutigen Historiker und Interpreten, die Demarkationslinie zwischen Fortschritt und Reaktion zu ermitteln. Was sollte nach Abschluß des Krieges mit jenen mehr oder weniger regulären Einheiten, mit jener Art von Partisaneneinheiten geschehen, die sich im Laufe der Erhebung gegen die napoleonische Okkupation herausgebildet hatten? Ein tragisches Schicksal, jenes der irregulären Einheiten, die schon im Laufe des Krieges von der preußischen Obrigkeit mit Argwohn betrachtet, von Napoleon und seinen Lakaien auf deutschem Boden als Banditen angesehen und behandelt wurden und jetzt, nach Abschluß des Krieges, noch hinderlicher geworden waren. Aber nicht nur diese Freikorps standen auf dem Spiel. Das Ziel, die übermächtige napoleonische Kriegsmaschine aufzuhalten, die aus der französischen Revolution und aus der Erfahrung des Volkes mit Waffen hervorgegangen war, hatte die zögernde Hohenzollerndynastie gezwungen, Mobilisierungsformen wie die Landwehr und den Landsturm zu akzeptieren, die dazu tendierten, die gesamte Bevölkerung einzugliedern. Sie versuchte also bei allem Mißtrauen und bei allen von einer Macht, die nur den Konsens einer kleinen sozialen Basis genoß, für notwendig gehaltenen Kontrollen, sich zumindest teilweise die Lektion der Nation in Waffen zunutze zu machen, die ihr gerade vom Feind, den es zu besiegen galt, erteilt worden war.

Diese Erfahrung hatte bei den Protagonisten der patriotischen Bewegung viele Illusionen geweckt, und sie widersetzten sich nicht nur der Auflösung der Einheiten mit Partisanen- oder Halbpartisanencharakter, sondern wünschten sogar die Überwindung der militärischen Organisation herbei, die sich auf das stehende Heer gründete. In diesem Fall gelang es der teutomanischen „Partei“, wirklich fortschrittliche Haltungen einzunehmen, wenn auch in der gewohnten wirren und trüben Ideologie verfangen. Arndt ging zur Verherrlichung der „Volksbewaffnung“ und des „Volkskriegs“ über (Q, II, 231-3). Görres unterstrich seinerseits, daß eines der wichtigsten aus dem Umwälzungen des Krieges hervorgegangenen Ergebnisse die Tatsache war, daß „man das Volk selbst wehrhaft macht und ein Schwert in seine Hände legt, womit es sich schirmen mag“; einmal die Leibeigenschaft überwunden, stellte das Volk auch die Institution des stehenden Heeres in Frage, „denn die beste Brustwehr des Vaterlandes ist eben die lebendige Brust seiner Bürger [...]“ (rm, 13.IV.1814). Und Fries: „So werden immer stehende Heere mit adlichen Führern hungernder und friender Knechte (den Helden des geheimen Rath Schmalz) von Volksheeren zum Plunder gejagt werden [...]“; das beweist die Erfahrung der französi-[239:]schen Revolution und der napoleonischen Ära ebenso wie die Erfahrung des Widerstands und der Erhebung gegen Napoleon (FF<sub>2</sub>, 75). Natürlich finden wir diese Verherrlichung des Volkes in Waffen auch bei Schleiermacher, der im Verl auf des Krieges gegen Frankreich stolz hervorhebt, ein Mitglied des Landsturms zu sein, und der die Hoffnung ausspricht, daß Landwehr und Landsturm „feste Nationalinstitute“ werden (DS<sub>2</sub>, II, 307 und 292).

Die Verteidiger der bestehenden Ordnung waren terrorisiert von dieser Anfechtung der militärischen Institution und der nachfolgenden Verherrlichung der Volksbewaffnung. Zweifellos stand Hegel in diesem Fall der „Partei“ der „Ordnung“ näher als seine Antagonisten in der Oppositionsbewegung. Bezüglich des hier untersuchten Problems gibt es eine eindeutige Stellungnahme. Es ist eine „Notwendigkeit“ – erklärt die *Rechtsphilosophie* –, „daß die bewaffnete Macht des Staats, ein stehendes Heer und die Bestimmung für das besondere Geschäft seiner Verteidigung zu einem Stande wird“. Daß es sich hierbei um die Bezugnahme auf eine im Gang befindliche Debatte handelt, geht ganz klar aus dem nachfolgenden Hinweis hervor: die „Meinung“ halte meistens die „Einführung stehender Heere“ für nachteilig (H<sub>1</sub>, VII, § 326 A); die Mehrheit der akademischen und studentischen Kreise berief sich in Berl in auf die begeisternde Erfahrung des „Volkskrieges“ (man vergesse dabei nicht die direkte Beteiligung Schleiermachers, Savignys usf. und ihrer Schüler am Landsturm).

Nicht, daß Hegel die Gültigkeit der geschichtlichen Erfahrung der Nation in Waffen negiert, nur handelt es sich um eine Erfahrung, die bloß in extremen Ausnahmesituationen als Modell dienen kann: „Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbstständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem inneren Leben in sich nach außen gerissen ist, so geht damit der Verteidigungskrieg in Eroberungskrieg über“ (§ 326). Eindeutig hat Hegel die Erfahrung des revolutionären Frankreich vor Augen, das durch die Intervention der Feudalmächte in seiner Existenz bedroht wird: die Teilnahme aller Bürger, die in der Lage sind, Waffen zu tragen, am Krieg führt zur Rettung, verleiht aber der aggregierten Nation eine so konzentrierte militärische Kraft, daß sie ihrerseits weit über das Ziel der Unabhängigkeit hinausgeht und sich in eine expansionistische Macht verwandelt.

Es bleibt jedoch festzuhalten, daß in Ausnahmesituationen der Rückgriff auf die Nation in Waffen erlaubt und unvermeidlich ist. Das ist allerdings nicht die Regel: „Man hat viel darüber gesprochen, daß stehende Heere ein dem Staat Schädliches seien und die Verteidigung sei allgemeine Pflicht. Aber wenn das Kriegsverhältnis eine besondere Seite des Staats ist, so gebührt dieser ein eigener besonderer Stand. Und Völker führen nicht immer Kriege, sich wechselseitig zu erobern, sondern streiten über besondere Seiten.“ Es gibt Kriege, die Streitigkeiten hinsichtlich der Grenzziehung, Handelsbeziehungen usw. zum Gegenstand haben; in diesem Fall ist die „Noth nicht absolut“ (H<sub>5</sub>, III, 830-1). Die zuerst vom revolutionären Frankreich und dann von Preußen selbst im Verlauf des Widerstandes gegen Napoleon gemachten Erfahrung der Nation in Waffen behält ihre Gültigkeit, darf aber keinesfalls verabsolutiert werden. Andererseits ist es die Entwicklung der Arbeitsteilung selbst, die den Rückgriff auf stehende Heere unvermeidlich werden läßt: ebenso wie es in der Gesellschaft verschiedene Stände gibt, gibt es mit „derselben Notwendigkeit“ einen besonderen Stand, der die Aufgabe der Verteidigung übernimmt (H<sub>1</sub>, VII, § 326 A).

Die Extreme der Debatte sind nunmehr klar festgelegt: auf der einen Seite der robuste Wirklichkeits-sinn, der immer die Gedanken Hegels kennzeichnet, auf der anderen Seite eine Utopie, zumindest unter den Bedingungen der damaligen Zeit, die jedoch, was die Militärinstitution anbetrifft, objektiv die bestehenden politischen und sozialen Verhältnisse in Frage stellt. Das Bild wäre jedoch nicht vollständig, würden wir uns nicht zwei Befürchtungen vor Augen halten, die Hegel dazu veranlaßten, die Machthaber bei der Operation der Auflösung der im Verlauf des Widerstands gegen Napoleon entstandenen Partisaneneinheiten zu unterstützen. Hätte die Institutionalisierung der Nation in Waffen nicht etwa die Gefahr einer Militarisierung heraufbeschworen? Wir haben schon von der Analyse in der *Rechtsphilosophie* gesprochen: Die geschlossene Mobilmachung aller Bürger rettet zwar die Unabhängigkeit Frankreichs, verwandelt aber gleichzeitig das angegriffene Land in einen Angreifer. Konnte sich eine derartige Gefahr auch in [240:] Preußen abzeichnen? Auf jeden Fall unterstreicht Hegel, daß in einem „Civilstaat“, in impliziter, aber transparenter Entgegensetzung zum Militärstaat oder zum militarisierten Staat verstanden, die Verteidigung Aufgabe eines besonderen Standes ist, während der Rest der Bürger, abgesehen von den schon untersuchten Ausnahmefällen, seinen normalen Beschäftigungen nachgehen kann (H<sub>5</sub>, IV, 736). Noch deutlicher die Vorlesung von 1819-20: Ein Volk, das sich bei jedem noch so begrenzten „Zwiste der Staaten“ in totaler Mobilmachung befindet, wird unvermeidlich zum „Erobernden“ (H<sub>5c</sub>, 277).

Das hier von Hegel in Angriff genommene Problem hatte sich auch Stein gestellt, und doch unterstützte er im Fall des Kampfes gegen Napoleon entschieden eine „Miliz“: „Durch sie wird es möglich, einen hochherzigen kriegerischen Nationalcharakter zu bilden, langwierige, entfernte Eroberungskriege zu führen und einen Nationalkrieg einem übermächtigen feindlichen Anfall entgegenzusetzen.“ Stein ist sich also über die Ambivalenz der Miliz im klaren. Er erkennt, daß sie sehr gefährlich für das bürgerliche Leben und natürlich für die Unabhängigkeit der Nachbarländer werden kann, wenn sie von einem Mann geführt wird, der „mit überwiegenden kriegerischen Talenten versehen“ ist (die Anspielung gilt Napoleon). Aber „diese Nachteile sind Folgen der Verderbtheit des Charakters des Oberhauptes, nicht der allgemeinen Verpflichtung zur Verteidigung des Vaterlandes und der

allgemeinen Bewaffnung“<sup>55</sup>. Für Hegel jedoch, der sehr viel auf das objektive Funktionieren der Institutionen hielt, konnte eine solche Antwort nicht überzeugend klingen. Waren nicht etwa alle Protagonisten der Befreiungskriege und der patriotischen Erhebung von ein er stark mit kriegerischen Tönen durchwirkten Ideologie durchdrungen?

Hier kommen wir zur zentralen Befürchtung Hegels. Vom Gesichtspunkt der Reaktion aus schienen die Partisaneneinheiten auch in Preußen das Gespenst des Jakobinismus heraufzubeschwören. Am Ende des Jahres 1808, als in Preußen die harte napoleonische Okkupation zu spontanen Revolten führte, die die zur Ruhe gemahnenden Aufrufe des Hofes und der herrschenden Kreise in den Wind schlugen, beschrieb Leopold von Gerlach, einflußreicher Exponent der feudalen Reaktion, in einem Brief an den König besorgt mit folgenden Worten die dramatische Situation: Eine geheime Verbindung – es handelte sich um den *Tugendbund* – sei dabei, einen „Volksaufstand“ vorzubereiten, der die Bewaffnung einer möglichst großen Anzahl von Elementen vorsehe, auf jeden Fall mit „Schießgewehren“, aber auch mit „Piken“ und „Sensen“; eine derartige „Volksbewaffnung“ würde „durch den Umsturz aller bürgerlichen Ordnungen“ im Vaterland, das sie vom Invasoren zu befreien vorgebe, die „schrecklichsten Folgen“ heraufbeschwören und es in den Abgrund stürzen, in den „Frankreich durch die Revolution geraten ist“ (D<sub>1</sub>, 347-8). Der Gedankengang Gerlachs war elementar: Was für einen Sinn konnte es haben, einem Übel (der von Napoleon repräsentierten Revolution) Abhilfe zu schaffen, indem man eben diese Revolution, wohlmöglich in noch radikalerer Form, heraufbeschwor?

Das war sicherlich nicht die Einstellung Hegels, den wir schon die Legitimität und die geschichtliche Notwendigkeit der Nation in Waffen haben rechtfertigen sehen, um ganz von der französischen Revolution als solcher zu schweigen. Auch bei anderen Gelegenheiten verherrlicht der Philosoph den Sieg, den eine rudimentär bewaffnete Volksmasse über stehende Heere davongetragen hat, die zwar perfekt organisiert waren, aber die Sache der Unterdrückung vertraten. So sagen die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* in bezug auf den Kampf der Schweizer Kantone gegen die Habsburger: „Die Bauern mit Kolben und Morgenstern gingen siegreich aus dem Kampfe gegen den geharnischten, mit Spieß und Schwert gerüsteten und in Turnieren ritterlich geübten Adel und dessen Anmaßung hervor.“ Und in bezug auf den Kampf gegen Philip II., der zur Bildung Hollands führte: „Die gewerbetreibende Klasse, die Gilden und Schützengesellschaften haben die Miliz gebildet und die damals berühmte spanische Infanterie durch Heldenmut überwunden. Wie die schweizerischen Bauern der Ritterschaft stand gehalten haben, so hier die gewerbetreibenden Städte den disziplinierten Truppen“ (H<sub>2</sub>, 863 und 896).

[241:] Wie man sieht, gibt sich Hegel der Lobpreisung dieser Art von Heeren hin, oder besser gesagt, dieser irregulär bewaffneten Trupps, deren bloße Erwähnung den edlen Gerlach schon vor Angst und Schauer erzittern ließ. Was jedoch Preußen anbetrifft, so standen die Dinge anders. Schon im Jahre 1813, während die Befreiungskriege in vollem Gang waren, hatte Hegel sich recht negativ über die „Freiwilligen“ ausgesprochen, und diesbezüglich dürfte er auch in den nachfolgenden Jahren seine Meinung nicht grundlegend geändert haben, trotz der allgemeinen Neubesinnung über die historische Bedeutung der Befreiungskriege gegen Napoleon. Zur Erklärung dieser Haltung reicht der Wunsch nach Ruhe und das daraus resultierende Mißtrauen den von unten ausgehenden Bewegungen gegenüber, die den Philosophen in der letzten Phase seines Lebens kennzeichneten, nicht aus.

Um eine umfassendere Erklärung zu finden, muß wiederum die Ideologie untersucht werden, die die Exponenten der deutschtümplerischen „Partei“ bei ihrer Auffassung von der Überwindung des stehenden Heeres inspirierte. Nehmen wir etwa Schleiermacher, der die Volksbewaffnung verherrlicht, um sie dem stehenden, aber auch „jakobinisierten“ Heer Frankreichs entgegenzusetzen: Das deutsche Volk in Waffen kann dank seiner „wahrhaft frommen Tapferkeit“ einen auf moralischem und religiösem Gebiet liederlichen und korrupten Feind schlagen (M<sub>2</sub>, I, 1134). Noch schlimmer wird es bei Görres: Die Verherrlichung der Volksbewaffnung verbindet sich nicht nur eng mit der Verurteilung der französischen Revolution in Bausch und Bogen, sondern auch mit einer Geschichtsauffassung,

---

<sup>55</sup> Aufsätze und Bemerkungen über mancherlei Gegenstände 1809, in *Ausgewählte Schriften*, zit., S. 137-8.



wonach die „Stehenden Heere“ eine „Erfindung“ – eine der vielen – seien, „womit uns Frankreich heimgesucht“ habe! Dies ist eine der Dekadenzüßerungen der modernen Welt, einer Dekadenz, die nicht zufällig ihren Gipfelpunkt im Land der Aufklärung und der Revolution erreicht hat. Die Überwindung des stehenden Heeres wird gefordert, um dem Volk die Teilhabe an der „Ritterehre“ zu ermöglichen (rn, 13.IV.1814). Die Verherrlichung eines neuen und fortschrittlichen Prinzips, des der Volksbewaffnung, verbindet sich nicht nur engstens mit einem erregten Franzosenhaß, sondern auch mit einer Flucht aus der modernen Welt.

Diese geschichtliche Regression wird bei Arndt noch offensichtlicher. Die Entdeckung der Nation in Waffen, die in Wirklichkeit in erster Linie das Resultat der französischen Revolution war, überlagert sich mit der Erinnerung an die Sitten der alten Germanen und der Verherrlichung einer Situation, in der es auf Grund der geringen Entwicklung der Arbeitsteilung keine rigorose Unterscheidung zwischen Heer und Bevölkerung gab. Arndt verkündet daher die Auferstehung des „alten deutschen Wehrmanns“, der „verlornen und nach langer, schlimmer Zeit wiederentdeckten und wiedergefundenen deutschen Wehrmannschaft“: es handele sich um die „in sittlicher und politischer Hinsicht größte Erscheinung“ der jüngsten Geschichte (A<sub>3</sub>, 51 und 64).

Wenn die *Rechtsphilosophie* das Argument der höheren Kosten des stehenden Heeres als Äußerlichkeit zurückweist (H<sub>1</sub>, VII, § 326 A), hat sie wahrscheinlich auch Arndt vor Augen, der kalkuliert hatte, daß die Wiedereinführung der alten germanischen Miliz die Halbierung der Militärausgaben mit sich bringen würde (A<sub>3</sub>, 64). Diese kleinkarierte Buchführung konnte jedoch nicht die „Notwendigkeit“ der Entwicklung der Arbeitsteilung in Frage stellen. Hegel hatte wahrscheinlich das Kapitel der *Wealth of nations* vor Augen, in dem Smith aufzeigt, daß es nur in einem wirtschaftlich relativ rückständigen Stadium, wenn sich die Manufaktur noch nicht entwickelt habe, möglich sei, auf den Berufssoldaten zu verzichten<sup>56</sup>. Auch Stein liest, zitiert und kommentiert dieses Kapitel, aber er glaubt, die Schwierigkeit durch ein gemischtes System, das Miliz und stehendes Heer miteinander kombiniert, überwinden zu können<sup>57</sup>. Diese Lösung bringt aber den Verzicht auf die Auflösung des stehenden Heeres im Volk in Waffen mit sich; und in jedem Fall blieben die Zweifel hinsichtlich der ideologischen Plattform zu zerstreuen, die die Forderung nach Überwindung des stehenden Heeres stützte. Es mag paradox klingen, aber die irregulären Einheiten, die in den Augen der Reaktion und der herrschenden Macht das Gespenst des Jakobinismus heraufbeschworen, beschworen in den Augen Hegels das Gespenst der Vendée und der sanfedistischen Banden herauf, oder zumindest sah er dieses Risiko. Haßten [242:] die Deutschtümler, die diese Einheiten leiteten und inspirierten, nicht etwa die von jenseits des Rheins kommenden Ideen noch viel mehr als die bestehende Obrigkeit selbst? Traten sie etwa nicht als die unnachgiebigsten Hüter der Reinheit der Sitten, der Traditionen, der Religion der deutschen Nation auf?

## 6. Die Frage der nationalen Einheit

Ein weiterer fundamentaler Grund für den Gegensatz innerhalb der Oppositionsbewegung ist in der Inangriffnahme der nationalen Frage zu suchen. Die *Rechtsphilosophie* wird auch wegen ihrer angeblichen Taubheit in bezug auf dieses Thema kritisiert. Die *Anmerkung* zum § 322 erklärt: „Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesamtheit, die einen mehr oder weniger selbständigen Staat ausmacht und ein eigenes Zentrum hat, sprechen – von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbständigkeit zu verlieren, um mit einem anderen ein Ganzes auszumachen –, wissen wenig von der Natur einer Gesamtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat.“ Was geschah also mit den Hoffnungen und Aussichten auf eine Einigung Deutschlands? Dieser Einwand wird sofort von einem der ersten Rezensenten gemacht: die oben wiedergegebene Behauptung könne keinen absoluten Wert haben, es gehe darum zu beurteilen, bis zu welchem Punkt die integrierenden Teile des vormaligen deutschen Reichs als wirkliche Staaten zu betrachten seien. Nicht umsonst handelt es sich um denselben Rezensenten, der gerade eingangs seiner Abhandlung eindringlich die Unzeit der

<sup>56</sup> *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, V, I, 1.

<sup>57</sup> Vgl. *Ausgewählte Schriften*, zit., S. 137-8.

*Rechtsphilosophie* zu einem Zeitpunkt hervorhebt, als der „Nationalismus“ stark von sich reden macht<sup>58</sup>.

In Wirklichkeit war Hegel dem Problem der nationalen Einheit gegenüber nicht so taub, wie man glauben machen möchte; sicher ist jedoch, daß für ihn die Lösung des Problems nicht in der Wiederherstellung des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation zu suchen war, wie es der Jenaer Rezensent nahelegen scheint und wie es die Deutschtümler ausdrücklich betonten. Hardenberg ermahnte nicht nur dazu, keinen nationalen, anti-französischen Haß zu predigen, sondern auch dazu, keine ungestümen Leidenschaften mit der ständigen Forderung nach „Wiederbelebung der deutschen Kaiserwürde“ zu schüren (LS, III, 47). Sicher stand auch in diesem Fall Hegel dem preußischen Kanzler näher als dem „Rheinischen Merkur“. Auch konnte er nicht mit dem übereinstimmen, was ein anderer Deutschtümler, Oken, in der von Luden geleiteten Zeitschrift „Nemesis“ schrieb: „Nicht nach Verfassung, nicht nach Einteilung der Macht, nicht nach Handels-, Denk- und Gewissensfreiheit, nicht nach der Wegschaffung despotischer Einrichtungen“ muß man fragen, nicht nach dem „Studienzwang“, sondern nur nach der Wiederherstellung des Reichs, denn von daher würde die Lösung aller anderen Probleme ihren Ausgang nehmen (LS, III, 175). Alle Probleme der politischen und konstitutionellen Erneuerung Deutschlands wurden der Verwirklichung der nationalen Einheit, der Wiederherstellung des Reichs hintan gestellt. Auch bei Stein kann man von einer gewissen Sehnsucht nach dem vergangenen Kaiserruhm lesen. Er fügt aber mit seinem Realismus hinzu: „Das Wünschenswerte, aber nicht das Ausführbare, wäre ein einziges, selbständiges Deutschland, wie es vom 10.-13. Jahrhundert unsere großen Kaiser kräftig und mächtig beherrschten“<sup>59</sup>. Ähnlich drückt sich auch Savigny aus: „Nur halte ich die unmittelbare Wiederherstellung des Reichs für unmöglich, und nur eine Erziehung dazu für möglich und wünschenswert“ (FKS, II, 109). Andere waren noch ungeduldiger.

Auf diese Weise riskierte die nationale Bewegung (und die Deutschtümler), sich in eine subalterne Position im Vergleich zu den reaktionären Strömungen zu begeben. Wenn den Deutschtümlern in der Tat die Heraufbeschwörung oder die Forderung nach dem Reich dazu diene, die Lösung der deutschen nationalen Frage, des Problems der Einheit Deutschlands, auf [243:] die Tagesordnung zu setzen, so wurde diese dagegen oft das Instrument, um dem Elend und der Dekadenz der modernen Welt die Größe und den „organischen Charakter“ der feudalen Welt entgegenzusetzen. Schon in den *Philosophischen Vorlesungen* von 1804-6 hatte F. Schlegel die „Idee des Kaiserthums“ mit der anderen fundamentalen „Idee des Mittelalters“, der „Hierarchie“, in Verbindung gebracht (D<sub>4</sub>, 121 und 123). Auch wenn es versprach, der Zersplitterung Deutschlands ein Ende zu setzen, lief das Reich doch Gefahr, es ganz vereint ins Mittelalter zurückzusetzen. Außerdem war unter den damaligen konkreten geschichtlichen Bedingungen ein deutsches Reich ohne die Hegemonie Österreichs undenkbar. Im übrigen war während des Krieges gegen Napoleon Schleiermacher in einem gerade an F. Schlegel gerichteten Brief dazu gezwungen, anzuerkennen – nicht ohne vorher sein „politisches Glaubensbekenntnis“ an ein „wahres deutsches Kaiserthum“ anzudeuten –, daß Österreich es trotz seiner Vorliebe für Preußen begründen und führen würde (DS<sub>2</sub>, III, 428-9).

In den Augen Hegels bedeutete Österreich jedoch die „Befreiung – Katholisierung“, die er schon 1809 angeprangert hatte, bedeutete die Rückkehr zu alldem mittelalterlichen Plunder, den der Philosoph schon zum Zeitpunkt der Eröffnung des Wiener Kongresses in allen Einzelheiten und polemisch aufgezählt hatte: nicht umsonst waren unter diesem alten „Plunder“ zusammen mit der Inquisition und allem übrigen auch die „Reichskleinodien“ und die „Wahlkapitulationen“ aufgeführt (H<sub>6</sub>, II, 43). Das Reich unter der Hegemonie eines Österreich unter der Leitung Metternichs und mit F. Schlegel als Ideologen hätte den Verzicht auf das gesamte „kulturpolitische“ Programm bedeutet, das Hegel nach dem Sturz Napoleons verkündet hatte.

---

<sup>58</sup> Es handelt sich um die Rezension K. Chr. Collmanns in der „Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung“, 1828, jetzt in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, zit. Bd. I, S. 185 und S. 158.

<sup>59</sup> *Über eine deutsche Verfassung*, 1813, in *Ausgewählte Schriften*, zit., S. 182.

Das Urteil Hegels über das Reich und noch mehr über die sehnsuchtsvollen Bestrebungen, es wieder ins Leben zu rufen, bleibt stets negativ und verächtlich. Es lohnt sich nicht, sich lange bei der *Verfassung Deutschlands* aufzuhalten, die eindeutig eine einzige Anklagerede gegen die Lüge des Reichs ist, das in Wirklichkeit eine Anhäufung unabhängiger Staaten darstellt, die im übrigen von einer furchtbaren Konfusion zwischen Staatsrecht und Privatrecht gekennzeichnet ist. Wichtiger ist die Ironie, mit der Hegel damals diejenigen bedachte, die Sehnsucht nach dem Reich verspürten, jene Deutschen, die sich vergeblich und abergläubisch an „nichtsbedeutende Ausdrücke“ wie „Reich, Reichsoberhaupt“ hängten und voller Staunen und Bewunderung auf die angebliche „Ehrwürdigkeit“ des Reichs blickten (H<sub>1</sub>, I, 468-471). In Heidelberg hebt Hegel nicht nur mit dissakratorischem\* Verhalten diese oder jene „ekelhafte Seite“ des Reichs hervor (H<sub>1</sub>, IV, 501), sondern drückt sich auch scharf gegen die Mitglieder der Landstände aus, die „sogar ins Lächerliche, bis zur Nichtanerkennung der Abdikation des römischen Kaisers“ verfielen (495). Geradezu provokatorisch mußte dann natürlich, vom Gesichtspunkt der Deutschtümler aus, die Behauptung klingen, wonach mit Napoleon „der Unsinn der Einrichtung, welcher Deutsches Reich genannt [...], endlich sein verdientes und ihm auch in der äußern Art und Weise gemäßes schimpfliches Ende erreicht hatte“ (464). Noch in seiner letzten Schrift betont Hegel, daß „die ehemalige deutsche Reichsverfassung [...] ein unförmliches Aggregat von partikulären Rechten gewesen“ (H<sub>3</sub>, 466).

Auf jeden Fall halten es die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* von 1824-25 für nötig, die Anschuldigung zurückweisen, dem Problem der nationalen Einheit gegenüber unempfindlich zu sein, und modifizieren daher, wenn auch den Charakter ausschließlicher Individualität eines jeden Staates hervorhebend, die schon untersuchte Anmerkung zum § 322. Während die vorhergehende Formulierung die Möglichkeit der Bildung eines einheitlichen Staates in Deutschland auszuschließen schien, so wird jetzt behauptet: „Der Staat ist wesentlich als ein Fürsichsein, und dies macht die Unabhängigkeit eines Staates aus, eines Volkes das einen Staat formiert. Es ist die höchste Ehre eines Volkes einen Staat zu bilden und so unabhängig zu sein. Diese Unabhängigkeit für sich, ist jedoch wieder sehr relativ. Kleine Staaten können in einen großen vereinigt werden, ist dieser größere, der aus ihnen gebildet wird, gut organisiert, so gewinnen sie wesentlich dabei und verlieren nichts, nur jene Unabhängigkeit, jene Selbständigkeit ist verlorengegangen, insofern sie kleineren Kreisen zukam“ (H<sub>5</sub>, IV, 732). Das ist ein Text von großer Bedeutung. Die ausschließliche Individualität eines jeden Staates wird von neuem nachdrücklich betont, aber das darf nicht als Ablehnung jeder Aussicht auf eine Vereinigung Deutschlands angesehen werden. Diese Vereinigung kann sehr vorteilhaft sein, aber es geht darum, die [244:] konkreten Modalitäten und Bedingungen, unter denen sie sich vollzieht, näher zu betrachten, d. h. zu betrachten, ob der neuentstandene einheitliche Staat einen Fortschritt im Vergleich zur vorhergehenden Situation darstellt: der implizit formulierte Vorbehalt ist, daß dies nur schwerlich stattfinden würde, wenn Österreich die Hegemonie zufiele, ein – aus Hegels Sicht – keineswegs „gut organisiertes“ Land.

Hegel hat höchstens eine deutsche nationale Einheit auf einer Grundlage im Auge, die die Ergebnisse gewährleistet, die von der „protestantischen Freiheit“ errungen worden sind, und die nicht die von der Stein-Hardenbergschen Periode eröffneten Aussichten aufs Spiel setzt, eine Einheit, die der kleinkaliberreaktionären Welle aus Wien nicht Tür und Tor öffnet. Diesbezüglich ist ein Brief an Gans vom Herbst 1826 äußerst aufschlußreich: „Und so stehen denn aber uns desto herrlicher Aussichten bevor, höheren, welthistorischen Stils: die Vereinigung des südlichen Deutschlands, das auf seinen eigenen Beinen hochgesinnt gegen uns treten wollte, und des nördlichen Deutschlands, – eine Vereinigung, die weltlich in der Vermählung unseres Kronprinzen mit der erhabenen bayrischen Prinzess in schon aufs würdigste begonnen und von umso gründlicherer Wirksamkeit sein muß, als es für die patriotischen Bayern [...] solcher königliche [Akt] ein Vorzeig, ein Panier ist, dem sie gern und patriotisch, ja mit Enthusiasmus zu folgen sich gedrungen fühlen.“ Andererseits“ – fügt der Brief hinzu – „muß

---

\* Dieses Wort ist kein standardsprachlicher Begriff und taucht in keinem der großen deutschen Wörterbücher wie Duden oder DWDS auf. Es scheint ein gelehrter Neologismus zu sein, vermutlich aus dem philosophischen oder historischen Diskurs. Adjektiviert könnte es bedeuten: *entheiligend*. KWF

man bedenken, daß der Mann [...] die Frau juridisch absorbiert, was die Grundlage ihrer Diplomatie abgeben wird“ (H<sub>6</sub>, III, 143).

Aus diesem Brief erhellen zwei wichtige Punkte: 1) Hegel ist keineswegs dem Problem der nationalen Einheit Deutschlands gegenüber unempfindlich; er betrachtet es im Gegenteil sogar mit Enthusiasmus als ein Ereignis von „welthistorischer“ Tragweite; 2) die Verwirklichung der Einheit ist ein erwünschtes Ereignis unter der Bedingung, daß sie sich unter der Leitung Preußens vollzieht, das zu jenem Zeitpunkt als der fortgeschrittenste Staat angesehen wird, und nicht unter der Leitung Österreichs oder durch die Wiedererrichtung eines Reichs voller mittelalterlicher Anklänge, das unvermeidlich vom Bollwerk der Reaktion, d. h. Österreich hegemonisiert würde, welches, wie wir schon aus der Lektüre der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* ersehen haben, von Hegel aus Deutschland ausgeschlossen wird.

Die deutsche Einheit wird als das Ergebnis einer Initiative von oben, sicher nicht von unten angesehen. Was dies betrifft, so gab es inzwischen keine grundlegende Divergenz mehr im Vergleich zu den Deutschtümlern, wenn auch bei letzteren, im Gegensatz zu Hegel, weiterhin eine Sehnsucht nach der National- und Volksmobilisierung zu finden ist, die in Preußen die Befreiungskriege gekennzeichnet hatte, die jedoch in Anbetracht der Kräfteverhältnisse und der objektiven Situation nicht einmal danach strebte, sich als konkretes politisches Programm vorzustellen.

Aber das Problem der nationalen Einheit war eng mit dem Problem der eigentlichen Grenzen Deutschlands verknüpft. Welche Friedensbedingungen sollte man Frankreich aufzwingen, nachdem es besiegt war? Nach Arndt müßten es die Franzosen fühlen, „daß sie besiegt und unter Gottes und der Völker Zorn sind“: nicht nur müssen Elsaß und Lothringen zurückgegeben, eine reiche Entschädigung für die Kriegsschäden gefordert, einige der gefährlichsten Festungen Frankreichs geschleift werden, sondern Frankreich muß von der Koalition, von der es besiegt wurde, dermaßen amputiert werden, daß es bis zur Somme zurückgedrängt wird (A<sub>1</sub>, I, 458 und 465). Nicht viel anders dachte wohl sein Schwager Schleiermacher: „Gott, was für Blut wird nun wieder vergossen werden, lediglich aus Schuld unverständiger Großmut“ – prophezeit ein Brief vom April 1814 –, „und wie lange haben wir nun gewiß auf keinen Frieden zu rechnen“ (DS<sub>2</sub>, II, 310).

Natürlich wäre es falsch, angesichts solcher Aussagen Skandal zu wittern und in Arndt und in den Protagonisten der Befreiungskriege die Vorfahren von Persönlichkeiten und Strömungen sehen zu wollen, die für die Geschichte der Gegenwart so verderblich wurden. Man muß berücksichtigen, daß Frankreich im Verlauf des Widerstands gegen Napoleon und in den darauffolgenden Jahren einer breiten deutschen öffentlichen Meinung etwa genauso erschien, wie umgekehrt Deutschland in den Augen Frankreichs gleich nach dem Zweiten Weltkrieg. Weitverbreitet war also die Forderung nach Grenzen, die einerseits den seit Ludwig XIV. erlittenen [245:] Ausplünderungen ein Ende setzten und andererseits die Sicherheit eines Landes gewährleisteten, das sich jahrhundertlang dem von jenseits des Rheins ausgehenden Expansionismus ausgesetzt gesehen hatte.

Noch im Jahre 1841 fordert der junge Engels – schon tief durchdrungen von den Hegelschen Ideen und gegen die deutschtümlerischen und franzosenfeindlichen Strömungen polemisierend, wobei er sogar bemerkt, daß die Marseillaise den deutschen patriotischen Liedern wegen ihres „Übergreifens über die Nationalität hinaus zur Menschheit“ überlegen sei – nicht nur die Rückerstattung von Elsaß-Lothringen, sondern sogar von Holland und Belgien – und beruft sich dabei gerade auf Arndt (MEW, Erg.bd. II, 130-1)! Tatsache ist, daß sich das Gewicht der nicht gelösten nationalen Frage weiterhin spüren ließ und der Einfluß, den Frankreich weiterhin in Süddeutschland ausübte, als ein Hinderungsgrund für den Einigungsprozeß angesehen wurde und es objektiv betrachtet auch war. Doch bleibt bei allen gebührenden Präzisierungen festzuhalten, daß die Protagonisten des Kampfes gegen den napoleonischen Expansionismus ihrerseits nicht völlig frei von expansionistischen und chauvinistischen Tendenzen waren.

Anders ist die Haltung Hegels. Sicherlich zählt auch *Die Verfassung Deutschlands*, wenn sie den französischen Expansionismus anklagt, minutiös die Gebiete auf, die Deutschland, angefangen vom Westfälischen Frieden, entrissen worden waren (Elsaß, Lothringen, Burgund usw.) (H<sub>1</sub>, I, 499-502).

Noch die Berliner Vorlesungen erklären diesbezüglich: „für Deutschland waren die Kriege, die es führte, nicht besonders ehrenvoll; es ließ sich Burgund, Lothringen, Elsaß und anderes entreißen.“ Nur handelt es sich um eine geschichtlich zustande gekommene Tatsache, denn durch die nachfolgenden territorialen Umwälzungen schien die Landkarte Europas einen bestimmten Grad von Stabilität erreicht zu haben. Die Pläne für eine „Universalmonarchie“ einmal gescheitert – der explizite Bezugspunkt ist Ludwig XIV., der implizite jedoch Napoleon –, haben „durch alle diese Stürme hindurch [...] die Nationen ihre Individualität und Selbständigkeit behauptet“ (H<sub>2</sub>, 908-9). Transparent ist die Aufforderung Hegels, von jeder Art Revanchismus Abstand zu nehmen: „Ein Volk, in dem sich die bürgerliche Gesellschaft entwickelt hat, wenn es mit einem ebenso zivilisierten Volk zu tun hat, macht sich nicht so viel daraus, wenn ein Teil, eine Provinz einem anderen Staat einverleibt wird, indem den Übergebenen ihre Rechte, ihre Religion etc. bleiben“ (H<sub>5</sub>, V, 195). Die folgende Erklärung hat wohl ähnliche Bedeutung: „Hegel meint, die abgetretenen Provinzen brauchen nicht um ihre Einwilligung befragt [zu] werden, wenn das Ganze, dessen Teil sie sind, um seiner Erhaltung willen sie abscheidet“ (H<sub>5</sub>, I, 341). So drückt sich die erste Berliner Vorlesung über Rechtsphilosophie aus, als nur wenige Jahre seit dem Friedensvertrag vergangen waren. Die vom deutschen Reich gemachten Abtretungen einiger Provinzen durften in keinem Fall zur Diskussion gestellt werden, nicht einmal im Namen des Prinzips der Selbstbestimmung.

Die Forderung, die politische Karte Europas von oben bis unten neu zu zeichnen, wie es zum Beispiel General Gneisenau verlangte, war unrealistisch; er forderte etwa, daß Frankreich in die Grenzen von Ludwig XIII. zurückgedrängt werden sollte, mit dem Verzicht nicht nur auf die Eroberungen Napoleons, sondern auch auf die Ludwigs XIV.<sup>60</sup> Wie wir noch sehen werden, unterhielt Gneisenau beste Beziehungen zu Arndt und Schleiermacher, und in jedem Fall drückt er gerade in einem Brief an den „theuren Freund“ Schleiermacher seine Entrüstung über die skandalös vorteilhaften Bedingungen aus, die Frankreich angeboten wurden ... (DS<sub>2</sub>, IV, 210-1).

## 7. „Ewiger Friede“ und heilige Allianz

Wir haben schon festgestellt, daß Hegel auch nicht einen Augenblick die Illusion über den ewigen Frieden geteilt hat, die sich nach der französischen Revolution ausgebreitet hatte; die Illusion bestand in dem Glauben, daß der Kriegsdämon für immer angekettet bleiben würde, [246:] wenn einmal das Volk und nicht mehr absolute Könige, die vom Krieg keinerlei persönliche Konsequenzen zu befürchten hatten, alles entschied. In Berlin stellt Hegel eine Bilanz über diese Illusion auf: „Man glaubt etwa, es würde weniger Kriege geben, wenn Stände darüber beschließen; dies ist aber gerade das Gegenteil.“ Die Beteiligung der Nation, die Volksbeteiligung, kann auch eine chauvinistische und expansionistische Welle auslösen: „Kriege, an denen ganze Völker teilnehmen, werden in der Regel zu Eroberungskriegen“<sup>61</sup>. Das zeigte das Beispiel Frankreichs und der napoleonischen Ära. Damals war das Losungswort vom ewigen Frieden zum Instrument für die ideologische Legitimierung einer Art Universalmonarchie geworden, der Hegel die These von der unbeugsamen Eigentümlichkeit des „Geistes des Volkes“ und den unverzichtbaren Wert der staatlichen und nationalen Unabhängigkeit entgegengesetzt hatte. In den Jahren der Restauration jedoch erlebt die Losung vom ewigen oder permanenten Frieden eine neue Wende in ihrer Geschichte: jetzt ist es die heilige Allianz, die sie auf ihr Panier schreibt, um ihre Politik der Aufrechterhaltung der Ordnung und des „Friedens“ auf europäischer oder sogar Weltebene zu rechtfertigen.

Man könnte nicht voll und ganz das Bestehen auf den Charakter der ausschließlichen Individualität eines jeden Staates verstehen, wenn man nicht berücksichtigte, daß dieses Bestehen auch eine Antwort auf die „internationalistische“ Ideologie der heiligen Allianz ist und auf das von ihr behauptete Interventionsrecht in die inneren Angelegenheiten von Ländern und Völkern, die die in Wien festge-

<sup>60</sup> Vgl. hierzu G. Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des 'Militarismus'* in Deutschland, 1960<sup>2</sup>.

<sup>61</sup> H<sub>5c</sub>, 262. Im Hinblick auf diese Bilanz über das Ideal des ewigen Friedens, das aus der französischen Revolution hervorgegangen war, muß man wahrscheinlich die Bezugnahme in Heidelberg auf den „wohlmeinenden Gedanken vor etwa dreißig Jahren [...], daß das Menschengeschlecht einen Staat bilde“, lesen (H<sub>5</sub>, V, 194). Von Ilting wird diese Erklärung dagegen auf die Kantische Abhandlung von 1784 bezogen (H<sub>5</sub>, V, 351).

legte politische und verfassungsmäßige Ordnung in Frage stellten. Hatten nicht etwa die drei Monarchen, Unterzeichner des Vertrags der heiligen Allianz, erklärt, sich „bei jeder Gelegenheit und an jedwedem Ort als Landsleute zu betrachten“ und sich und ihre Untertanen „als Mitglieder der gleichen christlichen Nation“ anzusehen und sich daher gegenseitige „Unterstützung“ zu gewähren, ohne sich von den Staatsgrenzen hindern zu lassen, in Anbetracht der Tatsache, daß die „christliche Nation“ letzten Endes wirklich keinen anderen Landesherrn habe als den, „dem allein die Macht zu eigen ist“, d. h. den ewigen Gott?<sup>62</sup>

Wie wir schon gesehen haben, hatte sich diese universelle Thematik schon mit Novalis als Sehnsucht nach einer Welt herausentwickelt, die die ideologische Verklärung friedlich und harmonisch erscheinen ließ und ohne die Zerreißen, Umwälzungen und Kriege, die mit der französischen Revolution ihren Anfang genommen hatten. So erklärte im Jahre 1807 F. Schlegel, daß das von ihm befürwortete „wahre Kaisertum“ „die römische Universalmonarchie, aber gegründet auf Hierarchie [...]“, sei; ohne eine solche Hierarchie „könnte es nur Könige geben, jede Nation durchaus für sich“, denn „der Verein mehrerer Nationen, ja aller macht erst das Kaisertum“<sup>63</sup>. Ein paar Jahre später fragt sich F. Schlegel, ob die Vorsehung nicht dabei war, die Menschheit zur „allgemeinen Auflösung aller Staaten“ hinzuführen<sup>64</sup>.

Vor allem nach dem Wiener Kongreß aber hört diese Thematik auf, nur seufzende Sehnsucht nach der guten alten Zeit zu sein, um eine direktere politische Rolle zu übernehmen, d. h. um die Interventionspolitik der heiligen Allianz und ihre Opposition gegen die Forderung nach Unabhängigkeit seitens der unterdrückten Nationalitäten zu decken. Die von F. Schlegel stammende Prophezeiung der „Entwicklung und Einrichtung der christlichen Republik“ – wohlverstanden einer Republik mit Kaiser und König, die die ganze Welt umschließen und den Inhalt der Geschichte „von 1800 bis 1900“ ausmachen sollte<sup>65</sup> – war sicher nicht dazu geeignet, den Kampf der Nationen zu begünstigen, sich als selbständige staatliche Existenzen zu konstituieren und sich von der Unterdrückung durch die Habsburger oder die Romanoff zu befreien. Indem er auf der ausschließlichen, jedem Staat eigenen Individualität besteht, weist Hegel die Ideologie des [247:] christlich-legitimistischen „Internationalismus“ zurück, der dazu diente, die Interventionspolitik der heiligen Allianz zu decken und zu rechtfertigen<sup>66</sup>. Ebenso wenig teilt er die Auffassung eines Autors wie Comte, der unmittelbar nach der Intervention des Frankreichs der Restauration gegen die spanische Revolution der heiligen Allianz, die diese Intervention vorangetrieben hatte, das Verdienst zuspricht, das „höchste Gut des Friedens“ zu gewährleisten<sup>67</sup>.

Und eben gerade das „Prinzip“ der Intervention zurückweisend, schreibt die *Rechtsphilosophie*: „Die Individualität, als ausschließliches Für-sich-sein, erscheint als Verhältnis zu anderen Staaten, deren jeder selbständig gegen die anderen ist“ (H<sub>1</sub>, VII, § 322). Die Polemik ist ausdrücklich gegen die heilige Allianz gerichtet. Diese „Verbindung“, die „heilige Allianz“, „soll entscheiden, was recht ist, und sie soll die Grundlage sein, die Staaten zu erhalten, wie sie sind.“ Jedoch – wenden die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* ein – können sich die Staaten, die zu diesem Bund gehören, ohne weiteres von ihm lösen, „so daß dieser Bund selbst ein Sollen bleibt und jeder sich [davon zu] trennen das Recht hat, wenn er sich stark genug fühlt“ (H<sub>5</sub>, III, 835). Der Anspruch der heiligen Allianz, den ihr angehörenden Staaten gegenüber den Ton anzugeben, stützt sich letzten Endes nur auf die Stärke, nicht auf vorgeblich höhere Prinzipien. Die heilige Allianz ist sogar ein Widerspruch

<sup>62</sup> Vgl. *Quellen zur neueren Geschichte, Europapolitik zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, hrsg. v. W. Näf, Bern 1953<sup>2</sup>, S. 5-10.

<sup>63</sup> *Zur österreichischen Geschichte*, 1807, in F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, zit., S. 321.

<sup>64</sup> *Zur Geschichte*, 1810, in F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, zit., S. 324.

<sup>65</sup> *Entwurf der historischen Betrachtungen, 1820-22*, in F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, zit., S. 329.

<sup>66</sup> Daß sich die heilige Allianz vom Universalismus Novalis' und von seiner Utopie-Ideologie des ewigen Friedens nährte, ist schon von Dilthey angemerkt worden: vgl. *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig und Berlin 1929<sup>10</sup>, S. 298.

<sup>67</sup> So drückt er sich in einem Brief an Eichthal vom 1.5.1824 aus: zit. nach E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris 1981, S. 29-30. Hegel lernt den Empfänger dieses Briefes, den Baron d'Eichthal, persönlich in Berlin kennen: vgl. J. D'Hondt, *Hegel et les socialistes*, in *De Hegel a Marx*, zit., S. 183.

in sich selbst: „Die souverainen Staaten sollen den Bund ausmachen und ihn als Richter über sich erkennen. Souverain aber heißt keinen Richter haben als sich selbst, und so ist in diesem Bunde selbst in sich ein Widerspruch“ (Ebda.).

Die ausschließliche Individualität eines jeden Staates betonen und dabei die übernationalen Ansprüche der heiligen Allianz zurückweisen bedeutet natürlich, der Hoffnung auf die Erreichung des ewigen Friedens Adieu zu sagen. „Ewiger Friede ist so ein Ideal, von der Vernunft gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeit der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz ist ungefähr so ein Institut. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren, sich einen Gegensatz, einen Feind, erzeugen, und der der heiligen Allianz können die Türken oder Amerikaner sein“ (H<sub>5</sub>, IV, 734-735).

Vorher war es das thermidorianische und napoleonische Frankreich gewesen, das versucht hatte, zum Schaden bestimmter Staaten eine Art begrenzte Souveränität aufzuzwingen, wobei es sein Eingreifen als eine Form von „brüderlicher Hilfe“ für die fortschrittlichen Kräften rechtfertigte; jetzt wird eine ähnliche Forderung von der heiligen Allianz vorgebracht, diesmal im Namen der Ordnung und der Legitimität. Im einen wie im anderen Fall erblickt Hegel, abgesehen von den ideologischen Rechtfertigungen, ein Attentat auf die nationale Unabhängigkeit und die staatliche Souveränität. Das Lösungswort des „ewigen Friedens“, das dazu gedient hatte, den napoleonischen Expansionismus zu decken, soll jetzt die Hegemonie der reaktionären Mächte in Europa decken; die Hegelsche These von der Unvermeidlichkeit des Krieges, die dazu gedient hatte, die Napoleon oder seinen Apologeten lieb gewesenen Pläne einer „Universalmonarchie“ zurückzuweisen, wurde nun genutzt, um den Anspruch der heiligen Allianz zurückzuweisen, mit den Bajonetten die „Ordnung“ und den „Frieden“ in Europa aufzunötigen.

Aber auch in diesem Fall findet sich bei Hegel keine Verherrlichung des Krieges. Die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* verurteilen entschieden die „in neueren Zeiten“ im Hinblick auf die „Eroberung und Umstürzung der Verfassung eines Staates“ geführten Kriege und stellen sie den Ausrottungskriegen gleich (H<sub>5</sub>, III, 836-7), also den mittelalterlichen und modernen Religionskriegen. Wenn in der Vergangenheit die Verurteilung der Kriege, die auf die „Umstürzung der Verfassung eines Staates“ abzielten, die post-thermidorianische und napoleonische Politik betraf, so hatte sie für die Gegenwart in erster Linie die heilige Allianz zur Zielscheibe. [248:] Diese Verurteilung ist in der Vorlesung von 1822/23 enthalten: noch war die Intervention der heiligen Allianz in Spanien im Gange, die ihren Abschluß mit dem Außerkraftsetzen der Verfassung finden würde, die Ferdinand VII. im Jahr 1820 nach der militärischen Erhebung des Obersten Riego zu unterzeichnen gezwungen gewesen war ...

Soviel zur Polemik gegen die heilige Allianz. Die nochmalige Bestätigung der exklusiven Individualität eines jeden Staates brachte Hegel in einem gewissen Maß in Widerspruch auch zu den Deutschtümlern. Zunächst schien es, als könnte diese erneute Bekräftigung den Einigungsprozeß Deutschlands aufhalten. Görres ist es dann, der 1822 – nunmehr zur Reaktion übergegangen, jedoch weiterhin eifriger Deutschtümler und sogar franzosenfeindlicher denn je – zu einer ausdrücklichen Verherrlichung der heiligen Allianz übergeht als einem „ewigen Bund zu Schutz und Trutz gegen alle revolutionären Bewegungen“ (JG, XIII, 426). Nachdem er die schon angeführte Erklärung zitiert hat, auf Grund derer die unterzeichnenden Monarchen als Mitglieder einer einzigen „christlichen Nation“ und als „Delegierte der Vorsehung“ betrachtet werden, bemerkt Görres: „Diese Sätze haben klar und deutlich eine unumwundene Abschwörung der Irrlehren jener trügerischen Politik, die seit Jahrhunderten die Welt geöffit und verwirrt, ausgesprochen, und die Rückkehr zu jener früheren schlichten und einfältigen Gesinnung angelobt, die in der Kraft einer höheren Weltordnung, und im Glauben an eine höhere Macht, als die eigene irdisch beschränkte, die Angelegenheiten der Menschen geleitet hat“ (441). Gott selbst hat „seinen Engel hoch über dem Streite dieser Zeit gestellt“. Gerade weil die heilige Allianz in der Person ihrer Gründer die „drei verschiedenen Kirchen“ vereint, kann sie von den begrenzten „örtlichen und zeitlichen Verhältnissen“ absehen und jene „übergreifende Ansicht“

haben, die notwendig ist, um den Frieden zu sichern (443-4); die heilige Allianz hat nicht eine bloß „politische“ Bedeutung, sie zielt nicht nur darauf ab, „die Ruhe Europas zu handhaben“, sondern sie hat auch eine religiöse, „christliche“, Bedeutung, mit dem Ziel, „alle zerstreuten Glieder der christlichen Gemeinde mit einem Familienbunde zu umschlingen“. Die Fürsten, die sie gegründet haben, sind „Mandatare der Vorsehung“ (462 und 467).

Es war aber die deutschtümelerische „Partei“ als Ganze, die die „internationalistische“ Ideologie der heiligen Allianz mit einer gewissen Sympathie betrachtete – die keinesfalls im Kontrast zum glühenden Patriotismus oder zum aufgeputschten Nationalismus stand. Gerade weil sie den Gegensatz zwischen Deutschland und Frankreich oder besser noch zwischen Frankreich und dem Rest Europas als Ausdruck des Aufeinanderprallens zweier Kulturen ansahen, waren die Deutschtümeler nicht abgeneigt, die Intervention in dem Land zu begründen oder wenigstens zu rechtfertigen, von dem nicht nur die Invasion ausgegangen war, sondern auch die Ansteckung Europas mit Ideen, von denen man glaubte, sie stünden den heiligsten Traditionen entgegen. Napoleon hatte schon abgedankt und befand sich auf der Insel Elba, aber Heinrich Steffens schrieb an Schleiermacher, daß Deutschland und Europa nur dann ruhig sein könnten, wenn die „Festungen“, die der Ex-Kaiser noch im Herzen des französischen Volkes besetzt hielt, gefallen und geschleift seien (DS<sub>2</sub>, IV, 200). Und es handelt sich wohl um eine dem Absender und dem Empfänger gemeinsame Meinung. Noch nach Waterloo rief Arndt, der Schwager Schleiermachers, zur Fortführung des Kampfes gegen die „welsche Sünde“ (A<sub>1</sub>, I, 471) auf, eine Aufgabe, die einleuchtenderweise ein ständiges Eingreifen in die inneren Angelegenheiten Frankreichs mit sich bringen würde.

Die Deutschtümeler, die zu Zeiten der napoleonischen Normalisierung Deutschlands und Europas die Ideen des „ewigen Friedens“ zu rückgewiesen hatten, schienen sich jetzt, zumindest teilweise, die Idee des „ewigen Friedens“, so wie sie von der heiligen Allianz verstanden und propagiert wurde, anzueignen. In der posthum veröffentlichten Lehre vom Staat erklärt Schleiermacher, daß zur Realisierung des „ewigen Friedens“ mehr noch als ein „Staatenbund“ Verhaltensregeln vonnöten seien, die im Gefühl der Völker und ihrer Regierenden verwurzelt seien: „Wäre aber in einzelnen Staaten das Prinzip der Unruhe: so werden die anderen zusammentreten, um dieselben in Zaum zu halten.“ Das ist die im Bereich des Deutschen Bundes befolgte Regel; die gleiche Regel könnte aber für alle internationalen Beziehungen übernommen werden. So könnte das „Ziel des ewigen Friedens“ erreicht werden, und diesem Ziel näherte man sich gerade „in der neuesten Geschichte“ „in schmalen Schritten“, nachdem [249:] „französische Störungen“ einmal erfolgreich bekämpft worden seien (DS<sub>1</sub>, III, 565-6 und Fußnote).

Die Anschauung Schleiermachers nähert sich hier gefährlich derjenigen der heiligen Allianz: die Verteidigung des „Friedens“ oder besser des „ewigen Friedens“ fällt mit dem Kampf gegen das aus Frankreich kommende „Prinzip der Unruhe“ zusammen, ein Kampf, der in keiner Weise den Rückgriff auf einen bewaffneten Eingriff in die inneren Angelegenheiten eines anderen Landes ausschließt. Es war dieses Recht, das die heilige Allianz sich anmaßte und das letztlich das Recht bedeutete, Kriege zur Umstürzung der Verfassung eines Staates vom Zaune zu brechen, das Hegel entschieden anfocht, als er die exklusive Individualität eines jeden Staates hervorhob und das angeblich übernationale Gericht ablehnte, das sich selbst die Aufgabe der Verteidigung und der Verwirklichung des „ewigen Friedens“ übertragen hatte.

## 8. Die Macht und die Fronde

Ebenso wie es falsch wäre, nicht die Widersprüche innerhalb der Oppositionsbewegung zu sehen, wäre es auch falsch, auf der anderen Seite die Macht als einen geschlossenen Block und als geschlossenen reaktionär zu betrachten. Es ist richtig beobachtet worden, daß „Restauration nur ein metaphorischer Ausdruck ist“, da „keine wirkliche Restauration des *ancien régime* stattgefunden hat, sondern nur eine Neuordnung der Kräfte“<sup>68</sup>. Das ist ein Urteil, das bei der Analyse der Situation in Preußen volle Bestätigung findet: unter den Männern seiner Regierung kann man ohne weiteres solche finden,

<sup>68</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, zit., S. 1863.



die Sehnsucht nach der guten alten Zeit verspüren, aber auch Persönlichkeiten, die sich für ein Erneuerungs- und Reformprogramm einsetzen, mit mehr oder weniger Entschiedenheit vielleicht und oft mit einander entgegengesetzten politischen und ideologischen Plattformen. Vor allem muß man bedenken, daß die Widersprüche, die die Oppositionsbewegungen im Land zerrissen, am Ende auch die an der Erneuerung innerhalb des Regierungs- und Staatsapparats interessierten Kräfte in Mitleidenschaft zogen: jeder der beiden Flügel, in die sich die Oppositionsbewegung gegen die heilige Allianz aufteilte, suchte eine Verbindung zu diesem oder jenem Sektor des Staats- und Regierungsapparats.

Das Schema, wonach auf der einen Seite der von der Macht verwöhnte und protegierte „Staatsphilosoph“ stehe und auf der anderen Fries und die übrigen Gegner Hegels, alle Gegenstand unerbittlicher Verfolgungen seitens der Macht, entspricht keineswegs der Wirklichkeit. Es stimmt, daß Hegel beste Beziehungen zu bestimmten Teilen des Staatsapparats unterhielt – die Angelegenheit ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, sie zum soundsovielten Male zu wiederholen –, aber das gilt auch für seine Antagonisten. Wir beschränken uns auf einige Tatsachen. Savigny, der beste Beziehungen zu Schleiermacher<sup>69</sup> und zu den Deutschtümlern unterhält, beklagt sich über die Hegel gewährte Protektion seitens des Ministers Altenstein (H<sub>8</sub>, 243 und 291), vergißt aber hinzuzufügen, daß er selbst berufen worden war, um sich um die Erziehung des Kronprinzen zu kümmern! Ja, er unterhielt sogar beste Beziehungen zum Kronprinzen, der sich bei ihm über die (im einzelnen dokumentierten) Angriffe seitens Gans' beschwerte. Die Antwort war äußerst schmeichelhaft für den Exponenten der historischen Schule und fiel ebenso hart für den Exponenten der Hegelschen Schule aus; der Kronprinz wußte gut zwischen „Gans“ und „Schwan“ zu unterscheiden (FKS, II, 404-5)!

Ähnliches könnte man in bezug auf Schleiermacher sagen, der nach einem Zeugnis Adam Müllers auf Grund seiner ausgezeichneten Beziehungen zum Hof hoffte, gleich nach dem Krieg der „Beichtvater des Königs“ zu werden (M<sub>2</sub>, I, 1118).

[250:] Zum Kronprinzen unterhielt auch Arndt, Freund und Schwager Schleiermachers, gute Beziehungen. Er war auch Freund von Fries und natürlich erbitterter Gegner Hegels – der gleiche Arndt, der 1821 unter der Anklage, ein „Demagoge“ zu sein, aus der Universitätslehrstätigkeit entlassen worden war<sup>70</sup>. Als Kronprinz Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, verherrlichte Arndt den neuen König als „ein leuchtendes Banner für Preußen und ganz Deutschland“, der ihn nicht nur wenig später in die Lehrstätigkeit wiedereinsetzt, sondern ihm auch einen Orden verleiht (A<sub>1</sub>, III, 8, 10, 12 und 72). Savigny wird von seinem alten Schüler berufen, das Amt des Justizministers zu übernehmen, während die Verfolgung der Hegelschüler beginnt ...

Die deutschtümlerische Partei stand außerdem in engen und dauerhaften Beziehungen zu Eichhorn, einem einflußreichen Staatsrat, der nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. Unterrichtsminister wird. Eichhorn hatte im *Tugendbund* zusammen mit seinem Freund Schleiermacher gekämpft<sup>71</sup>. Es war ein Kreis, zu dem außer dem Philosophen Savigny, Eichhorn und Arndt gehörten (DS<sub>2</sub>, II, 284). Während sich schon der Sturm über den Demagogen zusammenbraut, sprechen Arndt und Schleiermacher vom künftigen Unterrichtsminister als von „unserem Eichhorn“ (A<sub>1</sub>, I, 627) oder von „unserem lieben Eichhorn“ (DS<sub>2</sub>, II, 333).

---

<sup>69</sup> Richtigerweise ist angemerkt worden: „Wenn im Geiste Savignys ein Philosoph Platz fand, dann war es [...] Schleiermacher“: G. Marini, *Friedrich Carl von Savigny*, Neapel 1977, S. 76. F. Bluhme, ein Schüler Savignys, spricht vom Tod Schleiermachers als von „einem unersetzlichen Verlust“: Brief vom 12.10.1838 in F. C. v. Savigny, *Briefwechsel mit Friedrich Bluhme 1820-1860*, hrsg. v. D. Strauch, Bonn 1962, S. 278.

<sup>70</sup> Hinsichtlich der Freundschaft mit Fries siehe den Brief vom 31.VIII.1842, an einen Freund gerichtet, der beauftragt wird, eben Fries zu grüßen (A<sub>1</sub>, III, 90); was die Verachtung für Hegel anbetrifft, vgl. *infra*, Kap. XI, 4. Es ist Arndt selbst, der von der großen Herzlichkeit spricht, die ihm von Friedrich Wilhelm IV. „schon länger als zehn Jahre“ entgegengebracht werde – zu diesem Zeitpunkt hatte der Kronprinz seit kurzem den Thron bestiegen (A<sub>1</sub>, III, 90; „der Kronprinz, der seit den zwanziger Jahren eine Rolle im Staat zu spielen begann“: vgl. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Neudruck Aalen 1962, S. 206).

<sup>71</sup> W. Dilthey, *Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit ...*, zit., S. 25 und S. 35.

Wenn man Hegel als den „preußischen Staatsphilosophen“ bezeichnet, denkt man – mit einer Vorgehensweise, die keinen Sinn für Geschichte zeigt – an das später durch seinen aggressiven Militarismus berüchtigt gewordene Preußen. Im Nachkriegs-Berlin stand aber nicht Hegel in besten Beziehungen zum Generalstab des preußischen Heeres, sondern die deutschtümelerische „Partei“. Ende 1815 kann A. Müller sogar behaupten, daß Schleiermacher in seiner polemischen Erwiderung auf Schmalz so hart sein konnte, weil er sich von dem inzwischen von der Front zurückgekehrten Heer beschützt und ermutigt wußte (M<sub>2</sub>, I, 1131). Der Feldmarschall Gneisenau ist im Dezember 1817 Gast Schleiermachers (DS<sub>2</sub>, II, 334): der Philosoph selbst informierte Arndt davon. Letzterer sendet Gneisenau seine Werke und stimmt vollkommen mit ihm überein, was die Frankreich gegenüber einzunehmende Haltung betrifft (A<sub>1</sub>, I, 472); er wünscht sich, ihn an der Spitze des preußischen Heeres im neuen Krieg gegen Frankreich zu sehen, der im Gefolge des Ausbruchs der Juli-Revolution für unmittelbar bevorstehend gehalten wird (418). Vor allem Arndt war zur Zeit der Befreiungskriege in Beziehungen zum preußischen Hauptquartier getreten (443).

Einige der ihm bekannten Persönlichkeiten waren inzwischen verstorben, doch Arndt pflegt die Freundschaft mit ihren Verwandten und Nachfolgern, wie etwa dem General von Scharnhorst, einem „lebensfrischen und tüchtigen“ Mann (490), Sohn des berühmten Generals G. J. D. von Scharnhorst, der zusammen mit anderen das preußische Heer nach der Niederlage bei Jena neu organisiert hatte. Die Jagd auf die Demagogen ist im vollen Gang, aber das hindert Arndt und Schleiermacher nicht daran, gute Beziehungen zu Clausewitz zu unterhalten (A<sub>1</sub>, II, 144), auch er General und nicht nur berühmter Theoretiker des Krieges.

Sicher handelt es sich hauptsächlich um Persönlichkeiten, die mit der Ära der Stein-Hardenbergschen Reformen in Verbindung stehen, aber das gilt auch für den „Beschützer“ Hegels, Altenstein. Doch konnte Hegel innerhalb des Staats- und Regierungsapparats Preußens nicht nur auf Freundschaften zählen. Nach dem Zeugnis Varnhagens (H<sub>8</sub>, 345) war er F. Ancillon, dem Geheimen Rat und Erzieher der Prinzen – ab 1832 Außenminister –, „ungemein verhaßt“. Die Gründe für diese Feindseligkeit sind verständlich: Anhänger der historischen Schule, unbeugsamer Gegner des Rationalismus und der Gesetzeskodifizierung und noch mehr des *Codes Napoléon*, der als ein Instrument zur Unterjochung der deutschen Nation auch auf moralischer Ebene angesehen wurde<sup>72</sup>, konnte Ancillon unmöglich mit Sympathie auf Hegel [251:] blicken: in der Tat warnte er den jungen Michelet bei seiner Ankunft in Berlin vor einer so gefährlichen Philosophie (H<sub>8</sub>, 214). Und es ist sehr wahrscheinlich, daß der Kronprinz, noch bevor er Friedrich Wilhelm IV. geworden war, Hegel nicht wohlwollend betrachtete, nicht zuletzt wegen der freundschaftlichen Beziehungen, die er zu den Gegnern des Philosophen unterhielt.

Was die Frage der „Staatsphilosophie“ anbetrifft, glauben wir, abschließend sagen zu können: wenn der Minister Altenstein „Staat“ war, dann waren die Generäle und die Feldmarschälle oder die Kronprinzen sicher nicht weniger „Staat“. Beide Fraktionen der Oppositionsbewegung suchten Verbindungen zum Staatsapparat. Wir haben somit das Gesamtbild einer ziemlich verworrenen Situation, in der nicht nur die Oppositionsbewegung, sondern in gewissem Ausmaße auch der Staats- und Regierungsapparat selbst gespalten auftreten. Die Kollusion zwischen der einen oder anderen Oppositions-„Partei“ und der Macht ergibt sich von Mal zu Mal hinsichtlich bestimmter Themen, mit dem Ergebnis, daß die Aufstellung der verschiedenen Kräfte und auch die Trennlinie zwischen Fortschritt und Reaktion nicht ein für allemal klar abgesteckt, sondern recht schwankend und veränderlich erscheinen.

Was diesen letzten Aspekt anbelangt, so wollen wir einige Beispiele anführen. Noch mehrere Monate vor seinem Verbot erhält der „Rheinische Merkur“ eine erste ernste Verwarnung seitens der Regierungsverantwortlichen: man schreibt den 16. Mai 1815, inzwischen ist der Krieg gegen den von der Insel Elba geflohenen Napoleon wieder aufgenommen worden, und Kanzler Hardenberg läßt Görres wissen: „Es darf der Krieg, den wir zu führen im Begriff sind, nicht als ein Krieg gegen das französische Volk, sondern bloß gegen Bonaparte und die ihm anhängen geschildert werden“ (LS, III, 47).

<sup>72</sup> L. Gall, *Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden 1963, S. 53-4.

Alle Deutschtümler sind sich tatsächlich einig darüber, das französische Volk als Ganzes für schuldig zu halten. Es handelte sich nicht nur um die Meinung Görres'. In der Zeitschrift „Nemesis“ polemisiert Heinrich Luden, einer der künftigen geistigen Väter der Burschenschaften und Fries sehr nahestehend, ausdrücklich gegen die dem Krieg von der Regierung gegebene Tendenz: zu viele Verbrechen seien begangen worden, als daß man sie nur einem Mann anlasten könne, um gleichzeitig die Nation freizusprechen, die ihn immer unterstützt habe“ (174). Noch drastischer drückt sich Arndt aus, der – wir sind einen Monat vor dem Ende bei Waterloo – den Krieg „einen Kreuzzug“ heißt, der „die Streiter des Himmels gegen Satans Reich ins Feld ziehen“ sieht (A<sub>1</sub>, I, 449). Alles andere als eine Unterscheidung zwischen Napoleon und dem französischen Volk!

Hegel, der nicht an der Widerstandsbewegung gegen Napoleon teilgenommen und sich auf diese Weise einem weiten Bereich der öffentlichen Meinung gegenüber isoliert hatte, war jedoch nach der Befreiung in der Lage, die neue Situation klarer und kaltblütiger zu betrachten. Was die Frage nach dem Charakter des soeben beendeten Krieges angeht, ob er als Revolte gegen das französische Volk als Ganzes oder nur gegen Napoleon oder besser noch nur gegen den napoleonischen Expansionismus aufzufassen war, so stand Hegel sicherlich dem preußischen Kanzler näher als den Deutschtümlern und Görres, der bald darauf, von der Repression getroffen, gezwungen ist, auf den „Rheinischen Merkur“ zu verzichten.

Verstehen wir recht: In der schon berichteten Verwarnung des Kanzlers Hardenberg, d. h. in dem Appell, zwischen Napoleon und dem französischen Volk zu unterscheiden, gab es nicht nur Vernunft, es war darin auch die Besorgnis zu spüren, den im Gang befindlichen Krieg unter der eisernen Kontrolle der Obrigkeit zu halten und so weit wie nur möglich die Massenbewegungen zu vermeiden oder einzuschränken, die die leidenschaftliche Predigt, die Agitation Görres' und die der deutschtümlerischen Partei heraufbeschworen. Görres gab mit seiner wirren und trüben Ideologie der realen Forderung Ausdruck, daß der im Gang befindliche Krieg nicht in das übliche diplomatische Ballett ausarten möge. Es war eine Forderung nach Überwindung der traditionellen Kabinettskriege, um zu einem „Volkskrieg“ zu gelangen, in der Lage, an die Energien eines ganzen Volkes zu appellieren, um nicht nur die Sicherung der Unabhängigkeit zu gewährleisten, sondern auch den Weg zur nationalen Einheit zu ebnen.

Es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß die nationale Leidenschaft – als sie in Franzosenhaß ausartete und als Zielscheibe des Kampfes nicht die fremde Okkupation als solche, sondern die französische Revolution ausmachte – darauf hinauslief, die Deutschtümler ins Schlepptau [252:] nicht nur der reaktionärsten Teile des preußischen Staatsapparats, sondern selbst Metternichs zu bringen, der doch ihr schwarzes Schaf war (ein zumindest in gleicher Weise erwideter Haß).

Noch einmal können wir von Arndt ausgehen, der noch nach dem endgültigen Sturz Napoleons seine tiefe Unzufriedenheit darüber ausdrückt, wie die Dinge in Frankreich laufen, und zwar deshalb, weil dort nicht radikal mit den Anhängern der Revolution und Napoleons aufgeräumt worden sei: „In Talleyrand und Fouché, deren Maschine der arme König nur ist, herrschen im Grunde die Jakobiner noch immer fort. Es ist wirklich unwürdig, daß man mit solchen gebrandmarkten Kerlen unterhandelt und die Rotte unter einem andern Namen in Frankreich immer noch fortregieren läßt“ (A<sub>1</sub>, I, 461). Etwa zur gleichen Zeit drückten auch Metternich und Gentz ihren Unmut über die übertriebenen und gefährlichen Zugeständnisse aus, die Ludwig XVIII. den Feinden der Ordnung machte, wie es die Veröffentlichung einer *Charte* bewies, die nach Meinung des österreichischen Kanzlers und seines Ratgebers und Ideologen in Frankreich den Geist der Revolution weiterleben ließ.

Görres seinerseits, in die damals in Frankreich im Gang befindliche Verfassungsdebatte eingreifend, verurteilte die Vorschläge, die dahin tendierten, die monarchische Macht einzuschränken, scharf als den Versuch einer – verschlechterten – Neuausgabe der „Konstitution vom Jahre III“ (rm, 15.IV.1814). In ganz anderer Richtung müßte man vorgehen! Angesichts der Tatsache, daß die Franzosen ein „entartetes, aufrührerisches, zügelloses Volk“, mit einem Wort „der Freiheit unwürdig“ seien, sei es notwendig, die monarchische Macht im Augenblick des Rückzugs der fremden Heere zu verstärken, ohne den Feinden der Ordnung zu erlauben, „auf konstitutionellem Wege“ ihre umstürz-

lerischen Machenschaften voranzutreiben (rm, 15.VI.1814). Auf diese Weise brachte Görres sich in die Nähe Metternichs, der schon damals der große Anführer der Repression war, deren Opfer dann der „Rheinische Merkur“ wurde. Die Abschaffung dieser Zeitung hat Hegel anscheinend nicht sehr berührt – zumindest nach dem Urteil über seinen Ex-Direktor zu schließen (H<sub>3</sub>, 422-447); aber nicht, weil der Philosoph der Politik der Restauration zustimmte, sondern wegen der Ablehnung des Franzosenhasses, der Görres (das Opfer) objektiv ins Schlepptau Metternichs (des Unterdrückers) brachte. Man vergesse dabei eine Tatsache nicht: der Deutschtümler, der in der Heimat die bestehende Obrigkeit herauszufordern wagte, begrüßte gleichzeitig den „freudenreichen Gang“ der „Gegenrevolution“ in Frankreich (rm, 13.4.1814) ...

### 9. Die Oppositionsbewegung und die Schmalz-„Partei“

Wir haben uns bis jetzt lange bei den Polemiken zwischen den Anhängern Schleiermachers und denen Hegels, bei den Widersprüchen zwischen „Deutschen“ und „Philosophen“ innerhalb der Burschenschaften aufgehalten und so noch nicht von dem gesprochen, was man die dritte „Partei“ nennen könnte. Dazu ist es sinnvoll, eine Polemik als Ausgangspunkt zu nehmen, die sich in Berlin zu Beginn der Restauration entwickelt. Der Geheime Rat Schmalz, maßgeblicher Professor und erklärtermaßen reaktionär, griff im Jahre 1815 an der Universität Berlin Niebuhr und Schleiermacher (die den „Preußischen Korrespondent“ – gegründet 1813 – leiteten) scharf an, und zwar wegen ihrer angeblichen Verbindung zu Geheimbünden, d. h. praktisch zum aufgelösten Tugendbund. Man verglich sie sogar mit den Jakobinern; nur daß letztere sich des Vorwands der „Menschlichkeit“ und erstere des Vorwands der „Teutschheit“ bedienten, um die bestehende Ordnung zu zerstören. Auf alle Fälle waren sie bereit, skrupellos Gewalt an zuwenden, nur um die „altdeutsche Redlichkeit und Zucht“ zu verbreiten<sup>73</sup>. In einer bissigen Antwortbroschüre beanspruchte Schleiermacher die gegen ihn gerichtete Anklage der Verbindung zum Tugendbund als Ehre für sich und erinnerte daran, daß er gerade auf Grund dieser Verbindungen schon Ärger mit den französischen Okkupationsbehörden bekommen hatte<sup>74</sup>.

[253:] An dieser Stelle werden jetzt die politischen Lager, die sich in Preußen herausgebildet hatten, vollends klar. Der Reaktionär Schmalz, besser noch der „alte Demagogenriecher“, wie ihn später Marx nennt (MEW, XXVI, 1, 38), war sicher kein Anhänger oder Bewunderer der Hegelschen Philosophie; aus Familiengründen stand er eher der deutschtümlerischen „Partei“ nahe, da seine Schwester mit Scharnhorst, einem der Generäle der antinapoleonischen Erhebung, verheiratet war (M<sub>2</sub>, I, 599). In Wirklichkeit bildete Schmalz, der auf Kriegsfuß mit den Deutschtümlern stand, den Gegenpol zur Hegelschen Auffassung von der Gesellschaft und der Geschichte, da er nach dem ebenfalls kritischen Urteil Schleiermachers „den Luxus als Weichlichkeit oder Eitelkeit ansieht“ (DS<sub>1</sub>, III, 621). Und er war sich dieser Antithese auch bewußt, wenn man bedenkt, daß er die Hegelsche Philosophie *in toto* \* „für verrückt“ erklärte (H<sub>8</sub>, 544). Andererseits ist es Hegel selbst, der in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* die „kahle anmaßende Sekte“, d. h. die deutschtümlerische „Partei“ angegriffen hatte und damit dafür sorgte, die völlige Andersartigkeit seines Gesichtspunkts im Vergleich zu dem von Schmalz und seinen Mitläufern hervorzuheben: diese Sekte – schreibt er an Daub – „war gewohnt, unbedingt das Wort zu haben, und ist zum Teil sehr verwundert gewesen, daß man von wissenschaftlicher Seite nichts auf sie halte und gar den Mut haben könne, öffentlich gegen sie zu sprechen. Hier, wo diese Partei insbesondere das Wort zu führen gewohnt ist und war und sich für eine *puissance* \*\* hielt, habe ich freilich saure, wenigstens stumme Gesichter gegen mich zu sehen gehabt. Auf vormals sogenannte Schmalzgesellschaften konnten sie nicht schieben, was ich gesagt, und waren daher um so mehr in Verlegenheit, in welche Kategorien sie die Sache bringen sollten“ (H<sub>6</sub>, II, 263). Schon vorher hatte Niethammer in einem an Hegel gerichteten Brief mit Verachtung von „Schmalz und Schmalzgenossen“ gesprochen, wobei er von der Polemik ausging, die den eifrigen Geheimen Rat Schleiermacher entgegensetzte (H<sub>6</sub>, II, 68).

<sup>73</sup> F. Mehring, *1813 bis 1819 ...*, zit., S. 376-377.

<sup>74</sup> Vgl. W. Dilthey, *Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit ...*, zit., S. 26 und S. 32.

\* im Ganzen; vollständig. *KWF*

\*\* Macht. *KWF*

Um die Positionen von Schmalz zu verstehen, können wir uns auf die Synthese seiner Streitschrift beziehen, die sich in einem Brief findet, den Adam Müller, damals österreichischer Gesandter in Leipzig, eilig an Metternich sendet: die zentrale These wird in der „richtigsten“ Behauptung ermittelt, wonach „mit der Deutschheit derselbe Unfug getrieben wird, den die Jakobiner mit der Menschheit begingen“ (M<sub>2</sub>, I, 1111). Auf der einen Seite haben wir also die „Schmalzgesellschaften“, die Verteidiger der bestehenden Ordnung, auf der anderen zwei verschiedene und einander entgegengesetzte Fraktionen der Fronde gegen die herrschende Macht.

Vom Standpunkt der Machthaber oder der Kreise der Reaktion aus werden – zumindest bis zur Veröffentlichung der *Rechtsphilosophie* und ihrer *Vorrede* – die in der Oppositionsbewegung bestehenden Widersprüche nicht bemerkt, oder man mißt ihnen jedenfalls keine übermäßige Bedeutung bei: in den an die höheren Behörden weitergeleiteten Berichten spricht man von „Schleiermacher, Hegel und Genossen“, um die Kräfte zu bezeichnen, die der Erneuerung günstig und der Restauration feindlich gesinnt sind<sup>75</sup>.

Mit größter Klarheit beschreibt dagegen Hegel die in Berlin vorzufindenden politischen oder politisch-kulturellen Lager, wenn er in einem Brief an Cousin (nachdem er zunächst mit großem Wohlgefallen von den „*liberaux*“ und sogar „*très liberaux*“ Kreisen gesprochen hatte) darauf bedacht ist, sich von dem Flügel zu distanzieren, der von einem „*patriotisme teutonique et antifrançais*“<sup>\*</sup> inspiriert sei, wobei er Jacobi in diesen Flügel einreicht (H<sub>6</sub>, II, 193); eben den Jacobi, den wir beste Beziehungen zu Fries haben unterhalten sehen und der mit letzterem in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* gleichgestellt wird. Hegel besteht also nicht nur auf den innerhalb der „liberalen“ oder Oppositionsbewegung existierenden Spaltungen, sondern er erkennt auch klar im Franzosenhaß und im Deutschtümlertum die Trennlinie zwischen den beiden entgegengesetzten Fraktionen.

Die wirkliche Konfiguration der politischen Lager war den Hegelschülern noch im Vormärz klar: *Die Posaune des jüngsten Gerichts* merkt an: „Die Demagogen, die nach den Freiheitskriegen auftraten, waren Schwächlinge und Feiglinge gegen diese neueren Feinde des Staats“, wie die Hegelschüler bezeichnet werden (SC<sub>1</sub>, 176). Auch in diesem Fall tauchen die drei Strömungen [254:] oder die drei „Parteien“ auf, von denen gesprochen worden ist: natürlich hielt B. Bauer die „Partei“ für die gefährlichste für die bestehende Ordnung, in der er selbst kämpfte, d. h. diejenige, die sich auf die Philosophie Hegels und auf die von jenseits des Rheins kommende kulturelle und politische Situation berief.

Vor der *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie* gehen auch die Deutschtümler selbst in keiner Weise dazu über, Hegels Position mit der der Theoretiker oder Verteidiger der Restauration gleichzusetzen; sie beteiligen sich im Gegenteil, ohne Überraschung oder Mißstimmung zu zeigen, gemeinsam mit Hegel an einer Serie von Veranstaltungen mit dem Ziel, vorsichtig die politische Erneuerung anzuregen, die in Preußen mit den Befreiungskriegen bzw. gleich nach der Niederlage bei Jena begonnen hatte (H<sub>5</sub>, I, 44-5).

Wie wir schon gesehen haben, bemühen sich die Deutschtümler von Anfang an, d. h. seit Hegels Ankunft in Berlin, seinen Einfluß einzuschränken: aber die Widersprüche innerhalb der Burschenschaften und der Bewegung der Fronde vertiefen sich nur allmählich, um gelegentlich der Veröffentlichung der *Rechtsphilosophie* zu explodieren. Man hat den Eindruck, daß die heutigen Interpreten, anstatt sich in die wirkliche politische Debatte des damaligen Preußen hineinzusetzen, sich vielmehr beeilen, sowohl die eine als auch die andere der beiden entgegengesetzten Fraktionen der Oppositionsbewegung gleichermaßen in düsteren Farben zu schildern und als reaktionär abzutun. Wenn nun der Versuch grotesk ist, einen Philosophen wie Hegel, dessen „Kulturpolitik“ eine sorgfältige, scharfe Kritik der Kultur und der Ideologie gerade der Restauration darstellt, zum Theoretiker der Restauration zu stilisieren, so ist der Versuch gleichermaßen unannehmbar, Fries und andere Deutschtümler als eine Art Vorläufer des Nationalsozialismus hinzustellen, indem man von den in ihrer ideologischen und politischen Plattform vorzufindenden schwachen und konfusen Punkten ausgeht.

---

<sup>75</sup> Vgl. M. Lenz, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Halle 1910, Bd. II, 1, S. 89.  
<sup>\*</sup> teutonischer und frankreichfeindlicher Patriotismus. *KWF*

Tatsache ist, daß Metternich beide Teile der Oppositionsbewegung haßte und fürchtete: wenn er die Protagonisten der Erhebung gegen Napoleon in Preußen als „Jakobiner“, zumindest als potentielle Jakobiner betrachtete, warnte er doch gleichzeitig, wenige Jahre nach dem Tod des Philosophen, vor Hegels Auffassung des Staates als „Träger der absoluten Vernunft und als die Wirklichkeit der sittlichen Idee“<sup>76</sup>. Und Adam Müller, Schriftstell er und Diplomat im Dienste des österreichischen Kanzlers, den wir schon als unerbittlichen Gegner Schleiermacher, Fries’ und der anderen Exponenten der deutschtümelerischen „Partei“ kennengelernt haben, zeigt seinerseits Verdruß über das Unvermögen der Polizeibehörden, „Hegels Einfluß“ und den seiner Philosophie aufzuhalten (M<sub>2</sub>, II, 906). Dies in einem Brief an Gentz, einem weiteren Schriftsteller und Diplomaten im Dienste Metternichs, der noch engere Beziehungen zu dem österreichischen Kanzler unterhielt; es handelt sich hier übrigens um einen Brief aus dem Jahre 1828, nach der Veröffentlichung der Rechtsphilosophie also, die nach Ansicht bestimmter Interpreten ihren Autor als Staatsphilosophen und Theoretiker der Restauration hätte ausweisen sollen!

Auch wenn sie gemeinsam der Feindseligkeit Metternichs und der reaktionären Kreise ausgesetzt waren, hinderte das die beiden Fraktionen der Oppositionsbewegung nicht daran, ich untereinander zu bekämpfen. Wir haben schon von den politischen Widersprüchen gesprochen, die sie trennten; es geht nun darum, herauszufinden, warum und in welcher Weise diese Widersprüche zum Bruch führten, so daß dann aus der Spaltung der Bewegung der Fronde gegen die Restauration zwei Parteien hervorgingen, die sich unerbittlich feindselig gegenüberstanden.

#### 10. Die „Spaltung“ der Oppositionsbewegung

Zum Ausgangspunkt kann hier ein Brief dienen, auf den schon zu gegebener Zeit die Aufmerksamkeit gelenkt worden ist (H<sub>5</sub>, I, 64); uns scheint jedoch, daß bisher noch nicht alle in ihm enthaltenen Hinweise auf die Geschichte der zu untersuchenden Debatte erfaßt worden sind. [255:] Anfang des Jahres 1820 sieht Hegel folgenden leidenschaftlichen politischen Appell an sich gerichtet: „Entzweien Sie sich nicht mit Schleiermacher; es würde ihrer guten Sache gewiß sehr schaden. Ich höre, die jungen Leute, welche bei Ihnen hören, streiten heftig mit denen, welche bei Schleiermacher hören. Tun Sie, was Sie können, um diese mutwilligen Kämpfe zu dämpfen. Denn die Guten und die Gescheuten müssen in unseren Tagen noch mehr als zu Luthers Zeiten eng zusammenhalten wie unsere Gegner vom mystischen Schwärmer bis zum gediegenen Jesuiten, sonst ist auf lange, lange Zeit nicht bloß das Beste, sondern alles verloren – und Herr von Haller, Windischmann und Claus Harms singen mit den Rittern und Prälaten der ganzen Welt: Der Herr hat alles wohlgemacht, Halleluja!“ (H<sub>6</sub>, II, 223-4).

Der Brief ist zunächst einmal deshalb interessant, weil er deutlich die im Kampfe miteinander befindlichen Lager beschreibt: einerseits die in erster Linie von Haller vertretene Reaktion. Nebenbei bemerkt stellt der fragliche Brief Hegel so wenig mit der Reaktion gleich, daß er ihn sogar zur Vorsicht aufforderte, nicht einmal in einer „Anmerkung“ der *Rechtsphilosophie* das letzte Werk Ancillon’s zu kritisieren, des einflußreichen und reaktionären Legationsrats im Außenministerium und künftigen Außenministers. Gleichzeitig wird Hegel dazu aufgefordert, einen mäßigenden Einfluß auf die Widersprüche, die schon seit einiger Zeit in der Bewegung der Fronde schwelten, auszuüben, den Kampf, der sich zu verschärfen drohte, zu „dämpfen“, sich nicht mit Schleiermacher zu „entzweien“, d. h. nicht die Spaltung zu vollenden, die sich in der Oppositionsbewegung schon abzeichnete. Nach erfolgter Spaltung ermittelt der Autor des Briefes, auch wenn er keineswegs damit einverstanden ist, ganz klar das Angriffsziel der Hegelschen Polemik: es sind die „Volkstümeler“ oder Deutschtümeler (H<sub>6</sub>, II, 280).

Ohne es zu wollen, liefert der Autor des Briefes, von Thaden, Hegel jedoch Argumente, die zur Beschleunigung statt zur Aufhaltung der Spaltung führen. Zum Beispiel drückt sich ersterer negativ über Görres’ letztes Buch, *Deutschland und die Revolution*, aus (H<sub>6</sub>, II, 224). Görres aber gehörte zur deutschtümelerischen „Partei“. Börne, der ihn im September 1819 trifft, beschreibt ihn, wie wir später

<sup>76</sup> Vgl. R. Haym, *Wilhelm von Humboldt*, zit., S. 296-7, und H. R. v. Srbik, *Metternich. Der Staatsmalm und der Mensch*, Darmstadt 1957, Bd. II, S. 60.

noch sehen werden, als jemand, der sich wie ein alter Germane aufführte, den Luxus verabscheute, allen Widrigkeiten gewachsen sei und ein auf Einfachheit und Natürlichkeit ausgerichtetes Leben liebt. In der Kleidung des Deutschümlers fand jene Ideologie ihren Ausdruck, die Hegel in Berlin nie müde wird anzuprangern. Die Vorlesung von 1819-20 hebt nicht nur die Notwendigkeit des „Luxus“ hervor, sondern erklärt auch: „Je natürlicher der Mensch ist, desto mehr ist er dem tierischen Zustande nahe“ (H<sub>5c</sub>, 155 und 157).

Was aber schlimmer ist: der Ex-Jakobiner und Ex-Direktor des „Rheinischen Merkur“ unterliegt einem beschleunigten Wendeprozess, wobei der Übertritt zum Katholizismus nur ein Hinweis ist. Gerade in seinem Kommentar *Teutschland und die Revolution*, auf das von Thaden in seinem Brief hinweist, merkt Gentz an: Auch wenn Görres weiterhin von der „Einheit Deutschlands und anderen Grillen dieser Art“ spricht, „in der Hauptsache ist er unser und kann uns nicht mehr entrinnen“ (M<sub>2</sub>, II, 284). Andererseits erklärte sich Görres selbst – als er sein Buch an Adam Müller schickte – überzeugt davon, daß zwischen ihnen im Grunde genommen Einigkeit über die „Grundansicht“ der Dinge herrsche (M<sub>2</sub>, II, 276).

Es ist allerdings bedeutsam, daß die Entwicklung hin zu den Positionen der Restauration und der Ratgeber Metternichs nicht etwa von einem Abschwören, von einem Umsturz der Positionen herührte, sondern von einer Entwicklung des Franzosenhasses, der der deutschümlerischen „Partei“ insgesamt eigen war. Ein negatives Urteil über Görres abgebend, fällt von Thaden letzten Endes, vom Gesichtspunkt Hegels aus, ein negatives Urteil über die deutschümlerische Partei. Wir haben die Beschreibung, die Börne von Görres gibt, wiedergegeben: Börne trifft jedoch Görres in der Wohnung Schleiermachers gerade in den Tagen, in denen *Teutschland und die Revolution* veröffentlicht wird (B, IV, 225)! Eines der Argumente, auf die der Brief zurückgreift, um vom Bruch mit Schleiermacher abzuraten, ist, daß man vermeiden solle, Reaktionären wie Haller, aber auch wie Harms, dem Prediger, den derselbe Thaden in einem vorhergehenden, auch an Hegel gerichteten Brief einen „Fanatiker“ und „Mystiker“ genannt hatte, einen Gefallen zu tun (H<sub>6</sub>, II, 185-6). Arndt drückt sich dagegen vollkommen anders aus, nachdem er Claus Harms gehört hatte: „Ich habe lange so etwas Tüchtiges nicht gesehen noch gehört als diesen Mann und diese Predigt [...]“ (A<sub>1</sub>, I, 512). Eindeutig lebten in der Bewegung [256:] der fronde gegen die Restauration nicht nur einander entgegengesetzte Ideologien zusammen, sondern ihr Gegensatz hatte nunmehr den Höhepunkt erreicht.

Schließlich erwähnt von Thaden in seinem Brief die „Umtriebe“ der zum Katholizismus Neubekehrten, unter die er in erster Linie Görres einreihet (H<sub>6</sub>, II, 224), wenn dieser formell auch noch nicht zur katholischen Kirche gehörte (jedoch zeichnete sich schon klar der Ausgang seines Falles ab). Jedenfalls entwickelte sich gerade in der damaligen Zeit eine Bewegung des Übertritts zum Katholizismus unter entschieden reaktionärem Vorzeichen und ohne Zweifel himmelweit entfernt von der „Kulturpolitik“ Hegels. Standen aber nicht viele dieser Bekehrten der deutschümlerischen „Partei“ nahe? Das war bei Görres der Fall.

Der fragliche Brief nimmt auf F. L. Stolberg Bezug, dessen Übertritt auf den Jahrhundertanfang zurückging: die neuerliche Entwicklung der Bewegung der Bekehrung ließ auch diesen Fall wieder aktuell werden. Stolberg unterhält weiterhin gute Beziehungen zu deutschümlerischen Kreisen: Arndt spricht weiterhin trotz der Bitterkeit, was die erfolgte Bekehrung anbetrifft, mit herzlichen und familiären Worten vom „trefflichen Fritz Stolberg“ (A<sub>1</sub>, I, 642). Vielsagenderweise dagegen nimmt die *Rechtsphilosophie* die Polemik wieder auf, mit der Jacobi am Anfang des Jahrhunderts auf die Bekehrung seines Freundes Stolberg reagiert hatte<sup>77</sup>. In Hegels Augen fand in der deutschümlerischen „Partei“ eine tiefe und irreversible Kehrtwendung statt.

<sup>77</sup> H<sub>1</sub>, VII, § 140 A, Fußnote; das ganze Schaffen des Berliner Hegel ist von der Polemik gegen die Bewegung des Übertritts zum Katholizismus durchdrungen. Über den Unmut, mit dem die fortschrittlichen Kreise auf Stolberg und allgemein auf die Bekehrten blickten, die als Renegaten der „Vernunft und der Freiheitsliebe“ betrachtet wurden, siehe *Die romantische Schule* Heines (HH, III, 384-7); über die Polemik Jacobi – Stolberg schließlich siehe V. Verra, *F. H. Jacobi ...*, zit., S. 211-2.

## 11. In Hegel, Görres und die Kehrtwendung der deutschtümelerischen „Partei“

Wir wollen uns weiterhin bei Görres aufhalten, weil er Hegel zumindest ab 1807 recht bekannt sein mußte. Die *Maximen des Journals der deutschen Literatur* unterstreichen seinen „leeren Formalismus“ (H<sub>1</sub>, II, 571); ähnlich drückt sich ein Brief der gleichen Periode aus (H<sub>6</sub>, I, 140). Indirekt tritt Hegel mit Görres in Beziehung: beide werden zur Mitarbeit an den „Heidelberger Jahrbüchern für Literatur“ aufgefordert (H<sub>6</sub>, I, 483). Der Philosoph scheint die Entwicklung des Ex-Jakobiners mit Aufmerksamkeit zu verfolgen. Im Frühjahr 1817 berichtet er ironisch von dem Stellenangebot für Görres als „katholischer Schulrat nach Stuttgart“ (H<sub>6</sub>, II, 152). Im Januar 1828, inzwischen in Berlin, erhält Hegel einen Brief, der ihn darüber informiert, daß der Ex-Jakobiner und Ex-Direktor des „Rheinischen Merkur“ nunmehr einer der Theoretiker der Restauration geworden sei: wie die Schellings werden seine Vorlesungen von „einer Menge schwarzer Talare aus dem Klerikalseminar“, d. h. aus dem katholischen, besucht (H<sub>6</sub>, III, 215-6). Und Hegel widmet Görres, abgesehen von einem flüchtigen Hinweis in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, auch eine lange und ironische Rezension in den Berliner „Jahrbüchern“ (H<sub>1</sub>, XX, 444 und H<sub>3</sub>, 422-447).

Darüber hinaus scheint Hegel, wenn man nach den Briefen, die er empfängt, urteilen will, auch gut über den Wendepunkt in der Entwicklung von Görres informiert zu sein, der mit der Veröffentlichung von *Deutschland und die Revolution* zusammenfällt: wir haben von Thaden ein strenges Urteil über diese Broschüre aussprechen sehen. Und doch ist der Deutschtümeler gerade infolge dieser Broschüre gezwungen, ins Exil zu gehen und in dem von ihm am meisten gehaßten Land Zuflucht zu suchen: in Frankreich. Im Elsaß trifft er sofort Carové, der sich beeilt, mit gleichzeitig gutmütiger und bissiger Ironie davon dem Lehrmeister zu berichten: „In Straßburg sah ich den ausgewanderten Görres. Die alte Welt hilft ihm die neueste ertragen und tragen“ (H<sub>6</sub>, II, 243). Obwohl vom Bannstrahl der Machthaber getroffen, erscheint der unbeugsame Deutschtümeler in den Augen des Hegelschülers als ein nach dem Mittelalter und der guten alten Zeit Sehnsüchtiger. Vergewärtigen wir uns genau die Daten. Der in Frage stehende Brief ist vom 27. November 1820: die *Rechtsphilosophie* ist noch nicht in den Buchhandlungen erschienen, und [257:] doch wird anscheinend das negative Urteil der *Vorrede* über die Deutschtümeler von Carové grundsätzlich geteilt, sicher nicht als Ehrerbietung vor den *Karlsbader Beschlüssen*; man vergesse dabei nicht, daß Carové einer der Protagonisten des Wartburgfestes gewesen war sowie einer der Spitzenmänner der Burschenschaften, besser gesagt ihres Flügels der „Philosophen“.

Es stimmt, daß Görres gezwungen war, wegen seines Buches nach Frankreich zu fliehen. Und dennoch bleibt seine Ideologie weiterhin verworren und dunkel. Er selbst erklärt – in einem Brief an Adam Müller –, „zugleich zu den Liberalen und den Ultras“ zu gehören (M<sub>2</sub>, II, 144). Das ist eine sehr gelungene Formulierung, die uns nicht nur eine einzelne Persönlichkeit verstehen hilft, sondern die deutschtümelerische Partei als Ganzes. Des Mutes wegen, mit dem er die Machthaber herausfordert, kann Görres sich sicherlich als einen Liberalen betrachten und sogar als einen kühnen Liberalen; es handelt sich jedoch um einen Liberalismus, der unmittelbar in einen reaktionären Oltranzismus\* übergeht, ohne sich je als gutbürgerliche Mäßigung zu präsentieren, da die Machthabenden oft von rechts herausgefordert werden.

In der gleich nach dem Mord an Kotzebue veröffentlichten Broschüre scheint Görres diesen einerseits zu rechtfertigen, indem er darin eine Art „Gottesurteil“ sieht, andererseits geht er zu einer von ihm selbst so formulierten „Predigt über den Geist der Zeit“ über, die, inspiriert von der „biblischen“ Anschauung der Welt und der politischen Realität, auch von den „Gründern der heiligen Allianz“ nicht zu rückgewiesen werden dürfte. Es handelt sich in der Tat um eine Anklagerede gegen die moderne Welt. Görres ereifert sich über das feige Mißtrauen, das die Beziehungen „zwischen Ständen, Klassen, Ordnungen und Individuen“ mit diesem „ewigen Revolutionieren des Despotismus von oben herab und diesem Despotisieren revolutionärer Ideen von unten herauf“ vergiftet, mit der Verbreitung „leerer Allgemeinheiten“ und „Abstraktionen“ unter der Jugend, mit dem „blödsinnigen Verwerfen und Mißkennen aller Geschichte“ und alles Geschichtlichen, mit diesem „beinahe tiori-

---

\* Im weitesten Sinne vergleichbar mit Extremismus. KWF



schen Zertreten alles dessen, was auf der Einfalt stiller Gewohnheit und eines frommen Glaubens sich begründen will“.

Wie man sieht, haben wir eine Anklagerede vor uns, die nicht die Restauration, sondern die moderne geschichtliche Entwicklung auf den Plan ruft. Lange Zeit hindurch, bis zum Sturz Napoleons – schreibt Görres –, habe in Frankreich die „Sünde“ und in Deutschland die „Schande“ vorgeherrscht. Jetzt haben sich die Rollen vertauscht: Frankreich hat die „Schande“ der Niederlage erlitten, aber die „Sünde“, die von jenseits des Rheins kommenden Ideen, verwüsten weiterhin Deutschland, wo sie leider auf die „elenden Nachäffer“, die die „Liberalen“ seien, rechnen können (JG, XIII, 490-5, *passim*).

Die Machthaber werden also der Unfähigkeit beschuldigt, der von jenseits des Rheins kommenden kulturellen Überschwemmung Einhalt zu gebieten, da sie noch immer nicht endgültig auf den Anspruch einer Revolution von oben her verzichtet hätten. Im übrigen verwirft Görres nicht nur global die französische Revolution (die bezichtigt wird, „die ganze Leiter menschlichen Frevels durchlaufen, alles Bestehende gestürzt, alles Feste zerschmettert, alles Hohe geschleift“ sowie die Grundlagen des Besitzes erschüttert zu haben (101); er verurteilt auch die Reformation, die sogar als „der zweite Sündenfall“ angesehen wird (176). Obwohl noch nicht konvertiert, wertet Görres die Bekehrungsbewegung positiv. Die Rückkehr des Volkes zur Religion und zum Katholizismus erfüllt nur diejenigen mit „Schrecken“, die weiterhin Gefangene ihrer „Aufklärung“ bleiben. Aber die Tatsache als solche, daß „der Katholizismus [...] sich wieder in seinem Grab aufrichtet“, ist positiv zu sehen (266-7). Gegen die von der Verbreitung umstürzlerischer und unmoralischer Ideen herrührende Gefahr verherrlicht Görres schließlich die „schmählich unterdrückte Kirche“, ihre „Freiheit und Unabhängigkeit gegen die Anmaßungen der Staatsgewalt“ und „die geschlossene Phalanx ihrer Hierarchie, an der mehr als einmal die Willkür sich gebrochen“ (108-9).

Wir haben die Stellungnahmen Görres' von 1819 bis 1821 untersucht, die also nicht nur seiner Bekehrung vorausgehen, sondern auch in die Periode fallen, in der er am härtesten von der herrschenden Macht verfolgt wird. Trotz allem mußten diese Stellungnahmen, wie die der deutschtümplerischen „Partei“ im allgemeinen, den fortschrittlichen Kreisen unbedingt besorgniserregend erscheinen. Görres selbst betont im Jahre 1822, daß einige ihn beschuldigen, „die Freiheit verraten“ zu haben (387).

[258:]

## 12. Die antisemitische Agitation und die spanische Frage

Abgesehen von den „Umtrieben“ der neu bekehrten Katholiken, auf die der Brief von Thaden hinwies, müssen Hegel wohl andere und weitaus schwerwiegendere Agitationen am Vorabend der Veröffentlichung der *Rechtsphilosophie* in Besorgnis versetzt haben. Zu der Zeit scheint die Situation der Juden in Deutschland eine drastische Verschlechterung zu erfahren. Vor allem in Süddeutschland kommt es zu Verwüstungen, Pogromen und Pogromversuchen mit der aktiven und manchmal entscheidenden Beteiligung der Mitglieder der Burschenschaften, die „sich als eine neue christliche Ritterschaft [fühlten] und zeigten ihren Juden haß mit einer groben Unduldsamkeit, die oft stark an die Tage der Kreuzzüge erinnerte“<sup>78</sup>. Es ist kein Zufall, daß Börne im August und September des Jahres 1819 in der von ihm geleiteten Zeitschrift „Zeitschwingen“ das Bedürfnis verspürt, wiederholt mit einer Reihe von Abhandlungen auf das Problem des um sich greifenden Antisemitismus einzugehen. Besonders interessant wegen der aufgeführten Einzelheiten ist sein anklagender Bericht von einem Pogrom oder versuchten Pogrom in Heidelberg: einige Häuser werden in Brand gesteckt; nur dem Eingreifen der Professoren Daub und Thibaut an der Spitze ihrer Studenten „haben die Juden ihre Rettung zu verdanken“ (B, I, 879). Diese Nachricht verweist uns unmittelbar auf Hegel, mit dem die beiden zitierten Persönlichkeiten in Verbindung standen: beide Kollegen des Philosophen in Heidel-

<sup>78</sup> H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig I 879-1894, Bd. II, S. 421; der Antisemitismus bestimmter Burschenschaften schien also auch einem Historiker übertrieben, der seinerseits hinsichtlich Antisemitismus nicht scherzte; der Hinweis mag genügen, daß Treitschke im gleichen Werk dem Juden Heine echte Größe abspricht, „denn die künstlerische Komposition großen Stiles gelingt meist nur der massiven Kraft der Arier“! (Ebda. Bd. IV, S. 419). Über das Umsichgreifen der antisemitischen Gewalttätigkeit in Deutschland in der von uns untersuchten Zeit vgl. O. F. Scheuer, *a. a. O.*, S. 25.

berg, konnte Daub sich als sein Schüler betrachten, während Thibaut ein Kampfgefährte bei der Polemik gegen die historische Schule war<sup>79</sup>.

In anderen Fällen war die von den Studenten gespielte Rolle weniger lobenswert als in Heidelberg. In der gleichen Periode berichtet Börne, diesmal in einem aus Bonn geschriebenen Brief, von neuen Pogromversuchen, jedoch mit der Beteiligung von „hundertundfünfzig nach jüdischem Blut dürstenden Studenten“ (B, IV, 235). Es waren offensichtlich die Burschenschaften; andererseits ist es Börne selbst, der in einem anderen Artikel in der Zeitschrift „Zeitschwingen“ die Rolle der Deutschtümler beim Umsichgreifen des Antisemitismus hervorhebt: für die Fanatiker der Germanen, „wie sie aus den Wäldern des Tacitus gekommen, mit roten Haaren und hellblauen Augen“, waren die Juden wirklich zu „schwarz“; noch vor ihrer Kultur haftete ihnen schon in der äußerlichen Erscheinung ihre „Fremdartigkeit“, ihre Verschiedenheit, an.

Zumindest in bezug auf das hier behandelte Thema war eine Kehrtwendung in den Burschenschaften im Gange. Das Problem des Ausschlusses der Juden fehlt völlig in der Verfassungsurkunde der Burschenschaften, und erst nach dem Wartburgfest wird darüber diskutiert. Aber der Antisemitismus ist nur ein Anzeichen einer Wende allgemeineren Charakters: da und dort wird langsam die Forderung erhoben, über die Juden hinaus alle diejenigen auszuschließen, die sich der Zustimmung zu „französischen Grundsätzen“ schuldig gemacht hatten, mit anderen Worten die „Feinde“ deutscher „Volks-tümlichkeit“. Diese Kehrtwendung der Burschenschaften geht Hand in Hand mit der Ausbreitung des Einflusses von Fries: innerhalb der Bewegung ist die Richtung der „Philosophen“ inzwischen praktisch besiegt, während die der „Altdeutschen“ mehr und mehr triumphiert, zu der auch Sand, der Mörder Kotzebues, gehörte und deren einflußreicher Exponent er war<sup>80</sup>.

Die Verbreitung der Deutschtümelei läßt Platz auch für eindeutig konservative Einstellungen, die im Namen der Religion und des Patriotismus zum Kampf gegen die revolutionären Ideen und [259:] solche, die es zu sein verdächtig werden, aufrufen<sup>81</sup>. Die Burschenschaften, gegen die die *Rechtsphilosophie* Stellung nimmt, sind nicht mehr die gleichen, die Hegel früher mit Sympathie betrachtet hatte. Die veränderte Haltung des Philosophen ausschließlich den *Karlsbader Beschlüssen* und damit der Angst vor der Repression zuschreiben zu wollen – es ist das der Fall Iltings – scheint uns methodologisch nicht korrekt zu sein, weil man sich auf ein äußeres Ereignis zur Erklärung von Widersprüchen innerhalb der Bewegung der Fronde gegen die Restauration beruft, ohne die innere Dialektik der Bewegung zu berücksichtigen, ohne also zu berücksichtigen, daß diese Bewegung schon vor 1821 von sich nach und nach verschärfenden Widersprüchen durchdrungen war.

Vergeblich versucht die Richtung, die ich in gewisser Weise auf Hegel berief, der Kehrtwendung der Burschenschaften entgegenzuwirken. Werfen wir einen Blick auf das, was im Hinblick auf die jüdische Frage geschieht. Wenn es Anfang des Jahres 1818 dem Hegelschüler Carové gelungen war, unter Berufung auf die Prinzipien des „Allgemeinen und rein Vernünftigen“, unter Zurückweisung jeder Art von Diskriminierung also, die Mehrheit für den Antrag auf Zulassung der Juden zu gewinnen<sup>82</sup>, wenn es Carové gelang, das gleiche Ergebnis in Polemik gegen die Anhänger Arndts und daher gegen die deutschtümlerische „Partei“ auch bei Gelegenheit der Gründung der Allgemeinen Deutschen Burschenschaft in Jena im Oktober 1818 zu erreichen, so kehrte sich das Kräfteverhältnis schon ein Jahr später zuerst in Jena und nach und nach an den anderen Universitäten um, und die Diskrimi-

---

<sup>79</sup> Über die Beziehung zwischen Hegel und Thibaut und die gemeinsame Polemik gegen die historische Schule verweisen wir auf unseren Artikel *Storia e tradizione ...*, zit.; über die Explosion des Antisemitismus in Heidelberg und das entschiedene Eingreifen Thibauts siehe O. F. Scheuer, *a. a. O.*, S. 26.

<sup>80</sup> O. F. Scheuer, *a. a. O.*, S. 6-15 *passim* und S. 23.

<sup>81</sup> Ende 1819 wird F. J. Stahl Sprecher der Heidelberger Burschenschaft. Er ist Jude, der sich gerade damals zum Christentum bekehrt hat und der schon jetzt beginnt, sich als einer der glänzendsten Exponenten der konservativen Partei abzuzeichnen: *Ebda.*, S. 28.

<sup>82</sup> Das Zeugnis stammt von Gustav Asverus, der damals noch keine Beziehungen zu Hegel und seiner Philosophie unterhielt und sogar mit Unmut davon spricht (Vgl. H<sub>6</sub>, II, 433). Vielsagenderweise war er ein Anhänger von Fries, als er antisemitische Haltungen einnahm (vgl. O. F. Scheuer, *a. a. O.*, S. 17 Fußnote).

nierung zum Nachteil der Juden wurde mit dem Artikel des Statuts wiedereingeführt, wonach nur „ein Deutscher und ein Christ“ Mitglied der Burschenschaften werden konnte<sup>83</sup>.

Sicher war Hegel diese Debatte schon deshalb nicht unbekannt, weil einer seiner Lieblingsschüler dort eine wichtige Rolle spielte; ebenso war er über die antisemitischen Agitationen informiert. In einem Brief vom 30. Oktober 1819 erwähnt der Philosoph die in Darmstadt unter der Beteiligung der Burschenschaften vorgekommenen Pogrome und fügt dann hinzu, daß man sich nicht wundern sollte, wenn es im Zusammenhang mit diesen Ereignissen zu weiteren Verhaftungen käme. Im gleichen, an einen Heidelberger Professor gerichteten Brief bittet er darum, seine Grüße u. a. Daub und Thibaut zu übermitteln (H<sub>6</sub>, II, 219-220), die wir schon dafür haben eintreten sehen, einen anderen Pogrom aufzuhalten.

Andererseits konnte Hegel nicht umhin, diese antisemitische Agitation nicht nur in Verbindung zu einem bestimmten Flügel der Burschenschaften, sondern auch zur deutschtümmerischen „Partei“ zu bringen. Nicht nur Fries hatte antisemitische Positionen eingenommen<sup>84</sup>; auch Arndt erklärte sich gegen „die Zulassung von Juden und Judengenossen zu allen Rechten“ (A<sub>1</sub>, I, 560). Görres schien 1819 sogar die antisemitischen Pogrome zu rechtfertigen (von ihm übrigens „Judenaufstände“ genannt, als liege die Verantwortung für diese „Aufstände“ bei den Juden) (JG, XIII, 102), die sich zu diesem Zeitpunkt in Deutschland abspielten. Was Schleiermacher betrifft, so ist zu berücksichtigen, daß er zum Tugendbund gehört hatte, von dem Juden *de facto*, wenn auch nicht *de jure* ausgeschlossen waren (D<sub>1</sub>, 340). Schließlich muß man sich vor Augen halten, daß Stein im Jahr 1821 sogar die Gefahr sieht, „die Hörigkeit an die Gutsherrn“ werde durch die „Hörigkeit an die Juden und an die Wucherer“ ersetzt<sup>85</sup>. Im Grunde genommen war die deutschtümmerische „Partei“ insgesamt von mehr oder weniger antisemitischen Haltungen durch-[260:]drungen. Dabei handelte es sich um einen Antisemitismus, der sich direkt oder indirekt in einen Angriff gegen die Hegelsche Schule verwandelte. So drückt sich z. B. Savigny über den Juden Gans aus: „Selten können diese Leute ihre Nationalität ablegen, ihre Anmaßung macht sie ganz widerlich [...]“ (FKS, II, 268). Man sollte hierbei auch nicht die Tatsache vernachlässigen, daß Hegel eifrig den Salon Rahel Levins, ebenfalls eine Jüdin, frequentierte.

Vielleicht ist die Tatsache nicht genügend beachtet worden, daß die *Rechtsphilosophie* mit Fries und den anderen auch hinsichtlich der Judenfrage bricht. Es handelt sich um eine wichtige Stellungnahme, um von Grund auf die Haltung zu verstehen, die Hegel von diesem Zeitpunkt an der deutschtümmerischen „Partei“ gegenüber anzunehmen entscheidet. Dabei ist nicht so bedeutsam, daß sich die *Rechtsphilosophie* zugunsten der Verleihung der „bürgerlichen Rechte“ an die Juden ausspricht; bedeutsam ist vielmehr die den „Regierungen“ ausgedrückte Anerkennung. Diese haben sich „weise und würdig“ verhalten, indem sie die These derjenigen zurückwiesen, die die Juden von den bürgerlichen Rechten haben ausschließen wollen, um damit ihre „Trennung“, die sogar als Vorwand für diese widerwärtige Diskriminierung herangezogen wird, im Vergleich zur übrigen Bevölkerung zu verewigen (H<sub>1</sub>, VII, § 270, Fußnote).

In einem keineswegs sekundären Punkt war es die Regierung, die recht hatte, und nicht die Burschenschaften, nicht die deutschtümmerische „Partei“, auch wenn sie in der Opposition waren. Das Emanzipationsedikt vom 11. März 1812 hatte angeordnet: „Die preußischen Juden sind für Einländer und preußische Staatsbürger zu achten.“ Im Kampf gegen den Antisemitismus hatte sich dann Kanzler Hardenberg ausgezeichnet, der ihre staatsstreue Gesinnung und ihren Patriotismus während der anti-napoleonischen Befreiungskriege gerühmt hatte<sup>86</sup>. An die schon in der *Rechtsphilosophie* gesehene

<sup>83</sup> F. Schnabel, *a. a. O.*, Bd. II, S. 248-9. In dem von Carové vorgelegten Entwurf des nationalen Statuts wurde ausdrücklich jeder Versuch verurteilt, aus den Burschenschaften die Nicht-Christen oder die Nicht-Deutschen auszuschließen oder sie auch nur zu diskriminieren: vgl. *Entwurf einer Burschenschaftsordnung ...*, zit., S. 189-191 und 196-7 Fußnote.

<sup>84</sup> Vgl. *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, 1816; darauf bezieht sich wahrscheinlich die beißende Ironie Heines in seinem *Ludwig Börne* (HH, IV, 23).

<sup>85</sup> Brief an H. v. Gagern vom 24.VIII.1821, in *Ausgewählte Schriften*, zit., S. 281.

<sup>86</sup> Über den Einsatz Hegels zugunsten der Emanzipation der Juden mit einer Stellungnahme, die auch in der *Ästhetik* wiederkehrt, vgl. O. Pöggeler, *L'interprétation Hegelienne du judaïsme*, in „Archives de Philosophie“, 44, 1981,

Feststellung über die Judenfrage scheint sich eine Anmerkung anzuschließen, die Hegel in Berlin aus einem Buch abschreibt, das die spanische Revolution von 1820 beschreibt und verteidigt: „Der Mut besteht heute nicht mehr darin, die Regierungen anzugreifen, sondern sie zu verteidigen“<sup>87</sup>. Man vergewärtigt sich die Situation, die in Spanien nach der Erhebung des Obersten Riego entstanden war: Ferdinand VII. ist gezwungen, auf die Verfassung zu schwören, aber er fährt fort, gegen sie zu intrigieren: inzwischen entfesseln sich im Land die Sanfedistenbanden gegen die verfassungsmäßige Regierung ... Die Stellungnahme sowohl de Pradts als auch Hegels ist eine der Verurteilung der Gegenrevolution und zugunsten der verfassungsmäßigen Regierung.

Man denke aber auch an die Situation in Frankreich, wo Ludwig XVIII. gezwungen ist, die *Chambre introuvable* aufzulösen, die von den Ultra reaktionären beherrscht wird, die im übrigen keine Bedenken haben, sich auf das Verfassungsrecht zu berufen, und skandalisiert einen monarchistischen Staatsstreich anprangern; oder man denke an den „reaktionären Sturm“, der sich nach dem Mord am Herzog von Berry entfesselt und der – wie Omodeo anmerkt – den „Versuch, die auf der Grundlage der industriellen Zivilisation wiederhergestellte Monarchie zu konsolidieren“, zum Scheitern verurteilt<sup>88</sup>. Diese Tatsache hatte Hegel sicherlich vor Augen, als er die „französischen Remigranten“ (praktisch die Ultras der *Chambre introuvable*), die „nichts vergessen und nichts gelernt“ hatten (H<sub>1</sub>, IV, 507), ebenso wie die Revolte der Sanfedistenbanden in der *Rechtsphilosophie* verurteilte<sup>89</sup>.

Konnte man auch in Preußen ähnliche Entwicklungen befürchten, wie sie sich in Spanien und Frankreich abgespielt hatten? War es möglich, daß sich auch in Preußen eine reaktionäre Opposition mit einer sozialen Massenbasis herausbildete? Sicher fragt sich Hegel in dieser Periode, wer als fortschrittlicher zu betrachten sei: bestimmte Teile des Staats- und Regierungsapparats, die sich an die Tradition Friedrich II., der Aufklärung, der Zeit der Reformen gebunden fühlten, oder eine Oppositionsbewegung, stark in den Massen verwurzelt, die aber von [261:] einer konfusen und trüben Ideologie und einer besorgniserregenden Deutschtümelei verseucht war. Daß er jedenfalls an Deutschland denkt, wenn er über Spanien schreibt, das beweisen gerade die hier untersuchten Berliner Anmerkungen. Es genüge und gelte nicht – erklärte die in Frage stehende Abhandlung –, sich auf geschichtlich überlieferte Institutionen zu berufen, etwa auf die „der goldenen Bulle, Karls V., Witikinds“; aber – unterbricht Hegel an diesem Punkt mit einer Anmerkung – es handele sich genau um „der alten Demagogien Gedanken“. Und gegen eine solche reaktionäre Berufung auf die Tradition beeilt sich Hegel, auch diese weitere Bemerkung abzuschreiben: „Europa fordert keine von der Geschichte übernommenen Staaten mehr, sondern auf Prinzipien gegründeten Staaten: die einen gehören einer bestimmten Zeit an, die anderen sind zeitlos“<sup>90</sup>.

Bestand die Gefahr, daß die Burschenschaften und die deutschtümlerischen Strömungen eine reaktionäre Massenbewegung, etwas Ähnliches wie das sanfedistische Phänomen auf deutschem und protestantischem Boden wurden? Beriefen sie sich etwa nicht wie besessen auf die alten vaterländischen Traditionen, auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation und sogar auf die germanischen Wälder? Den Spaniern, die mit so großem Mut und so großer Unnachgiebigkeit Frankreich und Napoleon bekämpft hatten, war es gelungen, sowohl vom einen als auch vom anderen zu lernen: De Pradt erklärt die spanische Revolution folgendermaßen: „Eine Sache ist, denjenigen, der mit der Waffe in der Hand versucht, in euer Haus einzudringen, zurückzuweisen, etwas anderes ist es, sich zu eigen zu machen, was Gutes an ihm ist“<sup>91</sup>. Das waren Einstellungen, in denen sich Hegel ohne weiteres wiedererkennen konnte. Aber nährten die Deutschtümler dagegen nicht einen tiefen Haß gegen all das, was nach Aufklärung und nach französischer Revolution roch, von Napoleon ganz zu schweigen?

---

S. 266-7; über Hardenbergs Opposition gegen den Antisemitismus vgl. O. F. Scheuer, a. a. O., S. 6-7; über die Grenzen des zitierten Emanzipationsedikts vgl. R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1975<sup>2</sup>, S. 59-60.

<sup>87</sup> D. D. De Pradt, *De la révolution actuelle de l'Espagne et de ses suites*, 1820, S. IX (H<sub>3</sub>, 699).

<sup>88</sup> A. Omodeo, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino 1974<sup>2</sup>, S. 314-5.

<sup>89</sup> *supra*, Kap. II, 5.

<sup>90</sup> D. D. De Pradt, *De la révolution ...* zit., S. VIII, Fußnote (H<sub>3</sub>, 699).

<sup>91</sup> *Ebda.* S. 15-6.

Es fehlt nicht an Hinweisen darauf, daß Hegel damals die deutschtümelerische „Partei“ und die Burschenschaften einer reaktionären Massenbewegung gleichstellte. Was die Frage der Judenemanzipation angeht, war klar, daß es zu Zeiten der Reformen im Gefolge der Niederlage bei Jena die Junker, die Exponenten der feudalen Reaktion, waren, die sich dagegen sträubten (M<sub>2</sub>, I, 652). Und wahrscheinlich war Hegel eine Episode bekannt (die in Berlin, gleich nach dem Ende des Krieges gegen Napoleon stattgefunden hatte), über die sich auch Varnhagen von Ense ausläßt: Kanzler Hardenberg hatte versucht, die Aufführung einer vulgären antisemitischen pièce\* zu verhindern, aber am Ende hatte sie nicht nur einen großartigen Publikumserfolg erzielt, sondern war – über letztere Einzelheit informiert uns Adam Müller – auf eine regierungsfeindliche Kundgebung hinausgelaufen, begleitet von Stimmen, die lauthals die Entfernung gerade Hardenbergs forderten (M<sub>2</sub>, I, 1125-7).

Auch was die spanische Revolution angeht, kann man innerhalb der deutschtümelerischen „Partei“ besorgniserregende Stellungnahmen feststellen. Görres, der 1821 ein weiteres Buch, *Europa und die Revolution*, veröffentlicht hatte, scheint entschieden in den Chor der Reaktionäre einzustimmen, als er unter Bezugnahme auf die Erhebung des Obersten Riego die Heere verurteilt, die für sich beanspruchen, „Gesetze über Könige“ zu setzen.

Man könnte glauben, es handle sich um einen Überläufer der deutschtümelerischen „Partei“; aber das stimmt nur bis zu einem gewissen Punkt, denn die Verurteilung der spanischen Revolution wird ausgehend von der Ablehnung der „Stehenden Heere“ ausgesprochen, die allen Deutschtümeln gemeinsam ist. Hier sieht man – erklärt Görres, indem er mit dem Finger auf den Obersten Riego und die spanische Revolution weist –, welche Ergebnisse die stehenden Heere mit sich bringen! Haben sie nicht schon in der Vergangenheit dazu gedient, „Usurpationen durchzusetzen und zu verteidigen“? Waren sie nicht schon in der Vergangenheit ein Instrument im Dienste Napoleons und seiner Politik in Frankreich und auf internationaler Ebene?

Innerhalb dieses ideologischen Gewirrs, wo sich die Klage über die unerträgliche Steuerlast, die die Völker auch wegen der Ausgaben für das stehende Heer bedrückte, mit der Verurteilung der modernen Wirtschafts- und Finanzwelt und der spanischen Revolution vereinte, nahm alles [262:] schließlich einen unmißverständlich reaktionären Geschmack an, mit der Verurteilung der „Frivolität und Zügellosigkeit der Zeit“ und des „drohenden Umsturzes der ganzen alteuropäischen Ordnung“ (JG, XIII, 280).

Bei der Verurteilung der spanischen Revolution ließ sich der Deutschtümeler Görres objektiv vom ultra-reaktionären Haller ins Schlepptau nehmen, der sich ebenfalls zum in Frage stehenden Thema äußert und nicht umsonst zusammen mit Fries die wichtigste polemische Zielscheibe der Rechtsphilosophie bildet, wobei letzterer als Vertreter der deutschtümelerischen „Partei“ insgesamt angenommen wird. In den Augen Hegels war es vor allem bedeutsam, daß auch Haller die neue spanische Regierung und sogar Ferdinand VII. selbst angriff, der beschuldigt wird, „Nachsicht“ den Meuterern gegenüber gezeigt und „die unglücksschwangere sogenannte Konstitution“<sup>92</sup> sofort akzeptiert zu haben; gegen „eine Usurpation anderer Art“ – es handelt sich um Ausdrucksweisen, die denen Görres’ sehr ähneln – drückte Haller seine Hoffnung auf eine Volkserhebung aus<sup>93</sup>, eine Hoffnung, die kurz darauf in den Sanfedistenbanden Gestalt annahm. Von Hegels Gesichtspunkt aus eine weitere Bestätigung dafür, daß man die Regierungen verteidigen muß. Und dennoch haben wir es nicht mit einer Zustimmung zur Restauration zu tun. De Pradt, aus dem Hegel zitiert und dessen Thesen er unterschreibt, war von Gentz schon 1819 hinsichtlich einer vorhergehenden Schrift in den „Jahrbüchern der Literatur“ (M<sub>2</sub>, II, 213 und 222) angegriffen worden, die in Wien unter der Oberhoheit Metternichs und dank seiner Finanzierungen erschien (LS, III, 232). Auf der Gegenseite stellte De Pradt einen Bezugspunkt für die Fronde gegen die Restauration dar, unter anderem auf Grund einer Schrift, die der Kritik der *Karlsbader Beschlüsse* gewidmet war<sup>94</sup>.

\* (antisemitisches) Theaterstück.

<sup>92</sup> *Über die Constitution der spanischen Cortes*, zit., S. 64.

<sup>93</sup> *Ebda.*, S. 54-5.

<sup>94</sup> In einem Brief aus Paris vom November 1819 kündigt Börne die bevorstehende Veröffentlichung der De Pradtschen Abhandlung über die *Karlsbader Beschlüsse* an und schlägt dem Verleger Cotta eine Übersetzung der

Sicher ist, daß die Behauptung der Notwendigkeit der Verteidigung der Regierungen in der Schrift De Pradts (und in der Abschrift Hegels) eng mit der Kritik an den Karlsbader und Frankfurter Kongressen verbunden ist, die sich ebenfalls schuldig gemacht hatten, von „historischen Staaten“ statt von auf den Prinzipien der Vernunft gegründeten Staaten zu sprechen. Auf diese Weise greift Hegel in eine Debatte ein, die ihn schon in Heidelberg beschäftigt hatte. Der Artikel XIII der vom Wiener Kongress verabschiedeten Bundesakte sah „landständische Verfassungen“ für die Staaten vor, die dem Deutschen Bund angehörten. Was sollte man darunter verstehen, etwa die alte Vertretung nach Ständen, die typisch für die feudale Welt gewesen war? Diese Interpretation gab natürlich die Reaktion<sup>95</sup>. Nicht aber Hegel; seiner Meinung nach stipuliert der fragliche Artikel „landständische Verfassungen überhaupt, nicht die alten“. Der Philosoph ironisiert im Gegenteil die ständige Bezugnahme auf die Geschichte und die Tradition, um eine Entscheidung über die Art der zu verwirklichenden Vertretung zu treffen; warum nicht gleich sich also „an einen Reichstag in Regensburg“ wenden? Mit anderen Worten, warum wohl bestand man darauf, nicht verstehen zu wollen, daß das Heilige Römische Reich Deutscher Nation endgültig untergegangen war und mit ihm der Anspruch, bestimmte politische Institute auf Grund ihres geschichtlichen Alters legitimieren und festsetzen zu können (H<sub>1</sub>, IV, 580)?

Völlig anders war die Interpretation von Gentz, der, indem er landständische Verfassungen Repräsentativverfassungen gegenüberstellte, den Schluß zog, daß die ersteren, vom Wiener Kongreß verabschiedeten nur aus der Achtung vor den „alten Ordnungen und Rechten“, aus der Tradition also hervorgehen könnten, nicht aus „der Willkür“ des Gesetzgebers (Q, III, 218-220). Die Bundesversammlung von Frankfurt gab im Jahr 1819 der Interpretation des Ratgebers Metternichs recht: um den umstrittenen Artikel XIII korrekt zu interpretieren, brauchte man nur „die Geschichte zu konsultieren, das öffentliche Recht und die alten Lehren der Völker [263:] Deutschlands“<sup>96</sup>. Wiederum die Berufung auf die Geschichte, die De Pradt und Hegel im Hinblick auf Karlsbad und Frankfurt verurteilten, die Hegel aber auch im Hinblick auf die Deutschtümler ablehnt.

Es ist nunmehr eindeutig: Hegel setzt die deutschtümlerische „Partei“ mit der Reaktion gleich. Schon in Heidelberg war er mit der Regierung und dem König gegen eine Oppositionsbewegung einig gewesen, die sich auf die Geschichte, auf die Tradition und auf die vaterländische Tradition insbesondere berief und es ablehnte, aus der französischen Revolution zu lernen (die ganz von der Berufung auf die Vernunft und nicht von der auf die Geschichte durchdrungen ist), die auch die von jenseits des Rheins kommenden Ideen zurückwies und daher mit Gentz und mit der Bundesversammlung von Frankfurt – eben mit der Restauration – übereinstimmte. Die im Gang befindliche Wende in der deutschtümlerischen „Partei“ einerseits und die Ereignisse in Spanien andererseits, das Umsichgreifen einer Oppositionsbewegung unter reaktionärem Vorzeichen, im Grunde genommen von den gleichen Massen getragen, die gegen Napoleon aufgestanden waren, um gerechterweise die Fremdherrschaft abzuschütteln (aber gleichzeitig auch die von ihm eingeführten Reformen) – all das mußte Hegel unbedingt in seiner Anschauung bestätigen.

Die *Rechtsphilosophie* vollzieht den Bruch mit der deutschtümlerischen „Partei“ und den Burschenschaften, indem sie beide mit der Reaktion gleichstellt. Die *Rechtsphilosophie* beschließt, mit einer Bewegung, mit einer „Partei“ abzurechnen, die Hegel in ihrer zutiefst reaktionären Natur zu entlarven glaubt. Aus diesem Grund wird hier sogar das Wartburgfest als Ausgangspunkt genommen, über das Hegel sich bisher nie negativ ausgedrückt, über das er sogar lobende und äußerst positive Urteile

---

Schrift in der Zeitschrift „Europäische Annalen“ vor, wenn er auch fürchtet, daß diese Initiative von der Zensur blockiert werden könnte (B, V, 646-7). Allerdings wird das Werk dann doch kurze Zeit später in der angeführten Zeitschrift übersetzt (vgl. B, V, 1101). Es ist nicht ausgeschlossen, daß Hegel davon wußte; es handelte sich um die Zeitschrift eines berühmten Verlegers, der ein paar Jahre später auch der Herausgeber der „Berliner Jahrbücher“ werden sollte.

<sup>95</sup> K. Obermann, *Deutschland 1815-1849*, Berlin 1976, S. 21 u. S. 42.

<sup>96</sup> Zit. nach C. Cesa, *L'atteggiamento politico nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, hrsg. von F. Tessitore, Neapel 1970, S. 299 und Fußnote 87.

abgegeben hatte, indem er an Veranstaltungen teilnahm, die sowohl hinsichtlich der behandelten Themen als auch der daran teilnehmenden Personen auf der Linie des Wartburgfestes lagen. Wir müssen deshalb zu diesem Ereignis zurückkehren, um die Entwicklung Hegels von Grund auf zu verstehen.

### 13. Die Gleichstellung von Fries und Haller

Im Feuer, das gelegentlich des Wartburgfestes entfacht worden war, gingen zumindest nach Aussage Adam Müllers auch eine oder mehrere Schriften Hallers in Rauch auf (M, II, 102). Aber gerade mit Haller stellt die *Rechtsphilosophie* im Grunde genommen Fries gleich, der – wenn auch nicht physisch anwesend – einer der Protagonisten und vielleicht der wichtigste der Veranstaltung gewesen war. Um jedoch den Sinn der Hegelschen Kritiken verstehen zu können, tun wir gut daran, den heftig kritisierten Text auch mit Zitaten zu analysieren, die notwendigerweise nicht kurz sein können.

Im Beitrag von Fries sind Nationalgefühl und religiöser Mystizismus eng verschmolzen. Nicht umsonst beschreibt L. Rödiger, bevor er den schriftlich eingereichten Beitrag seines Lehrmeisters und Freundes Fries liest, diesen als „den Mann [...], der fromm ist und Deutsch wie Einer“ (M<sub>2</sub>, II, 105). Die Leipziger Schlacht gegen das französische Heer wird als ideelle Fortsetzung des Kampfes Luthers gegen die „römische Mönchsherrschaft“ betrachtet, durch geschichtliche Wechselfälle hindurch, deren roter Faden in der Entschiedenheit des deutschen Volkes ermittelt wird, seine Reinheit zu bewahren, indem es die fremden Einmischungen vernichtend schlug. Der Ton ist getragen und feierlich: „Deutsche Jünglinge! Ihr steht auf dem Boden der Weihe! Welcher Weihe? Von hier aus gab Luther, der Mann Gottes, das deutsche Wort der ewigen Wahrheit dem deutschen Volk. – Und entzündete den Kampf, den blutigen Kampf um Geistesfreiheit, Bürgergleichheit!“ (FF<sub>3</sub>, 105).

Das fortschrittliche, auch Hegel gemeine Thema der Reformation als erstes Moment des Kampfes für die Gleichheit der Rechte nimmt tendenziell chauvinistische Töne an: die Freiheit ist [264:] ein ursprünglich deutsches Wort. Dieses Verschmelzen von religiösem und nationalem Gefühl erklärt die friesische Anschauung: die Geschichte der Freiheit findet ihren ersten Protagonisten in Luther, der Deutschland von der „römischen Mönchsherrschaft“ befreite und deshalb ein nationaler und religiöser Held ist; diese Geschichte der Freiheit entwickelt sich dann als Kampf um die „Ausgleichung der Bürgerrechte, von dem an, was in den Niederlanden geschah, bis zu den Freistaaten in Nordamerika!“ (105-6). Wie man sieht, gibt es auf diesem Gemälde keinen Platz für die französische Revolution, und zwar sowohl, weil ihr die in der holländischen und amerikanischen gegenwärtige religiöse Inspiration fehlt, als auch vor allem, weil sie die nationale Unterdrückung Deutschlands mit sich gebracht hatte.

Die Burschenschaften werden in jedem Fall dazu aufgerufen, an Luther anzuknüpfen, der gleichzeitig als nationaler und religiöser Held verstanden wird: „Untertan diesem Kämpfer für Wahrheit und Recht tretet Ihr, deutsche Jünglinge, an die Flammen der Erinnerung, der Erinnerung an die Leipziger Schlacht und die anderen Tage des deutschen Sieges, die vor ihr hergingen, ihr folgten; der Erinnerung an deutsche Siegeskraft! Jünglinge! Euch lehrten Eures Lebens Morgenträume den fröhlichen Waffentanz üben und lieben [...] So stärkte Euch der, der die Tage der Rache ordnet, im Gefühl eigener Tapferkeit! Nun forschet: Wie sollen wir uns seinem Dienst ferner weihen? Wie zu seinem Dienste verbünden? Geist heischt der Überwinder; Geist der Wahrheit und Gerechtigkeit! Ehre und Keuschheit ist der Weihespruch seiner Priester und Krieger! Denen aber, die diese Weihe empfangen, wirbelt mahnend die Lohe empor, mahnend an den heiligen Ernst der Gesinnungen für deutschen Gemeingeist, deutsche Einigkeit und Einheit; mahnend, unserem Volke vereinigte Kräfte zu weihen“ (106).

Die Befreiungskriege verlieren letztlich ihre historische Bedeutung, um einem Prozeß der mythologischen Verklärung unterworfen zu werden; die wirklichen Widersprüche, die sie ausgelöst hatten, überwunden und vergessen, läuft sie auf eine eher chauvinistische als nationale Religion hinaus, deren Mittelpunkt – als Kultgegenstand – das freie und ursprüngliche Wesen der germanischen Seele bildet, deren fundamentale Werte die „Ehre“ und die „Keuschheit“ sind und die daher ihre bevorzugte Inkarnation in einer Art Krieger-Priester findet, der in der Lage ist, mit Entschiedenheit der von jenseits des Rheins übergreifenden Zersetzung entgegenzutreten. In diesem Zusammenhang wird die deutsche Gesellschaft als etwas vollkommen Organisches und im Grunde Einträchtiges betrachtet,

das sie klar von der modernen geschichtlichen Entwicklung anderer Gesellschaften und insbesondere der französischen abhebt. Sie ist in der Lage, Prinzipien und Volk, soziale Klassen und Schichten, die sich anderenorts im Kampf gegeneinander oder auf antagonistischen Positionen befinden, zu vereinigen und zu verschmelzen: „Dasselbe Fürstenhaus, welches Luthern einst auf der Wartburg schützte, als er Deutsche deutsch die heilige Wahrheit lehrte, schützte uns Fürstentreue, deutsches Fürstenwort. Kehret wieder zu den Eurigen und sagt: Ihr waret im Lande *deutscher Volksfreiheit, deutscher Gedankenfreiheit!* Hier wirken entfesselnd Volks- und Fürstenwille! Hier ist die Rede frei über jede öffentliche Angelegenheit! Hier erkennen Fürst und Volk Volkssache und Regierungssache als öffentliche Angelegenheit! Hier sorgen Fürst und Volk, daß deutsches Gesetz und Recht besser geordnet werde! Hier lasten keine stehenden Truppen! Ein kleines Land zeigt Euch die Ziele! Aber alle deutschen Fürsten haben dasselbe Wort gegeben.“

In diesen Worten ist die Huldigung an den Hof eines kleinen deutschen Staates enthalten, der die Veranstaltung ermöglicht und einige liberale Reformen mit der Gewährung einer Verfassung durchgeführt hatte, die eine der damals fortschrittlichsten in ganz Deutschland<sup>97</sup> war, sowie eine mutige Anspielung auf diejenigen (in erster Linie die Dynastie der Hohenzollern), die die versprochene Verfassung noch nicht gewährt hatte. Trotz allem gelingt es nicht einmal den fortschrittlichsten Erklärungen, die gesamte Schwäche des ideologischen Gebäudes zu überwinden. Wir haben hier die Verherrlichung einer bruchlosen Kontinuität im deutschen Volk vor Augen, von der Reformation bis zu den anti-napoleonischen Befreiungskriegen. Diese Kontinuität hat keinen Platz für die französische oder bürgerliche Revolution (die als der Natur des deutschen Volkes fremd erachtet wird), wogegen das deutsche Volk in der Lage ist, die gleichen [265:] Probleme der Freiheit und der Rechtsgleichheit zu lösen, indem es ausschließlich auf seine eigene Geschichte und seine eigenen Traditionen zurückgreift und immer die Einheit zwischen Herrscherhaus und Volk bewahrt

Diese Anschauung entsteht vor einem ganz bestimmten geschichtlichen und politischen Hintergrund. Die nationalen Befreiungskriege hatten die Einheit aller Kräfte, die daran interessiert waren, der französischen Unterjochung ein Ende zu setzen, erfordert und befördert. Diese Einheit bildete eine äußerst breite Front und umfaßte feudale Schichten, die Volksmassen, die Bourgeoisie unter Ausschluß nur weniger intellektueller Kreise meist kosmopolitischer Formierung. Bei Fries und vielen anderen herrscht die Illusion vor, daß die im Verlauf der anti-napoleonischen Kriege entstandene Einheit auch in der Folgezeit aufrechterhalten werden könnte und daß sie über die Lösung der nationalen Frage hinaus zu den Reformen liberalen Charakters geführt hätte; ein Weg also, der nicht von der Entgegensetzung zwischen Herrscher und Volk, sondern von ihrer einträchtigen Einheit gekennzeichnet gewesen wäre und als Beweis für die kulturelle Überlegenheit des deutschen Volkes betrachtet worden wäre. Versuchen wir nun die Stelle noch einmal zu lesen, gegen die sich die Polemik der *Rechtsphilosophie* besonders zuspitzt, und zwar nicht so fragmentarisch, wie Hegel sie zitiert: „Wenn aber eines Volkes Geist zu echtem Gemeingeist gediehen wäre: so würde in diesem Volk Gerechtigkeit, Keuschheit und sich aufopfernde Vaterlandsliebe herrschen, dabei aber würde in diesem Volk jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen. Nicht die Form des Gesetzes und der Obergewalt allein, nicht nur Privatzwang der Amtspflicht, sondern der Geist der Untergebenen würde den Einzelnen treiben; Wißbegierde und Streben des Schülers den Lehrer zum Eifer, der Geist des Volkes den Richter zur Gerechtigkeit. – Und in diesem Volke würden jedem einzelnen Werk der Volksbildung und des volkstümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen, durch die heilige Kette der Freundschaft unverbrüchlich vereinigt. Fest würden der Freundschaft heilige Rechte im geselligen Leben anerkannt werden; jedes edle Werk des öffentlichen Lebens würde, wie im Kreise Jahnischer Freunde seinen Freundschaftsbund erhalten, seine heilige Zunftvereinigung, die nur Geistesverwandtschaft schließt, aus der nur Geistesfeindschaft bannt!“ (107-8).

Die Berufung auf Jahn, die Figur, in der – wie wir noch sehen werden – die deutschtümelerische Ideologie vielleicht am grotesksten zu Tage tritt, verschmilzt mit der Berufung auf die ans Mittelalter erinnernden Zünfte. Es ist jedoch wichtig anzumerken, wie das Bestehen auf der Rolle des Volkes,

<sup>97</sup> K. Obermann, *a. a. O.*, S. 46.



weit davon entfernt, eine Bedeutung im modernen Sinn des Wortes anzunehmen, auf die Welt der alten Germanen verweist. Das geht ganz klar aus der Lektüre der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* hervor: „den Namen eines Staates also verdienen“ die „Volksgemeinden“ der alten Germanen nicht – erklärt Hegel und kommt bei dieser Gelegenheit auf Argumente zurück, die unmittelbar auf die der Polemik gegen Fries in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* verweisen. Die „Volksgemeinden“ der alten Germanen kennen das Prinzip der Objektivität der Rechtsnormen nicht: „Hat ein Individuum gefehlt, so wird es nicht etwa von Staats wegen bestraft, sondern muß sich mit dem beleidigten Teil aussöhnen.“ Und um den barbarischen Charakter dieser Ordnung zu erklären, sehen sich die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* genötigt, „den vorerwähnten Umstand noch einmal in Erinnerung zu bringen“, von dem auch wir hier schon gesprochen haben, „daß nämlich der Totschlag durch eine Geldbuße abgemacht werden konnte“. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß es in diesen „Volksgemeinden“ „keine einfachen allgemeinen Grundsätze gibt“. Es gibt noch nicht einmal wirkliche „gesetzliche Bestimmungen“, alles beschränkt sich auf Beziehungen zwischen Privatpersonen bei einem „vollständigen Mangel an Staatsgesinnung“. Im Vergleich zu den germanischen „Volksgemeinden“ hebt Hegel den Fortschritt hervor, den die Bildung eines Staates mit sich bringt, „worin die Pflichten und Rechte nicht mehr der individuellen Willkür überlassen, sondern als rechtliche Bestimmungen fixiert sind, und zwar so, daß von ihm aus die bestimmten Zwecke und die Berechtigung sowohl der Geschäfte wie der Gewalten ausgehen“. „Das Individuum hat seinen Dienst nicht nur gegen ein Individuum [...] auszuüben“, wie es bei den Germanen der Fall war, sondern auch „gegen die eigene Freiheit“, d. h. gegen die objektive Rechtsordnung, die die Verwirklichung selbst der Freiheit darstellt (H<sub>2</sub>, 784-7).

[266:] Das sind im Grunde genommen die gleichen Argumente, die in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* wiederkehren, wo die Polemik gegen die deutschtümelerische „Partei“ wegen der in ihr enthaltenen Bezugnahme auf Fries ausdrücklicher ist. Den Leitfaden der auf der Wartburg verlesenen Rede ermittelt Hegel in der Verherrlichung der Spontaneität in Entgegensetzung zum rechtlichen Zwang und zum mechanischen Charakter der Institutionen, in der Verherrlichung des subjektiven Elements des Gefühls in Entgegensetzung zur Objektivität der sittlichen Welt, letzten Endes in der irrationalistischen Privilegierung des „unmittelbaren Wissens“: „Mit dem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu stellen, was die, und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriff geleiteten Vernunftseinsicht und Erkenntnis erspart“. Diesem Irrationalismus auf gnoseologischer Ebene entspricht Irrationalismus auch auf sittlich-politischer Ebene, mit dem Ergebnis, im subjektiven Gefühl und in seiner Willkür „die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht [...] zusammenfließen zu lassen“ (H<sub>1</sub>, VII, 19).

In der Friessehen Ideologie sieht die *Rechtsphilosophie* das aufs Spiel gesetzt, was sie für das wichtigste Ergebnis der modernen geschichtlichen Entwicklung hält, die Objektivität und die Sicherheit des Rechts, d. h. sie sieht die Gefahr einer Regression zu einer Auffassung des Staates und der politischen Institutionen im privatrechtlichen Sinn. Und sicherlich trug es nicht gerade dazu bei, die Botschaft Hegels zu zerstreuen, wenn Fries das „heilige Fem“ heraufbeschwor, das geheime germanische Tribunal, das zum Symbol des „Rächers und Retters unter den Völkern“ ernannt wurde und vor dem „jedes Werk der Ungerechtigkeit“ unterliegen mußte (FF<sub>3</sub>, 108).

Jetzt kann man besser verstehen, warum die *Rechtsphilosophie* gegen Fries auf die gleichen Argumente und fast die gleichen Wörter zurückgreift, die dann gegen Haller benutzt werden; die *Vorrede* verweist sogar ausdrücklich auf die Polemik gegen letzteren, wenn sie gegen ersteren polemisiert: „Das Gesetz [hier ist gemeint: der „Haß gegen das Gesetz“, ein Ausdruck, der unmittelbar vorher benutzt wird; es könnte sich auch um ein Versehen handeln, aber der Sinn der Behauptung läßt keine Mißverständnisse zu] ist darum, wie im Laufe dieses Lehrbuch irgend wo angemerkt worden, vornehmlich das Schibboleth, an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volkes sich abscheiden“ (H<sub>1</sub>, VII, 20). Dies fragliche „irgendwo“ ist die *Anmerkung* zum § 258 (und entspr. Fuß-

note), wo Haller sagt, er habe sich „in den bittersten Haß gegen alle Gesetze, Gesetzgebung, alles förmlich und gesetzlich bestimmte Recht“ begeben. „Der Haß des Gesetzes, gesetzlich bestimmten Rechts ist das Schibboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn und die Heuchelei der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben, was sie sind, sie mögen sonst Kleider umnehmen, welche sie wollen.“ Dieser letzte Zusatz läßt verstehen, daß – aus Hegels Gesichtspunkt – Fries und Haller als ein fache ideologische Varianten ein und derselben Grundhaltung zu betrachten sind, die in erster Linie in der Ablehnung der Objektivität der Rechtsbestimmungen, des modernen Staates, der modernen geschichtlichen Entwicklung besteht. Gegen Haller, gegen die Ablehnung der Gesetzbücher, gegen die Erniedrigung der Rechtsprechung und der Verfassungen zu etwas Überflüssigem und Schädlichem hebt die *Rechtsphilosophie* hervor, „wie unendlich wichtig, göttlich es ist, daß die Pflichten des Staates und die Rechte der Bürger wie die Rechte des Staats und die Pflichten der Bürger gesetzlich bestimmt sind“ (H<sub>1</sub>, VII, § 258 A). Aber setzt nicht auch Fries der „Form des Gesetzes“ die Spontaneität entgegen? Den Gesetzbüchern billigt Haller „bloß in Büchern einen Wert“ zu (ebda.). Aber geht nicht auch Fries dazu über – unterstreicht die *Vorrede* –, die Rechtsbestimmung als „toten, kalten Buchstaben“ zu verunglimpfen?

Die Gleichstellung von Fries und Haller kann polemisch forciert erscheinen und ist es auch zum Teil. Und dennoch berührt die Hegelsche Argumentation mit harter Deutlichkeit die Grenzen des deutschen „Liberalismus“ à la Fries. Der Appell an die Inspiration und die Spontaneität ist letzten Endes der Appell an das „unmittelbare Wissen“, und dieses eignet sich dazu, die absurdesten und widerwärtigsten Inhalte aufzunehmen; die Ablehnung der Gemeinschaft des Begriffs wird dann zur Ablehnung der politischen Gemeinschaft und dient in der Folge [267:] dazu, die Ablehnung des Eingreifens der Vernunft und der Gesetzgebung auf sozialem Gebiet zu rechtfertigen; das bildete das Hauptmotiv der Ideologie der Reaktion, in Funktion der leidenschaftlichen Verteidigung und Lobpreisung der partikulären Kreise der feudalen Welt, deren Lebensweise und Wertbegriffe für heilig und unantastbar galten.

Diese Assimilation ist um so leichter, als die *Rechtsphilosophie* in ihrer Polemik gegen Fries und die Deutschtümler auch Savigny vor Augen hat. Letzterer kam zu dem Schluß, daß die Gesetzbücher nutzlos seien, gerade von der Verherrlichung des „Volkes“, seiner Sitten und Traditionen Ausgang nehmend, und nachdem er im Recht ein Moment des „ganzen Volkslebens“ erblickt und seinen „eigentlichen Sitz“ im „gemeinsamen Bewußtsein des Volkes“ und „im allgemeinen Volksglauben“ angesiedelt hatte<sup>98</sup>. Das ist die gleiche populistische Rhetorik, die aus der Rede von Fries auf der Wartburg erschallte. Und es ist auch die gleiche vitalistische Rhetorik, in dem Sinn, daß in beiden Fällen der toten und kalten Objektivität der Rechtsnorm die Reichhaltigkeit und die Spontaneität des Lebens des „Volkes“ oder besser der „heiligen Kette der Freundschaft“ entgegengesetzt wird.

Deshalb benutzt die *Rechtsphilosophie* sehr ähnliche Worte, um gegen beide zu polemisieren. Von der „Beredsamkeit“ von Fries kann gesagt werden, „daß sie da, wo sie am *geistlosesten* ist, am meisten vom *Geiste* spricht, wo sie am totesten und ledernsten redet, das Wort *Leben* und ins *Leben* einführen, wo sie die größte Sehnsucht des leeren Hochmuts kundtut, am meisten das Wort *Volk* im Munde führt“ (*Vorrede*). Und gegen Savigny, im Hinblick auf die Gewohnheitsrechte, die er als die einzigen wirklich „lebendigen“ betrachtet: „Man spricht heutigentags übrigens gerade da am meisten vom *Leben* und vom *Übergehen ins Leben*, wo man in dem totesten Stoffe und in den totesten Gedanken versiert“ (§ 211 A).

Wo aber Fries und Savigny der Objektivität des Gesetzes die Reichhaltigkeit und die Spontaneität des Lebens des Volkes entgegensetzen, da setzt Haller ihr die Reichhaltigkeit und die unerschöpfliche Vitalität der „Natur“ entgegen. Im einen wie im anderen Falle bedeutet die Ablehnung der Kodifikation und der Objektivität der Norm Ablehnung der Gemeinschaft des Begriffs und der sittlich-politischen Gemeinschaft. Indem er die „Natur“ in Entgegensetzung zu den Gesetzbüchern verherrlicht, verherrlicht er in Wirklichkeit „die empirischen Einzelheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften“ (§ 258 A). Aber zum gleichen Ergebnis kommen auch Fries, wenn er „das Recht in die subjektive Überzeugung“ stellt (*Vorrede*), und Savigny. Die Verabsolutierung der Gewohnheitsrechte ist die Verherr-

<sup>98</sup> F. C. von Savigny, *Vom Beruf* ... , zit., S. 8-12.

lichung der unmittelbaren Identität von Subjekt und einem gegebenen Inhalt, letzten Endes also die Vortrefflichkeit des Subjekts – wieder in seiner Einzelheit und Zufälligkeit genommen – so sehr, daß im Endeffekt die Würde und die Gültigkeit des Inhalts, des rechtlichen Inhalts, von seinem Fühlen abgeleitet wird. Haller theoretisiert ausdrücklich das Recht des Stärkeren. Aber läuft nicht auch Savigny Gefahr, mit seiner Verherrlichung der lebendigen Gewohnheit zum gleichen Ergebnis zu kommen? Die „Gewohnheiten“ – erklären die Vorlesungen über *Rechtsphilosophie* – können das Schlechteste beinhalten; der „Mensch kann [...] gewohnt werden, Sklave, Leibeigener zu sein“ (H<sub>5</sub>, IV, 534). Später wird Gans die historische Schule beschuldigen, das „Gesetz“ (die Rechtsnorm) mit der „Gewalt“ (die Überwältigung, die sich inzwischen durchgesetzt hat und Gewohnheit geworden ist) zu identifizieren; auch wenn Savigny diese Beschuldigung natürlich zurückweist und sich darüber beim Kronprinzen beklagt (FKS, II, 405).

Wahrscheinlich denkt Hegel sowohl an Fries und Savigny als auch an Haller selbst, wenn er im gedruckten Text erklärt, daß „über die Verfassung wie. über die Vernunft selbst in neueren Zeiten unendlich viel Geschwätze, und zwar in Deutschland das schalste“ gemacht werde (H<sub>1</sub>, VII, § 272 A). Die Gleichstellung der deutschtümelerischen „Partei“ mit Haller ist zweifellos eine polemische Übertreibung. Sicher haßte die deutschtümelerische „Partei“ Haller auf Grund seiner Unempfänglichkeit der nationalen Frage gegenüber und folglich wegen seiner Unfähigkeit, das „Volk“, die nationale Kollektivität, als einen einheitlichen Organismus zu erfassen; nicht umsonst hatte sie seine Werke dem auf der Wartburg entfalteten Scheiterhaufen überge-[268:]ben. Haller seinerseits versäumte es nicht, seiner Verachtung gegenüber den Protagonisten der Befreiungskriege, der patriotischen Bewegung, der Burschenschaften Ausdruck zu geben<sup>99</sup>.

Und dennoch waren unter einem anderen Gesichtspunkt die Positionen der beiden in Frage stehenden Parteien nicht so weit entfernt voneinander. 1819 erklärt Jacob Grimm, zu diesem Zeitpunkt noch ganz von der Ideologie der deutschtümelerischen „Partei“ durchdrungen, daß er das in bestimmten Bereichen der liberalen und Reformbewegung vorhandene Streben nach „Institutionen“ nicht teilen könne, die theoretisch den „Untertan“ gegen alle Notfälle versichern sollen, die aber letzten Endes darauf hinausliefen, die „Aufrichtigkeit der Herzen“ zu zerstören oder zu verletzen; das will aber nicht heißen – fügt der Autor des fraglichen Briefes, der bezeichnenderweise an Savigny gerichtet ist, hinzu –, daß er bereit ist, die Hallerschen „Übertreibungen“ zu unterschreiben (Q, III, 110-1).

Die Verherrlichung der individuellen und kollektiven Spontaneität im Vergleich zum Mechanischen der Institution brachte die deutschtümelerische „Partei“ in die unmittelbare Nähe Hallers, auch wenn sie dann die Notwendigkeit verspürte, sich von einem der extremsten Theoretiker der Restauration zu distanzieren. Noch deutlicher ist die Stellungnahme Görres', der im Jahre 1822 die Tatsache scharf verurteilt, daß Haller, nur weil er „seiner religiösen Überzeugung aufrichtig und ohne Vorbehalt gefolgt“, d. h. nur weil er sich zum Katholizismus bekehrt hatte, in Bern seiner öffentlichen Ämter, „zum Teil auf den Betrieb der Liberalen“, beraubt worden war (JG, XIII, 387).

Andererseits schreibt F. Schlegel Haller das Verdienst zu, das Recht und die politischen Institutionen als „historisch“ zu betrachten (c, I, 59); die hier implizite Annäherung Hallers an die historische Schule (und damit an die Deutschtümeler) erfolgt zur gleichen Zeit, in der die *Rechtsphilosophie* erscheint. Und gerade im Gefolge Hegels reiht der junge Marx Haller, u. a. zusammen mit zwei Ex-Burschenschaftlern, Stahl und Leo, in die historische Schule ein (MEW, I, 85). Aus den gleichen Gründen sieht der junge Engels Friedrich Wilhelm IV. sich an die Positionen der historischen Schule und Hallers anschließen, und zwar auf Grund seiner Ablehnung des „rationalistischen Beamtenstaats“ (MEW, I, 447), jenes auf Objektivität der Rechtsnorm gegründeten Staats, den Hegel auf der einen Seite gegen Haller und auf der anderen Seite gegen Fries und Savigny verteidigt. Wenn Fries und die deutschtümelerische „Partei“ nicht mit Haller gleichgestellt werden, so doch mit anderen Wortführern der Reaktion. Indem die *Rechtsphilosophie* die in der *Vorrede* enthaltene Polemik wiederaufnimmt und unter klarer Anspielung auf die Ermordung Kotzebues durch Sand ausbaut, verurteilt sie „Mord aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts“ zu befriedigen. Eine solche Haltung

<sup>99</sup> Er drückt sich zum Beispiel verächtlich über Jahn aus, vgl. *Über die Constitution ...*, zit. , S. 15-6.

unterscheidet sich nicht grundlegend von der F. Schlegels, der, wenn er die „Ironie“ verherrlicht, die „Subjektivität“ „als das Höchste“, „als das Letzte“, lobpreist. „Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache“ unter dieser Perspektive (H<sub>1</sub>, VII, § 140 A und rel. Fußnote, 277-279). Der hier aufs Korn genommene F. Schlegel ist eben der Theoretiker der Restauration; es ist kein Zufall, daß hier ein er seiner Beiträge für die „Wiener Jahrbücher“ zitiert wird, die – wie wir gesehen haben – unter der hohen Protektion Metternichs stehen.

Im einen wie im anderen Fall wird das „Sittliche“ in der „eigentümlichen Weltansicht des Individuums“ aufgelöst (H<sub>5</sub>, IV, 386). Aber dieser übertriebene Subjektivismus mündet unvermeidlich in eine konservative und reaktionäre Haltung. Ein beredter Beweis dafür ist der Fall F. Schlegels, die folgendermaßen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* beschrieben wird: „Verzweiflung am Denken, an Wahrheit, an und für sich seiender Objektivität, und Unfähigkeit, eine Festigkeit, Selbsttätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüt dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen und in der Religion etwas Festes zu finden [...] Dieser Trieb zu etwas Festem hat andere in positive Religiosität, in Katholizismus, Aberglauben geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der inneren Subjektivität alles schwankt“ (H<sub>1</sub>, XX, 417-8). Auf dieses Thema kommen auch die *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* zurück: „Ist dem Menschen alle objektive Haltung entschwunden, so ist eine der Erscheinungen, [269:] daß der Mensch die unendliche Sehnsucht nach einem Objektiven hat, das ganz entschwunden

ist. Diese Sehnsucht kann ihn dahin bringen, sich zum Knechte zu machen, zum vollkommen Abhängigen, um nur dieser Qual der Leerheit, der Negativität zu entrinnen. Dahin gehört die Erscheinung, daß Menschen katholisch wurden; indem sie nämlich ihr Inneres haltlos finden, wurden sie getrieben durch die Sehnsucht nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität, wenn es auch die Festigkeit nicht ist des Gedankens“ (H<sub>5</sub>, III, 475-6). Die Überschwenglichkeit einer sehnstüchtigen und unbefriedigten Subjektivität, weil unfähig, sich in der Wirklichkeit wiederzuerkennen, beruhigt sich endlich in einer Objektivität, vor der sie sich beugt, nicht etwa weil sie vom Gedanken als gültig anerkannt worden ist, sondern aus einem einfachen sentimental Bedürfnis heraus. Fand der Fall F. Schlegels denn nicht seine aufsehererregende Wiederholung im Weg von Görres, diesem erstangigen Wortführer der deutschtümelerischen „Partei“?

Hegel vergleicht den moralischen Subjektivismus der Deutschtümeler – in der Absicht, sie mit der Reaktion gleichzusetzen – mit dem der Jesuiten, die in jenen Jahren das schwarze Schaf der politisch fortgeschrittenen Kultur und der Gegner der Restauration waren. Die Ethik der Überzeugung à la Fries ist eine Form von Jesuitismus, und die Jesuiten haben sich mit Recht – bemerkt Hegel – „Haß und Verachtung [...] zugezogen, weil sie für jede Sünde, jedes Verbrechen eine Ausnahme, einen guten Grund zu finden wußten“ (H<sub>5</sub>, IV, 378). Im gleichen Sinn verurteilte die Vorlesung über *Religionsphilosophie* von 1821 ausdrücklich die „Sandsche Religiosität“ als eine „vollkommen selbstsüchtige Frömmigkeit“, narzistisch auf das eigene Ich konzentriert und daher empfänglich dafür, jede Art Verbrechen zu rechtfertigen (H<sub>5b</sub>, 175).

Auch dann, wenn die Gleichsetzung mit der Reaktion nicht vollkommen ist, arbeiten die Deutschtümeler ihr doch zumindest in die Hände: „Indem die Individuen sich für sich setzen, auf ihre subjektive Überzeugung und meinen, darin ihre Freiheit zu haben, so führen sie selbst die Notwendigkeit des Despotismus herbei“ (H<sub>5</sub>, IV, 387). Es handelt sich um den Kommentar zum § 140 der *Rechtsphilosophie*, der sich mit der Polemik gegen die Sittlichkeit der inneren Überzeugung beschäftigt. Hegels Gesichtspunkt ist also eindeutig: der Mord an Kotzebue, die Verteidigung des individuellen Terrorismus haben den *Karlsbader Beschlüssen* den Weg bereitet.

#### 14. Hegel, Carové und Fries

Die „dümme Handlung“ war die Ermordung Cäsars (die Anspielung betrifft den Fall Kotzebue): „der Tod eines einzelnen Individuums“ bringt keine politische Veränderung hervor. Es ist „traurig“, daß man den *Code Napoléon* auf der Wartburg den Flammen übergeben hat; diejenigen, die gegen dieses Gesetzbuch wettern, das auf „die Beseitigung alles dessen, was aus der Feudalzeit herrührt“, abzielt,

wissen wohl, „was ihnen gefährlich ist“ (H<sub>5c</sub>, 111 und 172-3): so Hegel in den Jahren 1819-20. Der Terrorismus wird also nicht im Namen der Heiligkeit der bestehenden Ordnung verurteilt, sondern wegen seiner Unfähigkeit, sie zu modifizieren; bestimmte Aktionen der Burschenschaften werden nicht vom Gesichtspunkt der Restauration aus verurteilt, sondern weil sie ihr in die Hände arbeiten.

Aber die Hegelsche „Partei“ beginnt Fries und die Deutschtümler schon vor den *Karlsbader Beschlüssen* zu kritisieren (weshalb der „Servilismus“ keine Erklärung bietet), und zwar in einem Text, den Carové gleich nach dem Mord an Kotzebue veröffentlicht (das Vorwort trägt das Datum des 24. April, Kotzebue war am 23. März ermordet worden, die Karlsbader Konferenzen tagten vom 6. bis 31. August desselben Jahres). Carové verurteilt in seiner Broschüre den Mord, aber sicher nicht aus Ehrerbietung dem Opfer gegenüber; die Argumente, die benutzt werden, um die Distanzierung zu begründen, stellen zugleich Anklagepunkte gegen Fries dar, als dessen Schüler Sand ausdrücklich ausgegeben wird. Will man die Erklärung für das Geschehene finden – erklärt Carové –, so muß man sogar auf eine Lehre zurückkommen, die schon gelegentlich des Wartburgfests formuliert worden war, aber erst jetzt voll und ganz die unseligen Folgen [270:] offenbarte. „Von brennendem Gefühl überwältigt“ sei Fries „in eine durchgehende Unbestimmtheit verfallen, die zu den vielfältigsten Verirrungen und Mißverständnissen Veranlassung geben kann“<sup>100</sup>.

Einer der Anklagepunkte der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* betrifft den Irrationalismus. Aber wir finden ihn schon bei Carové formuliert. Auf der Woge der historisch legitimen oder verständlichen Reaktion auf die „bloß verständige Aufklärung“ erweist sich das Gefühl, das die „verständige, scharfe Unterscheidung“ verachtet, unfähig, eine „vernünftige allgemein geltende Bestimmtheit“ zu erreichen, und kann sich sogar als „ungezähmte Schwärmerei“ darstellen<sup>101</sup>. Sogar die Terminologie erinnert stark an die *Vorrede*: ausgehend von der richtigen Erkenntnis oder der vagen Empfindung der „Unzulänglichkeit der Formeln und Regeln der vormaligen Logik“, der Regeln der „Verstandeserkenntnis“, gelangt man dazu, „diese Regeln nur als Fesseln wegzuwerfen [...], um willkürlich zu sprechen“ (H<sub>1</sub>, VII, 12) und sich dem Irrationalismus hinzugeben.

Der wirkliche Inhalt dieser Verherrlichung des Gefühls ist – erklärt Carové – die „Eitelkeit des unmittelbaren Gefühls“, die „einseitige Selbstischkeit“<sup>102</sup>. Das sind die im wesentlichen von Hegel im Verlauf seines gesamten Werkes benutzten Ausdrucksweisen, um das unmittelbare Wissen anzuprangern.

Ebenso wie die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* Fries beschuldigt, der „Jugend“ mit seinem übertriebenen Sentimentalismus zu schmeicheln, beschuldigt ihn auch Carové, aus den gleichen Gründen, das „jugendliche Gemüt“ zu verführen<sup>103</sup>. Der Anprangerei der Besserwisserei des Sollens seitens des Lehrmeisters entspricht beim Schüler die Anprangerung der Tatsache, daß die Friessche Partei „in unbestimmten Idealen schwelgt“<sup>104</sup>. Sogar die Anklage der offenen Gefährlichkeit der Friesschen Lehren ist Hegel und Carové gemeinsam: während Hegel das Bedürfnis verspürt, den falschen Schein zu entlarven, wonach die irrationalistische Verherrlichung des Gefühls „am allerverständlichsten [...] mit äußerster Ruhe und Ordnung ist“ (H<sub>1</sub>, VII, 21), unterstreicht Carové die „verderblichen“ Folgen, die „in Beziehung auf das öffentliche Leben“ „die Eitelkeit des unmittelbaren Gefühls“ im Endeffekt hat<sup>105</sup>.

Der trotz allem bestehende Unterschied zwischen den beiden hier miteinander konfrontierten Texten ist der, daß Carové sich im Jahr 1819 weniger schroff als Hegel im Jahr 1829 ausdrückt; weniger schroff nicht so sehr Fries als vielmehr der „Partei“, dem von ihm geleiteten Flügel der Burschenschaft gegenüber. Im Text von 1819 können wir eine Art Appell lesen: „Die jüngste Partei der so zu nennenden Gefühlsmenschen hingegen muß in sich erschauern und zurückbeben vor der schrecklichen Tat [d. h. der Ermordung Kotzebues], zu welcher ihr Mangel an vernünftiger Erkenntnis, zu welcher eine verirrte Begeisterung, oder richtiger zu nennen, eine ungezähmte Schwärmerei hinfüh-

<sup>100</sup> Ueber die Ermordung Kotzebue's, zit., S. 11 und S. 20.

<sup>101</sup> Ebda., S. 20, S. 28 und S. 32.

<sup>102</sup> Ebda., S. 28-9; „Selbstischkeit“ ist auch der Rückgriff auf das Duell im Namen der Ehre.

<sup>103</sup> Ebda., S. 24.

<sup>104</sup> Ebda., S. 26.

<sup>105</sup> Ebda., S. 29.

ren konnten. Denn auf keine Weise kann sich die letztere Partei verhehlen, daß jene Tat nicht bloß das allgemeine Menschenrecht und menschliche Gefühl aufs tiefste empörte, sondern, daß sie auch dem christlichen Verbote des Richtens aus eitler Selbstermächtigung, so wie dem volkstümlichen Geiste, der doch ihren eigentlichsten Stützpunkt abgeben soll, widerspricht“<sup>106</sup>.

Im Licht der Werte der „Ehrlichkeit“ und „Treue“, die die deutsche nationale Tradition immer besonders hochgehalten hat, kann die Ermordung Kotzebues aus dem Hinterhalt sicher keine Rechtfertigung finden. Um selbst den deutschtümelerischen Flügel der Burschenschaften zu überzeugen, sich von Sand und indirekt auch von Fries loszusagen, benutzt Carové ihre eigene Sprache, beruft sich auf das Gefühl, auf das Christentum, ja sogar auf die „Volkstümlichkeit“, die, wie wir bald sehen werden, doch das Hauptlosungswort der Deutschtümeler war. Aber sogar dann, wenn wir das berücksichtigen, was ein taktischer Kunstgriff sein könnte, gibt es keine [271:] Bedeutungsunterschiede zwischen Lehrmeister und Schüler: wenn der erste in der deutschtümelerischen Verherrlichung des „Volkes“ den „Haß gegen alle Gesetze“, gegen die Bestimmtheit der Rechtsnorm beklagt, setzt auch der letztere der Verherrlichung des „Volkslebens“ und des „Volkstums“ die Notwendigkeit des „Gesetzes“ und des „Gerichts“ entgegen und sicher nicht von einem autoritären Gesichtspunkt aus, da Carové Sympathie für die „konstitutionelle Monarchie“ hegt<sup>107</sup>.

Carové drückt keine bloß persönlichen Meinungen aus; fast am Anfang des hier untersuchten Textes erweist er Hegel, „dem tiefsten Denker der neuen Zeit“, seine Ehrerbietung<sup>108</sup>.

Aber zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Rechtsphilosophie* ist die Illusion von 1819, Fries isolieren zu können, verschwunden: nach der Ermordung Kotzebues hat innerhalb der Burschenschaften nicht der „philosophische“, sondern der „deutschtümelerische“ Flügel an Boden gewonnen. Eine Ideologie hat an Boden gewonnen und schließlich sogar triumphiert, die verworren irrationalistisch und von reaktionärem Ausgang war, jedenfalls in den Augen Hegels und seiner Anhänger, Carové eingeschlossen, der inzwischen zur Rolle eines Ex-Anführers der Burschenschaften degradiert worden war. 1821 ging es darum, endgültig mit der deutschtümelerischen „Partei“ und ihrer Ideologie abzurechnen, angefangen mit der zentralen Kategorie der „Volksthümlichkeit“.

Bevor wir aber diesen weiteren Aspekt der Polemik behandeln, muß darauf hingewiesen werden, daß der Bruch mit der deutschtümelerischen „Partei“ keine im nachhinein resorbierte Episode, nicht eine von der momentanen Notwendigkeit der Akkommodation diktierte Geste ist, wie es nach der Iltingischen Rekonstruktion scheinen könnte. Noch im Jahr 1828 bestätigt Hegel den in der *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie* vertretenen Standpunkt, auch wenn er jetzt auf die Worte Solgers zurückgreift, den er in den „Jahrbüchern“ rezensiert: die Geste Sands ist Zeichen einer „stupiden Dummheit“, mit seinem Anspruch, „das Vaterland retten zu wollen“, und gleichzeitig „religiöser Heuchelei“ (und so gleich werden wir auf die patriotisch-religiöse Begeisterung der deutschtümelerischen „Partei“ zurückgeführt). Sand und seinesgleichen tragen nicht die exklusive Verantwortlichkeit für diese Geste: „Man hat ihnen ja seit zehn Jahren genug vorgepredigt [...]“; hinzuzufügen ist, „daß es hier Professoren gibt, die den leeren koketten Bombast, den der junge Mensch an die Seinigen geschrieben hat, bewundern“ (die Bezugnahme auf de Wette ist hier eindeutig, dessen „Friesianismus“ Hegel schon verurteilt hatte)<sup>109</sup>. Auch ein Hinweis auf die Verantwortlichkeiten der „Wartburgredner“ und auf die von Fries fehlt nicht (H<sub>3</sub>, 171-2).

Hegels Einstellung wird von einer „Partei“ geteilt. Gans äußert sich in den Jahren 1823-24 folgendermaßen über Savigny und die historische Rechtsschule: „Ihre Wurzeln“ seien „in jenem platten nivellierenden Demagogismus unserer Tage“ zu suchen; was sie auszeichne, sei „der Haß gegen das Gesetz und was damit zusammenhängt, der Haß gegen den Staat, von dem das Gesetz ausgeht“. Savigny beklagt sich in einem Brief an den Kronprinzen (worauf wir schon hingewiesen haben) Ende

---

<sup>106</sup> Ebd., S. 32 und S. 35.

<sup>107</sup> Ebd., S. 33 und S. 6.

<sup>108</sup> Ebd., S. 6.

<sup>109</sup> H<sub>6</sub>, II, 218; über die Einstellung De Wettes zum Mord an Kotzebue und über die Haltung Hegels De Wette gegenüber s. Ilting (H, I, 48-9).

des Jahres 1828 über diese Urteile. Es ist derselbe Savigny, der sich der Berufung Gans' als ordentlichen Professors widersetzt, wobei er sich von seinem Widerspruch bestimmt nicht durch einen Brief abhalten läßt, den Gans ihm mit versöhnender Geste sendet und in dem Gans anerkennt, manchmal zu schroffe Töne benutzt zu haben, aber gleichzeitig betont, daß sein kritisches Urteil „aus rein wissenschaftlicher Verschiedenheit und ohne Ihre Verschuldung zu persönlicher Entgegensetzung gemacht worden sei“ (FKS, II, 403-5). Noch Ende 1828 bekräftigt also die damals fortschrittlichste Gruppe der philosophischen „Partei“ und der liberalen Bewegung ihre harte „wissenschaftliche“ Verurteilung der „Demagogen“ und ihrer ideologischen Inspiratoren mit Worten wie „Haß gegen das Gesetz“ und „Haß gegen den Staat“, die weiterhin auf die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* verweisen.

[272:]

### 15. Der Begriff Volk

Wir haben festgestellt, daß Fries (und auch Savigny), auch wenn er von der Verherrlichung des „Volkes“ ausgeht, zu Einstellungen gelangt, die, folgt man der *Rechtsphilosophie*, denen Hallers gleichzusetzen sind. An diesem Punkt angelangt, ist es nötig, näher auf den Begriff „Volk“ einzugehen: das, was in der deutschtümelerischen „Partei“ Gegenstand der Lobpreisung ist, ist die organische Gemeinschaft der deutschen Nation; da ist eine Kategorie, die hier nicht im Hinblick auf das aktive Eingreifen der Massen in der französischen Revolution und in den anderen revolutionären Bewegungen im Kampf gegen die feudalen Schichten verwendet wird, sondern in erster Linie im Hinblick auf die generalisierte Beteiligung am Kampf gegen die französische Herrschaft, ohne Unterschied der Klassen, aber unter der Führung des preußischen Staates: das ist eine Kategorie, die weniger auf den sozialen und Klassegegensatz als vielmehr auf den nationalen (wenn nicht nationalistischen) Gegensatz verweist. Um in diesem Zusammenhang die wirkliche Bedeutung der in Frage stehenden Kategorie zu verstehen, sollte man sich den Fichte der *Reden an die deutsche Nation* vergegenwärtigen, der hervorhebt, daß die Wörter „Urvolk“ (und d. h. Volk im echten und ursprünglichen Sinn des Wortes) und „deutsch“ praktisch das gleiche bedeuten (F<sub>1</sub>, VII, 359). Mit seinen *Reden* – unterstreicht Varnhagen einmal – wagte Fichte es, ohne sich von der Anwesenheit der französischen Truppen einschüchtern zu lassen, „die vom Feinde umgeworfene und niedergehaltene Fahne deutschen Volkstums“ aufzupflanzen und erweckte so stark die „volkstümlichen Ansprüche und Betriebe“ zu neuem Leben (F<sub>4</sub>, 228).

Im übrigen wird der Ausdruck „Volkstum“ auf der vom Widerstand gegen Napoleon hervorgerufenen nationalen Begeisterungswelle von F. L. Jahn geprägt, einem der extremistischsten Wortführer der deutschtümelerischen „Partei“, auf den sich ausdrücklich der Fries der Rede auf der Wartburg berief. Hier nun die Bedeutung des neuen Ausdrucks nach den Worten Jahns: „Das Gemeinsame des Volks, sein innewohnendes Wesen, sein Regen und Leben, seine Wiedererzeugungskraft, seine Fortpflanzungsfähigkeit. Dadurch waltet in allen Volksgliedern ein volkstümliches Denken und Fühlen, Lieben und Hassen, Frohsein und Genießen, Hoffen und Sehnen, Ahnen und Glauben. Das bringt alle die einzelnen Menschen des Volkes, ohne daß ihre Freiheit und Selbständigkeit untergeht, sondern gerade noch mehr gestärkt wird, in der Viel- und Allverbindung mit den übrigen zu einer schon verbundenen Gemeinde“<sup>110</sup>.

Auch wenn er über die Befreiungskriege gegen Napoleon ein ausgesprochen positives Urteil ausspricht und große Sympathie für einige ihrer Protagonisten hegt, weist der junge Engels darauf hin – und gerade in bezug auf Jahn –, daß das „Volkstum“, von dem er spricht, in Wirklichkeit mit dem „Deutschtum“ oder mit der „Deutschtümelei“ übereinstimme, d. h. mit einer Anhänglichkeit voller Fremdenhaß an die vaterländischen Traditionen: „Die Deutschtümelei [...] bildete abstrakte Deutsche durch Abstreifung alles dessen, was nicht auf vierundsechzig Ahnen rein deutsch und aus volkstümlicher Wurzel entsprossen war“. Die Folgen dieses „Volks“kults waren verheerend: alle weltgeschichtlichen Errungenschaf-

<sup>110</sup> Zit. nach F. Martini, *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart 1963, S. 339. Wie bekannt, trägt das Hauptwerk Jahns gerade den Titel *Deutsches Volkstum* (1810). Im übrigen begegnet man häufig in der anti-französischen und patriotischen Publizistik und Literatur, die im Lauf der Befreiungskriege entstanden war, dieser Bedeutung des Ausdrucks „Volk“.

ten, die nicht auf deutschem Boden entstanden waren, wurden zurückgewiesen; „die großen, ewigen Resultate der Revolution“ wurden, als der nationalen deutschen Volkstradition radikal fremd, zurückgewiesen und verachtet; um so mehr wurde diese Art Argumentation gegen die von Napoleon eingeführten Reformen vorgebracht ... Im Namen der Verteidigung der „Reinheit des Urdeutschtums“, der ursprünglichen deutschen Volksseele, erhoben die Deutschtümler den Anspruch, ins Mittelalter oder sogar in den Teutoburger Wald zurückzukehren ... (MEW, Erg.bd. II, 121-2).

Auch bei Fries bildet die „Volkstümlichkeit“, die ursprüngliche und unausrottbare kollektive Identität einer Nation und eines Volkes, die zentrale Kategorie des politischen Denkens. Diese Identität „in Sprache, Sitte, Gesetz und Gewerbe“ muß nicht nur gegen „fremde Gewalt“ bewahrt werden, sondern auch gegen „Nachäffung und falsche Aufklärungssucht“; „dortun [273:] sollen wir eifersüchtig auf die Volkstümlichkeit unsres Volkes halten“ – erklärt Fries – „und in ihr unsre geistige Selbständigkeit wahren“. Man versteht jetzt also, wie diese Verherrlichung einer nationalen Identität, die in ihrem tiefsten Wesen unberührt von der Geschichte und ihren vielfältigen Wechselfällen bleibt, darauf hinaus läuft, in bestimmter Hinsicht rassistische Töne anzunehmen: „Jede Rasse hat sich erblich in ihrer Eigentümlichkeit erhalten“; „die Kreuzung der Rassen“ führt zu nichts, kann keine Einheit hervorbringen, da in jedem Fall die ursprüngliche Identität in jedem „Völkerstamm“ verbleibt (FF<sub>2</sub>, 74; 79 und 130). Noch einmal kehrt die Kategorie „Volk“ wieder, aber es ist jetzt klar, daß sie für Blutsbande steht, denen man sich weder entziehen kann noch darf.

In diesem Licht ist die antisemitische Schmähschrift keine bloße Episode in der Entwicklung von Fries. Wir haben es mit einem organischen Konzept zu tun, das so weit geht, die in einer bestimmten nationalen Gemeinschaft existierenden Widersprüche – und der Blick ist in erster Linie auf Deutschland gerichtet – vor allem als das Resultat eines „auswärtigen Einflusses“ anzusehen, der dazu führt, das „Volk“ in „Parteien“ zu spalten (74). Die Juden konnten daher als nichts anderes als ein Fremdkörper betrachtet werden, als ein Störungs- und Zersetzungselement dieser mythischen, ursprünglichen Einheit der deutschen Nation, als ständige Bedrohung seiner „Volkstümlichkeit“.

Es wäre natürlich leicht, eine kontinuierliche Linie zwischen dieser Ideologie und jener zu entdecken, die zur Konstruktion und Praxis der Vernichtungslager geführt hat. Man muß jedoch dieser Versuchung widerstehen, nicht nur wegen der in gewisser Hinsicht liberalen Elemente, die im Denken und noch mehr in den Stellungnahmen Fries' vorhanden sind, sondern vor allem deshalb, weil diese organizistische Ideologie, wenn auch trübe und im wesentlichen konservativ, in den beiden geschichtlichen Epochen eine unterschiedliche Bedeutung hat. In der hier untersuchten Periode war der „Antisemitismus“ die „tägliche Absage an das Weltbürgertum zu Hause“<sup>111</sup>, war sicher folgens schwer für die ideologische und politische Geschichte Deutschlands – die Antwort auf die Formen nationaler Gleichgültigkeit und sogar des Nihilismus, die vorher zum großen Teil die deutschen Intellektuellen gekennzeichnet hatten, die dann zu einem plötzlichen Erwachen und Umdenken angesichts der Tragödie der napoleonischen Okkupation gezwungen waren. „Allein um des Urhebers willen“ – bemerkt der junge Engels – verurteilten die Deutschtümler auch die „Emanzipation der Israeliten“, die von Napoleon eingeführt worden war (MEW, Erg.bd. II, 122). In diesen Zusammenhang muß die Berufung auf das „Volk“ oder besser das „Volkstum“ und auf die deutsche „Volkstümlichkeit“ eingereiht werden, die immer beharrlicher wurde, je weiter die französische Invasion vorstieß.

Das „Volk“ hat keinerlei Bedeutung im Sinn von Opposition gegen die herrschende Klasse, sondern wird im Gegenteil ständig den Intellektuellen aufklärerischer und revolutionärer Tradition entgegengesetzt. Zum Volk gehört nur, wer den vaterländischen Traditionen treu, wer „reinen Herzens und lauterer Gesinnung“ ist, d. h. sich nicht von einer glitzernden, aber verdorbenen Kultur verführen läßt: „dieser heilige Geist, der im Volke wohnt [...] und nichts zu schaffen hat mit unheiligem Pöbel“, hat vor allem nichts „mit dem lärmenden Marktvolk in unserer feinen Literatur“ zu tun<sup>112</sup>. „Volkstümlich“ ist synonym für „echt“ und „ursprünglich“: wo Volkslieder sind – erklärt Armin –, „da

<sup>111</sup> So drückt sich H. Prass aus, in *Dokumente zur deutschen Politik 1806-1870*, Frankfurt a. M. 1963, S. 80.

<sup>112</sup> J. Görres, *Einleitung zu den „Volksbüchern“*, in *Deutsche Literaturkritik*, hrsg. von H. Mayer, zit., Bd. I, S. 684-5, *passim*.



verfliegt das Unechte“<sup>113</sup>. Und die Intellektuellen ihrerseits, zumindest diejenigen, die von aufklärerischer und revolutionärer Kultur durchdrungen und deshalb „entwurzelt“ sind, scheinen die Dekadenz der modernen Welt zu verkörpern, deren Ursache letzten Endes im Vergessen des „Echten“ zu suchen ist. Hegel war gewissermaßen der Prototyp dieser Intellektuellen, die bezichtigt wurden, dem „Volk“ fremd gegenüberzustehen. In erster Linie auf diese Ideologie gibt die *Rechtsphilosophie* eine Antwort, wenn sie das „Volk“ als eine „formlose Masse“ (H<sub>1</sub>, VII, § 279 A) bezeichnet oder Vorbehalte über die „öffentliche Meinung“ ausdrückt, die einen zufälligen Inhalt habe und nicht schon als solche die Rationalität ausdrücke<sup>114</sup>.

[274:] Man kann die Haltung des Philosophen sicher nicht elitär nennen; wir finden bei ihm immer die Tendenz, die Gültigkeit der Ideen zu überprüfen, nicht auf der Grundlage ihrer inneren abstrakten Vortrefflichkeit, sondern auf der Grundlage ihrer Fähigkeit, auf die Wirklichkeit Einfluß zu nehmen, d. h. auch in die Volksmassen einzudringen; das kennzeichnet Hegel im ganzen Verlauf seiner Entwicklung. Das von „Mönchen“ oder „dergleichen frommen Leuten“ verfolgte „Ideal eines vollkommenen Menschen“ offenbart seine Gehaltlosigkeit deshalb, weil es nicht in „der Menge eines Volkes vorhanden sein kann [...], ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, sowenig als Läuse (Parasitenpflanzen) für sich existieren könnten, nur auf einem organischen Körper“ (H<sub>1</sub>, XIX, 109). Die Vernunft wird wirklich, wenn es ihr gelingt, sich in sittlichen Institutionen zu objektivieren; sie hat ihre „vollendete Realität [...] im Leben eines Volkes“ oder genauer gesagt: „in einem freien Volk ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht“ (H<sub>1</sub>, III, 264 und 266).

Aber dieser Prozeß der Verwirklichung der Vernunft in den Institutionen und im Bewußtsein eines Volkes realisiert sich nicht automatisch. Auch die Reaktion kann eine soziale Massenbasis gewinnen. Es kann ihr gelingen, die öffentliche Meinung zu hegemonisieren, die deshalb nicht schon als solche Synonym für Fortschritt ist. Dahinter stehen wahrscheinlich die Betrachtungen über die Erfahrung der Vendée: auch unter diesem Gesichtspunkt hat die französische Revolution viel gelehrt; gerade unter Bezugnahme auf Frankreich merkt Hegel an: „Durch die Stellung, die dem Mittelstande zukommt, die Intelligenz ein es Volkes auszumachen und dessen Rechte wie dessen Pflichten unmittelbar zu handhaben, vermag er, wenn er vielmehr eigene Privilegien gegen dasselbe verteidigt, dieses in die Täuschung zu ziehen, daß es sich auf die Seite dieses seines Feindes stellt ... Dann entsteht das ebenso ekelhafte als traurige Schauspiel, daß Unrecht, welches hundert Jahre Recht geheißen, als solches gegolten und das Volk zur Verzweiflung gebracht hat, von dem durch diesen Namen betroffene Volke selbst unterstützt wird“ (H<sub>1</sub>, IV, 576).

In diesem Sinn kann das Volk „betrogen“ werden oder „Vorurteile“ haben, und so kann man sich „an die Spitze seiner Vorurteile stellen“, wie es der Adel Württemberg tat (H, IV, 534), um seinen Kampf zur Verteidigung der guten alten Zeit voranzubringen; man kann sich aber auch mit einer vollkommen anderen Einstellung an das Volk wenden: „Mein Volk, deine Führer betrügen dich!“ (572). Gewiß ist der „Willen des Volkes“ „ein großes Wort“, aber privilegierte Schichten zögern nicht, es „zu entweihen oder leichtsinnig zu gebrauchen“ (528). Weit von dem Glauben entfernt, die öffentliche Meinung sei schon als solche Ausdruck der Rationalität und der fortgeschrittensten Ideen ihrer Zeit, ist sich Hegel der Klassendialektik bewußt, die die Grundlage des Prozesses zur Bildung der öffentlichen Meinung bildet: es kann vorkommen, daß ein Volk, das lange Zeit „in politischer Nullität“ und „in den harten Fesseln einer drückenden Aristokratie“ gelebt hat, weiterhin Gefangener einer reaktionären Ideologie in Begriffen bleibt, die „mit dem fest und sicher gewordenen Interesse der herrschenden Kaste so eng zusammenhängen“ (582). Das „Volk“ und die „öffentliche Meinung“ sind als solche

<sup>113</sup> L. A. von Armin, *Von Volksliedern*, 1805, in *Deutsche Literaturkritik*, zit., S. 706.

<sup>114</sup> § 3 16-320; bezüglich dieser Paragraphen siehe J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, S. 134 ff. Ein Konservativer mit klaren Ideen wie Stahl unterstreicht, daß die historische Rechtsschule, wenn sie sich auf „Volk“ beruft, sich vornimmt, „nicht die Menschen, das Volk, über das Recht, sondern im Gegenteil die Menschen und daher auch die [274] Gesetzgeber unter das Recht, d. i. dessen Ausbildung in der nationalen Geschichte zu setzen“; vgl. F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Tübingen 1878<sup>5</sup> (reprographischer Nachdruck Hildesheim 1963), Bd. II, 1, S. 241; eine ähnliche Beobachtung stellt Max Wundt in bezug auf Fries an, der seinerseits Beziehungen zu Savigny unterhielt: siehe B. Bianco, J. F. Fries *Rassegna storica degli studi (1803-1978)*, Neapel 1980, S. 276 und S. 165.

noch nicht Synonym für Fortschritt. Die Behauptung, die in Bezug auf die „Freiheit“ aufgestellt wird („Man muß, wenn von Freiheit gesprochen wird, immer wohl achtgeben, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird“, H<sub>2</sub>, 902), gilt für Hegel auch in bezug auf „Volk“ und „öffentliche Meinung“. „Populus bezeichnet [...] nur die Patrizier“ (H<sub>2</sub>, 690) bei den Römern, so wie auch „Republik“ nur „ein unbestimmter Name“ ist, um in Wirklichkeit die Herrschaft der „Aristokratie“ anzuzeigen und zu beschönigen (693). Auch zu dem Zeitpunkt, zu dem sich Hegel am ehesten den „liberalen“ Positionen annähert, distanziert er sich doch von ihnen auf Grund seines ständigen Interesses für den konkreten Inhalt bestimmter Lösungsworte. Und deshalb wird auch in Heidelberg vom „sogenannten Volk“ gesprochen (533), das gewiß nicht „gedrückt“ werden will, das aber nicht – oder nicht immer – in der Lage ist, seine „Wünsche“ [275:] zu artikulieren, die daher von der „Intelligenz“ rational ausgedrückt werden müssen (H<sub>5</sub>, V, 202); oder es wird ironisch darüber gesprochen, daß die Landstände und die Aristokratie zur Verteidigung ihrer Interessen und Privilegien ihrer Gegner gern mit der Anklage der „Volksverleumdung – einem in unseren Tagen beliebt gewordenen Ausdruck“ zum Schweigen bringen (H<sub>1</sub>, IV, 520).

Zu dieser Schlußfolgerung gelangt Hegel auch durch die Betrachtungen über die Ereignisse, die sich zu seinen Lebzeiten abspielen. Die Wahlen von 1815 hatten in Frankreich den „Ultras“ die Mehrheit gebracht, die noch weit extremere Einstellungen vertraten als Ludwig XVIII.; es stimmt zwar, daß spätere Wahlen die Situation auf parlamentarischer Ebene umgekehrt hatten, aber Tatsache war, daß der ultra-reaktionäre Legitimismus weiterhin die Zustimmung nicht zu vernachlässigender Teile der öffentlichen Meinung und des Volks fand. Eine Tatsache, die auf noch aufsehenerregendere Weise durch die Entfesselung der Sanfedistenbanden in Spanien im Gefolge der Revolution von 1820 bestätigt wurde ... Die Insistenz Hegels, was den zweideutigen Charakter der öffentlichen Meinung im allgemeinen, aber auch die konkrete Möglichkeit betrifft, Bewegungen unter zweideutigem oder reaktionärem Vorzeichen – doch nicht ohne Unterstützung bei Teilen der öffentlichen Meinung – zu bilden, kann einem nicht entgehen. Die öffentliche Meinung kann auch der Herrschaftsbereich des Irrationalen sein: „Ganze Nationen können enthusiastisch, in Leidenschaft gebracht werden“. Es ist das der Fall Englands; hier hat „mehrmals die ganze Nation auf Krieg gedrungen, hat gewissermaßen die Minister genötigt, Krieg zu führen“, und nur die kühle nachtraghebe Überlegung hat die Risiken und die Nachteile einer solchen Partei zum Bewußtsein kommen lassen (H<sub>5</sub>, IV, 738-9). Auch das ist ein Fall, in dem die öffentliche Meinung rückständiger und weniger aufgeklärt war als die Regierung, auf die sie Druck ausübte.

Die in Frage stehende Besorgnis scheint immer mehr Gewicht zu erhalten, wie der Bericht beweist, den uns der Philosoph von folgender Episode gibt: „Vor einigen Tagen konnte es der König kaum abhalten, daß ihm, wie er von einem Besuche von Kunststreichern wegfuhr, Leute, die sich dabei herumbe fanden – oder offiziell zu reden, das Volk – die Pferde abspannte, um ihn nach Hause zu ziehen. Seine Ermahnung, sich nicht zu Tieren herabzuwürdigen, und die Versicherung, er werde dadurch genötigt, zu Fuß nach Hause zu gehen, bewirkten, daß er unter lautem Lebehoch wegfahren konnte“ (H<sub>6</sub>, III, 341-2). Und trotz allem ist Hegel so weit davon entfernt, das Volk als ewig minderjährig verurteilen zu wollen, daß er – in eindeutiger Polemik gegen die Theoretiker des Despotismus und des politischen Immobilismus, der mit der angeblichen Unreife der Regierten gerechtfertigt wird – erklärt: „Wenn gesagt wird, daß eine wahrhafte Konstitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe, [ist] dies zu bedenken, daß eben die Konstitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk eben um so vortrefflicher macht“. Andererseits ist klar, daß eine gute Konstitution in der Lage sein muß, „den lebendigen Geist dieses Volkes“ aufzunehmen (H<sub>1</sub>, XIX, 112).

Das, was beim Gegensatz zwischen der Hegelschen „Partei“ und der deutschtümelerischen „Partei“ auf dem Spiel steht, ist in Wirklichkeit eine unterschiedliche Auffassung von „Volk“. Bei Hegel kann man eine durchdringende Kritik an der Verherrlichung der „Volkstümlichkeit“, dieser metahistorisch und mythisch aufgefaßten nationalen Identität finden: „Das Volk fällt in die Geschichte“. Auch für das Leben der Völker gilt das, was für das Leben des Individuums gilt: „Die Menschen bleiben nicht nur wie sie sind, sondern sie werden anders [...]“ (Ib.). Und das etymologische Wortspiel ausnutzend, unterstreicht Hegel: „Nation“ ist ein Volk als gebornes“ (H<sub>2</sub>, 189). Die Festsetzung des Charakters

eines Volkes darf nicht als Leugnung der Geschichte verstanden werden, sondern als die Grundlage der weiteren geschichtlichen Entwicklung. Andererseits drückt der Charakter eines Volkes, einer Nation wohl den Geist aus, aber in der Form der „Natürlichkeit“ (187); er kann daher nicht das höchste Kriterium der Wertung bilden, kann nicht angerufen werden, um die Allgemeinheit des Begriffs und der Vernunft zu leugnen ... Das Volkstum und die Volkstümlichkeit können ihren Wert anerkannt sehen, aber nur, wenn sie ihrer metahistorischen und absoluten Charakteristiken entblößt werden, die die Deutschtümler ihnen zuzusprechen gedachten.

Im übrigen macht diese Vorlesung Schule: in seiner eindringlichen Kritik an den Begriffen [276:] „Nation“ und „Volk“ bei den Deutschtümlern beruft sich der junge Engels gerade auf Hegel (MEW, Erg.bd. II, 121). Ruge seinerseits unterstreicht, indem er sich besagte Vorlesung zunutze macht, daß bei den Deutschtümlern „volkstümlich“ in Wirklichkeit ein Synonym für „altdeutsch“ sei (Hj, 7.X.1840, Nr. 241). Heine schließlich spricht voller Ironie von der „volkstümlich-germanisch-christlich-romantischen Schule“ und von dem dieser Schule eigenen Kult alles dessen, was „deutsch-volkstümlich“ sei (HH, III, 379-380).

Es ist an der Zeit, eine neue Bewertung der Hegelschen Polemik in bezug auf die Kategorien „Volk“ und „öffentliche Meinung“ vorzunehmen. Man berücksichtige hier, daß Carové gezwungen ist, auf die gleiche Polemik zurückzugreifen, um der Verherrlichung oder der Rechtfertigung der im Universitätsbereich recht verbreiteten Duelle entgegenzuwirken. Es ist vollkommen falsch – erklärt der anerkannte Anführer des „philosophischen“ Flügels der Burschenschaften –, die „Sitten [...] des Volkes“ als etwas „Heiliges“ anzusehen, und das im Namen einer „Volkstümlichkeit“, die über der Vernunft und der „öffentlichen Meinung des Volkes“ stehe und die man in keinem Fall in Frage stellen oder anfechten dürfe. Zweifellos leben im Volk der Brauch des Duells und der „Glaube an Gespenster und Hexen“ weiter, so wie es in der Vergangenheit für die „Blutrachen“ und andere barbarische Institutionen der Fall war. Man darf nicht vergessen, daß die höchste Instanz die Vernunft ist. Das Individuum ist daher nicht gehalten, immer und in jedem Fall „die Meinung des Volkes, jene Fata Morgana, welche nur ein verkehrter, beweglicher, verschwindender Schein ist, der dem Dürstenden in der Wüste den Labetrunk immer nur verspricht, ohne ihn jemals zu gewähren“, zu teilen und zu beachten<sup>115</sup>.

Eingezwängt zwischen reaktionärer „Partei“ und deutschtümlicher „Partei“ sind Hegel und seine Schule gezwungen, wenn sie den organizistischen Mystizismus ablehnen, der hinter einer populistischen Sprache verborgen lag, die praktische Isolierung der fortschrittlichen Richtungen in Deutschland festzustellen, die versuchten, die deutsche Kultur mit der fortgeschritteneren französischen und europäischen in Verbindung zu bringen. Daß diese Feststellung als solche keine illiberale Bedeutung hat und keine Unterstützung der Restauration impliziert, wird auch von der Tatsache belegt, daß sie in Worten, die sich von den eben gesehenen nur wenig unterscheiden, auch von einem Autor wie Heine gemacht wird: während der „Liberalismus“ „seine Partei in dem gebildeten Mittelstande“ findet, das heißt bei den Intellektuellen, hat der „Servilismus“ seine Partei, abgesehen von den „Vornehmen“ und da heißt den Aristokraten, in der „rohen Masse“ (HH, I, 450).

Bezeichnenderweise wird in den Jahren der Restauration die gleiche Analyse, allerdings begleitet von einem anderen und entgegengesetzten Werturteil, vom reaktionären französischen Premierminister

<sup>115</sup> Entwurf ..., S. 140-2. Zur Bestätigung der Tatsache, daß die Hegelsche Kritik an der öffentlichen Meinung nicht als solche eine konservative Bedeutung hat, kann man sich vor Augen halten, daß Lassalle sich ein paar Jahrzehnte später ausdrücklich auf Hegel und auf den § 318 der *Rechtsphilosophie* beruft, als er sich darum bemüht, die Autonomie des „Arbeiterstands“ im Vergleich zur Bourgeoisie und zur herrschenden Ideologie zu behaupten, und dabei gegen die „mystische Göttin“ polemisiert, die die „Öffentliche Meinung“ sei (vgl. F. Lassalle, *Gesammelte Reden und Schriften*, hrsg. von E. Bernstein, Berlin 1919-20, Bd. V., S. 348-351). Abgesehen von der theoretischen Schwäche Lassalles, dem mehr daran lag, die Autonomie des „Arbeiterstandes“ gegen die „liberale Presse“ als gegen die Hohenzollernmonarchie zu verteidigen, setzt die Behauptung, die wir in der *Deutschen Ideologie* finden, wonach „die Gedanken der herrschenden Klasse ... in jeder Epoche die herrschenden Gedanken“ seien (MEW, III, 46), die Hegelsche Relativierung des Begriffs „Öffentliche Meinung“ voraus: „die Unabhängigkeit von ihr ist die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft)“ (H<sub>1</sub>, VII, § 318). Das ist die Stelle, auf die Lassalle sich mit besonderer Wärme beruft: vgl. *Gesammelte Reden und Schriften*, zit., Band V, S. 349.

Villèle gemacht: „Meiner Meinung nach finden sich die Anhänger der höchsten Klasse in der untersten, während die mittlere Klasse am meisten zu befürchten ist“. Mit Recht hat die Geschichtsschreibung diesbezüglich von „klerikaler Demagogie“ gesprochen<sup>116</sup>. In Deutschland ist es dagegen der deutschtümelerische „Demagogismus“, häufig reaktionär, der nicht nur Hegel, sondern zahlreichen Liberalen zu denken gibt. Es sind die Deutschtümeler – bemerkt [277:] Heine –, die leider auf eine kompakte soziale Massenbasis rechnen können; „ferner stehen ihnen jene mächtigen Formeln zu Gebot, womit man den rohen Pöbel beschwört; die Worte ‚Vaterland‘, ‚Deutschland‘, ‚Glauben der Väter‘ usw. elektrisieren die unklaren Volksmassen noch immer weit sicherer als die Worte: ‚Menschheit, Weltbürgertum, Vernunft der Söhne, Wahrheit [...]!‘“. Ja, man muß anerkennen, daß „jene Repräsentanten der Nationalität im deutschen Boden weit tiefer wurzeln als die Repräsentanten des Kosmopolitismus“ (HH, IV, 90-1).

#### 16. Das Wartburgfest und das Urteil der Zeitgenossen

Auch unter dem Blickwinkel ihres Volksbegriffs setzt Hegel die Deutschtümeler mit der Reaktion gleich. Wie wir gesehen haben, kritisiert die *Rechtsphilosophie* Fries sicherlich nicht vom Gesichtspunkt der Theoretiker und der Verteidiger der Restauration aus. Um aber den Gesichtspunkt des Philosophen besser verstehen zu können, tun wir gut daran, uns bei den Zweideutigkeiten des Wartburgfestes aufzuhalten, so wie sie aus den Berichten der Zeitgenossen selbst erhellt werden.

Wenige Tage nach dem Fest schreibt Adam Müller aus Leipzig einige besorgte Briefe an Metternich, in denen er sowohl von der kurz zuvor stattgefundenen Veranstaltung als auch von der studentischen und allgemein patriotischen Agitation berichtet. Zwei Punkte sind politisch bedeutsam: 1) die Verurteilung aller Teilnehmer des Festes und aller Anführer der patriotischen Bewegung als „Demagogen“; besonders Jahn wird als der „Stifter dieser Pepiniere“ des Jakobinismus in Deutschland“ bezeichnet; 2) die Anerkennung der Tatsache, daß das Wartburgfest weiteste Sympathien geerntet hat. Die Angelegenheit ist nicht verwunderlich, nur ist die dafür abgegebene Erklärung überraschend: „Auch ist es wohl natürlich, daß auf ältere von den Irrtümern und Widersprüchen des Jahrhunderts ermüdete Personen, die sich aller Autorität und höheren Anleitungen entledigt sehen, das Schauspiel eines solchen jugendlichen von Frömmigkeit und deutschen Patriotismus lebhaft gefärbten Beginns einen erfrischenden und hoffnungsvollen Eindruck machen muß“ (M<sub>2</sub>, II, 79 und 95).

Unschwer kann man eine Regung zweideutiger Sympathie selbst in der von einem Theoretiker der Restauration ausgesprochenen Verurteilung entdecken. Noch bezeichnender ist jedoch ein anderes Zeugnis, das aus den gleichen Kreisen herrührt. Es handelt sich um den Dichter und Dramaturgen Zacharias Werner, zum Katholizismus übergetreten, von dem ein Drama auf dem Scheiterhaufen auf der Wartburg endet. Der fragliche Autor verurteilt das *Auto da Fé*<sup>\*\*</sup>, wie er es nennt, und fügt trotz allem, ohne sich von der Verärgerung überwältigen zu lassen, eine wahre Liebeserklärung an die Burschenschaften hinzu: „Doch verehere und liebe ich von ganzer Seele die wackeren Burschen auf der Wartburg und glaube, daß von ihnen [...] einst, wenn sie zur Besinnung kommen, *großes Heil* ausgeht“ (M<sub>2</sub>, II, 97-8).

Soweit das Urteil zweier Wortführer der Kultur der Restauration. Eine klare und unmißverständliche Ablehnung spricht dagegen aus dem Urteil, das ein Vertreter der fortschrittlichen liberalen und demokratischen Kultur, Heinrich Heine, über die Angelegenheit abgibt: auf der Wartburg, „wo schon das Größte, aber auch schon das Dümmele geschieht, wo nämlich Luther seine Bibel übersetzt“ hat, haben „einige alberne Deutschtümeler“ ihre Bücherverbrennung veranstaltet (HH, III, 441). Eine detailliertere Bilanz des Wartburgfestes zieht Heine aber, indem er es mit dem Fest in Hambach konfrontiert, das auf der Welle der Juli-Revolution stattgefunden und deshalb, wenn auch mit Einschränkungen, eine fortgeschrittenere kulturelle und politische Plattform hatte: „[...] Und dennoch beurkundete

<sup>116</sup> Vgl. A. Omodeo, *a. a. O.*, S. 96, Fußnote, aus der wir das Villèle betreffende Zitat entnehmen: es handelt sich interessanterweise um denselben, dessen Niederlage (die ihm von der liberalen Opposition zugefügt worden war) Hegel freudig begrüßt hatte, vgl. *infra*, Kap. XI, 1.

\* Pépinière; im wörtlichen Sinne: Baum- bzw. Pflanzschule; hier gemeint als neue politische Richtung. *KWF*

\*\* Im engeren Sinne: Urteil über den Glauben; im übertragenen Sinn auch: Vollstreckung eines Gerichtsurteils. *KWF*

das Fest von Hambach einen großen Fortschritt, zumal wenn man es mit jenem anderen Feste vergleicht, das einst ebenfalls zur Verherrlichung gemeinsamer Volksinteressen auf der Wartburg stattfand. Nur in Außendingen, in Zufälligkeiten, sind sich beide Bergfeiern sehr ähnlich; keineswegs ihrem tieferen Wesen nach. Der Geist, der sich auf Hambach aussprach, ist grundverschieden von dem Geiste oder vielmehr von dem Gespenste, das auf der Wartburg seinen Spuk trieb. [...] Auf Hambach hielt der französische Liberalismus seine trunkensten Bergpredigten, und sprach man auch viel Unvernünftiges, so ward die Vernunft selber anerkannt als jene höchste Autorität, die da bindet und löset und den Gesetzen ihre Gesetze vorschreibt; auf der Wartburg hingegen herrschte jener beschränkte Teutomanismus, der viel von Liebe und Glaube greinte, dessen Liebe aber nichts anderes war als Haß des Fremden und dessen Glaube nur in der Unvernunft bestand, und der in seiner Unwissenheit nichts Besseres zu erfinden wußte, als Bücher zu verbrennen!“ (HH, IV, 88).

Wie man sieht, dient die Verherrlichung des Hambacher Fests als Gegenstück für die Kritik und Verurteilung des Wartburgfests. Hinsichtlich des letzteren können wir nun zu einem Schluß kommen. Es geht um die Bewertungen Müllers und Werners einerseits und Heines andererseits, die von zwei völlig verschiedenen und entgegengesetzten Gesichtspunkten ihren Ausgang nehmen und dennoch, natürlich einmal abgesehen von den jeweils ausgesprochenen Werturteilen, übereinstimmen, wenn es darum geht, uns ein klares Bild von der Veranstaltung und von der Bewegung insgesamt zu geben. Der zentrale Punkt betraf die Forderung nach nationaler Einheit: ein eindeutig „jakobinisches“ Programm, das nach Meinung Müllers den Umsturz der bestehenden Ordnung voraussetzte; hatte Metternich etwa nicht in ähnlicher Weise die Massenbewegung verurteilt, die sich zu Zeiten der Erhebung gegen Napoleon entwickelt hatte? Die Forderung nach nationaler Einheit kommt jedoch unter dem Vorzeichen einer harten Polemik gegen das aufklärerische und revolutionäre Frankreich zustande, begleitet von einer Lobpreisung der religiösen Werte und der germanischen Tradition: eine Tatsache, die vom Diplomaten im Dienste Metternichs nicht ohne Wohlgefallen festgestellt und von dem zum Katholizismus Neubekehrten sogar mit offener Begeisterung aufgenommen wird, während sie vom Dichter und Hegelschüler, der von den Ideen von 1789 tief durchdrungen war, voll Entrüstung abgelehnt wurde.

### 17. Burschenschaften und liberal-demokratische Opposition

Gegen die bestimmten Interpreten liebgewordene These, wonach die Kritik an den Burschenschaften schon an sich Synonym für Zustimmung zur Restauration wäre, kann es nützlich sein, einmal zu betrachten, wie diese Kritik vor allem seit der Julirevolution in der fortgeschrittensten deutschen liberalen und demokratischen Kultur wieder auftaucht, und zwar in strengerer Form und manchmal ohne die angebrachten Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Flügeln der Bewegung, die wir bei Hegel feststellen konnten. Beginnen wir mit einem Exponenten des *Jungen Deutschland*, Laube, der ein ironisches Bild Jahns zeichnet. Von diesem Idol der Burschenschaften werden die Posen als „Autochtoner“, als „Urbewohner“ Deutschlands, als unbefleckter Teutone aufs Korn genommen, den Verführungen der verdorbenen und verderben den französischen Kultur und der modernen Welt im allgemeinen gegenüber unempfänglich: „Unter dem schlotternden blauen Oberhemd sah man eine behaarte Brust und ahnte ein Paar kurze unbedeutende Beine, um welche teutsche weite Leinenhosen flatterten. Auch hatte er, wie das männiglich weiß, ein großes Maul und große Füße, und so ausgerüstet, und mehr merkwürdig als interessant aussehend, ließ er sich auf einem harten Gestell nieder, was wir in seiner Gegenwart nicht Sofa zu nennen wagten. Denn die alten Teutschen lagen auf Bärenhäuten und nicht auf Sofas“<sup>117</sup>. Danach wird der Franzosenhaß Jahns lächerlich gemacht: der Gymnastiklehrer, auf der Jagd nach einem nicht zu fassenden französischen Spion, geht aus und tritt in der Aufregung dem erstbesten übel Angekommenen auf den Fuß, der mit unvorsichtiger Höflichkeit ausruft: „Pardon“ und daher als der fieberhaft, aber bisher umsonst gesuchte französische Spion ermittelt und angezeigt wird<sup>118</sup>.

<sup>117</sup> H. Laube, *Reisenovellen*, II, Leipzig 1834, in *Das junge Deutschland*, zit., S. 57.

<sup>118</sup> *Ebda.*, S. 58. Viele Jahre später wird Mehring, indem er das Urteil der Arbeiterbewegung formuliert, schreiben: „Man mag Jahns Verdienste um das Turnwesen noch so hoch anschlagen, so blieb er, alles in allem und namentlich auch als Lehrer der Jugend, der ‚fratzenhafte Kerl‘, den Stein in ihm sah. Jahn predigte den dümmsten Franzosenhaß;

[279:] Ein anderer führender Vertreter des *Jungen Deutschland*, Gutzkow, berichtet von einem Gespräch bei Ausbruch der Julirevolution mit einer liberalen französischen Persönlichkeit, die sich zu diesem Zeitpunkt in Deutschland aufhielt und aus ihrem strengen Urteil über die Burschenschaften kein Geheimnis machte: „Junger Freund, es ist jetzt nichts für die Freiheit der Völker so gefährlich als diese plan- und ziellose Ideologie der deutschen Studenten. Ihr verdanken wir die Kongresse, ihr das von der ganzen europäischen Politik verabredete Widerstandssystem. Die deutschen Studenten wissen nicht, was Politik ist. Wenn ich dann eben im Begriff war, ihn mit den Hohenstaufen, mit Luther und Fichte zu schlagen, so muß’ ich immer die Unannehmlichkeit erfahren, daß an der Tür geklopft und die Lektion von einem Manne unterbrochen wurde, den ich nur gestehen will, vor der Julirevolution gehaßt habe. Eduard Gans im eleganten schwarzen Frack, mit glänzender französischer Sprachfertigkeit, Gans mit dem schwarzen wolligen Haar und dem modischen Backenbarre trat herein und war augenblicklich mit meinem Franzosen in ein Zeitungsgespräch verwickelt. Ich hatte Gans auf dem Katheder die Burschenschaft verspotten hören; Gans hatte gesagt: Meine Herren, es gab eine Zeit, wo auch ich am Strande der Saale mit Heinrich Leo darüber nachdachte, wie wohl Deutschland wieder zur Kaiserkrone gelangen könnte ...“<sup>119</sup>.

Bei seiner Verurteilung der Burschenschaften verweist Gutzkow nicht nur auf die Aussagen seines französischen Freundes, sondern auch auf die von Gans, dem geistreichen Hegelschüler, der sich, wie es scheint, keineswegs so kleidete, wie es die von Jahn festgelegten patriotischen und christlich-germanischen Regeln vorsahen, und der sich schon seit einiger Zeit gegen die Deutschtümelei einsetzte. „Es ist dem deutschen Charakter angemessen“ – hatte er in seinen Vorlesungen, die ganz auf die Verherrlichung der französischen Revolution ausgerichtet waren und die von einem zahlreichen und begeisterten Publikum besucht wurden, mit einer durchsichtigen polemischen Anspielung auf die Manien der Deutschtümler erklärt, die sich auf das germanische Mittelalter oder sogar auf die Wälder Hermanns beriefen –, „sich mehr mit dem Gewesenen als mit dem Gegenwärtigen zu beschäftigen. Während er es sich zur Ehre rechnet, in die Einzelheiten entschwundener Zeiten mit scharfem Blick einzugehen, wird die Geschichte, die sich unter seinen Augen begibt, mit dem Namen der Tagesgeschichte ebenso bezeichnet wie zurückgesetzt“ (SC<sub>2</sub>, 51).

Es würde zu lange dauern und einen eigenen Band erfordern, wollte man ausführlich die Anklagerede zu Lasten der Burschenschaften wiedergeben, die Heine in seinen verschiedenen Werken vorträgt. Wir haben schon das harte Verdammungsurteil bezüglich des Wartburgfestes gesehen; weitere viel-sagende Bewertungen werden aus der Analyse des Problems der „Denunziation“ erhellen, das wir jetzt in Angriff nehmen. Man kann auf jeden Fall schon jetzt ein Resultat festhalten: die Kritik an und sogar die Verurteilung der Burschenschaften sind nicht schon als solche Ausdruck politischer Einstellungen reaktionären oder konservativen Einschlags:

Hegel auf Grundlage dieser Voraussetzung zum Philosophen der Restauration hochzustilisieren, bedeutet, den wirklichen Rahmen und die Hintergründe der politischen Debatte jener Jahre völlig zu verkennen.

### 18. Kulturelle Debatte, politischer Kampf und Denunziation

Hegel wird von seinen politischen Gegnern innerhalb der Bewegung der Fronde gegen die Restauration wegen der schroffen Verurteilung, der er sich Fries gegenüber hingegeben hatte, auch persönlich unter Anklage gestellt. Der Autor der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* – erklärte die „Allgemeine Literaturzeitung“ – hat sich auf alle erdenkliche Weise abgemüht, die Friesischen Worte durch eine „Schlimme Auslegung“ zu „verdächtigen“. Und so fährt die Zeitung [280:] fort: „Edel ist ein solches Betragen nicht, doch will Rec. den wahren Namen verschweigen und dessen Wahl dem denkenden Leser anheimstellen.“ Der zwischen den Zeilen nahegelegte „wahre Name“ ist: Denunziation. Hegel

---

eine seiner Lieblingsredensarten war, daß, wer seine Töchter die französische Sprache lernen ließe, sie ebensogut die Hurerei lehren könne [...] Auch das höfische Gesinde schalt er, doch auch hier mehr aus Haß gegen jede feinere Bildung, als weil er der [279:] Monarchie hätte an den Kragen wollen. Er blieb durch und durch ein preußischer Monarchist und bezog Gehalt aus der Staatskasse“; vgl. F. Mehring, *1813-1819 ...*, zit., S. 377.

<sup>119</sup> K. Gutzkow, *Jahrbuch der Literatur*, I, 1839, in *Das junge Deutschland*, zit., S. 13.

reagiert, indem er seinerseits in dieser Anklage eine „Denunziation“ ermittelt und daher Minister Altenstein zum Eingreifen gegen die Zeitschrift auffordert<sup>120</sup>. Es handelt sich um längst bekannte Vorfälle. Aber vielleicht hat man der Gegenseitigkeit dieser Anklagen wenig Aufmerksamkeit zugewandt. Als er in den „Jahrbüchern“ einige der Schriften rezensiert, die ihn vor allem im Namen der Verteidigung der religiösen Orthodoxie auf den Plan zu rufen begannen, weist Hegel deutlich darauf hin, daß es sich dabei nicht um eine philosophische Debatte, sondern um „politische Insinuationen ... gehässige Insinuationen“ handle (H<sub>3</sub>, 400 und 402). Auch in diesem Fall wird nicht der „wahre Name“, Denunziation, ausgesprochen. Zu den hier in Frage stehenden Schriften gehört eine, von der Hegel glaubt, sie könne vielleicht von Schleiermachers Hand stammen oder zumindest von ihm inspiriert worden sein. Übertriebenes Mißtrauen? Sicherlich, aber festzuhalten bleibt, daß auch der Empfänger des Briefe das gleiche dachte<sup>121</sup>. Schleiermacher wird also von Hegel, seinen Schülern und Freunden nicht nur verdächtigt, als Denunziant zu wirken, sondern zu diesem Zweck sogar ein Bündnis mit der klerikalen Reaktion geschlossen zu haben. Die Anklagen der beiden im Kampf miteinander liegenden Parteien halten an diesem Punkt einander die Waage.

Verlassen wir einen Augenblick das Berlin der Restauration, um weiter zurückzugreifen. Ein Austausch von Anklagen, wie die, die wir hier gerade untersuchen, ist in der Geschichte der deutschen Kultur nicht neu. Weil er die Naturphilosophie als Ausdruck von Obskurantismus und Fanatismus anprangert, als falsche Religion, weil „Vergötterung der Natur“, wird der Autor der *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Fichte, beschuldigt, nicht nur ein „Sophist“, sondern auch ein „Sykophant“ zu sein. Wenn aber schon die zur Verurteilung der Naturphilosophie verwendeten Ausdrücke als Denunziation gelten, als Denunziation einer Philosophie (im wesentlichen als irreligiös dargestellt) der herrschenden Macht gegenüber, dann setzt sich auch Schleiermacher der gleichen Anklage aus, als er am Ende seiner Rezension erklärt, daß sich von der „frechen, leichtsinnigen Handlungsweise“, die die *Grundzüge* charakterisiert, „für die Religion [...] nicht viel erwarten läßt“, zumal ihr Auctor selbst von „Sittlichkeit ohne Religiosität“ spricht (DS<sub>2</sub>, IV, 644-6). Andererseits war es gerade Schleiermacher, der ein oder zwei Jahre vorher geschrieben hatte, daß Fichte „die Freimaurerei [...] immer gleichsam auf der Zunge schwebt, ohne ganz hervortreten“ (DS<sub>1</sub>, I, 184), wobei er auf eine Mitgliedschaft anspielte, die öffentlich bekannt zu machen sich der Interessierte natürlich hütete.

Auf Grund eines eigenartigen Widersinns ist es gerade der deutsche Philosoph, der sich in seinem Verhalten der herrschenden Macht gegenüber am wenigsten kompromißbereit gezeigt hatte und mehr als alle anderen der Denunziation bezichtigt wird. Während die Polemik über den Atheismus wütet, die Fichte schon, abgesehen von viel Verdruß, das Universitätslehramt gekostet hatte, schreibt Caroline Herder an einen Freund: „Was sagen Sie zu Fichte's Denunziation meines Mannes als Atheist?“ (F<sub>3</sub>, II, 205). Tatsächlich hatte sich Fichte im Ungestüm und in der Entrüstung der Verteidigung in einem Brief an den geheimen Rat Voigt gefragt, wie es dazu komme, daß „ein Professor, der weit entfernt ist, Atheismus zu lehren“, unter Anklage gestellt werde, während man dagegen sogar den Generalsuperintendenten des Herzogtums ungestört lasse, „dessen publicierte Philosopheme über Gott dem Atheismus so ähnlich sehen als ein Ei dem anderen“ (F<sub>2</sub>, II, 54).

Wahrscheinlich hatte Caroline Herder recht, sich über diese unangebrachte Frage zu beklagen. Aber auch in ihrem Verhalten gab es etwas, das nach „denunzieren“ aussah, als sie Überraschung (oder Unmut?) darüber ausdrückte, daß in Deutschland eine Philosophie wie die Fichtesche toleriert oder sogar unterstützt werden könne, die „alles auflöst“, eine „giftige Rotte“, von der [281:] Verachtung für „alle Tugend und Religion“ – von der Wissenschaft ganz zu schweigen – gekennzeichnet, die aber leider wachsende Zustimmung unter der Jugend finde (F<sub>3</sub>, II, 146; 167 und 205).

<sup>120</sup> Die Rezension der Zeitschrift aus Halle wird von Ilting in seiner Edition der *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* aufgeführt: H<sub>5</sub>, I, 474; siehe dazu H<sub>7</sub>, 336-7 und H<sub>3</sub>, 750-1.

<sup>121</sup> Brief Hegels an Daub (Berlin, 27.IX.1829) und Daubs an Hegel (Heidelberg, 11.X.1829), H<sub>6</sub>, III, 274 und 280; das fragliche Pamphlet, das, entgegen der ursprünglichen Absicht, nicht mehr in den „Jahrbüchern“ rezensiert wurde, ist *Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin 1829. Sein Inhalt war wohl kaum anders als der der anderen Schriften: Hegels Beschreibung zu folge ein „abscheulicher“ Inhalt.

In der Tat spricht Fichte dann von „Prostitution“, was die Herders angeht; aber er spricht auch bezüglich Kants von „Prostitution“ wahrscheinlich deshalb, weil der Alte von Königsberg sich gerade zu dem Zeitpunkt, als er auf Grund seines angeblichen „Atheismus“ der Verfolgung ausgesetzt war, von ihm distanziert hatte (F<sub>2</sub>, II, 173 und F<sub>3</sub>, II, 217-9).

Setzen wir diesem Exkurs ein Ende, der viel mehr Platz in Anspruch nehmen könnte, der aber (auch auf wenige Beispiele beschränkt) dazu dienen kann, die Tatsache hervorzuheben, daß die gegenseitigen Beschuldigungen hinsichtlich Servilismus und Denunziation auf einem ganz bestimmten Boden gedeihen: auf Grundlage der Kontrolle der Obrigkeit, die ihre Augen überall hat, und des schwierigen Verhältnisses zwischen Intellektuellen und Machthabern. Die Verfolgungen führten die Opfer dazu, nach Mitschuldigen zu suchen (es war das der Versuch, das Angriffsziel zu erweitern, um damit den Druck von seiten der Obrigkeit zu verringern oder aufzulösen). Das erklärt das Verhalten Fichtes Herder gegenüber. Nach der Julirevolution, als die Hegelianer zur Zielscheibe des Angriffs wurden, antwortete einer ihrer Wortführer, M. Elsner, auf die Anklage des Hochverrats – Hegel gegenüber erhoben, weil er für schuldig befunden worden war, die konstitutionelle Monarchie in Betracht gezogen zu haben – folgendermaßen: warum habe der Ankläger „von Steffens geschwiegen? Denn auch ihm ist jeder nicht konstitutionelle Staat ein interimistischer“<sup>122</sup>. Der Name Steffens führte höchstens auf die deutschtümelerische „Partei“ zurück.

Gerade weil die Intellektuellen von der objektiven Situation her zu einer Art „Akkommodation“ mit den Machthabern gezwungen waren, um weiterhin lehren und veröffentlichen zu können<sup>123</sup>, wurden sie von anderen Intellektuellen mit abweichenden und entgegengesetzten Haltungen leicht beschuldigt, sich der herrschenden Macht dienstbar zu machen. Gerade weil die „Akkommodation“ einen unbeständigen Kompromiß darstellte und die Ungewißheit nicht aus dem Weg räumte, in der sich die Intellektuellen befanden, waren diese dazu geneigt, jeder Kritik gegenüber empfindlich und mißtrauisch zu reagieren, da sie darin sofort eine mehr oder weniger verhüllte Anschuldigung vor der bestehenden Obrigkeit vermuteten; gerade deshalb waren sie dazu geneigt, darauf mit ihrer Meinung nach ähnlichen Argumenten zu antworten.

Nach dem Angriff in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* bezichtigt Fries Hegel nicht nur des unheilbaren Servilismus, der schon auf frühe Jahre zurückgehe, sondern auch, sich in diesem Augenblick hingekniet zu haben, um „dem Herrn von Kamptz die Karbatsche“<sup>\*</sup> zu küssen (H<sub>8</sub>, 221). Zumindest was den letzten Punkt angeht, ist die Anklage völlig unbegründet, da die Beziehungen zum oben erwähnten Polizeichef alles andere als ausgezeichnet waren<sup>124</sup>.

Hegel seinerseits zögert nicht, die Positionen Fries' mit denen Hallers, des ultra-reaktionären Theoretikers des Regimes, gleichzustellen. Außerdem versetzt Hegel Schleiermacher einen giftigen Seitenhieb. Unter eindeutiger Bezugnahme auf den Theologen, seinen Kollegen und Gegner, erklärt Hegel: wenn „das Gefühl der Abhängigkeit“ die Religion kennzeichnen sollte, „so wäre der Hund der beste Christ“. Die Schroffheit der Polemik zeigt, daß wir es nicht mit einer bloß akademischen, sondern mit einer eminent politischen Debatte zu tun haben: die Religion, so wie sie von Schleiermacher dargestellt wird, hat nicht die „göttliche Freiheit“, sondern die „Sklaverei“ zum Inhalt und bietet der Reaktion und dem Despotismus die ideologische Rechtfertigung<sup>125</sup>. Was Hegel schreibt – man beachte aufmerksam die Daten –, scheint gerade eine Antwort auf die Vorwürfe der Servilität zu sein, die auf ihn nach dem Skandal, den die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* ausgelöst hatte, herabgeprasselt waren und die aus dem Umkreis der „Partei“ Schleiermachers herrührten ...

[282:] Die Besonderheit der hier untersuchten Debatte liegt darin, daß sie nicht einfach Intellektuelle einander entgegengesetzt sieht, sondern zwei politische „Parteien“, besser noch zwei Flügel einer

<sup>122</sup> *Materialien zu Hegels ...*, zit., I, 297.

<sup>123</sup> Wir haben uns mit diesem Problem und auch mit der Verbreitung der Kategorie der Akkommodation im Abschlußkapitel unseres *Immanuel Kant ...*, zit., beschäftigt.

<sup>\*</sup> Aus dem Türkischen stammende Bezeichnung (kırbaç) für Peitsche. *KWF*

<sup>124</sup> S. auch J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, zit., S. 192-211.

<sup>125</sup> H<sub>3</sub>, 74; vgl. auch H<sub>7</sub>, 345-6.



„Partei“, die gerade dabei ist, sich zu spalten, und deren Beteiligte deshalb in eine wütende Polemik verwickelt sind und nicht einmal davor zurückschrecken, die Waffe der Verleumdung zu gebrauchen. Wenn auch das Gerücht, wonach Hegel und Schleiermacher dicht dabei gewesen wären, sich aufs Messer zu fordern, sicherlich übertrieben ist, so ist doch seine beachtliche Verbreitung (H<sub>5</sub>, I, 63) ein Hinweis auf die Härte der im Gange befindlichen Konfrontation. Die heftigen gegenseitigen Anklagen, die die beiden Flügel einer soeben gespaltenen „Partei“ austauschen, sind mit großer Vorsicht zu betrachten.

In einem berühmt gewordenen Brief an Göschel bemerkt Hegel voller Erbitterung, wie diejenigen, die den „seichten Staatslehrern und Rednern“ gegenüber „die Rechte der Regenten und des Staats verteidigen“, der „Servilität“ bezichtigt werden, fast so, als wäre die wissenschaftliche Kritik ein „Angriff auf Amt und Brot der Individuen“, fast so, als zielte die Distanzierung von bestimmten kulturellen und politischen Stellungnahmen darauf ab, die Wortführer dieser Einstellungen „den Regierungen verdächtig zu machen“, um den Zorn der Obrigkeit auf sie zu lenken, fast so, als wäre die Distanzierung eine an die Obrigkeit gewandte Aufforderung zur Verfolgung (H<sub>6</sub>, III, 232). Die Bezugnahme auf den Fall Fries ist eindeutig, der in der *Vorrede* der *Rechtsphilosophie* als „ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophieren nennt“, bezeichnet wird und sicherlich zu den „seichten Staatslehrern und -Rednern“ zu rechnen ist, von denen der Brief spricht. Hegel weist also die Anschuldigung des Servilismus und des Denunziantentums ebenso zurück, wie diese ihrerseits die „Partei“ Schleiermachers tat. Nachdem Fries z. B. die unseligen Folgen (nicht nur auf theoretischer Ebene) der Verabsolutierung der vollendeten Tatsache hervorgehoben hatte, der er in der Hegelschen Identifizierung von Wirklichem und Rationalem gewahr zu werden glaubte, fügte er im Jahr 1828 hinzu: „Fern sei es dabei von mir, dem Urheber dieses Philosophems irgendeinen Vorwurf der Unrechtllichkeit, Unsittlichkeit oder Irreligiösität machen zu wollen; ich habe es nur mit der Wissenschaft und ihrer Wahrheit zu tun“ (FF<sub>1</sub>, XXIV, 763). Auch Fries fühlte das Bedürfnis, die eventuelle oder vielleicht schon von jemandem vorgebrachte Anklage der Denunziation von sich zu weisen.

Wenn der Friesische Angriff aus Hegel einen Diener der herrschenden Macht machte, was soll man dann von Thibaut, zweifellos einem Fortschrittler, sagen, der die preußischen Behörden auffordert, die Burschenschaften für immer „auszurotten“? (H<sub>6</sub>, III, 239). Nicht umsonst handelt es sich um den gleichen Thibaut, der sich – wie wir gesehen haben – gegen die antisemitische Agitation der Burschenschaften eingesetzt hatte. Die schematische Anschauung, die sich die herrschende Macht auf der einen Seite und die Oppositionsbewegung auf der anderen als zwei homogene und entgegengesetzte Blöcke ohne Risse und innere Widersprüche vorstellt, macht sich noch einmal negativ bemerkbar. Das Problem der „Denunziation“ muß in Wirklichkeit innerhalb der Verwicklungen angesiedelt werden, die die Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen der herrschenden Macht und der Oppositionsbewegung charakterisierten.

Nehmen wir als Beispiel die Haltung, die Heine dem unerbittlichen Deutschtümler Görre gegenüber einnimmt, der daran gehindert wird, seine Tätigkeit als Publizist fortzuführen und sogar fliehen muß. Hier nun, wie sich der Dichter in bezug darauf ausdrückt: „Die Fürsten hatten seiner nicht mehr nötig und ließen ihn laufen. Als er deshalb zu knurren anfang, verfolgten sie ihn sogar. Es ging ihnen wie den Spaniern auf der Insel Cuba, die, im Kriege mit den Indianern, ihre großen Hunde abgerichtet hatten, die nackten Wilden zu zerfleischen; als aber der Krieg zu Ende war, und die Hunde, die an Menschenblut Geschmack gefunden, jetzt zuweilen auch ihre Herren in die Waden bissen, da mußten die sich gewaltsam ihrer Bluthunde zu entledigen suchen. Als Herr Görres, von den Fürsten verfolgt, nichts mehr zu beißen hatte, warf er sich in die Arme der Jesuiten [...].“ In diesem Fall steht Heine eher auf der Seite der Verfolger als auf der des Verfolgten; wenn es daran noch Zweifel gäbe, dann werden sie sofort vom nachfolgenden Aufruf beseitigt: „Welch ein schreckliches Ende nehmen doch die Feinde Frankreichs!“

Der Dichter, der sich über Görres' Unglück freut und sicherlich die Verantwortlichen für die Verfolgung in gar keiner Weise zur Nachsicht auffordern zu wollen scheint, sieht hier wie ein [283:] Dichter der Obrigkeit, wenn nicht wie ein „Denunziant“ aus. Aber betrachten wir nun, wie Heine das Bild Görres', der sich inzwischen zum Katholizismus bekehrt hat, vervollständigt: ab und zu erwacht

wieder die „alte demagogische Wildheit“, die sich trotz allem in bestimmten Augenblicken weiterhin als „blutdürstig“ erweist, so daß er einer „tonsurierten Hyäne“ ähnelt (HH, III, 435-6). Der heute Verfolgte ist die Hyäne von gestern, bereit dazu, gegen Franzosenfreunde, Juden und gegen alle wirklichen oder vorgeblichen Feinde Deutschlands und der germanischen Traditionen zu wüten; der „Denunziant“ von heute ist dagegen der Verfolgte von gestern, als Jude und als leidenschaftlicher Bewunderer des von jenseits des Rheins kommenden politischen und kulturellen Reichtums. Oder, um das eingangs zitierte Bild wiederaufzunehmen: der heute niedergeworfene Hund ist der Hund, der gestern die Indianer zerfleischte, während es einer der überlebenden Indianer ist, der seine Genugtuung über den Sturz des Hundes nicht verbergen kann ... Abgesehen von der Metapher ist die Trennlinie zwischen Denunzianten und Denunzierten nicht so eindeutig und festgelegt, wie es bestimmten heutigen Interpreten scheint.

Nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. weist Rosenkranz bei der Beschreibung des Wettlaufs um die Gunst der religiösen Autoritäten (alle „sind eifersüchtig auf die Gunst, für echt christlich zu gelten. Mancher buhlt selbst bei den Theologen, als Philosoph das Zeugnis eines guten Christen von ihnen zu erlangen“) maliziös auf die aktive Beteiligung von Fries hin, auch dieser damit beschäftigt, die Philosophie Hegels als anti-christlich zu denunzieren. Es handelte sich nicht mehr um eine kulturelle oder wissenschaftliche Debatte, sondern um eine „bürgerliche Anklage“, d. h. im Grunde genommen um eine Denunzierung vor den Polizeibehörden<sup>126</sup>. So jedenfalls in der Beurteilung Rosenkranz', der sich damals auf den „barbarischen Terrorismus und die künstliche Sophistik“ stürzt und die „Selbständigkeit und Freiheit des Geistes“ verteidigt<sup>127</sup>. In den Augen von Rosenkranz steht Fries nunmehr auf der Seite der Denunzianten.

#### 19. Hegel, die Zensur und die Fronde gegen die Restauration

Zur Bestätigung der keineswegs reibungslosen Beziehungen zwischen Hegel und der herrschenden Macht kann es sinnvoll sein, eine Bilanz der vom Philosophen im Laufe seiner Polemik gegen die Kultur und die Politik der Restauration berührten Punkte zu ziehen: sodann läßt sich feststellen, daß es sich um Tabus oder um ‚heiße Themen‘ handelt, über die die herrschenden Zensurbestimmungen Stillschweigen verlangten oder jedenfalls eine ganz andere Bewertung als die, die wir hier gesehen haben. In zwei aufeinanderfolgenden Rundschreiben an die Zensoren (vom 8. Januar und vom 25. April 1820) erteilt die preußische Regierung peinlich genaue Anweisungen hinsichtlich der Orientierungskriterien, an die die Presse sich zu halten aufgefordert war. Beginnen wir bei der katholischen Kirche. Sowohl aus Achtung vor den Gefühlen eines Teils der Bevölkerung als auch mit Rücksicht auf den „römischen Hof“, mit dem Verhandlungen über wichtige Angelegenheiten in Gang waren, sollte jede Art von Angriff vermieden werden: „Religiöse Polemik gehört am wenigsten in politische Zeitungen!“ Abgesehen von den offiziell angegebenen Gründen erhellt hier die Befürchtung der herrschenden Kreise, daß die Polemik gegen die Inquisition und den Obskurantismus zur Verbreitung des „politischen Protestantismus“ beitragen könnte, was gerade in den Vorlesungen Hegels und seiner Schüler der Fall war (LS, III, 251-2). Eine spätere Kabinettsorder aus dem Jahr 1821 „verbot das vieldeutig revolutionär klingende Wort Protestant oder Protestantismus“, das durch „evangelisch“ zu ersetzen sei<sup>128</sup>.

[284:] Kommen wir nun zu Spanien. Zunächst durfte auf keinen Fall „der Aufstand der spanisch-amerikanischen Kolonie gegen das Mutterland als rechtmäßig“ dargestellt werden. Das zweite Rundschreiben, ausgegeben, nachdem König Ferdinand VII. gezwungen worden war, infolge der Erhebung der Offiziere die Konstitution von 1812 anzunehmen, zeigte eine offensichtliche Verlegenheit: ein legitimer König hatte seine Zustimmung zu einer Verfassung gegeben, die für unhaltbar befunden wurde. Man konnte also von „beklagenswertem Irrtum“ sprechen, aber noch besser war es – empfahl

<sup>126</sup> K. Rosenkranz, *Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre*, Leipzig 1845 (es handelt sich aber um eine Reihe von Artikeln, die schon in den ersten Monaten des Jahres 1841 in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ veröffentlicht worden waren), S. 2 und S. 26.

<sup>127</sup> *Ebda.*, S. 40.

<sup>128</sup> F. Schnabel, *a. a. O.*, Bd. II, S. 263; darauf hat schon J. D'Hondt aufmerksam gemacht, s. *Hegel en son temps*, zit., S. 54.

ein Postskriptum Hardenbergs –, sich auf die bloße Beschreibung der Fakten zu beschränken und sich dabei nur auf die seriösesten (d. h. reaktionärsten) französischen Zeitungen zu berufen, jedenfalls „ohne eine Bemerkung oder Urteil über das Geschehene“ hinzuzufügen. Bestand jedoch so nicht die Gefahr, zu distanziert zu erscheinen, während schon an die heilige Allianz appelliert wurde einzugreifen? Und wenn man die Artikel der reaktionärsten französischen Presse ohne Kommentar nur zur Hälfte wiedergab: konnte das nicht etwa so aussehen – so scheint man jedenfalls zu verstehen –, als wollte man sich von den Interventionsplänen distanzieren und mißbilligte sie fast? Und daher also eine nachfolgende Erläuterung, die dazu auffordert, die Artikel der oben genannten Presse vollständig abzdrukken und dabei „tadelns- oder lobenswerte Handlungen“ nicht allzu unbeteiligt darzustellen. Die Sorgfalt der Zensurvorschriften zeigt, daß das Thema Spanien besonders heikel war. Das erklärt auch die große Vorsicht der Ausdrucksweise, von der die im übrigen unmißverständliche Stellungnahme Hegels zu diesem Thema gekennzeichnet ist.

Was die Vereinigten Staaten betrifft, wies das Rundschreiben auf die freundschaftlichen Beziehungen zu Preußen hin, fügte aber hinzu, daß jedes „Lobpreisen der Weisheit der amerikanischen Regierung“ verboten sei, auch um den Auswandererstrom, der in einigen deutschen Staaten zu beobachten war, nicht zu fördern. Die hier transparente Befürchtung ist die, daß die Vereinigten Staaten als Modell oder Beispiel eines konstitutionellen Regimes vorgestellt würden, in expliziter oder impliziter Entgegensetzung zu den konstitutionslosen Ländern. Wie wir schon gesehen haben, ist es gerade das, was Hegel macht, als er die Entwicklung der englischen Ex-Kolonie, durchdrungen vom Geist des Protestantismus, mit der der spanischen Kolonien unter der bleiernen Schwere des Katholizismus vergleicht.

Schließlich Frankreich, „der wichtigste Punkt der großen europäischen Politik“. Auch nach der bourbonischen Restauration zirkulierten auf Grund der *Charte* und der, wenn auch kleinen, Spielräume für die Freiheit, die sie gewährleistete, weiterhin Ideen, die für die Sozialordnung äußerst gefährlich waren. Vor deren Ansteckung warnen die an die Zensoren gesandten Anweisungen und rufen zur Strenge gegen die „gefährlichen und verabscheuungswürdigen Lehren“ auf, „welche von gewissen in Frankreich erscheinenden Flugschriften ausgehen, um zu verhindern, daß dieses Gift sich nicht durch preußische Zeitblätter verbreite“. In diesem Fall war eine besondere Wachsamkeit vonnöten, da die Anhänger dieser Lehren ihren Einfluß auszudehnen und in Deutschland auch indirekt und unerkannt einzudringen versuchten. Gefürchtet – wegen ihres Einflusses auch außerhalb Frankreichs – waren die Fronde und die Opposition gegen die Regierung der *Ultras*: das Wort selbst, eindeutig in geringschätzigem Sinn gebraucht, sollte von der preußischen Presse vermieden werden, die dagegen dazu aufgefordert wurde, die ultrareaktionäre Regierung Villèle zu unterstützen, die sich inzwischen gebildet hatte (LS, III, 247-255).

Hinsichtlich der Beziehungen zu Frankreich ist noch eine weitere Betrachtung anzustellen. Die Zensurvorschriften der preußischen Obrigkeit schrieben vor, sich bei der Berichterstattung über die Entwicklungen der spanischen Situation – aber auch allgemein – ausschließlich an die Nachrichten zu halten, die im „Moniteur“, „Journal des Débats“, „Quotidienne“ und „Journal de Paris“ erschienen (LS, III, 253). Hegels Lektüre entsprach sicherlich nicht diesen Vorschriften: abgesehen von einem Hinweis auf das „Journal des Débats“ stammen sämtliche uns bekannten Abschriften von unerwünschten Zeitungen oder vom „Globe“ (dessen Polemik gegen den „Quietismus“ in Deutschland und Einsatz für eine Begegnung zwischen der politischen französischen und der philosophischen deutschen Kultur und ihre Verfestigung wir schon hervorgehoben haben) und vom „Constitutionell“ (der die *Karlsbader Beschlüsse* hart verurteilt [285:] hatte und deshalb von Gentz angegriffen worden war)<sup>129</sup>. Und es ist gerade der „Constitutionell“, der Hegel wegen seines Eingreifens zugunsten des verhafteten Cousins lobt: der Artikel, der auf eine dankbare und herzliche Widmung Cousins an Hegel folgt, mußte den Unmut des Herrn von Kamptz sicher vergrößern, der Hegel verdächtigte, den Artikel in irgendeiner Weise bestellt zu haben (H<sub>8</sub>, 373-4).

<sup>129</sup> H<sub>3</sub>, 710, 717, 723, 728, 730; über den „Constitutionell“ siehe D<sub>4</sub>, 289.

Die offensichtliche Bewunderung der Berliner Vorlesungen für die aus Frankreich kommenden fortschrittlichen Ideen und für ein Land im allgemeinen, das insgesamt – wie wir noch sehen werden – als das Zentrum betrachtet wird, von dem aus sich die „*musique di toscin de l'energie liberale*“\* (H6, III, 222) verbreite, brachte Hegel, zumindest objektiv betrachtet, in eine gefährliche Gesellschaft.

In jenen Jahren hatte erneut die politische Emigration nach Frankreich begonnen, und aus Paris schrieb Börne, daß Frankreich die Uhr sei, die die Zeit der Geschichte anzeige (B, II, 666). Das Land, das eine große Revolution hinter sich hatte, blieb weiterhin ein Bezugspunkt sowohl auf Grund der Charte als auch auf Grund der Kämpfe zu ihrer Verteidigung, die sich weiterentwickelten. Über die von Ludwig XVIII. gewährte Verfassung gibt Hegel ein positives Urteil ab, und auf den Kampf zu ihrer Verteidigung bezieht er sich ausdrücklich<sup>130</sup>.

Es stimmt zwar, daß es sich um eine *octroyée*-Verfassung\*\* handelt, aber es wäre auf jeden Fall falsch, den konkreten Kontext des politischen Kampfes in Deutschland und Europa zu vergessen. Metternich selbst war es, der Ludwig XVIII. vor der Gewährung der *Charte* gewarnt hatte, weil dieses Zugeständnis bedeutete, sich in gefährlicher Weise vor den Grundsätzen der Revolution zu beugen. Und noch weitaus schärfer hatte sich Gentz in einem Brief an den österreichischen Kanzler ausgedrückt, den ausführlich wiederzugeben sich lohnt: „Lieber hätte ich Napoleon selbst mit der Rhein- und Alpengrenze behalten, als unter dem täuschenden Scheine der Wiederherstellung der Bourbonen den vollständigen Triumph aller falschen und verderblichen politischen Grundsätze erlebt. Wenn man einige zwanzig Jahre lang gegen diese Grundsätze zu Felde gelegen hat, so erregt das, was heute geschieht, nicht bloß ein niederschlagendes, sondern ein kränkendes Gefühl. Wer wird künftig noch Lust und Beruf haben, die alten Ordnungen zu verteidigen – ,*who will support a trattering throne?*‘ –, wenn die Souveräns nicht bloß mit einzelnen Rebellen und Königsmördern unterhandeln – dies kann durch die Umstände entschuldigt, ja oft gerechtfertigt werden –, sondern sie in *Masse* für ihre Brüder erklären, und, was das Ärgste von allen und nie zu entschuldigen ist, das System, welches zu Rebellion und Königsmord führt, ,*somme la seule garantie du bonheur public*‘ anerkennen?“<sup>131</sup>.

Auf der Gegenseite schrieb Börne, als er ein paar Jahre später die Stellungnahme der Reaktionäre in Frankreich kommentierte: „Es wird hier von der unliberalen Partei eingestanden, daß die *Charte* die Grundsätze und Interessen der Revolution gesetzlich aufgenommen habe, wo raus also folgt, daß diejenigen, welche gegen jene Grundsätze und Interessen kämpfen, notwendig darauf denken müssen, die *Charte* zu vernichten“ (B, II, 671).

Der Rahmen des politischen Kampfes ist klar abgesteckt: die *Charte* positiv bewerten bedeutete, sich für die Erlangung der Verfassung auch in Preußen und in Deutschland zu schlagen, zumal sie schon von Friedrich Wilhelm III. versprochen und – wenn auch vage ausgedrückt – von den Schlußakten des Wiener Kongresses vorgesehen worden war. Man versteht daher, warum Metternich Frankreich für den gefährlichsten revolutionären Ansteckungsherd hielt und warum die preußische Zensur darum besorgt war, es zu isolieren und zu vermeiden, daß die aus Paris kommenden Bazillen auf Schleichwegen diesseits des Rheins sich ausbreiteten.

Angesichts dieser so peinlich genauen und repressiven Zensurvorschriften versteht man auch, warum die Vorlesungen Hegels und seiner Schüler (man denke vor allem an Gans) von einem Publikum besucht wurden, das nicht ausschließlich aus Studenten bestand, sondern auch Geschäftsleute, Offiziere usw. einschloß. Die Debatte über das politische Leben und die [286:] zeitgenössischen Ereignisse flüchtete sich, da sie in der offiziellen Presse unterdrückt wurde, in gewisser Hinsicht in die Hörsäle der Universität, wo es möglich war, über eine ganze Reihe von Problemen sonst nirgendwo zu hörende Urteile zu bekommen. Auch aus diesem Grund hatten die handgeschriebenen Nachschriften der Vorlesungen auch außerhalb Deutschlands ihren Umlauf, und, um in den Besitz einer Ab-

---

\* wörtlich übersetzt: Musik der Alarmglocke der liberalen Energie. *KWF*

<sup>130</sup> *infra*, Kap. XI, 1.

\*\* aufgezwungene Verfassung. *KWF*

<sup>131</sup> Zit. nach L. Gall, *a. a. O.*, S. 351-2. – ,Wer wird einen wackelnden Thron unterstützen?‘ ... ,sei die einzige Garantie für das öffentliche Glück‘. *KWF*

schrift zu gelangen, wandre man sich an den Philosophen oder an seine Schüler. Es ist hier nicht wichtig nachzuforschen, ob das auf organisierte Weise geschah (was die Hypothese eines geheimen Hegel bekräftigen würde); Tatsache ist, daß der Umlauf der Vorlesungen objektiv eine Fronde gegen die Kultur und Politik der Restauration schürte und dabei die Zensurvorschriften selbst umging.

Wie man in jenen Jahren versuchte, die Zensur zu umgehen, wird aus einem Brief Börnes deutlich, der in einem Schreiben des Jahres 1821 an Cotta (nachdem er hervorgehoben hatte, daß eine mir dem Leben verbundene Kultur vonnöten sei), vorschlug, folgendermaßen vorzugehen, um das Ziel zu erreichen: „Erschiene z. B. eine neue Übersetzung des Calderon, so würde man die politischen Verhältnisse Spaniens auf dem Wege übergehen, indem man bespräche, wie die romantische Poesie mir absoluter Monarchie in Verbindung steht und wie heutzutage kein Calderon in Spanien entstehen könnte“ (B, V, 667). Der Umlauf der handschriftlichen Vorlesungen Hegels konnte, wenn auch innerhalb eines engeren Kreises, viel mehr erreichen: sicherlich wurden Calderons Verbindungen zur feudalen Welt erläutert, dessen Ehrbegriff sogar verurteilt wird, weil er wegen seiner „Grausamkeit unsere Vorstellung und Empfindung aufs tiefste verletzt“ (H<sub>1</sub>, XV, 498); aber abgesehen davon prangerte man unter einer viel direkteren Bezugnahme auf den im Gang befindlichen politischen Kampf in Spanien die Schande der Inquisition an, wies die klerikalen Ansprüche zurück usf.

Andererseits mußte Hegel doch eine gewisse Vertrautheit mit den Zensurmethoden besitzen, zumindest den Hinweisen nach zu urteilen, die man diesbezüglich in seiner Korrespondenz entdecken kann. Wenn er auch vorausschickt, daß es überflüssig sei, warnt er doch seine Frau davor, daß „die Briefe im Österreichischen gelesen werden, also nichts Politisches enthalten sollen“ (H<sub>6</sub>, III, 48-9). Etliche Jahre später kommentiert er ironisch das Hinscheiden des Verantwortlichen für die Zensur in Preußen (H<sub>6</sub>, III, 342). Andererseits wird die Selbstzensur in den vorsichtigen Formulierungen der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* offensichtlich<sup>132</sup>.

Es ist hier hinzuzufügen, daß die „Jahrbücher“ in Augsburg, weit weg von Berlin, gedruckt werden, trotz der daraus entstehenden Unannehmlichkeiten hinsichtlich der Korrektur der Druckfahnen und der Organisation der Arbeit im allgemeinen, mit dem eindeutigen Ziel, die aufmerksame preußische Zensur zu hintergehen<sup>133</sup>. Die Angelegenheit entgeht allerdings von Kamptz, dem Polizeichef, nicht, der von der Idee, in Augsburg drucken zu lassen, wo praktisch keine Zensur existiert, nicht gerade begeistert ist (H<sub>8</sub>, 300).

---

<sup>132</sup> Über die Verbreitung der *Vorlesungen und Nachschriften*, die mehr oder weniger unter der Hand vonstatten ging, und über die Selbstzensur in den *Grundlinien* verweisen wir auf unsere Einleitung zu G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto*, hrsg. v. D. Losurdo, Neapel 1989.

<sup>133</sup> E. Gans, *Die Stiftung der Jahrbücher ...*, zit., S. 237-8.

[287]

## Vierter Teil

### Die Prosa der Wirklichkeit, die Poesie des Sollens und der Trost der Natur

[289:]

#### Achtes Kapitel

##### Der Romantiker, der Philister und der Staat

###### *1. Kriecherei, Philisterhaftigkeit, Staatsvergötterung und nationale Frage*

In seiner Stellungnahme zur *Vorrede* der *Rechtsphilosophie*, die ihn direkt und hart auf den Plan ruft, wirft Fries Hegel vor, er habe schon vor seiner Unterstützung der Verfolgungen der preußischen Obrigkeit Beweis für seine „Kriecherei“ geliefert, mit seiner „Metaphysik“ bis 1813 den Franzosen und nachher dem württembergischen König gegenüber (H<sub>8</sub>, 221). Hegel wird also in erster Linie wegen seiner napoleon- und franzosenfreundlichen Haltung unter Anklage gestellt. Bedenkt man außerdem, daß auch bei Gelegenheit des württembergischen Verfassungskonflikts die Feindseligkeit gegenüber dem Anspruch der feudalen Schichten, ihre alten Privilegien aufrechtzuerhalten, vom Philosophen mit der Berufung auf die Erfahrung der französischen Revolution und der napoleonischen Periode und mit der Kritik an der Kategorie der „Deutschheit“ (H<sub>1</sub>, IV, 506 und 535) begründet wird, dann versteht man, daß sich objektiv über die unmittelbare Angelegenheit hinaus die Polemik Hegel-Fries in erster Linie auf die unterschiedliche Haltung des einen und des anderen zur nationalen Frage gründet, was natürlich eine unterschiedliche und entgegengesetzte Bewertung der jüngsten politischen und kulturellen Geschichte Deutschlands und Europas mit einschließt. Schon der Tugendbund hatte zur Zeit des Widerstands gegen Napoleon zum Kampf gegen die „Kriecherei“ aufgerufen. „Kriecherei“ ist hier praktisch Synonym für „Kollaboration“ oder ganz einfach für Zustimmung zu den von jenseits des Rheins kommenden Ideen.

In diesem Zusammenhang kann „kriecherisch“, weit davon entfernt, der Gegensatz von „liberal“ zu sein, sogar zu seinem Synonym werden. Aufschlußreich hierüber sind die Betrachtungen, die Görres diesbezüglich im Jahr 1819, im *Post-scriptum* zur französischen Ausgabe von Deutschland und die Revolution (d. h. dem Pamphlet, das ihm das Exil eingebracht hatte), anstellt. Während es in Frankreich der dritte Stand war, der die Revolution durchgeführt hatte, so „en Allemagne on observe tout le contraire: là ce n'est point le tiers-état qui a fait une révolution; ce sont au contraire les cabinets qui en ont fait une sous la protection d'une puissance étrangère. Ils ont expulsé de l'empire le haut clergé, et ils ont partagé entre ses possessions. Ils ont de même décrié la haute aristocratie immédiate de l'empire; ils se sont emparés de ses biens. Quant à la noblesse, depuis long-temps elle a été subjuguée entièrement; les antiques libertés du tiers-état n'ont point résisté aux envahissements du pouvoir, appuyé par les baionnettes étrangères [...] Chez nous ce sont les partisans du despotisme qui se servent des formes et des actes du jacobinisme, tandis que les amis de la liberté défendent en partie les principes des *ultra* français“. Aus allen diesen Gründen spricht sich Görres entschieden „*contre la singerie du libéralisme français*“ aus, gegen „*ce libéralisme de courtisan qui dans sa servile bassesse, sert tout despotisme et encense tout pouvoir*“ (JG, XIII, 556-7)\*. Man versteht jetzt also, warum Hegel in den Augen der Deutschtümler doppelt servil erscheinen mußte: in erster Linie wegen seiner Nachsicht oder Sympathie Napoleon gegenüber und in zweiter Linie wegen seiner Befürwortung der in Deutsch-

---

\* „In Deutschland beobachtet man ganz das Gegenteil: Dort war es keineswegs der dritte Stand, der eine Revolution gemacht hat; vielmehr waren es die Kabinette, die unter dem Schutz einer fremden Macht eine Revolution durchgeführt haben. Sie haben den hohen Klerus aus dem Reich vertrieben und seine Besitztümer unter sich aufgeteilt. Ebenso haben sie die unmittelbare Hocharistokratie des Reiches abgeschafft und sich ihrer Güter bemächtigt. Was den Adel betrifft, so ist er schon seit Langem vollständig unterworfen; die alten Freiheiten des dritten Standes haben den Übergriffen der Macht, gestützt durch fremde Bajonette, nicht widerstanden. [...] Bei uns sind es die Anhänger des Despotismus, die sich der Formen und Handlungen des Jakobinismus bedienen, während die Freunde der Freiheit teilweise die Prinzipien der französischen Ultras verteidigen.“ ... „gegen die Nachäffung des französischen Liberalismus“, ... „diesen Höflingsliberalismus, der in seiner servilen Niedertracht jedem Despotismus dient und jede Macht verherrlicht.“ *KWF*

land von oben, von Machthabern, die als „despotisch“ betrachtet wurden, aufgezwungenen Reformen in Nachahmung dessen, was sich in Frankreich durch einen Anstoß von unten verwirklicht hatte.

Um die Polemik der deutschtümelerischen „Partei“ gegen Hegel besser verstehen zu können, ist es sinnvoll, die Haltung zu untersuchen, die Arndt gleich nach Beendigung der Befreiungskriege den Ex-Anhängern Napoleons gegenüber einnahm: „Haben nicht deutsche Männer Napoleon Bonaparte, den hinterlistigsten, treu losesten, herrschsüchtigsten und grausamsten aller Tyrannen, die je die Geschichte gemeldet hat, den Weltbefreier und Weltbeglückter, den Stifter und Wiederhersteller deutscher Freiheit und Glorie, den Verjünger und Träger des Zeitalters, den Heiland der Erde, das Rüstzeug der Vorsehung, den Anführer und Ausfühler [290:] neuer Herrlichkeit genannt? Die solches tun konnten, hatten kein deutsches Gefühl in ihrer Brust; sie fühlten den heiligen Zorn für die Gerechtigkeit und Freiheit nicht mehr in ihren geizigen und verödeten Herzen [...] Ja, Verachtung und Fluch treffe alle Deutschen, die das bonapartistische und französische Evangelium predigten!“ (LS, III, 3).

Bevor er nach Berlin kam, lange Zeit vor Veröffentlichung der *Vorrede zur Rechtsphilosophie*, wurde Hegel schon der „Kriecherei“ verdächtigt. Man warf ihm vor, dem „deutschen Gemüt“ fremd gegenüberzustehen, unfähig zu sein, für die Sache der „Gerechtigkeit“ und der „Freiheit“ zu kämpfen und Risiko zu tragen.

Nicht nur „kriecherisch“ war Hegel, sondern auch „philisterhaft“. Auch dieser Anklagepunkt rührte von Schleiermacher und aus dem Umfeld der deutschtümelerischen „Partei“ her<sup>1</sup> und war so verbreitet, daß Rosenkranz es für notwendig erachtet, darauf folgendermaßen zu antworten: „Man könnte von Hegel sagen, er sei so genial gewesen, daß er auch Philister zu sein sich erlauben durfte“ (H7, 266). Um die wirkliche Bedeutung dieses weiteren Anklagepunkts zu erfassen, muß man noch einmal zu den Zeiten des Kampfes gegen die napoleonische Okkupation zurückkehren. Die Deutsche christliche Tischgesellschaft, eine der geheimen patriotischen Gesellschaften, die sich damals mit dem Ziel des nationalen Widerstand gebildet hatten, schloß aus ihren Reihen sowohl die Juden, auch die getauften, als auch die „Philister“ aus (M1, I, 603 und 632).

Wenn „kriecherisch“ synonym für Kollaborateur ist, dann bezeichnet „Philister“ den Bürger ohne echte nationale Leidenschaft, unfähig, sich dem normalen Ablauf seiner Alltagsangelegenheiten zu entziehen und sich zu erheben, um für das Vaterland zu kämpfen. Der „Philister“ – erklärt Clemens Brentano in einer bissigen Parodie, die im März 1811 in einer Versammlung der Tischgesellschaft gelesen wurde – ist „der ausgeborne Feind aller Idee, aller Begeisterung, alles Genies und aller freien göttlichen Schöpfung“. Vor allem ist er unfähig, nationale Leidenschaft irgendeiner Art zu verspüren: die Philister behaupten, „man müsse die Festungen übergeben, um die Häuser zu schonen“ (sie befürworten also, die Waffen vor Napoleon zu strecken): „Sie glauben, die Deutschen seien kein herrliches Volk, sie müßten von den Franzosen gebildet werden [...]. Sie würden gar nichts gegen die Franzosen haben, wenn ihnen nur die Einquartierung nicht so viel kostete [...]“<sup>2</sup>.

Während Napoleon auf Elba ist, schreibt ein Freund an Schleiermacher, nicht nur, um seine Unzufriedenheit über den abgeschlossenen Frieden auszudrücken, der die deutschen nationalen Bestrebungen nicht verwirklichte, sondern auch, um die Befürchtung auszusprechen, daß auch diesmal, wie nach dem westfälischen Frieden, „an die Stelle der Kraft und des Enthusiasmus die erbärmliche Philisterei an die Tagesordnung“ in Deutschland komme. Philisterei steht für patriotische und nationale Schlaffheit. Nicht umsonst fährt der Brief fort: „In Frankreich, so über alle Maßen ich das Volk auch hasse und verachte, gibt es keine Philister“ (DS2, IV, 198). Die Franzosen waren fähig, bis aufs Letzte für ihr Vaterland zu kämpfen, die Behaglichkeiten und Bequemlichkeiten des normalen Lebens für die Erfordernisse des Krieges zu opfern. Sie konnten sich im Bedarfsfall in echte Krieger verwandeln, wie sie mit ihren Feldzügen eingehend bewiesen hatten.

<sup>1</sup> Vgl. K. L. Michelet, *Wahrheit aus meinem Leben*, Berlin 1884, S. 47.

<sup>2</sup> C. Brentano, *Der Philister vor, in und nach der Geschichte*, in *Deutsche Literatur, Reihe Romantik*, Bd. IX, *Satiren und Parodien*, hrsg. v. A. Müller, Leipzig 1935, S. 195 und S. 217.

Außerdem waren es die Mitglieder der Burschenschaften, die mit ihrer Liebe zu den Duellen, ihrer Verweigerung einer ordentlichen Rechtssprechung gegenüber, mit ihren Kult des Mutes und der „Ehre“, die „Masse“, aber vor allem ihre eigenen Widersacher als „Philister“ beschimpften<sup>3</sup>. Das Zeugnis ist besonders bedeutsam, weil es von Rosenkranz stammt, den wir schon zu der gegen Hegel gerichteten Anklage der Philisterei haben Stellung nehmen sehen. Und es ist auch Rosenkranz, der den Gegensatz hervorhebt, der sich in Deutschland in den zwanziger Jahren zwischen „Burschentum“ und „Philistertum“ entwickelt hatte<sup>4</sup>.

[291:] Schon im Jahre 1808 hatte Schleiermacher anlässlich der Verteidigung der Einrichtung des Duells bemerkt: die „Studenten“ betrachten „alles Nichtstudentische“ als „Philisterwesen“, dem gegenüber sie sich in eindeutigen „Gegensatz“ fühlen; dieser Anschauung – fügte der Philosoph, auf den später die deutschtümelerische „Partei“ Bezug nimmt, hinzu – „liegt aber etwas sehr Wahres zugrunde, nämlich der Gegensatz zwischen dem höchsten bildenden Prinzip, welches sie (die Studenten) in sich zu entwickeln da sind, und der rohen, gemeinen, der Bildung widerstrebenden Masse [...]. Die Verachtung und Härte gegen die widerstrebende sittliche und geistige Rohheit sollte man ihnen nur recht tief einprägen, und es ihnen zum Ehrenpunkt machen, in dieser Hinsicht immer Studenten zu bleiben“ (DS<sub>1</sub>, IV, 611-2). Auch für Brentano ist der „Student“, soweit er die „Erforschung des Ewigen, der Wissenschaft oder Gottes“ vertieft und „Anbeter der Idee“ ist, der radikalste Gegensatz zum „Philister“, der wie eine Schnecke im Schneckenhaus seiner täglichen Banalität eingeschlossen ist<sup>5</sup>.

Die Bedeutung des ersten Fall es verbindet sich mit der des zweiten: der „Philister“, unfähig, sich für die Befreiungskriege zu begeistern und in ihrem Verlauf sein Leben zu riskieren, war sicher nicht in der Lage, die Schönheit des Lebensgefühls der Studenten und der Burschenschaften zu verstehen, die Schönheit ihrer Duelle und ihrer Traditionen, die Ernsthaftigkeit und Tiefe ihrer Reden über die Wiedergeburt und über die Größe Deutschlands. Im übrigen war auch die Reaktion mit der Kritik des Philisterwesens einverstanden. Tieck und die Gebrüder Schlegel – bemerkt Heine in der *Romantischen Schule* – hegten „gegen Männer, die im Leben und in der Literatur eine ehrsame Bürgerlichkeit förderten, die grimmigste Abneigung“, da „sie diese Bürgerlichkeit als philisterhafte Kleinmisere persiflierten und dagegen beständig das große Heldenleben des feudalistischen Mittelalters gerühmt und gefeiert“ haben (HH, III, 416). Auch bei Brentano ist der „Philister“ durch seine blödsinnige Anhänglichkeit an die aufklärerische Kultur gekennzeichnet, durch seine Manie, den angeblichen „Vorurteilen“ ein Ende zu bereiten, durch die Tatsache, daß ihm der Schönheitssinn für die „ewigen alten Eichen“, für die alten Kirchen und ihre Fresken abgeht, und durch seine Unempfänglichkeit den Werten der „Vorwelt“ gegenüber<sup>6</sup>. In diesem Geist nimmt A. W. Schlegel in ein paar satirischen Versen die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* aufs Korn: „Der unbarmherzige Begriff / [...] der lehrt: was wirklich, sei vernünftig; / Das macht ihn bei Philistern zünftig“ (AWS<sub>1</sub>, II, 231).

Jetzt ist das Bild vervollständigt: der perfekte „Anti-Philister“ ist ein Deutschtümeler, der in Bewunderung für und Sehnsucht nach der mittelalterlichen Welt der Ritter und Krieger vergeht, Napoleon haßt und die französische politische Tradition gleichzeitig als antinational und übertrieben prosaisch zurückweist, weil ihr der Sinn für das Heilige und das Fantastische fehlt, so wie er auch die moderne Welt, die zum guten Teil gerade aus jener politischen Tradition hervorgegangen ist, für rettungslos prosaisch hält.

Schon 1798 hatte Novalis in *Glauben und Liebe* diejenigen, die das „Heil“ nur in der „neuen französischen Manier“ der Regierung sehen, als „armselige Philister, leer an Geist und arm an Herzen, Buchstäbler, die ihre Seichtigkeit und innerliche Blöße hinter den bunten Fahnen der triumphierenden Mode, unter der imposanten Maske des Kosmopolitismus zu verstecken suchen [...]“, bezeichnet. Und kurze Zeit vorher hatte derselbe in der Zeitschrift „Athenaeum“ die „revolutionären Philister“ als die schlimmsten von allen bezeichnet, nachdem er die gewöhnlichen Philister, die im „Alltag

<sup>3</sup> *Der Zweikampf auf unseren Universitäten*, zit., S. 30.

<sup>4</sup> *Die Abschaffung des Duellzwangs*, 1843, in *Neue Studien*, zit., Bd. I, S. 38.

<sup>5</sup> *Der Philister* ..., zit., S. 210.

<sup>6</sup> *Ebda.*, S. 217-8.



leben“ untergehen und keinen Sinn für die Poesie haben, verurteilt hatte (N, II, 296 und 263). Im gleichen Sinn unterscheidet Clemens Brentano den „aktiven Philister“, der sich für die Marseillaise begeistert, vom normalen „Philister“<sup>7</sup>.

Im gleichen Sinne sieht Schelling in den Jahren der Restauration das „gesegnete deutsche Philistertum“ sich für die „dürren altjakobinischen Ansichten und die seichte Aufklärung“ begeistern, „die alles Tiefere in Wissenschaft, Religion und Staat zugleich vertilgen möchte“. Mitverantwortlich für die Verbreitung des Philistertums (und damit der aufklärerischen und jakobinischen Ideen) ist die Regierung, die „selbst alles begünstigt, was platt und gemeinver-[292:]ständig ist, alles Tiefere und über das gemeine Ergreifungsvermögen Erhabene als Mystizismus verdammt und verfolgt“, „ohne zu bedenken, daß die Hauptideen, auf denen der Monarchismus beruht, gar sehr mystischer Natur sind“ (JS<sub>2</sub>, II, 437-8).

Wie man sieht, sind die gegen Hegel gerichteten Anschuldigungen des „Philisterthums“ weit davon entfernt, Ausdruck einer „liberalen“ Polemik zu sein, sondern in erster Linie von der unterschiedlichen Annäherung an die nationale Frage diktiert oder Ausdruck der sehnächtigen Flucht aus der modernen Welt, oft unter reaktionärem Vorzeichen. Ähnliche Betrachtungen können wir hinsichtlich der Beschuldigung der „Staatsvergötterung“ anstellen.

In einem Brief vom 2. Januar 1827 bezeichnet Schleiermacher die „Staatslehre“ Hegels als „sultanisch“ (DS<sub>2</sub>, IV, 372). Es wäre ein schwerwiegender Fehler, das Ganze im Sinn einer Polemik gegen die „illiberale“ politische Auffassung Hegels zu interpretieren. Wie wir schon hervorgehoben haben, sind es gerade die Theoretiker der Restauration, die sich in der Polemik gegen die „Staatsvergötterung“ als besonders eifrig erweisen. Wir haben auch von der ausdrücklichen Polemik Metternichs gegen die Staatsauffassung „im Sinne Hegels“, verstanden als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, gesprochen. Es bleiben noch die Gründe zu ermitteln, die die deutschtümelerische „Partei“ für diese Polemik vorbringt. Das ist nicht schwierig. Unser Ausgangspunkt kann die Polemik Schleiermachers gegen Fichte zur Verteidigung und Rechtfertigung der Institution des Duells sein: „Es liegt zutage, daß die Sühne für persönliche Beleidigungen die Aufgabe ist, welche der Staat noch am wenigsten zu lösen weiß“ (DS<sub>1</sub>, IV, 612-3). Es handelt sich um eine Behauptung, die im Verlauf eines Beitrags gemacht wurde, der darauf abzielte, zu erklären, was man unter Universität (aber indirekt auch unter Staat) „im deutschen Sinne“ zu verstehen habe. Ein paar Jahre später verherrlicht Fichte im Rahmen der schon erörterten Entgegensetzung zur französischen politischen Tradition die deutsche politische Tradition, weil sie sich in erster Linie auf die „Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher“, stütze (F<sub>1</sub>, IV, 423). Wie wir wissen, ist einer der Eckpfeiler der Ideologie der deutschtümelerischen „Partei“ die Verherrlichung der „deutschen Freiheit“, die sich der französischen vor allem deshalb entgegensetzt, weil sie dem Staat eine zweitrangige oder weniger exklusive Rolle zuschreibt, um dagegen vorrangig an das Individuum, an die Gefühle, an den ideellen Enthusiasmus zu appellieren.

Daher ist verständlich, wie die Beschuldigung der „Staatsvergötterung“ noch einmal sowohl auf den angeblichen napoleonfreundlichen Servilismus Hegels als auch auf sein „Philistertum“ verweist, das nur dem Mechanischen der Institution, dem täglichen Einerlei des Lebens im Staat Wert beimißt und dabei alles Individuelle und Persönliche vollkommen abwertet. Die dem Philosophen gegenüber vorgebrachte Anschuldigung des Philistertums zielte sicher auch darauf ab, ihn vor den Burschenschaften in schlechtes Licht zu rücken, angesichts der Tatsache, daß es seitens der Studenten „zur Ehre gerechnet wird, die Nichtstudenten (die sogenannten Philister) zu betrügen“<sup>8</sup>. Carové ist es, der diese Beobachtung macht und der in Polemik gegen eine solche Haltung die Notwendigkeit unterstreicht, „das Burschenleben wieder mit dem Leben im Staate und im Volke zu versöhnen“<sup>9</sup>. Der Rhetorik gegen die Philister, der Verherrlichung des seiner Eigentümlichkeit zu sehr bewußten Individuums, das ein zu reichhaltiges und stürmisches Gemüt hat, um sich von einer kalten und unpersönlichen Rechtsnorm bändigen zu lassen, setzt der Anführer des „philosophischen“ Flügels der Burschenschaften die Zen-

---

<sup>7</sup> Ebda., S. 2 11-2.

<sup>8</sup> Entwurf ..., zit., S. 10.

<sup>9</sup> Ebda., S. 15.

tralität der politischen Institutionen der modernen Welt, die Rolle des Staats, des Gesetzes entgegen. Und wiederum kommen die Bezugspunkte des Gegensatzes ans Licht. Nach Savigny können sich nur die Philister, die die lebendige Reichhaltigkeit der Tradition der kalten Objektivität der Institutionen und der Rechtsbestimmungen opfern, seiner Schrift *Vom Beruf unserer Zeit* widersetzen und auf der Notwendigkeit der Kodifikation bestehen (FKS, II, 128).

Gegen die Verherrlichung oder Rechtfertigung der Duelle weist Carové darauf hin, daß nicht das individuelle Gefühl über das Leben eines Menschen entscheiden könne, sondern nur „Volk und Staat“ auf der Grundlage eines regulären Todesurteils, da in Extremfällen zu verhängen [293:] sei<sup>10</sup>. Von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus betrachtet, merkt der Hegelschüler an, daß es ein Erfordernis des „Zeitgeistes“ sei, einen „höheren Begriff von Freiheit“ zu schaffen: es geht darum, eine „gesetzliche Freiheit“ in einer Situation der Rechtssicherheit zu verwirklichen<sup>11</sup>. Im Eifer der Polemik gegen die Anti-Philister-Rhetorik und sicherlich nicht aus Achtung vor der herrschenden Macht geht Carové, der zu diesem Zeitpunkt immerhin einer der Anführer der Burschenschaften, d. h. einer Oppositionsbewegung, war, zur Verherrlichung des Staats über. Allgemein betrachtet, „d. h. abgesehen von einem bestimmten Lande und Volke“, muß der Staat „als ein vernünftiger Organismus betrachtet werden“ und „je größer die Tätigkeit des einzelnen, desto vollkommener ist der Organismus“<sup>12</sup>.

Da neunzehnte Jahrhundert scheint sich als das Jahrhundert des Staats anzukündigen. Die antike Sittlichkeit ist untergegangen und mußte auf Grund ihrer Grenzen untergehen, aber sie ist dabei, in neuen Formen wieder aufzuerstehen: „Das neunzehnte Jahrhundert scheint ein Jahrhundert der Auferstehung und des jüngsten Gerichts zu sein, in welchem alles nur scheinbar Tote aufersteht und das nur scheinbar Lebendige gerichtet wird; und da wird unter den Auferstehenden die Hochachtung des Volks- und Staatslebens auch nicht fehlen [...]“. Wie man sieht, ist der Einfluß Hegels sehr stark, und sehr wahrscheinlich spielt Carové auf ihn an, als er auf den „großen Geist“ hinweist, der dieses Wiedererwachen des Staatsgefühls ankündige<sup>13</sup>. 1822 spricht Görres mit Ironie von den „Staatsklugen Liberalen“, die in gewisser Hinsicht ihre Platttheit verraten, wenn sie alle Hoffnungen auf den Staat setzen (JG, XIII, 387) und eine Art „Staatsvergötterung“ an den Tag legen. Aber schon Brentano hatte klargestellt, daß „ein Hauptzug aller Philister“ die „Staatsklugheit“ verbunden mit der „Niederträchtigkeit“ sei oder, wie wir im Klartext sagen könnten, die Staatsvergötterung verbunden mit Kriecherei, das heißt der Unfähigkeit, sich über die alltägliche Prosa zu erheben<sup>14</sup>. Und wenn Adam Müller in den Spalten des „Deutschen Museum“ die Dekadenz der modernen Welt verdammt und voller Sehnsucht die Reichhaltigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen im Mittelalter heraufbeschwört, dann geht seine Verurteilung der „Staatsphilosophen“ in die gleiche Richtung (dm, II, 221-2), die im Grunde genommen mit der der „staatsvergötternden“ Philosophen gleichzusetzen ist.

Was den Zwist betrifft, der innerhalb der Bewegung der Fronde gegen die Restauration die „Philister“ und „Staatsvergötterer“ den Anti-„Philistern“ und Anti-„Staatsvergötterern“ entgegenstellt, so standen die Theoretiker der Restauration den letzteren näher.

## 2. Weltklugheit und Weltweisheit

Jetzt sind wir in der Lage, die verschiedenen Aspekte der Polemik, die sich nach der Veröffentlichung der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* entfesselt, besser zu verstehen. Ein von uns schon mehrmals zitierter Zeuge der damaligen politisch-philosophischen Debatte berichtet über das Hauptargument, mit dem die Gegner Hegels die Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen zu widerlegen versuchten: dann mußte man also auch die „Kamptzsche Polizeiwilckür“ als „vernünftig“, weil ohne Zweifel „wirklich“, ansehen! Dieses Argument entsprach nicht so sehr einem Anspruch auf theoretische Vertiefung als vielmehr der Erfordernis des unmittelbaren politischen Kampfes. Und es ist kein Zufall, daß der fragliche Zeuge, auch wenn er mit den Hegelschen Einstellungen nicht einverstanden ist,

---

<sup>10</sup> *Ebda.*, S. 111.

<sup>11</sup> *Ebda.*, S. 11 und S. 152.

<sup>12</sup> *Ebda.*, S. 16-7.

<sup>13</sup> *Ebda.*, S. 111-2, Fußnote.

<sup>14</sup> *Der Philister* ..., zit., S. 207.

nicht voll und ganz von der Gültigkeit dieses Arguments überzeugt scheint: schließlich feierte der unter Anklage gestellte Philosoph weiterhin den Jahrestag des Sturms auf die Bastille, und seine Schüler waren eindeutig von „Opposi-[294:]tionsgeist“ beseelt. Vielleicht war die Aufstellung der These von der Vernünftigkeit des Wirklichen von einer *reservatio mentalis*\* begleitet ... (H<sub>8</sub>, 205-7).

Der polemische Notbehelf der deutschtümelerischen „Partei“, der sogar einen glühenden Bewunderer Schleiermachers ein wenig ratlos machte, wird von gewissen zeitgenössischen Interpreten zur Würde einer ernsthaften und unwiderlegbaren Theorie erhoben. Wir tun daher gut daran, auch die andere Seite zu hören, d. h. einen führenden Vertreter der Hegelschen „Partei“, der im übrigen demokratische und radikale Positionen vertritt.

Mit seiner Polemik gegen das abstrakte „Sollen“ – erklärt Ruge 1841 – hat Hegel die „dogmatischen Idealisten aus den Freiheitskriegen“ gegen Napoleon im Auge (R<sub>1</sub>, IV, 266). Im Hinblick auf die durch die Vorrede zur Rechtsphilosophie entfesselte Polemik spricht Ruge bei anderer Gelegenheit vom „reaktionären Idealismus“ der romantischen Schule, zu der auch die „burschenschaftlichen Romantiker“ gerechnet werden. Gegenstand der Bestrebungen des „dogmatischen“ und „reaktionären“ Idealismus ist nicht „die gegenwärtige Bildung und Freiheit, sondern die jenseitige, phantastische, vergangene Herrlichkeit des Christentums und Deutschthums“. Es stimmt zwar, daß diese romantischen Christen und die Burschenschaften ständig den Mund voller Ideale nehmen, nur „ihr Ideal ist jenseitig, phantastisch, unmöglich und je abenteuerlicher desto überschwenglicher“. Da die Gegenwart sie Unbehagen verspüren ließ, projizierten sie ihre Bestrebungen in die Vergangenheit: „dadurch erhielt die Wirklichkeit des Idealen wieder die Form der Erinnerung“, der „Erinnerung der nächstvergangenen und der längstvergangenen deutschen Herrlichkeit“.

Diesen schillernden Anschauungen hingegeben, befindet sich vor allem die „Jugend“ in einem „phantastischen Gegensatz gegen die Prosa“ der Gegenwart; „die Jünglinge brechen mit der gemeinen Wirklichkeit und geben sich ihrem ‚Ideal‘ hin“, mit einer Haltung, die etwas Religiöses und Visionäres an sich hat. In ihrer „guten Gesinnung“ eingeschlossen, verloren sie nicht nur den Kontakt mit der „nüchternen Welt“, sondern erwiesen sich auch als unfähig, eine Auffassung auszuarbeiten, die die Umgestaltung der Wirklichkeit hätte befördern können, denn „wer es noch so gut mit der Welt meint, aber sie nicht übersieht, kann sie unmöglich umgestalten“. Indem er sich an Fries, De Wette, Görres, Arndt usw., praktisch an die deutschtümelerische „Partei“ wendet, und indem er die Argumente der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* wiederaufnimmt und manchmal paraphrasiert, beschuldigt Ruge diejenigen, die er ironisch „die literarischen Heroen der Freiheit“ nennt, nicht nur einer trüben und manchmal obskurantistischen Ideologie, sondern im wesentlichen der Unbeweglichkeit (R<sub>1</sub>, II, 94-7, *passim*). Andererseits findet die Rugesche Analyse sogar in den Worten Bestätigung, mit denen ein führender Vertreter der deutschtümelerischen „Partei“, Savigny, die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* bedenkt: unter Anklage wird die Hegel zugeschriebene „philisterhafte“ Haltung gestellt, „die sonderbare versöhnende Weltklugheit“, die er an den Tag legt, wenn es um unangenehme Ereignisse und Einrichtungen der modernen und gegenwärtigen Zeit geht (H<sub>8</sub>, 222). Die „Versöhnung“ mit der modernen und zeitgenössischen Welt wird also in der Hegelschen Behauptung der Identität von Wirklichem und Vernünftigem gelesen und angeprangert.

Und gerade auf diese Beschuldigung gedenkt der lange Zusatz zum § 396 der *Enzyklopädie* zu antworten, der den Appell an die „Jünglinge“, praktisch an die Mitglieder der Burschenschaften bekräftigt, nicht endlos in den eigenen Phantastereien verschlossen zu bleiben, die Wirklichkeit nicht als vulgär, den konkreten Einsatz in der Gesellschaft nicht als „Philisterleben“ zu verachten. Der Katholizismus ist es – fügen diesbezüglich die Vorlesungen über die Philosophie der Religion hinzu –, der die „Tätigkeit des Menschen“ als „unheilig“ verurteilt (H<sub>1</sub>, XVI, 241). Wenn bei Savigny die Ablehnung der „Weltklugheit“ in gewisser Hinsicht mit dem Gefühl des Unbehagens über die Entwicklung der modernen Welt verbunden ist, so hat bei Hegel der Appell, den „Widerwillen gegen die Wirklichkeit“ zu überwinden, sich die „Vernunft der Wirklichkeit“ vor Augen zu halten, keinerlei konservative oder immobilistische Bedeutung. Die Wirklichkeit ist „kein Totes, kein absolut Ruhendes“;

---

\* geistiger Vorbehalt. *KWF*

sie ist dagegen mit dem „Lebensprozeß“ zu vergleichen, in dem sich zu schon Bestehendem die unablässige Produktion des Neuen fügt. Man muß sich in diesen Prozeß eingliedern, um das bereits Hervorgebrachte zu bewahren, aber auch, um mit der eigenen „Tätigkeit“ zu einem neuen „Fortschritt“ beizutragen.

[295:] Nicht nur das; als Hegel die Jugendlichen, die Burschenschaftler auffordert, die konkrete Tätigkeit in der Gesellschaft nicht zu verachten, einen Beruf zu finden, ohne sich immerfort von der Familie erhalten zu lassen, um wirkliche Reife zu erreichen, fügt er diese Betrachtung hinzu: man muß bei den „Völkern“ Beispiel nehmen, die „erst dann als mündig erscheinen, wenn sie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geistigen Interessen nicht durch eine sogenannte väterliche Regierung ausgeschlossen zu sein“. Die nachdrückliche Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen, der Appell, nicht aus der Wirklichkeit in die Intimität der eigenen Träume und Ideale zu entfliehen, erfolgt gleichzeitig mit der Verherrlichung der modernen politischen Welt, die, indem sie die feudale und absolutistische Vergangenheit hinter sich läßt, sich auf die bewußte Beteiligung der Bürger gründet (H<sub>1</sub>, VIII, § 96 Z). Hegel ruft die Jugendlichen, die Burschenschaftler dazu auf, sich des „schwärmerischen Geistes“ zu entledigen, der dazu führte, in der „Verwirklichung jenes Allgemeinen einen Abfall von demselben“ zu sehen (Ib.).

Es sind die romantischen, metaphysisch mit der Welt und besonders mit der modernen Welt unzufriedenen Jünglinge, die es „nun für ein Unglück halten, daß es überhaupt Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Gesetze, Berufsgeschäfte usf. gibt, weil diese substantiellen Lebensbeziehungen sich mit ihren Schranken grausam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegensetzen“. Es geht jedoch um eine Haltung, die bei einer Person mit normaler Entwicklung die Lehrjahre der Jugend kennzeichnen kann. „Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht dann, daß sich das Subjekt die Hörner ablauft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch soviel sich mit der Welt herumgezankt haben, umhergeschoben worden sein, zuletzt bekommt er meistens doch sein Mädchen und irgendeine Stellung und wird ein Philister so gut wie die anderen auch [...]“ (H<sub>1</sub>, XIV, 219-220). Auch die romantisch mit der Anprangerung des Philistertums beschäftigten jungen Leute sind dazu bestimmt, Philister zu werden, wenn sie nicht in Wahnsinn verfallen wollen ...

Aber es sind gerade die „Philister“ – hatte Brentano erklärt –, die alles das liquidieren, was über ihren engen Horizont als „widernatürlich und Schwärmerei“ hinausgeht. Die Philister möchten die Menschen zu „ewiger Nüchternheit“ verurteilen: so werden die „Begeisterten“ zu „verrückten Schwärmerei“, die „Märtyrer“ zu „Narren“ und alles, was das Gepräge einer „Idee“ trägt, wird in ihren Augen abstoßende „Mystik“<sup>15</sup>. Die Philister sind mit der Zeit und der Wirklichkeit, in der sie leben, zufrieden. Sie sind erklärtermaßen glücklich, „in einer Zeit geboren zu sein, worin so vortreffliche Leute wie sie leben“, in einer von der „Aufklärung“ beherrschten Zeit und Welt<sup>16</sup>. Abschließend könnten wir sagen, daß sich der Philister durch seine „Weltklugheit“ auszeichnet.

Auch hierauf können wir bei Hegel eine klare Antwort finden, vor allem an den Stellen, die die „Weltweisheit“ verherrlichen. Die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* setzen der abstrakten Heiligkeit der mittelalterlichen Welt, die in Wirklichkeit eine Flucht aus dem Weltlichen und Politischen bedeutet, die „Weltweisheit“ entgegen, die aus der Versöhnung mit der Welt herrührt und die „das Wahrhafte in der Wirklichkeit erkennt“ (H<sub>1</sub>, XVI, 241). Die „Weltweisheit“ ist die Überwindung des „religiösen Ideals“, dieser Abstraktion des Geistes gegen das Substantielle der Wirklichkeit, dieses Anspruchs „der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften [...] etwas anderes, das höher sein soll“, entgegenzusetzen (H<sub>1</sub>, XVI, 240-1).

Das Thema der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* kehrt also wieder. Wir entnehmen daraus weitere Hinweise auf die Bedeutung des Hegelschen Appells, das Vernünftige (oder das Wahrhafte) im Wirklichen zu erkennen. Die Verweigerung dieser Anerkennung bringt nicht nur „die Entsagung der Wirk-

<sup>15</sup> Der Philister ..., zit., S. 195, S. 216-7 und S. 226.

<sup>16</sup> Ebda., S. 216.

lichkeit“, sondern auch „des Kampfes“ mit sich. Gegen diese entsagende und quietistische Haltung, gegen die besonders vom Katholizismus empfohlene „Entsagung“, erhebt sich die „Weltweisheit“, die sich auf die Anerkennung der „Vernünftigkeit der [296:] Welt stützt“ (*Ib.*). Die Verherrlichung der Weltweisheit geschieht in ausdrücklicher Polemik gegen die Theoretiker der Restauration. „Dieses Selbstdenken ist geehrt und menschliche Weisheit, Weltweisheit genannt worden“; mit Recht ist also die Philosophie „Weltweisheit“ genannt worden. „Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie den Spitznamen der Weltweisheit wieder aufgewärmt und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion, die Rede sei; und er hat viele Nachtreter gehabt“. Dagegen muß diese Dichotomie zwischen Menschlichem und Göttlichem zurückgewiesen werden (H<sub>1</sub>, XVIII, 81). Die Philosophie ist als „Weltweisheit“ zu bezeichnen, „denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst“ (H<sub>1</sub>, X, § 552 A, 358).

Die „Weltklugheit“ setzt sich unvermeidbar in die „Staatsklugheit“ um, die – wie wir in der Analyse Brentanos konstatieren konnten – für ihn ein weiteres Hauptmerkmal des Philisters ist. Und wenn Hegel die „Weltweisheit“ in Entgegensetzung zum abstrakten und velleitarischen\* „religiösen Ideal“ verherrlicht, so auch das Leben im Staat, die „Rechtschaffenheit“ und die „Sittlichkeit“ in Entgegensetzung zu der von der Religion verfolgten „Heiligkeit“ (H<sub>1</sub>, XVI, 240-1).

Der schon bei Brentano gesehene Anschuldigung nach hält der „Philister“ die „Märtyrer“ für „Narren“. Tatsächlich geht die *Ästhetik* so weit, sie „verrückt“ und „barbarisch“ zu nennen. Bei den „Märtyrern“ führt in der Tat „die Richtung des Gemüts nach dem Himmlischen bis zu dem Extrem hin, daß überhaupt das Menschliche und Weltliche [...] zurückgestellt und verschmährt wird“. Aber die Ablehnung des Weltlichen bedeutet auch die Ablehnung des Politischen: die vielfältigen sozialen Beziehungen, die Familie, der Beruf, der Staat werden gemeinhin als profan betrachtet; „der sittliche Organismus der menschlichen Welt wird deshalb noch nicht geachtet, weil die Seiten und Pflichten desselben noch nicht erkannt sind als notwendige, berechnete Glieder in der Kette einer in sich vernünftigen Wirklichkeit [...]“ (H<sub>1</sub>, XIV, 163-4). Die Vernünftigkeit des Wirklichen wird also bekräftigt, um das Weltliche und das Politische von neuem zu weihen. Sich ihnen entgegenzustellen bedeutet „Roheit des Geistes und eine barbarische Gewalt der Abstraktion“, ist Anzeichen für Fanatismus und „Verrücktheit“, ist „für den Standpunkt unseres heutigen Bewußtseins“ etwas „Zurückstoßendes“ (164-166). Die moderne Welt kann nicht auf die „Weltklugheit“ oder besser „Weltweisheit“ und die „Staatsklugheit“ verzichten.

Bei Hegel ist die Anerkennung der Vernünftigkeit des Wirklichen auch die Anerkennung der Vernünftigkeit des Staats als grundlegendes Resultat der modernen geschichtlichen Entwicklung nach dem Untergang der mittelalterlichen Welt der Heiligen und der Ritter: „Daß also der weltliche Geist, der Staat nur ein endlicher sei, dies ist eine einseitige Ansicht, denn die Wirklichkeit ist kein Unvernünftiges. Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich, nur endlich, aber der vernünftige Staat ist ebenso unendlich in sich“ (H<sub>5</sub>, III, 731-2). Die Anfechtung nicht des einen oder anderen Staates im besonderen, sondern der „Staatsklugheit“ als solcher, die Anfechtung nicht bestimmter politischer Einrichtungen, sondern der Vorherrschaft der politischen Einrichtungen und der rechtlichen Organisation der Gesellschaft im Vergleich zu Spontaneität und zur individuellen Empfindung, im Vergleich zur außergewöhnlichen Genialität, die dem Konformismus und dem Einerlei der Rechtsnorm widerstrebt, setzte sich auf der Gegenseite in einen sehnächtigen Seufzer um, in eine schmerzliche Klage über die angebliche Dekadenz der modernen Welt. Schon zu Zeiten des Widerstands gegen Napoleon hatte sich Brentano nicht darauf beschränkt, die „Staatsklugheit“ des „Philisters“ anzuprangern, sondern er hatte auch die „Philisterei der modernen Zeit“ beklagt<sup>17</sup>.

[297:]

\* Wollen ohne Handlungsabsicht. *KWF*  
<sup>17</sup> Ebda., S. 218.

### 3. Die Vernünftigkeit der Wirklichkeit im Spiegel der Zeitgenossen Hegels

Ebenso wie sich die Freiheit nur als Staat durch angemessene politische Institutionen verwirklichen kann, kann auch die Vernünftigkeit nur als Wirklichkeit wahr sein. Das bedeutet aber nicht, jeden Staat und jedes besondere Dasein zu rechtfertigen, sondern nur die weltliche und politische Dimension jeder echten Vernünftigkeit und Freiheit zu bekräftigen; die echte Freiheit ist niemals einfaches privates Bewußtsein, sondern politische Gemeinschaft, und die Vernünftigkeit ist nicht einfaches Solen, subjektives Streben, sondern Wirklichkeit. Über das Diktum sind ganze Bibliotheken geschrieben worden, und Ilting ist so weit gegangen, es als Ausdruck einer vorübergehenden Akkommodation zu betrachten; unserer Meinung nach nimmt diese These eine zentrale Stellung in der Hegelschen Philosophie ein und geht auf jeden Fall auf die Zeit vor den Karlsbader Beschlüssen zurück<sup>18</sup>.

Tatsache ist, daß die vom klerikalen Obskurantismus durchdrungenen Kreise weit mehr als die „liberalen“ Kreise diese Erklärung als eine Schande abstempelten. Und gerade in der Polemik gegen einen Kritiker, der ihn des Pantheismus bezichtigte, konnte Hegel schon 1829 darauf aufmerksam machen, daß der Angriff auf die Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen voll von „gehässigen“ „politischen Insinuationen“ war (H<sub>3</sub>, 336 und 400-402). Tatsache ist, daß die rückschrittlichsten Kreise sich dieser Behauptung, in der man die Rechtfertigung der politischen Obrigkeit als solcher hat sehen wollen, bedienten, um eine Kampagne gegen Hegel zu entfesseln, mit dem Ziel, ihn in den Augen der politischen Autoritäten verdächtig erscheinen zu lassen.

Wenn auch im Rahmen einer scharfen Polemik, gibt Paulus dennoch zu, daß die *Vorrede* die „vernunftverlassenen Hyperorthodoxen“ aufs Korn nimmt, wenn sie die Auffassung, die die Welt als „gottverlassen“ annimmt, zurückweist (in H<sub>5</sub>, I, 369). Leicht könnte man eine ganze Reihe Erklärungen unter konservativem Vorzeichen (im theologischen oder politischen Sinn) anführen, die sich gerade gegen die Hegelsche Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen richten. „Ist die Welt die Verwirklichung der Idee“ – wird geklagt –, „so hat die Hoffnung auf das Jenseits keinen Sinn mehr“<sup>19</sup>. Polemisch gegen die Junghegelianer, die „auf das Banner der Philosophie Freiheit und Opposition“ geschrieben hatten, und unter eindeutiger Bezugnahme auf das Diktum der *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie* schreibt Trendelenburg: „Die Philosophie soll sich nicht gegen die Zeit absperren, vielmehr ist es ihr Beruf, sie unter der Form des Ewigen zu betrachten und von den Kamäleonsfarben der Gegenwart ungeblendet, die bleibende Idee in ihr zu suchen und auszuprägen“<sup>20</sup>. Stahl seinerseits beklagt die Tatsache, daß die Hegelsche Schule, indem sie von der Voraussetzung der göttlichen Gegenwärtigkeit und damit der Vernunft in der Weltgeschichte ausgehe, behaupte, daß „das Jetzige, Letzte immer das Beste sein müsse, daher die moderne Zeit durchaus besser als das Mittelalter“ sei<sup>21</sup>.

Tatsächlich hat bei zahlreichen Anlässen die erneute Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen bei Hegel die Funktion, die aus der französischen Revolution hervorgegangene Welt und sogar die Revolution selbst zu rechtfertigen. Folgendes heben diesbezüglich die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hervor: es ist, „wie ich sonst gesagt [vielleicht handelt es sich um eine Anspielung gerade auf die *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie*; leider sind wir noch nicht in der Lage, präzise die einzelnen Stellen der fraglichen Vorlesungen zu datieren und damit diachronisch zu verstehen], vernünftig in der Welt zugegangen, und sie enthält, daß ihre Geschichte den Prozeß des Geistes darstellt [...] weil der Geist lebendige Bewegung, der Prozeß ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt wie der [298:] Individuen zu erzeugen“ (H<sub>1</sub>, XIX, 497-8). Mit ähnlichen Worten betonen die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* die Gegenwärtigkeit

<sup>18</sup> Wir haben diese These Iltings in unserem *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, zit., Kap. II, besprochen und kritisiert. Dort beschäftigen wir uns auch mit den eindeutig positiven Urteilen, die Revolutionäre wie Lenin und Gramsci über das Diktum aussprechen, was schwerlich zu erklären wäre, ginge man von der These aus, die in dem Diktum das Ergebnis einer Akkommodation erblickt.

\* Verdächtigen ohne Beweis. *KWF*

<sup>19</sup> C. Fortlage, *Die Lücken des Hegelschen Systems der Philosophie nebst Andeutungen der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derselben möglich ist*, zit. nach K. Rosenkranz, Aus einem Tagebuch, Leipzig 1854, S. 35.

<sup>20</sup> F. A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System*, Leipzig 1843, S. 32.

<sup>21</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, zit., Bd. II, 1, S. 52.

der „Vorsehung“ und damit der Vernunft in der Geschichte, da „die Weltgeschichte ein Produkt der ewigen Vernunft ist und Vernunft ihre großen Revolutionen bestimmt hat“ (H<sub>2</sub>, 46). Sogar das liberale Staatslexikon stimmt eindeutig regressive Töne an, als es gleich nach der Julirevolution besorgt über die Verbreitung des Saint-Simonismus und die Entwicklung der Arbeiterbewegung gegen das Diktum polemisiert: „Nehmen wir z. B. unsere gegenwärtige Zeit selber, deren Geist, wie bekannt, neben manchen unleugbar guten Richtungen vorzugsweise an einseitiger Vorliebe für die sogenannten materiellen Interessen laboriert; soll etwa die Philosophie heutzutage sich damit begnügen, diese schlechte, überwiegende Seite des Zeitgeistes als vernünftig zu begreifen, und soll sie nicht mehr vielmehr dagegen so viel sie vermag ankämpfen?“<sup>22</sup>

Auch die Hegelschüler sind sich im klaren über die antitheologische Funktion der Hegelschen Identifizierung von Wirklichem und Vernünftigem. Man denke nur an die Trauerrede, die Förster anlässlich des Todes des Philosophen hielt: „War er es nicht, durch den die Mühseligen und Beladenen selbst im Unglück diese Erde liebgewannen, indem er auf ihr ein Reich unvergänglicher Wirklichkeit und Wahrheit errichtete?“ (H<sub>7</sub>, 565). Wenn auch mit einer Sprache, die noch voller religiöser Anklänge ist (was andererseits bei Hegel selbst geschieht), ist es der Sinn der Weltlichkeit, der hier erfahren und gepriesen wird.

Ein anderer Schüler, Hotho, berichtet, wie er sich durch die Hegelsche Lehre von einer Krankheit, die eine ganze Generation befallen hatte, befreit habe, und zwar von der hypochondrischen Unzufriedenheit mit der Welt, und wie er das Bewußtsein gewonnen habe, daß das Wirkliche „zu Trost und Erhebung *diesseits* schon alles enthielt“<sup>23</sup>. Michelet erklärt mit größerer Deutlichkeit den Zusammenhang zwischen der berühmten und berüchtigten Behauptung der *Rechtsphilosophie* und der Erziehung zur Weltlichkeit. Denjenigen, die Hegel vorwerfen, „das Jenseits zu leugnen und im starren Diesseits die absolute Befriedigung zu finden“, muß man entgegenhalten, daß „die fortwährende Verwirklichung des Vernünftigen das stete Übergehen des Jenseits – was wir sonst das Ansich zu nennen pflegen – in das Diesseits ist“<sup>24</sup>.

Rosenkranz seinerseits erklärt, daß er die Identität von Vernünftigem und Wirklichem wie „eine Morgenröte neuen Lebens“ erlebt habe, die zum „Vertrauen zur Welt“ ermutige, wie etwas, das dazu anrege, jede Art von Verdrießlichkeit und ratloser Unzufriedenheit dem Wirklichen gegenüber zu überwinden“<sup>25</sup>. Die Lektüre der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* veranlaßte nicht zum Quietismus, sondern zur Aktion, nicht zur melancholischen oder zufriedenen Selbstbetrachtung, sondern zur vertrauensvollen Erwartung einer Zukunft, die jedoch nicht im Jenseits der religiösen Transzendenz oder in der Flucht in die individuelle Empfindung anzusiedeln war, sondern in der gegenwärtigen Bewegung des Wirklichen, in der objektiven Dialektik der Wirklichkeit ermittelt werden sollte. Bachmann – der in Polemik gegen Hegel und besonders gegen die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* von einem eindeutig reaktionären Standpunkt her darauf besteht, „den Vorrang der Idealität vor der Realität“ hervorzuheben – entgegnet Rosenkranz, daß eine derartige Auffassung beweise, daß er den Menschen „als einen Erdenwurm“ verachte<sup>26</sup>. Im Rahmen der Kultur der Restauration war es dagegen die Behauptung der absoluten und hoffnungslosen Opazität des Realen dem Idealen gegenüber, die dazu führte, jede Bemühung um Veränderung der weltlichen und politischen Wirklichkeit als vergeblich und gefährlich zu verurteilen, was letzten Endes zum Quietismus führte. Hegel dagegen drückt den „Glauben an die Existenz philosophischer Resultate, an die Berechtigung der Vernunft, in die Existenz zu treten, das Sein zu beherrschen“ aus. In diesem Sinn – es ist der junge Engels, der hier spricht, um Hegel vor den Angriffen des späten Schelling zu verteidigen – hat es sich „alle [299:] Philosophie [...] bisher zur Aufgabe gestellt, die Welt als vernünftig zu begreifen. Was vernünftig ist, das ist nun

<sup>22</sup> Siehe den Abschnitt *Hegel'sche Philosophie und Schule* (von K. H. Scheidler) in *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Altona 1834 ff., Bd. VII, S. 636-7.

<sup>23</sup> H. G. Hotho, *Vorstudien für Kunst und Leben*, Stuttgart und Tübingen 1835, S. 382, unsere Hervorhebung.

<sup>24</sup> C. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, 1-2, Berlin 1837-1838, VI, S. 623.

<sup>25</sup> K. Rosenkranz, *Hegel, Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie Herrn Dr. Carl Friedrich Bachmann*, Königsberg 1834, S. 28 und S. 26.

<sup>26</sup> *Ebda.*, S. 52 und S. 54.

freilich auch notwendig, was notwendig ist, muß wirklich sein oder doch werden“ (MEW, Erg.bd. II, 169 und 180).

Weit davon entfernt, eine Rechtfertigung des *status quo* zu sein, ist das Abstreiten der hoffnungslosen Heterogenität von Wirklichem und Vernünftigem, die Ablehnung des (den Ideologen der Restauration liebgewordenen) Mythos der Ursünde also, die gleich einem düsterem und unüberwindlichen Fluch auf der Geschichte des Menschen lastet, die Voraussetzung selbst für die Existenz eines politischen Engagements und einer politischen Praxis. In diesem Sinn ist das Gespräch mit Hegel, von dem Heine berichtet, weit mehr als eine geistreiche Redewendung: „Als ich einst unmutig war über das Wort: Alles was ist ist vernünftig, lächelte er sonderbar und bemerkte: Es könnte auch heißen: Alles was vernünftig ist muß sein“ (HH, V, 197). Eine Formulierung, die Heine hier Hegel zuschreibt, was heute infolge der Entdeckung der Wannenmann-Nachschrift volle Bestätigung gefunden hat.

Das Problem liegt darin, dieses „muß sein“ richtig zu interpretieren, das von Hegels Gesichtspunkt aus nicht nur den Prozeß der notwendigen Verwirklichung des Vernünftigen bezeichnet, sondern auch das Sich-Messen-Müssen dessen, was authentisch vernünftig ist, mit seiner Fähigkeit, sich in Wirklichkeit umzusetzen, indem es sich also aller Elemente der subjektiven Phantasterei, allen Sollens entblößt, dessen Vortrefflichkeit nur in einer vom Geschichtlichen und Weltlichen unbefleckten und unbefleckbaren Reinheit ruhen mag. In diesem Sinn erläutert Engels den Sinn der Hegelschen Behauptung präziser: „Alles, was in den Köpfen der Menschen vernünftig ist, ist bestimmt, wirklich zu werden, mag es auch noch so sehr der bestehenden scheinbaren Wirklichkeit widersprechen“ (MEW, XXI, 267). Das Vernünftige wird Wirkliches in dem Maße, in dem es in der Lage ist, die wirkliche geschichtliche Entwicklung widerzuspiegeln, mit der man sich also „versöhnen“ muß, indem man aus der geschützten Intimität des eigenen privaten Bewußtseins heraustritt, sich von vagen Bestrebungen, die nur dafür empfänglich sind, in dieser Intimität zu gedeihen, löst und indem man sich schließlich darüber bewußt wird, daß der wirkliche geschichtliche Lauf eine im Innersten vernünftige Angelegenheit ist. Kurz gesagt ist es möglich und notwendig, sich mit dem Wirklichen zu versöhnen, weil das Wirkliche der, wenn auch verschlungene und widersprüchliche, Verwirklichungsprozeß des Vernünftigen selbst ist.

Aber nicht nur im Kreise der Schule Hegels oder im ausschließlich philosophischen Umfeld, auch im literarischen Umfeld und in der öffentlichen Meinung im allgemeinen übte die Behauptung der Identität von Wirklichem und Vernünftigem einen großen Einfluß in antireligiösem Sinne aus. Nach Alexander Jung, Vertreter des „Jungen Deutschland“, etwa wird in der Hegelschen Philosophie „dieses noch dem Geiste unerreichbare Jenseits durch eine fortgesetzte Fahrt und endliche Landung zum Diesseits, zu einem durchaus Gegenwärtigen“. Der Blick muß auf das Weltliche und Geschichtliche gerichtet werden: „Nichts schwächt auf die Länge mehr als bloße Unzufriedenheit mit der Erde, mit der Zeit, sogenannte Aussichten in die Zukunft, in die Ewigkeit, die ohne unser Zutun kommen soll“<sup>27</sup>.

Aber vor allem die Betrachtungen sind interessant, die der junge Engels gerade in bezug auf dieses Buch anstellt. Nicht die neuerliche Bestätigung der Weltlichkeit des Menschen wird zur Diskussion gestellt, worüber offensichtlich volles Einverständnis herrscht. Die Rezension weist dagegen die Interpretation zurück, wonach das Wesentliche bei Hegel „die Behauptung des freien Subjekts gegen die Heteronomie der starren Objektivität sei“. Hier die Entgegnung von Engels: „Man braucht aber nicht eben bewandert im Hegel sein, um zu wissen, daß er einen weit höhern Standpunkt in Anspruch nimmt, den der Versöhnung des Subjekts mit den objektiven Gewalten, daß er einen ungeheuren Respekt vor der Objektivität hatte, die Wirklichkeit, das Bestehende weit höher stellte als die subjektive Wirklichkeit als vernünftig anzuerkennen. Hegel ist nicht der Prophet der subjektiven Autonomie, wie Herr Jung meint und wie sie als Willkür im jungen Deutschland zutage kommt, Hegels Prinzip ist auch Heteronomie, Unterwerfung des Subjekts unter die allgemeine Vernunft“ (MEW, I, 436). Der robuste Sinn für die historische [300:] Objektivität kann auch schwerwiegende Formen von Akkommodation mit sich bringen, kann Nachsicht und Unterordnung der Religion, dieser „allgemeinen Unvernunft“ gegenüber mit sich bringen; insgesamt jedoch wird die Versöhnung des Wirklichen

<sup>27</sup> A. Jung, *Vorlesungen über die moderne Literatur*, Danzig 1842, S. 26 und S. 50.



mit dem Vernünftigen – weit davon entfernt, Anlaß zum Skandal zu geben – als Hauptpunkt für die Überlegenheit Hegels im Vergleich zu der Auffassung – die wir „liberal“ nennen könnten – eines Jung oder des Jungen Deutschland betrachtet. Und auch die Tatsache, daß für Hegel der Staat „die konkrete Realität des absoluten Geistes“ ist, gibt keinen Anlaß zum Skandal (MEW, I, 436 und 438). Auf die Verbindung zwischen den beiden Themen ist schon hingewiesen worden, da es der Staat, die politischen Einrichtungen sind, in denen die echten Ideale weltliche Konkretetheit erhalten.

Bezeichnend ist, daß die Begegnung mit dem großen Hegelschen Thema der Vernünftigkeit des Wirklichen eine grundlegende Etappe im Bildungsprozeß sowohl von Marx als auch von Engels ausmacht. In einem Brief an den Vater beschreibt der junge Marx, wie es ihm gelungen sei, den krankhaft romantischen Gemütszustand, der für die Zeit seines Heranwachsens typisch war, zu überwinden. Charakteristisch für seine früheren Phantastereien, zusammen mit der Hingabe an das Gefühl und an das Unbestimmte, sei „der völlige Gegensatz von dem, was da ist und dem, was sein soll“ gewesen; gerade daraus seien die wohlgefällige Überschwenglichkeit des Gefühls und der Subjektivität und die damit verbundenen „rhetorischen Reflexionen“ hervorgegangen: „Ein ebenso fernliegendes Jenseits, wie meine Liebe, wurde mein Himmel, meine Kunst“. Wenn die Romantik, wie man sieht, ein Instrument der Flucht und des sich Zurückziehens in die eigene Innerlichkeit war, so ist die Hegelsche Behauptung der Identität von Wirklichem und Vernünftigem von großer pädagogischer Wirksamkeit für die Erziehung zur Weltlichkeit und zur Politisierung. Es geht darum – fügt der junge Marx hinzu –, den „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden“ zu überwinden, der dem Kantischen und Fichteschen Idealismus eigen ist. Und wenn man nun wirklich diese Idee fallenläßt, geht es darum, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“. „Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden“ (MEW, Erg.bd. I, S. 4-8, *passim*).

Die Immanenz des Vernünftigen im Wirklichen offenbart also seine anti-theologische und anti-romantische Bedeutung: die irdische Existenz ist jetzt der Einsatzort des Menschen, und es gibt keinen Platz mehr für die nebulöse Transzendenz und Ferne de Gemüts und des Glaubens. Dieser Gesichtspunkt wird einige Jahre später vom jungen Marx bekräftigt. Alle Gottesbeweise gründen sich oder sollten sich letzten Endes auf folgende Argumentation gründen: „Weil die Natur schlecht ein gerichtet ist, ist Gott. Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott. Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott. Was besagte dies aber, als, wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes“. Für Marx dagegen gibt es ein „Empyreum“ [...] das im Herzen der Welt brennt“, man braucht es also nicht suchen und träumen, indem man sich in eine nebulöse Transzendenz hineinversetzt (MEW, Erg.bd. I, 373 und 260). Auch für Engels ist das Verständnis der Einheit von Wirklichem und Vernünftigem eine Grundtatsache: „Ein neuer Morgen ist angebrochen, ein weltgeschichtlicher Morgen [...] Von langem Schlummer sind wir erwacht, der Alp, der auf unserer Brust lag, ist entflohen, wir reiben uns die Augen und sehen erstaunt um uns. Alles hat sich verändert. Die Welt, die uns so fremd war, die Natur, deren verborgene Mächte uns wie Gespenster schreckten, wie verwandt, wie heimisch sind sie uns nun! Die Welt, die uns als ein Gefängnis erschien, zeigt sich nun in ihrer wahren Gestalt, als ein herrlicher Königspalast, darin wir alle aus- und eingehen, Arme und Reiche, Hohe und Niedere. Die Natur schließt sich auf vor uns und ruft uns zu: Fliehet doch nicht vor mir, ich bin ja nicht verworfen, nicht abgefallen von der Wahrheit, kommt und sehet, es ist euer innerstes eigenstes Wesen, das auch mir Lebensfülle und Jugendschönheit gibt! Der Himmel ist zur Erde herniedergekommen, seine Schätze liegen verstreut wie die Steine am Wege, wer nach ihnen verlangt, braucht sie nur aufzuheben. Alle Zerrissenheit, alle Angst, alle Spaltung ist verschwunden. Die Welt ist wieder ein Ganzes, selbständig und frei; sie hat die Tore ihres dumpfen Klosters gesprengt, das Bußhemd abgeworfen und den freien, reinen Äther zur Wohnung erwählt. Sie braucht sich nicht mehr zu rechtfertigen vor dem Unverstand, [301] der sie nicht erfassen konnte; ihre Pracht und Herrlichkeit, ihre Fülle, ihre Kraft, ihr Leben ist ihre Rechtfertigung“<sup>28</sup>.

---

\* In der Kosmologie des Mittelalters der höchste Teil des Himmels. *KWF Schelling und die Offenbarung* in MEW, Erg.bd. II, 219-220. Es geht aber nun wirklich nicht darum, Hegel (und Marx) als Ausdruck des „Messianismus“ abzutun, was eine ganze Sparte der Literatur macht (siehe insbesondere H. Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953, und J.

Die schwerwiegendste Verantwortung Schellings liegt darin, zumindest implizit „die Vernünftigkeit der Welt“ zu leugnen (MEW, Erg.bd. II, 181). Diese Verleugnung ist also das Lösungswort der Ideologen der feudalen Reaktion, zu denen Engels auch den späten Schelling rechnete. Die Hegelsche Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen wird daher als Widerlegung des irdischen Jammertals, der theologischen und reaktionären Doktrin des Sündenfalls und der unausweichlichen Sündhaftigkeit des Menschen erlebt. Auf diese Theorie stützten sich die feudalen Schichten nicht nur, um die revolutionären Rechte der Bourgeoisie in Abrede zu stellen, sondern auch, um einen weinerlichen Gemütszustand anzuregen, der der Wirklichkeit entflohe, indem er sich in eine fiktive Welt der Einbildung und der Sehnsucht flüchtete. Die Hegelsche Versöhnung stellte ein wichtiges Moment im Kampf gegen die feudale Ideologie und Ordnung dar, da sie die Transzendenz der Geschichte und der Wirklichkeit im Vergleich zu den subjektiven Empfindungen hervorhob und sie zur Versöhnung mit und zur Rückkehr zum Wirklichen aufforderte.

Wenn Bruno Bauer in einer ironischen Blütenlese die verbreitetsten Gemeinplätze der Reaktion gegen das Hegelsche System sammelt, schreibt er: „Das will uns auch gar nicht gefallen, daß diese Philosophen so viel auf das Reale, Wirkliche, Positive geben. Die Frische, nach der sie trachten, deren sie sich rühmen und mit der, wie sie sagen, die Welt ihnen entgegenscheint, entgegenduftet, entgegengrünt, scheint uns viel zu wenig geistig, nämlich viel zu wenig jene geistige Energie zu sein, welche geistlich die Welt überwindet, sondern von seiten der Philosophen die Begierlichkeit, mit der ein Pferd den frischen Duft des Heues einzieht. Es scheint, sie trachten mehr nach der Welt in ihrer Unmittelbarkeit als nach den himmlischen Gütern, sie wollen die Welt lieber mit Händen greifen, mit der Nase riechen, roh und geradezu essen, als mit dem Glauben überwinden“ (SC<sub>1</sub>, 137).

Im übrigen sah der Angriff, auf den wir schon hingewiesen haben und auf den Hegel noch zu Lebzeiten geantwortet hatte, in der Behauptung der Identität von Wirklichem und Vernünftigem eine Art „Degradation des Himmels“, die das Ideale seiner religiösen oder metaphysischen Transzendenz beraubte (H<sub>3</sub>, 337-9). Es ist eine Situation schwerwiegender Zerrissenheit, die Hegel mit der Behauptung der Identität von Wirklichem und Vernünftigem zu überwinden gedenkt: „Noch steht das Unendliche dem Endlichen gegenüber, das Ewige macht noch den Gegensatz zum Zeitlichen; die Welt ist in zwei getrennte Teile zerrissen, – ein Reich der Gegenwart und ein Reich des Jenseits; – an jenes bindet mich die Wirklichkeit – mein Bewußtsein, – zu diesem reißt mich der Geist fort; in keinem kann ich ganz sein, und in keinem kann ich bleibend verweilen; keines ist für mich befriedigend, jedes hat absolute Ansprüche an mich, und diese Ansprüche sind im Widerspruch und den Widerspruch kann ich nicht lösen, indem ich eines aufgebe, sondern beide behaupten ihr Recht. Dieser Widerspruch ist es, der das nähere Bedürfnis der Philosophie enthält, dessen Auflösung sie zum Ziele hat; der in sich entzweite Geist sucht in ihr, d. h. in sich selbst, seine Versöhnung“ (H<sub>3</sub>, 11). Ohne Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen (und der Wirklichkeit des Vernünftigen) gibt es keine Philosophie, und hier ist die „Philosophie“ wiederum die militante Losung, die die Versöhnung mit dem Zeitgeist und mit der modernen Welt lehrt, und jede Art von regressiver Sehnsucht widerlegt und zurückweist.

---

Gebhardt, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, München 1963). Dieser angebliche „Messianismus“ drückt ein Bewußtwerden (wenn auch noch in religiösen Ausdrucksformen) der Weltlichkeit und der Politisierung des Menschen aus, und das will heißen, eine der Tendenz nach weltliche und wirkliche Auffassung. Es ist dagegen anzumerken, daß ab der französischen Revolution das „epochale Bewußtsein“ eine Eigentümlichkeit der reaktionären Kreise war, die auf Grund der Feststellung der hoffnungslosen Dekadenz der Sitten auf den Antichrist und das Ende der Welt warteten. Schon Kant war gezwungen, gegen diese Art Auffassung zu polemisieren (s. *Das Ende aller Dinge*, in K, VIII, insbesondere S. 331-2, und *Der Streit der Fakultäten*, K, VII, 80). Aber noch während der Restauration sah F. Schlegel voraus, daß sich die „strenge Absonderung des Guten und Bösen“ mit der endgültigen Niederlage des Antichristen annäherte. Und die Hegelsche Geschichtsauffassung ist eben die Kritik dieser reaktionären Eschatologie.

[302:]

## Neuntes Kapitel

### Dekadenz der modernen Welt?

#### 1. Der Untergang des Rittertums

Schon im Jahre 1800, als die Begeisterung für die französische Revolution nunmehr zurückgegangen war, konnte die Kantische Logik das „Vorurteil des Altertums“ anprangern, das – indem es die Gegenwart verachtete – den „Verstand in seine Kinderjahre“ zurückdrängen wollte (K, IX, 80). Beim Tod Fichtes schreibt Achim von Arnim dem Philosophen das Verdienst zu, das „Verderben der Zeit“, die „Pest der Zeit“, der Gegenwart angeprangert zu haben (F<sub>4</sub>, 253-5). Schelling, der im Jahre 1815 von „der barbarischen Gegenwart“ (JS<sub>9</sub>, 117) spricht, wird dann, einmal in Berlin angekommen, die Hegelianer mit seinen Reden über die „ängstliche Gegenwart“ skandalisieren (SC<sub>2</sub>, 122); nach der achtundvierziger Revolution wird er über Deutschland den „jüngsten Tag“ hereinbrechen sehen (JS<sub>8</sub>, 190).

Bei Hegels Ankunft in Berlin ist die Verurteilung der Gegenwart, des „verderbten Jahrhunderts“ – wie F. A. L. v. der Marwitz (M<sub>2</sub>, I, 609) im Verlauf des Kampfes gegen die antifeudalen Reformen im Gefolge der Schlacht bei Jena sich ausdrückt – schon eine der zentralen Lösungen der Reaktion geworden. Mehr noch, die These von der Dekadenz der modernen Welt scheint allgemein geworden zu sein: zu ihr bekennen sich nicht nur die Theoretiker der Restauration, sondern auch die Deutschtümpler, die auf der Suche nach der germanischen Authentizität die Periode, die von der Entwicklung der absoluten Monarchie zur französischen Revolution und zu Napoleon führt, eindeutig als einen Prozeß der Entartung und Korruption der Reinheit der alten Sitten betrachten mußten, um so mehr, als besagte Periode mit der nationalen Erniedrigung Deutschlands und der fremden Hegemonie und Beherrschung zusammengefallen war. Es ist nicht schwierig, in den Berliner Schriften und Vorlesungen die Polemik gegen diese Theorie der Dekadenz und den Versuch, sich der reaktionären und irrationalistischen Woge zu widersetzen, zu identifizieren. Diese Woge reißt schließlich auch die Deutschtümpler mit sich fort.

Es ist interessant, zu untersuchen, wie das gesamte Thema der Dekadenz der modernen Welt von Görres in dem Pamphlet von 1819, das ihn doch mit der herrschenden Macht auf Kriegsfuß stellt, behandelt wird. Gehen wir ruhig über die Verherrlichung der „Fülle“, die „das Mittelalter, und zwar zu allermeist in Deutschland hervorgetrieben“, seiner „Institutionen“, die alle harmonisch koordiniert sind in einem „schnellkräftigen, gesunden, blühenden Staatskörper“, seiner unübertroffenen „Gesetzgebung“ („zu der kein anderes Volk auch nur der Idee nach sich erhoben“) und seiner „Weltanschauung und Sinnesart“ hinweg. Symptomatisch für das damals in Deutschland vorherrschende kulturelle und politische Klima ist der Dialog- die Polemik –, den sich Görres zwischen der alten und der neuen Zeit vorstellt. „Sieh! du hast deine Taten mit beredtem Mund erzählt und deine Herrlichkeit uns angepriesen, und wir haben ihren Gehalt geprüft und befunden, daß alles eitel sei, und aufs Nichtige gestellt. In keinem Dinge haben wir eine wirklich schaffende Kraft an dir verspürt, die Quelle aller wahrhaft bildenden Triebe ist in ihr versiegt; jeder stillen gesammelten Innigkeit, die aufs Erhalten geht, hast du abgesagt; dagegen ist eine fressende Flamme in dich eingekehrt, zerstörend ist dein ganzes Wesen, und Niederreißen allein ist deine Stärke“.

Die Anklagerede fährt dann fort mit der Aufzählung einer Reihe von Punkten, die bei den Theoretikern der Restauration wiederkehren und gegen die wir die Hegelschen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* polemisieren sehen werden. Der Anklagerede nach, die Görres die gute alte Zeit halten läßt, hat die moderne Welt die Schönheit und Festigkeit der Kirche zerstört; ihre „großen Entdeckungen“ haben keinerlei Wert; mit dem Schießpulver hat sie die majestätischen mittelalterlichen Burgen hinweggefeigt; sie hat alles Überirdische entheiligt und das Übernatürliche verleugnet; sie hat sogar „die Künste [...] von ihrer heiligen Bestim-[303:]mung losgetrennt“ und zu einem ein fachen Instrument des Genusses herabgewürdigt; ihre „Regierungskunst ist eitel Buchstabenwerk, das, längst aller Natur entfremdet, von aller Tradition und Erfahrung abgelöst, nur in künstlichen Abstraktionen lebt“ und sich an weit von der Wirklichkeit entfernten „leeren Theorien“ ergötzt;

eine Regierungskunst, die sich auf die „ängstliche Trennung der Gewalten“ konzentriert, „während Stände, Ordnungen, alles durch den Naturtrieb wahrhaft gegliederte, in eine Masse zusammenrinnt“ (JG, XIII, 102-5, *passim*).

Es stimmt zwar, daß Görres auch die Verteidigung der neuen Zeit vorträgt, um die „rechte Mitte“ zu suchen, damit sowohl die Gegenwart als auch die Vergangenheit „ihr Recht“ anerkannt sähen, aber dennoch scheint der Prozeß im wesentlichen mit einer Verurteilung zu enden: „Alles Allgemeine, alles, was instinktiert in der Masse wirksam treibt, ist historisch, und muß als solches geehrt und geachtet sein, wer es aber ausschließen muß nach den Grundsätzen einer falschen Theorie, mag sicher sein, daß er auf irrigen Wegen geht“ (107). Auf einem falschen Weg befand sich die moderne Welt, so wie sie sich von der Aufklärung und der französischen Revolution an entwickelt hatte.

Gerade gegen diese gigantische sehnsuchtsvolle und reaktionäre Woge, die durch den deutschtümle-  
rischen Zufluß furchterregend angeschwollen war, bietet Hegel, vor allem in Berlin, seine Kräfte auf. Schon in Heidelberg hatte er gegen die Verklärung der guten alten Zeit polemisiert, „einer Zeit, die man als eine Zeit deutscher Redlichkeit, landständischer Würdigkeit, einer durch die Verfassung erschaffenen Glückseligkeit im Gegensatz gegen das Verderben, den Luxus und das Unrecht neuerer Zeit lobpreisen läßt!“ (H<sub>1</sub>, IV, 503). Aber jetzt wird die Polemik deutlicher und dringlicher. Betrachten wir die einzelnen Punkte.

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte“: so beginnt *Die Christenheit oder Europa*, das Werk von Novalis, das Schule gemacht hatte und das man als den Stammvater der ganzen nachfolgenden Literatur der Dekadenz betrachten kann. So drückt sich etwa Adam Müller auf den Spuren Novalis' aus: „Alle Gattungen des Lebens und der Wissenschaft waren im sogenannten Mittelalter vereinigt in dem Körper der katholischen Kirche: sie bildete das einfachste, reichste, lebensvollste Ganze“ (M<sub>1</sub>, I, 69). „Die germanische Christenheit“ – erklären dagegen die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* – „ist ein allgemeines Schlachtfeld für Partikularitäten; sie bietet das Schauspiel des bellum omnium contra omnes.“ Das war eine Antwort nicht nur auf Novalis, sondern auch auf die Deutschtümle, denn Hegel fügte gleich danach hinzu: „Die Schattierungen in den verschiedenen Ländern sind wenig verschieden“ (H<sub>2</sub>, 814).

Auch das germanische Mittelalter, so verherrlicht und in den zartesten religiösen und patriotischen Farben verklärt, war in Wirklichkeit eine barbarische Epoche, und der Fortschritt der Welt beginnt gerade mit der Überwindung dieser Barbarei. Und Hegel fügt ausdrücklich in Polemik gegen die Sehnsüchtigen hin zu: „So widersprechend, so betrugsvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit, die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen.“ In der Polemik gegen die Theoretiker der Dekadenz der modernen Welt tendiert die Verwerfung des Mittelalters bei Hegel dazu, sich mit harten aufklärerischen Tönen aufzuladen: „Unbefangene Barbarei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern [...] das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, – dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden, und das nur die Philosophie begreifen und darum rechtfertigen kann“ (840-1). Das ständige Zurückgreifen auf die Verherrlichung des Mittelalters und die Anprangerung – seitens der Kultur der Restauration – der Dekadenz, die in der Geschichte mit dem Beginn der modernen Welt begonnen hätte, läßt die aufklärerische Polemik gegen den Obskurantismus wieder aktuell werden. In der Tat wird das Mittelalter von Hegel als „die lange folgenreiche und furchtbare Nacht“ geschildert (871). Der Untergang der ritterlichen Werte, die das Mittelalter gekennzeichnet hatten, war ein Thema, das in der Literatur und Publizistik der Dekadenz ständig wiederkehrt. Schon bei Burke finden wir das Bedauern über das Verschwinden der „ancient chivalry“: „But the age of chivalry is gone. That of sophisters, [304:] economists, and calculators, has succeeded: and the glory of Europe is *extinguished* for ever“<sup>1</sup>. Von Burke an wird die

---

<sup>1</sup> *Reflections on the Revolution in France*, in Works, zit., Bd. V, S. 149-150. – „alte Ritterlichkeit“/„alte ritterliche Tugenden“: „Aber das Zeitalter der Ritterlichkeit ist vorbei. Es wurde abgelöst von dem der Sophisten, Ökonomen und Rechner: und der Ruhm Europas ist für immer erloschen.“ *KWF*

Ablehnung der französischen Revolution und der Nüchternheit der modernen Welt von diesem Topos begleitet, und das heißt von der elegischen Klage über das Verschwinden des Rittertums: „Wo sind die Zeiten der alten Helden?“ fragt sich 1800 anlässlich des Abtretens des alten Jahrhunderts der Aufklärung A. W. Schlegel (AWS<sub>1</sub>, II, 155), der kurz darauf in der Zeitschrift „Europa“ die Aufklärung einer harten Kritik unterzog, weil sie die „Ehre“ als eine „abgeschmackte Chimäre“ und als völlig nutzlos abgetan hatte. Bei seiner Anprangerung der modernen Welt berief sich A. W. Schlegel ausdrücklich und ausschließlich auf das Mittelalter, da in der antiken Klassik der Begriff der Ehre als „romantisierte Sittlichkeit“, der erst mit dem Christentum in die Welt gekommen war, ebenfalls fehlte<sup>2</sup>. Das gleiche Thema findet sich auch bei Adam Müller: „Deshalb finde ich die Ritterzeiten schon an und für sich ohne Rücksicht auf die Religion, welche sie adelte, viel menschlicher als die der Römer und Griechen“ (M<sub>1</sub>, I, 441).

Die leidenschaftlichste Verherrlichung des Rittertums findet sich jedoch in einer 9 Jahre vorher gehaltenen Vorlesung über das Mittelalter, die A. W. Schlegel aber erst im Jahr 1812 veröffentlicht, wahrscheinlich mit einer polemischen Absicht der Normalisierung – die Napoleon Europa endgültig aufgezungen zu haben schien – und der aus der französischen Revolution hervorgegangenen Welt gegenüber; eine polemische Absicht, die manchmal explizit wird, wie zum Beispiel bei der Verteidigung der mittelalterlichen Wappenkunde, die in der letzten Zeit „politischen Verfolgungen“ ausgesetzt sei (dm, II, 452). Mit diesen Worten wird die Verherrlichung des Rittertums ausgedrückt: „Aus der Verbindung der kernigen und redlichen Tapferkeit des deutschen Nordens, mit einer aus dem Orient gekommenen, ganz geistigen Religion, dem Christentum, ging der ritterliche Geist hervor; eine mehr als glänzende, wahrhaft entzückende und bisher in der Geschichte beispiellose Erscheinung“. Nur die „neumodischen Geschichtsentsteller“ sind es, die „das Ritterthum für eine Fratze“ verunglimpfen. Dagegen war das Rittertum – abgesehen von vereinzelt Entartungen – eine edle, von „innerer Frömmigkeit“ beseelte Einrichtung. Es wurde für schändlich gehalten, die Wehrlosen anzugreifen: „Die Unterwürfigen sollten geschont, die Unterdrückten geschützt werden. Die Tapferkeit sollte nur der Arm der Gerechtigkeit sein: in diesem würdigen Beruf konnte sie nie in unmenschliche Wut und Grausamkeit ausarten“ (457-8). In Wirklichkeit kann man, ausgehend vom Rittertum, eine ganze Kultur beurteilen: es genügt schon, die mittelalterlichen Turniere, „die olympische Spiele des Rittertums“, mit den Zirkusspielen des antiken Rom zu vergleichen: (451-2). Von der Verherrlichung des Rittertums ging A. W. Schlegel jedoch zur Lobpreisung der Duelle in Verteidigung der „Ehre“, sogar der „Gottesurtheile“ über, die auch Kleist in einer Novelle (Der Zweikampf) in den zartesten Farben verklärt ...

Schon Fichte hatte, wenn auch mit einigen gefährlichen Zugeständnissen an diese Thematik, ihre reaktionären Implikationen ermittelt und angeklagt. Die *Grundzüge* preisen wohl den Sinn der Ehre, der dem Fortschritt Anregung gegeben habe, indem er Begeisterung für risikoreiche, aber für die Menschheit vorteilhafte Taten erweckte, die daher unverstänlich bleiben, wenn sie nur mit dem Maßstab des platten und für die Aufklärung typischen Utilitarismus gewertet würden. Er fügt jedoch hinzu, daß es absurd sei, „alte Chronikbücher“ durchzublättern, um das, was dort gelobt wird, nachzuahmen, und zwar mit der Illusion, selbst ebenfalls gelobt zu werden. In sich selbst „ausgetrocknete Mumien“ erneuern zu wollen, auch wenn sie zu ihrer Zeit lebendig waren, bedeute nur, unfähig zu sein, „das Neue zu erschaffen“, zu zeigen, daß man nicht von der „Idee“, sondern von einer „Grille“ getrieben sei und daher kein Lob, sondern die Verachtung der Nachwelt verdiene (F<sub>1</sub>, VII, 51-2). Schon Fichte ist also bemüht, seine Verherrlichung der Ehre deutlich von der A. W. Schlegels zu differenzieren, seine Kritik an der Aufklärung von der der Reaktionäre zu differenzieren, wenn auch nicht immer mit Erfolg, wie der schon angeführte Nachruf auf ihn zeigt. Erst mit Hegel wird eine wirkliche Abrechnung mit der romantischen und reaktionären Verklärung des Mittelalters gehalten.

[305:] Die Phänomenologie analysiert die Kategorie der „Ehre“ als ein wesentliches Moment der feudalen Ideologie (H<sub>1</sub>, III, 374). Aber vor allem in Berlin unterwirft Hegel diese Ideologie und ihre

---

<sup>2</sup> Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters, hrsg. v. F. Finke, Stuttgart 1964, S. 70-1.

romantische Auferstehung einer scharfen Kritik. Die „Ehre“ hegt als Prinzip nicht der Monarchie als solcher zugrunde, wie es nach Montesquieu scheinen könnte, sondern nur der „Feudalmonarchie und zwar insofern die Verhältnisse ihres innern Staatsrechts zu rechtlichem Privateigentum und Privilegien von Individuen und Korporationen befestigt sind“ (H<sub>1</sub>, VII, § 273 A). Die Rhetorik der Ehre verweist auf eine inzwischen vergangene soziale Formierung. Diese kulturelle und politische Polemik über die Bedeutung der modernen Welt erhellt manchmal aus den entgegengesetzten Urteilen über Spanien und seine Geschichte: „Nirgends hat der ritterliche Geist die politische Existenz des Rittertums länger überlebt als in Spanien“. Und Weiterhin: „Die Spanier spielen in der Geschichte des Mittelalters eine glorreiche Rolle, welche der neidische Undank der neueren Zeit allzusehr vergessen hat“ (D<sub>3</sub>, 212-3). Und F. Schlegel bringt Deutschland in die Nähe Spaniens, was die Bewahrung der heiligen Werte der Religion, der Ehre und der „Tapferkeit“ angeht (D<sub>2</sub>, 60-1). Für Hegel sind die Spanier dagegen die „Kasuisten der Ehre“, oder besser noch die „Scholastiker der Ehre“ (H<sub>1</sub>, 716), weil sie hinter der Entwicklung der modernen Welt schon seit der Epoche der großen geographischen Entdeckungen zurückgeblieben sind, wie wir gleich noch sehen werden. Die Ehre wurde als Ausdruck persönlicher Selbstlosigkeit und reiner Hingabe an das Ideal gefeiert. A. W. Schlegel hatte sie eben dem „selbstischen Ergötzen“ entgegengestellt, das vom aufklärerischen Utilitarismus in Betracht gezogen und gesucht worden war (AWS<sub>1</sub>, II, 155). Hegel dagegen bemerkt: „Der Mann von Ehre denkt daher bei allen Dingen immer zuerst an sich selbst; und nicht, ob etwas an und für sich recht sei oder nicht, ist die Frage, sondern ob es ihm gemäß sei, ob es seiner Ehre gezieme, sich damit zu befassen oder davonzubleiben“ (H<sub>1</sub>, XIV, 178).

Zu den Wehklagen über den Untergang des Rittertums gesellten die Theoretiker der Dekadenz eine harte Anklage gegen die Erfindung des Schießpulvers, die diesen Untergang in Gang gebracht oder begünstigt hatte. Das ist ein Thema, das sogar schon auf die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zurückgeht. Schon Möser hatte in der Erfindung der Feuerwaffen den Untergang der Prinzipien der Ehre und der das Mittelalter kennzeichnenden individuellen Tapferkeit sowie das Heraufkommen einer Welt ohne Seele gesehen, die auch im Krieg von der rohen technischen Leistungsfähigkeit beherrscht war: „Unsre ganze Kriegsverfassung läßt keiner persönlichen Tapferkeit Raum; es sind geschleuderte Massen ohne Seele, welche das Schicksal der Völker entscheiden; und der ungeschickteste Mensch, welcher nur seine Stelle wohl ausfüllt, hat eben den Anteil am Siege, welchen der edelste Mut daran haben kann. Eine einförmige Übung und ein einziger allgemeiner Charakter bezeichnet das Heer; und *Homer* selbst würde nicht imstande sein, drei Personen daraus in ihrem eigenen Charakter handeln oder streiten zu lassen. Eine solche Verfassung muß notwendig alle individuelle Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit, welche doch einzig und allein eine Nation groß machen kann, unterdrücken“<sup>3</sup>.

Die Einführung der Feuerwaffen hatte einen gleichmacherischen Einfluß ausgeübt; aber noch allgemeiner läßt die Bürokratisierung, die im Endeffekt alle Sektoren des Lebens beherrscht, überall einen eisigen Mechanismus triumphieren. So wie das Landrecht Friedrichs II. die historischen und individuellen Rechte und Unterschiede zerstört hat, zerstört die neue Kriegsorganisation die individuelle Ehre, indem sie die Auflösung und Dekadenz der Aristokratie und der feudalen Gesellschaft beschleunigt, was schmerzlich als der Untergang einer Welt empfunden wird, die viel reicher an „geistigen“ Werten war als die moderne. Das Thema wird u. a. von A. W. Schlegel wiederaufgenommen: „Die Erfindung des Schießpulvers hat den ritterlichen Geist zerstört, wie schon Ariost so schön klagt, und sonst eine Menge politischen Unsegen über Europa gebracht“<sup>4</sup>. Vollkommen entgegengesetzt ist Hegels Ansicht, der Ariost und Cervantes das Verdienst zuschreibt, ohne Nachsicht die verschiedenen Stadien des Untergangs der ritterlich-feudalen Welt beschrieben zu haben (H<sub>1</sub>, XIV, 234). Besonders Don Quixote stellt den Zeitpunkt dar, zu dem „das Rittertum zur Verrücktheit wird“ (217). Und Don Quixote ist auch [306:] die Persönlichkeit, von der Marx später die Velleität der Verurteilung des Schießpulvers hervorhebt (MEW, X, 460). Gleichzeitig unterstreicht Hegel, daß Descartes, der Philosoph, mit dem das moderne Denken beginnt, sich auch mit „Salpeter und Schießpulver“ beschäftige

<sup>3</sup> J. Möser, *Von dem Faustrecht*, 1770, in *Die Deutsche Literatur, Texte und Zeugnisse*, zit., Bd. V, 2, S. 1487-1488.

<sup>4</sup> *Allgemeine Übersicht ...*, zit., S. 78.

(H<sub>1</sub>, XX, 152). Tatsächlich hat die Entdeckung des Schießpulvers die Kriegskunst verändert. Aber es handelt sich um einen Fortschritt: „Es war ein Hauptmittel zur Befreiung von der partikulären physischen Gewalt und zur Gleichmachung der Stände. Die Menschheit bedurfte seiner, und alsobald war es da. Die Befestigung der Burgen, die Mittel der parrikulären Vereinzelung, Harnisch und Panzer, diese kostbaren individuellen Verteidigungswaffen, sind wertlos gemacht worden; die Macht des Unterschiedes zwischen Herrn und Knecht wurde dadurch aufgehoben“. Die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* erkennen mit Deutlichkeit das Problem, das im Mittelpunkt der Debatte über die geschichtliche Bedeutung der Einführung der Feuerwaffen stand: die Beschleunigung des geschichtlichen Prozesses der Zerstörung der feudalen Welt ist es, die die weinerlichen Theoretiker der Dekadenz der modernen Welt mit Schrecken erfüllt; es ist der Fortschritt der Gleichheit, den die sehnsuchtsvolle Verklärung des Mittelalters als das Zermalmten der Individualität in einem angsteinflößenden, gleichmacherischen Mechanismus darstellte, der sich sowohl auf militärischer als auch auf politischer Ebene durchsetzte.

Auf diese Publizistik will Hegel gerade antworten: „Es ist ein gewöhnlicher Vorwurf, den man der Feuerwaffe macht, daß mit ihrer Hilfe jetzt der tapferste durch den Feigsten geschlagen werden könne. Man kann zwar den Untergang oder die Herabsetzung des Wertes der persönlichen Tapferkeit bedauern (der Tapferste, Edelste kann von einem Schuft aus der Ferne, aus einem Winkel niedergeschossen werden). In Wahrheit aber ist durch sie der höhere, geistige, vernünftige Mut hervorgebracht worden; die Führung wurde jetzt zur Hauptsache [...] Ruhig geht der Krieger der Todesgefahr entgegen, indem er sich für das Allgemeine aufopfert; und das ist eben der Mut gebildeter Nationen, daß er seine Stärke nicht in den Arm allein setzt, sondern wesentlich in den Verstand, die Anführung, den Charakter der Anführer und, wie bei den Alten, in den Zusammenhalt und das Bewußtsein des Ganzen“ (H<sub>2</sub>, 855-6).

Hegel, der die Kriege, die sich mit dem Ausbruch der französischen Revolution entwickelten, hatte verfolgen können, die blitzartigen napoleonischen Siege gegen die feudalen Heere und danach die Erhebung der unterdrückten Nationalitäten gegen ein Heer, das inzwischen seinen fortschrittlichen Charakter völlig verloren und sich seinerseits in ein Beherrschungs- und Plünderungsinstrument verwandelt hatte, wußte genau, daß der Krieg auch in der modernen Welt kein Zusammenstoß zwischen seelenlosen Maschinen ist: mehr noch als die Leistungsfähigkeit des Kriegsapparats trugen die Zugehörigkeit eines Volkes zu einer Gemeinschaft und die Zustimmung zu einer politischen Sache zum Sieg bei. War es nicht auch in der antiken Welt so gewesen? Die individuellen Duelle, weit davon entfernt, der einzig mögliche Ausdruck des Mutes zu sein, hatten in einer geschichtlich abgegrenzten Epoche Bedeutung. Es stimmt zwar, daß die Einführung der Feuerwaffen den individuellen Haß gegen den einzelnen Feind hat verschwinden lassen, der von den Vergangenheitsschwärmern als ritterlicher Geist verherrlicht wurde; aber das halb bedeutet der Untergang des Mittelalters noch nicht den Untergang der Tapferkeit und des Mutes, die dagegen eine kollektivere und bewußtere, im wesentlichen eine politischere Dimension annehmen.

Die Beschäftigung Hegels mit diesem Thema hatte schon in Jena begonnen. Auch in diesem Fall kann man den Reifungsprozeß in der Entwicklung des Philosophen verfolgen. Im *System der Sittlichkeit* kann man noch Spuren der romantischen Ablehnung des mechanischen Charakters des Kriegsapparats des modernen Staats finden, von einer „völlig formalen Begriffseinheit des Geistes in mechanischer Arbeit“ gekennzeichnet. Und dennoch ist schon damals die Beschreibung des modernen Krieges sicherlich nicht von der sehnsuchtsvollen Verherrlichung des Mittelalters begleitet, sondern hat einen klaren, objektiven Charakter: sowohl was die ihn heraufbeschwörende Dynamik, als auch was seinen Hergang anbetrifft, hat der Krieg die Dimension des Zusammenstoßes zwischen einander entgegengesetzten Individualitäten verloren, und mit der Einführung des Schießpulvers wird er von einem „allgemeinen, indifferenten, unpersönlichen Tod“ beherrscht (H<sub>4b</sub>, 59-60).

Dies sind Themen, die auch in den Schriften der reifen Jahre wiederkehren, wo jedoch die [307:] Polemik gegen die irrationalistische Ablehnung der Gegenwart und die Verklärung der Feudalwelt deutlicher ist. Die Romantiker, die dem „Mechanistischen“ des Staats und des Krieges der modernen Welt die individuelle „Tapferkeit“ des Rittertums entgegensetzten, weist Hegel darauf hin, daß die

„Tapferkeit“ gerade im Mittelalter keinen wirklich tiefen Sinn habe, da sie ohne allgemeine Inhalte und Motivationen sei und im Dienste der „Abenteuer der inneren Willkür“ stehe (H<sub>1</sub>, XIV, 175). In der modernen Welt dagegen bedeutet Tapferkeit, „daß jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern daß er sich auf den Zusammenhang mit andern verläßt – dieser gibt ihm sein Verdienst“. Es gibt für den einsamen Helden keinen Platz mehr, weder im Heer noch in irgendeinem anderen Bereich des sozialen Lebens, denn „die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs“, des „Zusammenhangs der äußerlichen Existenz“<sup>5</sup>. Das bringt aber weder den Verlust der Individualität als solcher mit sich noch den Triumph eines seelenlosen Mechanismus, sondern ist die Entwicklung der Sittlichkeit selbst. Es gibt keinen Platz für die Sehnsucht nach dem Mittelalter und auch nicht für die teutonisch angehauchte Erhebung der „Persönlichkeit“ als Wesen der germanischen Seele: die Polemik gegen diejenigen, die Sehnsucht nach dem Mittelalter fühlten, verbindet sich mit der Polemik gegen die Lobpreiser einer deutschen nationalen Identität, die in Entgegensetzung zur gesamten Entwicklung der modernen Geschichte gesehen wird.

## 2. Kreuzzüge und Religionskriege

Die Verherrlichung des Rittertums verband sich dann mit der Idealisierung der Kreuzzüge, die schon N ovalis als Ausdruck des „Rittergeists“ angesehen hatte (N, II, 762). Das Thema findet sich in der schon zitierten Vorlesung A. W. Schlegels über das Mittelalter wieder. Die von der „Aufklärung“ beeinflusste Geschichtsschreibung hat gut reden: die Kreuzzüge sind die „glorreichste Begebenheit des Mittelalters“, Ausdruck des „europäisch-christlichen Patriotismus“, der leider „gänzlich verschwunden“ ist. Die geschichtliche Notwendigkeit der Kreuzzüge ist außerdem von der arabischen Invasion Spaniens bewiesen worden, nur daß im besagten Fall die Christenheit gezwungen war, sich zu Hause unter weitaus schwierigeren Bedingungen zu verteidigen. Der mit den Kreuzzügen geführte Kampf des christlichen Europa gegen den muselmanischen Orient hat die gleiche historische Bedeutsamkeit wie der Kampf der Griechen gegen die Perser: im einen wie im anderen Fall stand das Schicksal der westlichen Kultur auf dem Spiel (dm, II, 438-9).

Adam Müller geht zur Verherrlichung „jener heiligen Kämpfe für das innerste Heiligtum unsers Geschlechts, kräftig und unermüdlich durchgeführt mit Wort und Schwert, jenen erhabenen Völkersturm der Kreuzzüge [...] über“ (M<sub>1</sub>, I, 89). Und wenn von F. Schlegel Einschränkungen gemacht werden, dann nur, um den Geschäftsgeist unter Anklage zu stellen, der Ausdruck der Dekadenz der modernen Welt und verantwortlich für die Entartung der Kreuzzüge ist. Anfangs „Werk der Begeisterung und der Andacht“ und daher in der Lage, eine unwiderstehliche Kraft auszuströmen, in der Folgezeit von der romantischen Suche nach Ruhm und Abenteuer gekennzeichnet, wurden sie schließlich vom „großen Handelsstaat“ Venedig ausgenutzt. „So ist oft der Gang der menschlichen Begebenheiten“ (FS, VII, 223-4). Die Schlußfolgerung ist melancholisch, aber in bester Syntonie\* mit dem Thema der Dekadenz der modernen Welt.

Auch in diesem Fall zeigten die Deutschtümler, wie ideologisch subaltern sie den Theoretikern der Restauration gegenüber waren. Görres ist es, der uns die „poetisch“ hochtönendste Verherrlichung der Kreuzzüge hinterlassen hat. Hier nun, wie im Jahre 1807 ihre Entstehungsgeschichte beschrieben wird; selbst über die heiligen Stätten „herrschte ein falscher Prophet“, d. h. Mohammed. So wurde dem „innersten Herzen selbst der Christenheit“ ein Gift eingespritzt, [308:] „das dann von dort durch alle Adern sich verbreitend sie zerstören sollte“. Eine unerträgliche Wunde für „die stolzen, raschen nordischen Helden“; die religiöse Begeisterung entfesselt daher die Kreuzzüge: „So kehrten die alten mythischen Götterkriege unter den Menschen um die Götter zurück; so war die Geschichte zu einem großen religiösen Epos geworden, zu dem jede Nation ihren Gesang geliefert; der ganze Westen aber hatte zu einem großen Dome sich gewölbt [...] So war's ein Jauchzen und ein Jubel und ein freudig Singen diese Zeit [...]“. Die Verklärung geht noch weiter: „Ein schöner langer Mai war über Europa angebrochen, die Auen grüntem jung und saftig [...]“. „Alle europäischen Nationen aber nahmen teil

<sup>5</sup> H<sub>1</sub>, XX, 72-3; beim kollektiven Charakter der Tapferkeit im modernen Krieg verweilt Hegel auch in einer Berliner Aufzeichnung: vgl. H<sub>3</sub>, 697.

\* Das Wort bedeutet im weitesten Sinne Einklang, Übereinstimmung oder Affinität. *KWF*



an diesem Lebensfeste, alle vereinigte ein einzig Band, der gleiche Trieb begeisterte ein jeglich Volk, und es war nur eine Erde und zwei Geschlechter auf dieser Erde“ (D<sub>2</sub>, 137-9).

Sogar der Fichte der *Grundzüge* – auch wenn er sich bemüht, sich der Welle des Irrationalismus und des Obskurantismus, die Deutschland erfaßt, zu widersetzen – verherrlicht die Kreuzzüge als die „ewig denkwürdige Kraftäußerung eines christlichen Ganzen, als christlichen Ganzen, völlig unabhängig von der Einzelheit der Staaten, in die es zerfallen war“, dem es bei dieser Gelegenheit nicht nur gelinge, die arabische Bedrohung abzuwenden, sondern auch die direkte Bekanntschaft der „Laster“ der mohammedanischen Religion zu machen.

Ganz anders ist das Bild, das die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* zeichnen: Die Beschreibung scheint an einigen Stellen Töne der aufklärerischen Anprangerung anzunehmen<sup>6</sup>. Zunächst ist es ein ständig von Plünderungen und Massakern begleitetes Unternehmen: „Viele Tausende von Juden wurden geplündert und getötet – und nach diesem fürchterlichen Anfange zog das Christenvolk aus“. Aber das ist nur der Anfang. Die Massaker gehen weiter: der „ungeheure Haufen von Gesindel“, der die erste Expedition ausmachte, „ging in der größten Unordnung nach Ungarn; überall wurde geraubt und geplündert“. Endlich die Eroberung der heiligen Stätten: und hier nun die Christen, „tiefend vom Blute der gemordeten Einwohnerschaft Jerusalems“. Es stimmt zwar, daß die Eroberung mit der Anbetung des „Grabes des Erlösers“ endete, aber nur zum Beweis, daß „von den größten Ausschweifungen und Gewalttätigkeiten das Christenheer wieder zur höchsten Zerknirschung und Niederwerfung überging“.

Trugen die Kreuzzüge aber wenigstens zum Fortschritt der eroberten Gebiete bei? Keineswegs: „Es wurde ein Königreich Jerusalem gestiftet und daselbst das ganze Lehnssystem eingeführt, eine Verfassung, die den Sarazenen gegenüber sicher die schlechteste war, welche man finden konnte“. Wenn überhaupt, dann waren die Sarazenen Überbringer einer höheren Sozialordnung. Im Verlauf jener „Kreuzzüge anderer Art“ oder „mehr Eroberungskriege“, die schon ein paar Jahrhunderte vorher in Spanien gegen die Sarazenen geführt worden waren, kam es zu einem „Zusammentreffen der Christen mit dem Rittertum des Orients und mit seiner Freiheit und vollkommenen Unabhängigkeit der Seele“; auf diese Weise haben „auch die Christen diese Freiheit angenommen“.

Aber waren die Kreuzzüge, unabhängig von ihrem Ablauf und den erzielten Resultaten, Ausdruck einer edlen religiösen Begeisterung? In Wahrheit ist es ein Unternehmen, das sich oft unter dem Vorzeichen des Fanatismus abspielt: es waren sicherlich keine „Vernunftgründe“, die die Menge in Bewegung brachten; die „Begeisterung“ hatte sie „bald zum Wahnwitz gebracht“. Auch an der Reinheit der religiösen Inspiration ist zu zweifeln: man denke nur an die „Scharen von Kindern“, die von zu Hause wegliefen und nach Marseille zogen in der Hoffnung, an der Spedition teilnehmen zu können, und die in Wirklichkeit zum größten Teil „von den Kaufleuten den Sarazenen als Sklaven verkauft“ wurden, d. h. an dieselben Ungläubigen, gegen die die Kreuzzüge gerichtet waren. Fragwürdig ist jedoch vor allem die Art von Religiosität, die dieses Unternehmen inspiriert: „Die damalige Kirche aber suchte die Gegenwart Christi nur im Äußerlichen [...]“ (H<sub>2</sub>, 847-850, *passim*).

Mit der Idealisierung der Kreuzzüge verband A. W. Schlegel die Verherrlichung der „Religionskriege“: sicherlich konnten Exzesse und Entartungen vorgekommen sein, aber dennoch muß man in Polemik gegen die „unhistorischen Deklamatoren unserer Zeiten“, die sie als den [309:] „Gipfel der Widersinnigkeit“ hinstellen, die Wahrheit wiederherstellen und klarmachen, daß die Religionskriege diejenigen sind, die „der Menschheit am meisten Ehre machen“. Diese Kriege, die nicht um „irdischer Besitztümer“ willen stattfinden, bezeugen die Begeisterung beider im Kampf befindlichen Parteien für „etwas Unsichtbares, Geistiges“ und bilden daher den „stärksten Beweis von der Gewalt der Ideen“. Andererseits handelt es sich um ein unvermeidliches Phänomen: „In allen Zeitaltern und Welttheilen hat, wenn Religionen erschienen, die über den natürlichen Realismus hinaus auf das Intelligible gingen, die Verschiedenheit der Grundsätze Religionskriege erzeugt. Die Toleranz des neueren Europas, was ist sie anders als verkleidete Gleichgültigkeit, selbstgefälliges Rühmen der Erschlaffung?“ (dm, II, 441-3). Die Toleranz, dieses „Zubehör der Aufklärung“, lehrt, den „wichtigsten

<sup>6</sup> Hinsichtlich der aufklärerischen Bewertung der Kreuzzüge siehe das ihnen gewidmete Stichwort in der *Encyclopédie*.

Angelegenheiten“ wenig oder gar keine Aufmerksamkeit zu widmen, und ist im übrigen immer bereit, die Religion als „Schwärmerei“ oder gar als wirkliche „Verrücktheit“ zu verunglimpfen<sup>7</sup>.

In voller Restauration war das Lob der Intoleranz und indirekt der Religionskriege, ohne jede poetische Beschönigung, dagegen mit finster drohendem Ton, von De Maistre wiederaufgenommen worden: der wirkliche Glaube kann der Toleranz, d. h. der Gleichgültigkeit nicht nachsichtig gegenüberstehen, sondern „*suppose nécessairement dans ses adeptes un prosélitisme ardent, une aversion insurmontable pour toute innovation, un oeil toujours ouvert sur les projets et les manoeuvres de l'impie, un bras intrépide et infatigable toujours élevé contre elle*“<sup>8</sup>. Die Flucht aus der prosaischen Alltäglichkeit war bei der Verherrlichung des Massakers angelangt.

Wie schon A. W. Schlegel, stellt auch Hegel eine Verbindung zwischen den Kreuzzügen und den Kriegen oder Kampagnen her, die gegen „die sogenannten Ketzer“ geführt wurden (H<sub>2</sub>, 845-6). Aber natürlich ist das Werturteil anders und entgegengesetzt. Gegen die Albigenser ließen die Päpste „das Kreuz predigen. Der heilige Dominikus ging dahin mit zahlreichen Heeren, die auf die fürchterlichste Weise Schuldige und Unschuldige beraubten und ermordeten und das herrliche Land und eine blühende Kultur gänzlich verwüsteten“. Die Gesamtbilanz der Kreuzzüge, sowohl der gegen die Sarazenen als auch der gegen die anderen „Ketzer“, ist folgende: „Die Religion wird eine militärische Tätigkeit, das Christentum wird blutiger, und die Kreuzfahrer bereiten die Inquisition und die Scheiterhaufen vor“ (851). Dem in den „Religionskriegen“ oder in den „Ketzergerichten“ ausgeübten „Zwang“ setzen die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion die Freiheit des Glaubens* (H<sub>1</sub>, XVI, 216) und die Idee der Toleranz entgegen, die Hegel seit ihrem ersten Auftreten in Holland verherrlicht (einem „höchst interessanten Land“, gerade wegen seines Beitrags zum Fortschritt Europas durch diese Idee (H<sub>1</sub>, XX, 159), wobei es das Verdienst Rousseaus und Voltaires sei – erklären die „Jahrbücher“, – diese Idee zur „allgemeinen Denkweise“ erhoben zu haben.

Im Gegensatz zu den Theoretikern der Dekadenz macht Europa, nach Hegels Urteil, gerade mit Beendigung der Periode der Kreuzzüge einen entscheidenden Fortschritt: die Leere, die man nach so viel Mühe und so viel Blut im heiligen Grab entdeckt, bezeichnet das Ende einer ganz auf das Jenseits gerichteten Weltanschauung: der Mensch bekommt „Freude und Interesse an der Erde“, und er setzt sich dafür ein, sie kennenzulernen und durch seine Tätigkeit umzuformen (H<sub>2</sub>, 854). Es ist das Ende einer ganzen Weltanschauung. Die Menschheit hat nunmehr „das Grab, das Tote des Geistes und des Jenseits aufgegeben“ (868). Mit dem Mißerfolg der Kreuzzüge schlägt die Menschheit eine neue Seite auf: es kommt zur „Versöhnung mit der Erde“ und mit der „Gegenwart“ (H<sub>5</sub>, I, 213).

[310:]

### 3. Die geographischen Entdeckungen und das Aufkommen des Handelsgeistes

Auf dem von A. W. Schlegel gezeichneten Bild der allgemeinen Dekadenz retten sich noch nicht einmal die geographischen Entdeckungen, die wohl „ei ne große heroische Periode“ bei den Portugiesen und Spaniern hervorgebracht, die aber überdies in ihrem Endergebnis „den Luxus unermesslich gesteigert“ hätten. Auf diese Weise ist „die Herrschaft der handelnden Nationen über die nicht handelnden“ festgesetzt worden und in ersteren durch die Entwicklung der Industrie „der Despotismus des Geldes, die Abhängigkeit der Armen von den Reichen“<sup>9</sup>. Im gleichen Sinn sprach auch F. Schlegel in der Zeitschrift „Europa“ von den „unglücklichen Folgen der Entdeckung Amerikas“ (D<sub>2</sub>, 60). Abgesehen von der überspannten Sprache einer Ideologie, die ganz auf die Verklärung des Mittelalters hin ausgerichtet ist, ist der Inhalt dieser Behauptungen klar und unbestreitbar: genau wie die Entdeckung des Schießpulvers haben auch die geographischen Entdeckungen die Auflösung der feudalen Welt und die Entwicklung der Bourgeoisie beschleunigt. Gerade hierin wird die Dekadenz erblickt.

<sup>7</sup> *Allgemeine Übersicht ...*, zit., S. 72-3.

<sup>8</sup> *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, in *Œuvres complètes*, zit., Bd. III, S. 358. – „setzt bei seinen Anhängern notwendigerweise einen leidenschaftlichen Missionseifer voraus, eine unüberwindbare Abneigung gegen jede Neuerung, ein stets wachsames Auge für die Pläne und Machenschaften der Gottlosen, einen unerschrockenen und unermüdlichen Arm, der immer gegen sie erhoben ist.“ *KWF*

<sup>9</sup> *Allgemeine Übersicht ...*, zit., S. 78.

Für Hegel haben die geographischen Entdeckungen auf jeden Fall eine neue Welle von Tapferkeit hervorgebracht, die jedoch, indem sie sich in ein „Element, das zunächst das Gegenteil der Tapferkeit zu sein scheint“, hinauswagte, angefangen hat, ihre Natur zu ändern, um einen neuen, moderneren und reicheren Inhalt zu erwerben. Das Rittertum „ist außer sich gegangen, nach Amerika und Afrika, statt sich in sein Innerstes auf sich zu kehren“ (H<sub>2</sub>, 856 und 904). Schon mit der Erfindung des Schießpulvers verschwand „der einzelne Zorn des Kampfes“. „Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abenteuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Unrecht hielt, – auf harmlosere Abenteuer, Bekanntschaft mit der Erde“, durch die geographischen Entdeckungen. Sicherlich hat der Handel daraus einen großen Auftrieb erhalten, und „die Schifffahrt war die höhere Romantik des Handels“ (H<sub>1</sub>, XX, 62); gerade deshalb markieren die geographischen Entdeckungen den Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Menschheit. Und der Niedergang Spaniens, trotz des zu den Entdeckungen geleisteten Beitrags, erklärt sich damit, daß es – in der Industrie zurückgeblieben – aus der Entwicklung der modernen Welt ausgeschlossen blieb, und folglich „ist seine Rittergröße zu einer tatlosen Ehre herabgesunken, die hinreichend als spanische *Grandezza* bekannt ist“ (H<sub>2</sub>, 904).

Aber die Bedeutung und das wichtigste Resultat der geographischen Entdeckungen lag in dem Vertrauen, das der Mensch in sich selbst gewann: „Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Interesses des Geistes würdig; der denkende Geist vermochte wieder etwas“. „der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin“. Indem er Amerika entdeckte, entdeckte der Mensch „seine Schätze und Völker, – die Natur, sich selbst“ (H<sub>1</sub>, XX, 62). Die geographischen Entdeckungen, die im anti-aufklärerischen Manifest der Zeitschrift „Europa“ ein Kapitel der Geschichte der Dekadenz waren, werden jetzt als ein grundlegendes Kapitel des geschichtlichen Fortschritts gesehen, der zur Überwindung des Feudalismus und vor allem zur Befreiung des Menschen von jeder Art Ideologie der Flucht aus der Wirklichkeit hinführt.

Während er das Gebäude der Theorie der Dekadenz abbaut, achtet Hegel darauf, für Deutschland eine kulturelle Tradition zu schaffen, die in bestimmter Hinsicht die Resultate der modernen, fortgeschrittensten Kultur auf deutsche Verhältnisse überträgt: zu diesem Zweck eignete sich, abgesehen von der Reformation, bestens auch die Erfindung der Buchdruckerei, die bekanntlich auf Gutenberg zurückgeht, und die des Schießpulvers, von der in Erinnerung gerufen wird, daß sie, was den Westen angeht, auf Berthold Schwarz zurückgeht (H<sub>2</sub>, 855). Der Nation treu zu sein bedeutet also nicht, sich unbedingt auf das Mittelalter zu berufen, wie es die Apologeten der Restauration verlangten, oder auch – wenngleich in anderem Sinn – die Deutschtümler und Patrioten, die unglücklicherweise vom Franzosenhaß verblendet waren. Mit der Reformation, mit der Erfindung des Schießpulvers und schließlich, wie wir jetzt sehen werden, mit der der Buchdruckerei hatte Deutschland einen fundamentalen Beitrag zur Auflösung des Mittelalters und zur Entwicklung der modernen Welt bis hin zur Aufklärung und zur französischen Revolution geleistet. Die Ergebnisse, die aus diesem Prozeß hervorgingen, waren daher nicht als „anti-deutsch“ zu betrachten, sondern als wesentlicher Bestandteil des nationalen Erbes.

#### 4. Die Erfindung des Buchdrucks

Hatte das Schießpulver die Individualität ausgelöscht, so waren, vom Gesichtspunkt der Theoretiker der Dekadenz aus, die Folgen der scheinbar friedlicheren Erfindung des Buchdrucks nicht weniger schwerwiegend, da er mitverantwortlich ist für das, was wir den Vermassungsprozeß der modernen Welt nennen könnten. Neben dem „Kompaß“ (und damit den geographischen Entdeckungen) und dem „Schießpulver“ zeigte Adam Müller im Jahre 1809 in der „Buchdruckerkunst“ die dritte große Verantwortliche für die Dekadenz der modernen Welt auf<sup>10</sup>. In der Zeitschrift „Europa“ fährt A. W. Schlegel folgendermaßen fort, nachdem er die schon besprochenen Phänomene der Dekadenz der modernen Welt angeklagt hatte: „Die Buchdruckerei endlich hat den ungeheuersten Mißbrauch der Schrift möglich gemacht“. Sicher hatte sie auch das Verdienst gehabt, die Kenntnis der Klassiker der

<sup>10</sup> Die Elemente der Staatskunst, in Die deutsche Literatur, Texte und Zeugnisse ..., zit., Bd. V, 2, S. 1628.

Antike zu verbreiten; aber nachdem sie diese Funktion erfüllt hatte, wäre es besser gewesen, sie wäre verschwunden, anstatt mitverantwortlich für die „monstrosen Erscheinungen der modernen Literatur“ zu werden. Der Buchdruck hat den Aberglauben an den toten Buchstaben hervorgebracht, während er den Reiz der mündlichen Kommunikation aufgelöst hat. Und er hat seine Aufmerksamkeit mit Vorliebe leeren und oberflächlichen Erzeugnissen zugewandt, die nur vorübergehende Moden waren und dem Reiz der Neuheit seitens des Publikums entsprechen, während er dagegen die „merkwürdigsten Handschriften aus dem Mittelalter“ unbeachtet ließ, die in der Tat „bis jetzt ungedruckt da liegen“. Journale und Zeitschriften haben nicht so sehr zur Verbreitung der Kultur beigetragen, als vielmehr eine „leichte Leserei“ ohne Mühe, aber auch ohne Früchte hervorgerufen. Häufig laufen sie hinter den banalsten und dümmsten Neuigkeiten her, wenn sie nur aus Paris oder London kommen und tragen somit dazu bei, „die Verwirrung der Begriffe und die Zersplitterung des Geistes immer allgemeiner“ zu machen<sup>11</sup>. Letzten Endes wird der Buchdruck als Instrument und als wesentlicher Bestandteil der aufklärerischen Kultur betrachtet und verdammt.

Ganz ähnlich drückte sich Adam Müller aus: der Buchdruck ist ein „leichtes“, fast „feiges“ Mittel; in jedem Fall sollte es nur den großen geistigen Autoritäten vorbehalten bleiben, während „eine flache Philosophie wie die des Voltaire oder des Helvétius es nie wieder für sich anwenden dürfen wird“; Gedanken, Ansichten, *bon mots* über heilige Dinge in Europa mit Windesschnelle umherzutragen, wird es nie wieder dienen“ (M<sub>1</sub>, 406 und 411-2). Und F. Schlegel bemerkt seinerseits: Wenn der Buchdruck auch anfangs „seiner wahren Bestimmung gemäß“, dazu benutzt wurde, die herrlichsten Denkmale des Altertums und des Mittelalters zu reproduzieren, so wurde er mit der Reformation „ein gefährliches Werkzeug und leichtes Mittel an der Hand, tausende von Flugschriften schnell unter das Volk zu verbreiten“ (FS, VII, 279-280).

In der Debatte, die sich über diese Thesen entwickelte und die in der deutschen Kultur eine Situation tiefgreifenden Rückflusses im Vergleich zur vorhergegangenen Begeisterung für die französische Revolution und eine Krise der fortschrittlichen Strömungen ans Licht brachte, ist ein Beitrag besonders hervorzuheben, und zwar der Fichtes. Dieser versucht im Vergleich zum anti-aufklärerischen Manifest, das in der Zeitschrift „Europa“ veröffentlicht worden war, wieder an Terrain zu gewinnen. Er sichert sich jedoch sogleich ab und erklärt, daß er, auch wenn er seinerseits die Epoche, in der er lebe, kritisiere, nicht die geringste Absicht habe, zu „einer Partei“ überzugehen, „die in mancherlei Hüllen und neuerlich auch in der der Philosophie [312:] erschienen ist“ und die, wie auch immer sie sich verkleiden möge, gerechterweise „den Namen der Obskuranten“ verdiene. Fichte erklärt energisch, daß es für ihn das „allerverhaßteste“ aller „Mißverständnisse“ wäre, in die Strömung eingereiht zu werden, die der Gegenwart jegliches positives Element abstreitet<sup>12</sup>.

Die Verteidigung der historischen Funktion der Aufklärung wird eindeutig mit der Behauptung bekräftigt, wonach das freie Denken ohne die Einschränkung seitens einer äußeren Autorität „das höchste und unveräußerliche Recht der Menschheit“ darstelle, ja sogar „die unveränderliche Bestimmung des Erdenlebens der Gattung“, die eigentliche Bedingung, um zu einer höheren vernünftigen Ordnung überzugehen, trotz der momentanen Desorientierung und Verwirrung (F<sub>1</sub>, VII, 83). Und dennoch drückt die wiederholte Warnung vor möglichen Mißverständnissen in der Bemühung um die Wiederaufnahme eines Dialogs und einer Zusammenarbeit vielleicht eine Art schlechten Gewissens bei Fichte aus, was die Zugeständnisse Schlegel gegenüber angeht (auf dessen Text er sich ganz offensichtlich bezieht.)

Letzterer hatte sich nach seiner Anklagerede gegen die Erfindung und den Gebrauch des Buchdrucks auf ein englisches Sprichwort berufen, um seinen eigenen und gar nicht seltenen Rückgriff auf dieses so verachtete Instrument zu rechtfertigen: in einer verräucherten Stube kann man sich gegen die anderen Raucher nur dadurch wehren, daß man selbst zu rauchen anfängt; und ein ähnlicher Grundsatz

<sup>11</sup> Allgemeine Übersicht ..., zit., S. 78-80 und S. 17-8.

<sup>12</sup> F<sub>1</sub>, VII, 80 und 97. X. Léon hat als erster auf die Polemik hin gewiesen, die die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* der schon zitierten Abhandlung A. W. Schlegels gegenüber enthalten; vgl. *Fichte et son temps*, zit., Bd. II, 1, S. 394-463.

galt auch für Deutschland, das mit gedrucktem Papier gesättigt war<sup>13</sup>. Und gerade mit dem Tabak oder mit irgendeinem anderen „narkotischen Mittel“ vergleicht Fichte den unersättlichen Spaß an den kulturellen Neuigkeiten, für die gerade die Presse verantwortlich ist: Immer auf der Suche nach den letzten Erzeugnissen der Mode, ist der Leser nicht in der Lage, es ernsthaft mit einem Werk einer bestimmten Bedeutung aufzunehmen, sondern geht vom einem zum andern über, wobei er über nichts ernsthaft nachdenkt, in einem angenehmen Zustand zwischen Wachen und Träumen, der ihm eine „süße Selbstvergessenheit“ verschafft und ihm jedwede intellektuelle Anstrengung erspart. Im Gefolge des in der Zeitschrift „Europa“ veröffentlichten Manifests empfehlen die *Grundsätze des gegenwärtigen Zeitalters*, indem sie die „unendlichen Vorteile“ der mündlichen Kommunikation unterstreichen, häufiger auf dieses Instrument zurückzugreifen, statt sich den „toten Buchstaben“ hinzugeben; auch wenn sie eine andere und streng wissenschaftliche Art der Lektüre vorschlagen, gehen sie so weit zu behaupten, daß es sich nur für die wissenschaftlichen und literarischen Werke oder die mit ihnen in Zusammenhang stehenden lohne, gedruckt zu werden. Es sieht also so aus, als wäre kein Platz für Zeitungen und Zeitschriften politischen oder kulturellen Charakters vorgesehen.

Das ist sicher nicht der Gesichtspunkt des Ex-Direktors der „Bamberger Zeitung“, der bekanntlich, weit davon entfernt, die Lektüre der Zeitungen einer Art Droge gleichzusetzen, sie mit dem Morgenbet gebet verglich: einem weltlichen Gebet, das den Tag mit festen Bezugspunkten zu beginnen erlaubte, nicht durch die religiöse Erbauung vermittelt, sondern durch den Kontakt mit den Weltereignissen (H<sub>1</sub>, II, 547). Darüber hat Hegel sicher seine Meinung in Berlin nicht geändert, wo er nach Aussage seines Biographen, „wie nur ein Staatsmann es tun kann, die Zeitungslektüre im ausgedehntesten Umfang betrieb“, und auf diese Weise „Stand ihm zur Belegung seiner Ansichten stets eine ungeheure Masse von Tatsachen zu Gebote“ (H<sub>7</sub>, 415). Das sind genau die Symptome der unersättlichen und ganz aufs Äußere strebenden „Leserei“, die A. W. Schlegel schonungslos als eine Krankheit der aufklärerischen und modernen Dekadenz diagnostiziert hatte.

Hegel hatte mit Aufmerksamkeit die von diesen Thesen eröffnete Debatte verfolgt. Ein Schlüssel-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* kann sogar als ein Eingriff in diese Debatte interpretiert werden. Man kann unmittelbar des Echos auf die vorangegangenen Beiträge gewahr werden. Die aufklärerische Kultur – hatte Fichte erklärt – tendiert dazu, „allgemein“ zu werden, indem sie die ganze Epoche beeinflusst, auch werde Repression nicht helfen, sie [313:] aufzuhalten, da – im Gegenteil – „die verfolgte Meinung“ neue Freunde und Anhänger und vor allem „durch das Gefühl ihres Rechts stärkere Kraft zum Widerstande“ gewinne (F<sub>1</sub>, VII, 84-5).

Hegel seinerseits vergleicht bei der Beschreibung des Kampfes zwischen Aufklärung und Aberglauben den Prozeß der Ausbreitung der „reinen Einsicht“ mit der „ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre“ mit einer „durchdringenden Ansteckung“. Auch in diesem Fall wird jeder Versuch der Repression für nutzlos, ja sogar dem Ziel, das er erreichen möchte, abträglich gehalten. „Der Kampf gegen sie [die reine Einsicht] verrät die geschehene Ansteckung“; anfangs „Jassen sich ihre noch vereinzelt Äußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen“, aber das ist ihr „höchst vorteilhaft; denn sie vergeudet nun nicht unnütz Kraft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig“ (H<sub>1</sub>, III, 402-3). Das gleiche Bild kehrt in Berlin wieder: diesmal ist die „geheime Ansteckung“, die sich wie ein „Duft“ unwiderstehlich ausbreitet (wenigstens im Westen, wo das, „was dem Menschen gelten soll, bewährt sein soll durch seinen Geist“), der Prozeß der Verfassungserneuerung (H<sub>5</sub>, IV, 660).

Abgesehen von allen anderen Erwägungen ist die Sehnsucht nach der Vergangenheit also ein Zeitverlust, und es ist reine Velleität, das Rad der Geschichte zurückdrehen und den Menschen überzeugen oder zwingen zu wollen, auf den selbständigen Gebrauch der Vernunft zu verzichten. Sicher hat die Aufklärung, indem sie die alten Sicherheiten zerstörte, ohne sie durch neue zu ersetzen, „die Verwirrung der Begriffe und die Zersplitterung des Geistes“ hervorgerufen; und die *Phänomenologie* enthält eine faszinierende Beschreibung des „zerrissenen Bewußtseins“ und der „Verkehrung aller

---

<sup>13</sup> Allgemeine Übersicht ..., zit., S. 81.

Begriffe und Realitäten“, des „allgemeinen Betrugs“ als Ergebnis der Auflösung und Zersetzung der alten Kultur und des sozialen Gefüges durch die Aufklärung.

Dennoch fügt Hegel eine grundlegende Beobachtung hinzu, die eine entscheidende Antwort auf die Theoretiker der Dekadenz darstellt. Das „einfache Bewußtsein“ kann wohl die Forderung nach der „Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung“ spüren, aber diese Forderung kann „nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtsein, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten Reichtum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke und in die Wildnis und Nähe des tierischen Bewußtseins, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehre und ein noch höheres Bewußtsein gewinne“ (H<sub>1</sub>, III, 386-9).

Die Situation der Zersetzung wird überwunden, indem man den Prozeß der historischen Überlegung und Reifung vertieft, nicht aber durch eine Reise zurück in eine mythische Unschuld, nicht durch die Ablehnung der Vernunft, sondern mit der Ausarbeitung und Entwicklung einer reichhaltigeren Vernünftigkeit. Was für eine Illusion, der Krise der Werte durch die Abschaffung oder Einschränkung des Instruments des Buchdrucks abhelfen zu wollen! In Berlin erklärt Hegel, nachdem er die geschichtlich objektiv antifeudale Funktion der Entdeckung des Schießpulvers aufgezeigt hatte und sich damit das andere Paraded Pferd A. W. Schlegels und der Kritiker der Dekadenz im allgemeinen vorgenommen hatte: „Die Buchdruckerei wiederum hat dem Bedürfnis, auf ideelle Weise miteinander in Verbindung zu stehen, Genüge getan, wie sie ja auch aus diesem Bedürfnis hervorgegangen ist“ (H, 856).

Um gänzlich die Bedeutung dieser Stellungnahme zu erfassen, muß man sich vergegenwärtigen, daß sich die Polemik gegen die Buchdruckerei und den geschriebenen Texte in den Jahren der Restauration mit der Polemik gegen die Forderung einer geschriebenen Verfassung verbindet. Gerade gegen diese Forderung polemisierend, spricht De Maistre von den Liberalen als von denjenigen, die darauf bestehen, „*a l'écriture*“, an den „*papier*“ zu glauben, und die darüber die lebendige „*parole*“ und die „*vie*“ vergessen<sup>14</sup>.

Auch auf deutschem Boden verurteilt dann Schelling, wie wir sehen werden, den „geschriebenen Buchstaben“ des Verfassungstexts als „hinfällig und vergänglich“ (JS<sub>1</sub>, IX, 424), nachdem er in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* die „Überlieferung“ gepriesen [314:] (der gegenüber die „Schrift“ sich wie ein einfaches Hilfsmittel auszunehmen scheint (JS<sub>1</sub>, V, 225)) und in der Reformation das Emporkommen einer „prosaischen, buchstäblichen“ Autorität erblickt hatte. Ganz ähnlich verurteilt ein Theoretiker der Restauration wie Baader (der die fehlende Unterordnung von „Schrift“ und „Wissenschaft“ unter die „lebendige Tradition“ beklagt) die „Verfassung“ als eine unbedeutende „Form“ (FB, XV 435 und VI 20). In Deutschland wird es aber Friedrich Wilhelm IV. sein, der die Verfassung verächtlich als ein beschriebenes Blatt bezeichnet, das der „geschichtlich-deutschen“ Anschauungsweise fremd sei (Q, IV, 200). Die These, wonach die Verfassungstexte einfache Fetzen Papier seien, wird von der Rechtsphilosophie unter besonderer Bezugnahme auf Hall er hart zurückgewiesen (H<sub>1</sub>, VII, § 258 A).

Andererseits schloß die Abwertung und die Verurteilung der Buchdruckerei und der Schrift die Presse zumindest der Tendenz nach mit ein. Die *Rechtsphilosophie* (§ 319) bemerkt, daß es zwar stimmt, daß die „Presse“ weniger „Lebendigkeit“ besitze als die „mündliche Rede“, dafür sei sie aber eindeutig überlegen, was die „weitreichende Bedeutung“ anbetreffe. Hier ist hinzuzufügen, daß die „mündliche Rede“ nicht mehr die Tradition ist, sondern die politischen und parlamentarischen Debatten. „Die gesprochene Rede verschwindet sogleich“ – merken hierzu die Vorlesungen an – (H<sub>5</sub>, III, 822) und vor allem: „Das Reden an die Zeitgenossen geschieht durch die Presse, deren Freiheit daher wichtig ist“ (H<sub>5</sub>, IV, 727).

<sup>14</sup> *Essais sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, in *Œuvres complètes*, zit., Bd. I, S. 257-9. – an die Schrift; Papier; Wort/gesprochene Rede; Leben. KWF

Zusammenfassend: bei der Polemik gegen die Theoretiker der Dekadenz hebt Hegel die geschichtlich fortschrittliche Rolle der geographischen Entdeckungen und der Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerei hervor. „Pulver, Kompaß und Buchdruckerei“ – schreibt später Marx – seien die „notwendige Vorbedingung der bürgerlichen Entwicklung“<sup>15</sup>.

### 5. Die Prosa der modernen Welt

Bei der Verherrlichung der Großartigkeit der modernen Welt und beim Aufzählen der wichtigsten Abschnitte ihrer Geschichte konnte Hegel sich auf eine Tradition berufen. Während der Krieg gegen das revolutionäre Frankreich wütete, hatte ein französischer Girondist, Bonneville, einen Appell veröffentlicht, der, in der „Berlinischen Monatsschrift“ abgedruckt, die Deutschen aufforderte, ihre Teilnahme an der Aggression zu verweigern, ihren freiheitlichen Traditionen treu zu bleiben: diesbezüglich erinnerte der Appell u. a. daran, daß Europa Deutschland den Buchdruck verdanke, „diese ewige Fahne der Rechte des Menschengeschlechts“. Das Schießpulver habe (mit einer übrigens wenig überzeugenden Erklärung) die Stärke der Anzahl bekräftigt und damit ein Bündnis zwischen „Macht“ und „Gerechtigkeit“ hergestellt; die Reformation schließlich „habe, indem sie die Vorteile der noch im Entstehen begriffenen Buchdruckerei ausnützte, das Beispiel dafür gegeben, daß man die Tyrannei mit der Vernunft und den Aberglauben mit der Lächerlichkeit bekämpft“. Es ist wahrscheinlich, daß Hegel, aufmerksamer Leser der „Berlinischen Monatsschrift“, diesen Text kannte<sup>16</sup>. Im gleichen Zeitraum, in dem der eben angeführte Appell veröffentlicht worden war, pries Klopstock, ein weiterer Hegel gut bekannter Autor, bei seinem Protest gegen die zusätzlichen von den deutschen Höfen aus Angst [315:] vor der Revolution auferlegten Einschränkungen die „edle Kunst“ Gutenbergs, die sich nicht vom „königlich' Fesselgeklirr“ einschüchtern läßt<sup>17</sup>.

Neu ist bei Hegel die Feststellung, daß der Philosoph gezwungen ist, die grundlegenden Errungenschaften der modernen Welt gegen eine aufwogende reaktionäre Flut zu verteidigen. Zweifellos hatte Fichte versucht, sich dieser Welle zu widersetzen, und was die „Buchdruckerkunst“ betrifft, so unterstreicht er, daß es sich um das „wichtigste Werkzeug dieser Reformation“ handle (F<sub>1</sub>, VII, 101); aber in den *Grundzügen* finden sich auch, wie wir gesehen haben, einige gefährliche Zugeständnisse an die Theorie der Dekadenz der modernen Welt, die zum ersten Mal von Hegel im ganzen und organisch widerlegt wird. Ohne Rittertum, Duelle und Ehrensinn, ohne die Kreuzzüge, Religionskriege, religiöse Begeisterung und Sinn für das Heilige, alles in eine bloß utilitaristische Anschauung des Lebens versunken, erschien die moderne Welt in den Augen der Theoretiker der Dekadenz furchtbar prosaisch, einem leblosen Mechanismus ähnlich. Es stimmt – darauf besteht weiterhin A. W. Schlegel in seiner Anklagerede gegen die moderne Welt –, die Sorge um den materiellen Wohlstand, um die „irdische Wohlfahrt“, scheint der einzige Anlaß zu Interesse bei völligem Vergessen höherer Werte zu sein: „der ökonomische Geist, mit einem Worte, ist eine der hervorstechendsten Eigenheiten des Zeitalters [...]“. Von hier aus muß man „das künstliche Triebwerk der Administration“ verstehen, dessen sich die modernen Staaten zu Unrecht rühmen, da es schon von den Römern erfunden worden war, vor denen die anderen Völker bloß Kinder sind, was die „bürgerliche Gesetzgebung“ anbetrifft.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> MEW, XXX, 321. Aber auch bei Tocqueville können wir über das Aufkommen der modernen Welt mit ihrer unumkehrbaren Tendenz zur Gleichheit und zur Nivellierung lesen: „La découverte des armes à feu égalise le vilain et le noble sur le champ de bataille; l'imprimerie offre d'égaux ressources à leur intelligence“ [„Die Erfindung der Feuerwaffen macht den Gemeinen und den Adeligen auf dem Schlachtfeld gleich; der Buchdruck bietet ihrem Verstand gleiche Mittel.“ *KWF*] (*De la démocratie en Amérique. Introduction*, in *Œuvres complètes*, hrsg. von P. Meyer, Bd. I, 1, S. 3. Bei Nietzsche finden wir dagegen eine Entgegensetzung zwischen dem seiner anti-feudalen Bedeutung entblößten Schießpulver und der Buchdruckerei: „Die Deutschen haben das Pulver erfunden – alle Achtung! Aber sie haben es wieder quit gemacht – sie erfanden die Presse“ (*Jenseits von Gut und Böse, Vorrede*).

<sup>16</sup> Vgl. J. D'Hondt, *Hegel secret*, zit., S. 33-4. Auch Condorcet verherrlicht den Beitrag Deutschlands zum Fortschritt der Menschheit über die Reformation hinaus durch den Buchdruck und das Schießpulver: *Œuvres*, Paris 1847-9 (Bad Cannstatt 1968), Bd. XII, S. 162-3.

<sup>17</sup> Siehe die Ode Friedrich, Kronprinz von Dänemark: darüber s. K. Biedermann, *a. a. O.*, Bd. II, 2, S. 165.

<sup>18</sup> *Allgemeine Übersicht ...*, zit., S. 57-58.

Die Flucht aus der Stumpfheit der modernen Welt konnte sicher nicht bei der Kontemplation der antiken Welt und noch weniger der römischen zur Ruhe kommen, die selbst von einer übertriebenen Gebundenheit an die Objektivität der Institutionen und des Sittlichen gekennzeichnet war. Denjenigen, die sich nach dem Mittelalter und der Reichhaltigkeit der persönlichen Beziehungen zurücksehn-ten, die illusorisch und mystifikatorisch in diese Zeit hineinprojiziert wurden, erschien die kalte Ob- jektivität des römischen Rechts ziemlich verdächtig, und so ist es kein Zufall, daß es von dem in Entstehung begriffenen Bürgertum als Kampfwerkzeug gegen die Privilegien und die Willkürmaß- nahmen der feudalen Welt verwendet wurde. So etwa tönte A. Müller sogar gegen „die römisch- französische Revolution“<sup>19</sup>.

Die Rechtsorganisation der modernen Staaten mit ihren gleichmacherischen Regeln, ohne Achtung vor der Individualität und noch weniger vor der genialen Individualität, schien ein unerträglicher Zwang zu sein: „Ohne irgendeine Ausnahme für besondere Naturen gelten zu lassen, sollten alle gleichermaßen in das Joch gewisser bürgerlicher Pflichten gespannt werden, in das Gewerbs- und Amts- und dann das Familienleben, und zwar nicht aus Patriotismus und Liebe, sondern um den Acker des Staates wie Zugvieh zu pflügen und die Bevölkerung zu befördern „; in diesem Zusam- menhang sind die Menschen „Wie Uhren für die täglichen Verrichtungen maschinenmäßig aufge- wunden“<sup>20</sup>. Der Abscheu vor der Philisterhaftigkeit bringt A. W. Schlegel dazu, aus der Prosa der modernen Welt zu fliehen, um Zuflucht im romantisch verklärten Mittelalter und in der Kultur der genialen Individualität zu suchen. Im schon zitierten *Fastnachtsspiel* rühmt sich das Jahrhundert der Aufklärung seiner ausschließlich auf die Statistik und die bloß quantitative Berechnung gegründeten Staatswissenschaft: in diesem Rahmen sind die Menschen zu „Ziffern“ herabgesetzt (AWS<sub>1</sub>, II, 154- 5). Ein paar Jahre später nimmt der jüngere Bruder das gleiche Thema wieder auf: in der modernen Welt hat eine neue „mechanische tabellarisch statistische“ Verfassung den Platz der „ehemaligen lebendigen und religiösen (auf Charakter und Persönlichkeit sich gründenden, dem Genialischen mehr Freiheit lassenden) Verwaltung der Geschäfte“ eingenommen<sup>21</sup>.

Wahrscheinlich sind es gerade die Theoretiker der Dekadenz, die die *Propädeutik* aufs Korn nimmt, wenn sie erklärt, daß eine gut organisierte Volksgemeinschaft sich nicht „auf die bloße [316:] Gesin- nung verlassen“ könne, d. h. letzten Endes auf die individuelle Willkür, da sonst jeder „eigennützi- gen“ Haltung freie Hand gelassen würde, also gerade der Gewöhnlichkeit, die die Theoretiker der Dekadenz nicht müde werden anzuprangern. Es ist daher unvermeidlich und ein Fortschritt, daß der Staat „Maschine“ wird, ein „System äußerer Abhängigkeit“, das nicht auf die „Gesinnung der Bür- ger“ verzichten kann. Von dieser „Maschine“ werden die zwischenmenschlichen Beziehungen nicht annulliert, sie ist im Gegenteil sogar ihre Voraussetzung, indem „jeder in dem anderen seine Allge- meinheit geistigerweise anschaut und erkennt“ (H<sub>1</sub>, IV, 265-6).

Das Funktionieren der Verwaltung, der Justiz, des Staatsapparates nach objektiven Grundregeln ist eine Angelegenheit, die „Maschine“ desgleichen. Etwas anderes ist der leblose „Mechanismus“, bei dem – erklärt die Logik – „die Freiheit der Individualität“ fehle und die Einheit nur scheinbar ist, weil jegliche Beziehung zwischen den „Verbundenen“ äußerlicher Natur ist, der „ihre Natur nichts angeht“ (H<sub>1</sub>, VI, 409-410). Der Staat, der die Gemeinschaft der *citoyens* ist und nicht nur die Anhäufung der *bourgeois* – erklärt die Rechtsphilosophie –, ist „kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewußten Freiheit“ (H<sub>1</sub>, VII, § 270 A). Wie Heine mit großer Eindringlichkeit anmerkt, mußte für A. W. Schlegel, hingerissen von der Kontemplation der Schönheit des Mittelalters, „alles was modernes Leben ist [...] prosaisch erscheinen“, als eine „prosaische Fratze“ (HH, III, 413-4). Wie wir gesehen haben, war für Schelling die aus der Reformation hervorgegangene Autorität nicht nur „buchstäblich“, sondern auch „prosaisch“, aber wie „die Prosa des neueren Zeitalters“ erschien ihm die Aufklärung (JS<sub>1</sub>, V, 441). Und für diese moderne Welt, die von den Romantikern so sehr herab- gesetzt und verachtet wurde, erhebt Hegel Anspruch auf sittliche und intellektuelle Würde. Man kann

<sup>19</sup> Zit. nach K. Mannheim, *Das konservative Denken*, zit., S. 429.

<sup>20</sup> *Allgemeine Übersicht ...*, zit., S. 70 und S. 86.

<sup>21</sup> *Zur österreichischen Geschichte*, 1807, in F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, zit., S. 321.



nicht glauben, daß „der Werktag und die Tätigkeit in dieser Welt nur ein gottloses Leben sei“ (H<sub>3</sub>, 205).

Es stimmt: „Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs; sie enthält dieses, daß es für das Individuum schlechthin notwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußeren Existenz zu treten“. Für die mittelalterlichen Ritter gibt es keinen Platz: „In der neueren Zeit hat sich die äußere Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; Stände, Lebensweisen haben sich konstituiert. Wir sehen einen allgemeinen verständigen Zusammenhang; und es gehört hierher die Versöhnung des weltlichen Prinzips mit sich selbst, so daß die weltlichen Verhältnisse auf naturgemäße, vernünftige Weise sich organisiert haben“. Aber deshalb ist der tiefste Wert des Individuums nicht ausgelöscht; eine volle Selbstverwirklichung ist auch bei der scheinbaren Prosa der objektiven und unpersönlichen Beziehungen möglich. Das „Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu zu bleiben“ (H<sub>1</sub>, XX, 72-3). Der wahre Wert des Individuums – erklärt die *Ästhetik* – zeigt sich in seinem Einsatz „für ein Gemeinwesen und für den Ruf der Rechtschaffenheit in demselben oder der Rechtlichkeit im Kreise des privaten Lebens“ (H<sub>1</sub>, XIV, 171-2).

Die Heldenhaftigkeit (und die Willkür) des einsamen Ritters wird nunmehr durch die Rechtschaffenheit ersetzt, durch die Redlichkeit und Geradheit des Bürgers, der in ein Gemeinschaftsleben eingliedert ist und seine Regeln beherzigt. Heute würde der Hl. Grispin, der zu seiner Zeit Leder stahl, um Schuhe für die Armen und Bedürftigen daraus zu machen, im „Zuchthaus“ enden – erklärt die *Rechtsphilosophie* (H<sub>1</sub>, VII, § 126 HB); und es ist richtig, daß es in einem „ordentlichen Staat“ so geschieht (H<sub>5</sub>, IV, 341). In der modernen Welt ist es nicht mehr möglich, den Vorrang des Staats, der politischen und juridischen Einrichtungen der Spontaneität der Gesinnung und dem Sollen des privaten Bewußtseins gegenüber in Frage zu stellen. „Hat sich nun aber die gesetzliche Ordnung in ihrer prosaischen Gestalt vollständiger ausgebildet und ist sie das Übermächtige geworden, so tritt die abenteuernde Selbständigkeit ritterlicher Individuen außer Verhältnis und wird, wenn sie sich noch als das allein Gültige festhalten und im Sinne des Rittertums das Unrecht steuern, den Unterdrückten Hilfe leisten will, zu der Lächerlichkeit, in welcher uns Cervantes Don Quijote vor Augen führt“ (H<sub>1</sub>, XIII, 257).

[317:]

#### 6. Die Ablehnung der industriellen Gesellschaft

Nicht nur den Theoretikern der Reaktion, sondern auch einer breiten öffentlichen Meinung in Deutschland erschien die Entwicklung der industriellen und bürgerlichen Welt mit der darauffolgenden Zerstörung der der feudalen Welt eigenen Beziehungen persönlicher Abhängigkeit als ein unerbittlicher objektiver Mechanismus, der die Persönlichkeit als solche zerstörte – sie war der endgültige Beweis für die Dekadenz der modernen Welt. Die Reformen, die die Leibeigenschaft abschafften und die zur progressiven Einführung des Kapitalismus auch auf dem Land führten, waren nichts anderes als Aspekte eines „Krieges gegen alle Persönlichkeit und alle persönlichen Verhältnisse. Direkte Verpflichtungen des Menschen gegen den Menschen, der Person gegen die Person, aus denen allein eine dauerhafte Bürgerschaft für das Persönliche wie für das Sächliche hervorgehen konnte, sollen nicht weiter stattfinden“. So spricht Adam Müller, der uns über den konkreten politisch-sozialen Inhalt dieser Verherrlichung der „Persönlichkeit“ aufklärt, wenn er im Feudalbesitz, in den „Führern dieses heiligen Gewerbes“, das die Landwirtschaft ist, die privilegierten Interpreten und Hüter der „Freiheit und Persönlichkeit“ erblickt; man kann sogar behaupten, „die großen Begriffe der Freiheit, der Persönlichkeit, des Adels, des Grundeigentums fallen höchst natürlich zusammen“ (dm, 1812, I, 141 und 145).

Diese Klagen bezogen sich auf eine reale Tatsache, und zwar auf die fortschreitende Darstellung sozialer Beziehungen als Handelsbeziehungen: an Stelle der vorher „vermitteltst der persönlichen Kraft und des menschlichen Herzens“ gestifteten Bande ist nunmehr nur das „Geld“ getreten (141). Die Sehnsucht nach einer nicht vom Geld beherrschten Welt ließ auch außerhalb der wirklich reaktionären Kreise laut ihre Stimme hören und wurde schließlich zu einem moralistischen Appell, den Blick über die materiellen Genüsse hinaus zu erheben. Pestalozzi stellt das Verschwinden des „inneren

menschlichen Verhältnisses“ zwischen Arbeitern und Arbeitgebern fest. Letztere, „die die ihr dienende Menschheit durchaus nicht mehr als Menschheit ins Auge fassen, sondern in jedem Augenblick nur darauf sehn, was sie an ihr gewinnen, wie sie diesen Gewinn auch für die Zukunft sicherstellen und den Arbeiter auf die wohlfeilste Weise sich anbinden und ihn zwingen können, seine Arbeit ihnen auf das wohlfeilste zu liefern und außer ihnen niemand anbieten zu dürfen“. Aber auch diese realistische und schmerzvoll empfundene Beschreibung der beginnenden kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Ausbeutungsmechanismen mündet dann – wenn auch nicht von der Verherrlichung des Feudalwesens begleitet – in die Klage über den Prozeß „des unsittlichen Austretens aus den Schranken der Lebensweise ihrer Väter“<sup>22</sup>.

Die Größe Hegels liegt darin, daß das klare Erkennen der Unausgeglichenheit und der Leiden der bürgerlichen wirtschaftlichen Welt nie auf das Niveau des sehnsüchtigen Seufzens und der Moralpredigt herabsinkt. Dem Philosophen der Sittlichkeit entgeht sicher nicht, daß die sittliche Gemeinschaft durch die Verbreitung der merkantilen Verhältnisse aufgelöst wird: „Das Weisheitslose, rein Allgemeine, die Masse des Reichtums ist das Ansich; und das absolute Band des Volks, das Sittliche ist verschwunden, und das Volk aufgelöst“; dieses Niveau ist von der „Bestialität, der Verachtung alles Hohen“ abgelöst worden (H<sub>4b</sub>, 84). Die Werte und Bande, die die Gemeinschaft zusammenhielten, sind inzwischen nur noch eine Erinnerung. Aber es handelt sich nicht um ein Phänomen der Dekadenz; kein Regreß ist möglich und keine Sehnsucht erlaubt: es stimmt, „das Wirkliche sieht freilich äußerlich nicht so aus als das Ideal“, aber „Ausschweifung, Untergang, Liederlichkeit, Lasterhaftigkeit der Einzelnen muß“ dennoch „ertragen werden“ (H<sub>4</sub>, 251 Fußnote).

Die Herrschaft des Geldes und der Handelsbeziehungen hat die alten „persönlichen“ Beziehungen [318:] innerhalb einer verschlafenen und paternalistischen Gemeinschaft unmöglich gemacht, die die Theoretiker der Reaktion und alle diejenigen, die sich vom Schauspiel des moralischen und politischen Chaos der neuen Zeiten übermannen ließen, in ihren sehnsuchtsvollen Rückerinnerungen verklärten. Bei allen diesen war die Ablehnung des Geldes die Anprangerung des subversiven Charakters der Industriegesellschaft, die sich auf materielle Verhältnisse stützte und deshalb die traditionelle Hierarchie, die Standesunterschiede, annullierte oder in den Schatten stellte; „mit ihrem Luxus“ konnten sich die Kaufleute erlauben, „die ersten Staatsbeamten zu verdunkeln“; da haben wir – tönte Görres – eine der Folgen der „in Deutschland besonders unheilstiftenden Meinung: Reichtum erhebe alles auf eine Stufe“ (rm, 2/VIII.1814). Hegel dagegen äußert sich ironisch über „die Verachtung, [die] man in Deutschland gegen das Geld hat und zeigt“ (H<sub>1</sub>, II, 548).

Wie die *Rechtsphilosophie* hervorhebt, bietet die „bürgerliche Gesellschaft“, die eben die bürgerliche Industriegesellschaft ist, sicher „das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar“ (H<sub>1</sub>, VII, § 185). Sicher gibt es nichts Dauerhaftes mehr in den Wertbegriffen und im Verhalten der Individuen: „Einerseits ist also passive Verworfenheit der Noth und die aktive der Empörung in und gegen die Noth“ (H<sub>5</sub>, III, 577). Aber trotzdem spricht Hegel gelangweilt von den „Klagen [...] über Luxus und Verschwendungssucht der gewerbetreibenden Klassen“ (H<sub>1</sub>, VII, § 253 A) wie auch von den „traurigen Gemälden“ (H<sub>5</sub>, III, 577), die man in bezug auf dieses Thema macht und machen kann. Schon in den frühen Schriften wird erklärt, daß die einmal verlorengegangene „Einfalt“ „unwiederbringlich dahin“ sei (H<sub>1</sub>, I, 57). In diesem Sinn ist eine Kontinuität im Vergleich zu Kant festzustellen, der ebenfalls das Ideal eines „arkadischen Schäferlebens bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe“ von „Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden“, von sich gewiesen hatte; dieser geschützten und heiteren Stille gegenüber ist eindeutig die Unausgeglichenheit und Unordnung vorzuziehen, die die Entwicklung der Gesellschaft und der Industrie mit sich bringen (K, VIII, 21-2). Nur, daß es für Hegel

<sup>22</sup> *Ansichten über Industrie, Erziehung und Politik, mit Rücksicht auf unseren diesfälligen Zustand vor und nach der Revolution*, 1807 ff., in J. H. Pestalozzi, Werke, hrsg. von G. Ceppl-Kaufmann und M. Windfuhr, München 1977, Bd. II, S. 179. Es ist der gleiche sehnsuchtsvolle Moralismus, den Lenin bei Sismondi entdeckt und verurteilt, für den „der rasche Warenaustausch die guten Sitten eines Volkes verderbt“ und für den die unbestrittene Entwicklung des Verkehrs und des Handels „oft die Menschen und die wirklichen Interessen einer abstrakten Theorie“ opfert; vgl. V. I. Lenin, in Werke, zit. Bd. II, S. 199-206.

nötig ist weiterzugehen, indem man an den Staat und an die politische Gemeinschaft appelliert, um dem furchteinflößenden Mangel an Ausgeglichenheit, der unweigerlich das an und für sich fortschrittliche und befreiende Anbrechen der bürgerlichen und industriellen Gesellschaft begleitete, ein Ende zu setzen oder ihn zu kontrollieren. Fest steht auf jeden Fall, daß es weder möglich noch erlaubt ist, zu einem „patriarchalischen [...] Gemeinwesen“ zu regredieren, das die selbständige Rolle der „Individualität“ negiert (H<sub>5</sub>, III, 577). Die „persönlichen“ Beziehungen der feudalen Welt, eingezwängt in ein begrenztes und unbewegliches sittliches Universum, haben sich irreversibel aufgelöst; und das ist ein Fortschritt, nicht ein Symptom der Dekadenz. In Deutschland nahm die Sehnsucht nach der guten alten Zeit besonders beunruhigende Züge an, weil sie sich mit der den Deutschtümlern liebgewordenen Verherrlichung der Reinheit und Authentizität der alten vaterländischen Sitten verband. Dieser Anschauung nach hatte sich der Sinn für die Tradition und die geistigen Werte von der französischen Revolution an abgenutzt und aufgelöst: nur so war es möglich gewesen, daß „die verfluchte Fabrikanie“ hatte Fuß fassen können. Natürlich – fuhr Ernst Moritz Arndt fort – vervielfältigte die industrielle Entwicklung die Kraft des Menschen, aber dennoch dürften über einen Punkt keine Zweifel bestehen: „Lieber wollen wir keine einzige Maschine als die Gefahr, daß dieses Maschinenwesen uns die ganze gesunde Ansicht vom Staate und die alle Tugend, Kraft und Redlichkeit erhaltenden einfachen und natürlichen Klassen und Geschäfte der Gesellschaft zerrüttete. Wenn alle Handwerker Fabrikanten werden, wenn der Ackerbau selbst endlich wie eine Fabrik angesehen und betrieben wird, kurz, wenn das Einfältige, Stetige und Feste aus den menschlichen Einrichtungen weicht, dann steht es schlecht um das Glück und die Herrlichkeit unsers Geschlechts. Wenn wir dahin kämen, daß Axt, Säge und Senkblei von selbst Häuser zuschnitten und aufrichteten, daß der Pflug und die Sense von selbst den Acker pflügten und abernteten, wenn wir endlich auf Dampfmaschinen über Berg und Tal fahren und auf Luftbällen in die Schlacht reiten könnten, kurz wenn wir neben unsern künstlichen Maschinen, die alle Arbeit für uns täten, nur so hinzuschlendern hätten – dann würden wir [319:] ein so entartetes, nichtiges und elendes Geschlecht werden, daß die Geschichte ihre Bücher auf ewig von uns schließen würde“<sup>23</sup>.

Es handelt sich um einen Text, den Hegel nicht kennen konnte, da er im Jahr 1840 veröffentlicht wurde; aber dennoch geht es um eine Problematik, mit der sich der Philosoph, wie aus den Berliner Aufzeichnungen hervorgeht, auseinandersetzte<sup>24</sup>. Auch was die Ablehnung der industriellen Gesellschaft betrifft, befanden sich die Deutschtümler oft objektiv im Schlepptau der Kultur der Reaktion, die damit beschäftigt war, die Widersprüche der im Entstehen begriffenen bürgerlichen Welt anzuklagen, nur um sich besser der sehnsuchtsvollen Heraufbeschwörung der guten alten Zeit, d. h. der feudalen Welt, hingeben zu können. So beklagte Adam Müller z. B. die Tatsache, daß der „Markt“ der „Tyranne unserer Produktion“ geworden sei, die „freie Konkurrenz“, letzten Endes „in unzähligen Fällen ein entferntes von unserm Einfluß und unserer Leitung völlig unabhängiges, wetterwendisches Bedürfnis“. Die daraus folgende verhängnisvolle Konsequenz war die Auflösung aller patriarchalischen Verhältnisse, die Auflösung des „heiligen Bündnisses eines Volkes mit seinem Boden“ und seiner inneren organischen Einheit (dm, I, 59). Die Polemik richtet sich ausdrücklich gegen den „großen Mechanismus der Industrie“, der inzwischen die Landwirtschaft selbst bedrohte, die schon von der wachsenden Verbreitung der merkantilen Verhältnisse erfaßt und durcheinandergebracht worden ist; das zu „Lohnarbeitern“ herabgewürdigte Landvolk wird selbst von der „Universal-Fabrik des städtischen Lebens, die blind ihr Gesetz empfängt vom Markt, und ihre endliche Vergeltung im Krankenhaus“, verschlungen (60-2).

Sogar ein alles andere als reaktionärer Autor wie Pestalozzi, sensibel dem Problem der Armut gegenüber, das weite Kreise der Volksmassen heimsuchte, konnte sich jedoch nicht der Moralpredigt enthalten, die die Wurzel des Übels im Verlassen der „Gesinnungen und Tugenden“ der Väter, in der Verbreitung eines Luxus und Bequemlichkeit liebenden, anspruchsvollen und verschwenderischen Lebensstils sah und die sehnsüchtig das „Glück unserer Vorzeit“ in Erinnerung rief. Gerade die

<sup>23</sup> E. M. Arndt, *Erinnerungen aus dem äußeren Leben*, Leipzig 1840, S. 310-2.

<sup>24</sup> Siehe die Auszüge aus einem anderen Werk Arndts und den entsprechenden Kommentar Hegels in H<sub>3</sub>, 677-8; hinsichtlich der Polemik gegen Arndt, siehe *supra*, Kap. I, 6.

„Fabrikgegenden“ waren das Zentrum dieser Epidemie, die „alle Stände“ ansteckte, alle Werte austrocknete, insbesondere „Treue, Ehre, Sorgfalt und Mäßigung“ und alle mit dem „trägerischen Füllhorn ungesicherter, prekärer Lebensgenießungen“ verblendete. All dem steht natürlich die Idealisierung des alten, auf einfachen und soliden Verhältnissen gegründeten Lebens gegenüber, sicherlich ganz anspruchlos, aber auch geschützt vor den besorgniserregenden Umwälzungen der industriellen Gesellschaft: „Der arme Mann fand in der Stadt und in dem Dorf der Väter voll Unschuld und häuslichen Lebens einen Erwerbszweig, durch dessen Genuß er zuerst seine Stube wärmer heizen, sein Weib und seine Kinder befriedigender nähren, kleiden und beschuhen konnte. Er dankte Gott und segnete sein Glück. Fleißig und fromm befand er sich glücklich in seiner Stube, trug das Werk seiner Hände alle Wochen mit Demut und Freude zu einem reichem Manne, der ihm mit Liebe und Freundlichkeit den Stoff der Arbeit, die er ihm wöchentlich zahlte, anvertraute“<sup>25</sup>.

Der von Görres geleitete „Rheinische Merkur“, der im Lauf des anti-napoleonischen Widerstands so großen Einfluß ausübt, fordert dazu auf, das „Heil“ Deutschlands nicht mehr in „gesteigerter Industrie und neubelebtem Handel“ zu suchen – aus dem „Überfluß“ gingen „Weichlichkeit, Verderbtheit, Feigheit, Habsucht und Übermut“ hervor –, sondern in einer würdevollen „Armut“, die nur mit der „Tugend“ konjugiert werden könnte. Wenn man bedenkt, daß der fragliche Artikel nicht nur aus der Feder Görres’, sondern wahrscheinlich auch aus der Steins stammt, d. h. des Protagonisten der Periode antifeudaler Reformen im Gefolge der [320:] Niederlage bei Jena, dann kann man sich eine Vorstellung von der Ausdehnung machen, die die Ablehnung der industriellen Gesellschaft in Deutschland erreichte<sup>26</sup>.

Denjenigen, die auf „Industrie“ und „Luxus“ verzichten möchten, entgegnet Hegel, daß gerade darauf die wirkliche Sicherheit des Menschen beruhe, der sich auf diese Weise von der Zufälligkeit der Natur befreie. Es ist „eine Sicherheit, der der Mensch seinen Verstand, seine Tätigkeit verdankt. Ein industrielles Volk hat deswegen ein ganz anderes Selbstgefühl von sich, als ein anderes, wo keine Industrie ist“ (H<sub>5</sub>, IV, 505). Gegen den Luxus wird eingewendet, „die Natur ist mit wenigem zufrieden, aber der Mensch ist nicht Natur“ – im Gegenteil, gerade in seine geistige Natur gehört die Vervielfältigung und Verfeinerung der Bedürfnisse (493). In Wahrheit kann der moderne Mensch mit Recht stolz auf die „Erfindungen der Industrie“ sein (500). Hegel weist mit Nachdruck das „moralische [...] Deklamieren“ gegen den Luxus zurück (H<sub>1</sub>, XVIII, 557) und polemisiert ebenso gegen die Verklärung der vor-industriellen Welt in religiöser Hinsicht: „Man kann sagen, die Ackerbauer sind frömmere, verlassen sich mehr auf die Güte Gottes, aber sie sind diese Passivität; auf der andern Seite ist diese Selbsttätigkeit, dieser Verstand auch eine Güte Gottes und eine viel größere, als die äußere Natur“ (H<sub>5</sub>, IV, 505-6). Die landwirtschaftliche Welt kann sich nicht der Bewegung entziehen, die die gesamte bürgerliche Welt umfaßt. Wie in anderen Fällen, kann man auch hier feststellen, daß die Analyse des Philosophen viel fortschrittlicher ist als die Vorschläge der Politiker. Um die Tatsache zu rechtfertigen, daß das Oberhaus den Grundbesitzern vorbehalten bleibt, beschreibt die *Rechtsphilosophie* den Grundbesitz als geschützt vor der „Unsicherheit“ und „Veränderlichkeit“, die für die Welt der Industrie und des Gewerbes typisch sei und daher in der Lage, seinen Inhabern dauerhaft die Unabhängigkeit des Urteils zu gewährleisten (H<sub>1</sub>, VII, § 306). Als er zur wirtschaftlichen und geschichtlichen Analyse übergeht, ist Hegel gezwungen, die Miteinbeziehung auch des Grundbesitzes in die generelle Bewegung des bürgerlichen Reichtums festzustellen: „in der neueren Zeit“ sind auch die landwirtschaftlichen „Güter“ „Gegenstand des Handelns“ geworden, da die Denkweise der „Klasse der Gewerbe“ auch auf die „Bauern“ übergreifen hat; die Folge ist, daß „der Besitz denn auch unsicher [wird], die Preise ungleich sind etc.“ (H<sub>5</sub>, III, 808).

Wenn auch in dieser Vorlesung über Rechtsphilosophie von 1822/23 noch die Illusion besteht, der fragliche Prozeß könne zumindest teilweise noch zum Stehen kommen, so scheint dagegen aus der

<sup>25</sup> *Ansichten über Industrie ...*, zit., Bd. II, S. 169-172.

<sup>26</sup> *Politische und merkantilische Bemerkungen über einige Verhältnisse Deutschlands zum Auslande*, rm, 17.7.1814 (Nr. 88); hinsichtlich der Zuschreibung des Artikels verweisen wir auf die Anmerkung W. Schellbergs, des Herausgebers der *Gesammelten Schriften* von J. Görres (Köln 1928), in denen der reprographische Nachdruck der fraglichen Zeitschrift erschienen ist.

Vorlesung von 1824/25 das Bewußtsein der Irreversibilität eben dieses Prozesses hervorzugehen: „Je größer ein Kapital ist, je größere Unternehmungen sind damit auszuführen, und mit um so geringerem Profit kann sich der Besitzer begnügen, wodurch wiederum das Kapital vergrößert wird. Dies findet auch beim Ackerbau statt, wie dies z. B. bei den Römern der Fall war, wo der Ackerbesitz zuletzt in wenige Hände kam“ (H<sub>5</sub>, IV, 609-610). Auf jeden Fall ist anzumerken, daß Hegel, auch wenn er auf politischem Gebiet die Beibehaltung der Privilegien des Landadels vorschlägt, nie zur Verklärung der vor-bürgerlichen Welt übergeht.

Dem landwirtschaftlichen Stand schreibt die *Rechtsphilosophie* nur eine „natürliche Sittlichkeit“ zu (H<sub>1</sub>, VII, § 305); die Tätigkeit dieses Standes – fügt die Enzyklopädie hinzu – „erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen“ (H<sub>1</sub>, X, § 528). Die negative Charakterisierung tritt klar hervor: in dem Maße, in dem die landwirtschaftliche und patriarchalische Welt eine Insel der Stabilität darstellt, handelt es sich um eine Stabilität ohne Überlegung und Gedanken, die begrenzte und rückständige soziale Verhältnisse ausdrückt, denen gegenüber die moderne wirtschaftliche und politische Welt eindeutig vorangeschritten ist.

Es ist nicht so, daß Hegel das Dramatische der Widersprüche und Unausgeglichenheiten, die mit der industriellen und bürgerlichen Entwicklung verbunden sind, nicht stark verspürt hätte. „Die schauerhaften Beschreibungen des Elends, das die Befriedigung der Bedürfnisse herbeiführt“, können manchmal eine Flucht aus der bürgerlichen Gesellschaft, zu rück zu einfacheren Lebensverhältnissen, nahelegen. Diese Versuchung haben oft „Menschen, die tief ergriffen sind [321:] von dem Elende ihrer Zeit, ihres Volks, die das damit zusammenhängende sittliche Verderben die Wut, die Empörung der Menschen über ihr Elend, über den Widerspruch dessen was sie fordern können und des Zustands, in dem sie sich befinden, die Erbitterung hierüber, den Hohn über diesen Zustand und damit die innere Bitterkeit, den bösen Willen, der darauf entspringt, tief erkennen und ergreifend darstellen“. Gerade deshalb sind die „tiefdenkenden und tieffühlenden Geister“ dazu geneigt, die „bürgerliche Gesellschaft“ zu verwerfen. „Sie haben keine Hilfe gesehen, als solch ein System ganz aufzugeben, und indem sie die Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft nicht leugnen konnten, haben sie es doch für vorteilhafter gehalten, sie ganz aufzuopfern und zu einem Zustand zurückzukehren, der ohne so mannigfaltige Bedürfnisse ist, ein Naturzustand [...] wo das Elend und Unglück nicht so stattfinden kann“. Nicht einmal Rousseau, auf den sich dieser Text gerade bezieht, war es gelungen, sich dieser Versuchung zu entziehen (H<sub>5</sub>, IV, 477), aber sicher ist nicht gerade das der Aspekt, den Hegel im Denken des großen Genfers bewundert.

Die Polemik gegen den Kult der einfachen und natürlichen, von der Religion verklärten Verhältnisse wird unvermeidbar auch zu einer Polemik gegen die Deutschtümler. Gerade bei der Rezension des vorher zitierten Textes von Arndt bemerkt der Hegelschüler Ruge, daß in ihm eine Welt verherrlicht werde, in der die „patriarchalische Genügsamkeit“ eins sei mit der „naturwüchsigen Deutschheit“ und mit auf „Bevormundung“ und „Dienstbarkeit“ beruhenden politisch-sozialen Verhältnissen (R<sub>1</sub>, II, 73). Die Anprangerung des Kultes der „Genügsamkeit“ und der „Natürlichkeit“ findet sich schon bei Hegel. Was die Mode anbetrifft, so erklären die Vorlesungen über die Rechtsphilosophie: „Das Erfinden ist Sache der Schneider, lächerlich ist es, wenn ein Professor altdeutsche Kleider erfindet“ (H<sub>5</sub>, IV, 491).

Um diese Polemik besser verstehen zu können, ist es sinnvoll, sich bei der Verurteilung des Luxus und der Mode als Phänomene der Dekadenz und der moralischen Korruption aufzuhalten, die von bedeutenden Teilen der politischen und kulturellen deutschen Gesellschaft vorgenommen wurde. Als die napoleonische Unterdrückung besonders hart zu spüren war und mit dem Wunsch, die nationale Identität und das nationale Bewußtsein in Entgegensetzung zur Kultur und zu den Sitten der Invasoren zu entwickeln, rief sogar Fichte seine Landsleute dazu auf, den ausländischen Modellen zu entsagen: „die Leichtgläubigkeit und Sucht, auch fein und vornehm zu leben“, fallenzulassen, indem man auf die „entbehrlichen Waren“ verzichtete und dagegen Genügsamkeit und Einfachheit an den Tag legte (F<sub>1</sub>, VII, 466).

Ausgesprochen reaktionären Charakter nimmt die Ablehnung der bürgerlichen und industriellen Gesellschaft in toto und die Verherrlichung der „frugalen, aber vaterländischen“ Verhältnisse bei einem Autor wie Adam Müller an (dm, I, 72). In einigen Fällen nahm die Lobpreisung der spartanischen Genügsamkeit, die als typisch für die germanische Tradition galt, wirklich groteske Töne an. So beschreibt Börne etwa Görres' Kleidung: „Zerrissene Stiefel, bestaubter, altdeutscher Rock ohne Weste, die nackte Brust durchs auseinandergeworfene Hemd zeigend“ (B, IV, 226), Heine seinerseits spricht vom „schmutzigen Maßmann“, der, um ja den Gebräuchen der alten Germanen treu zu bleiben, sich weigerte, Handschuhe zu tragen (HH, IV, 89). Einer ähnlichen Beschreibung sind wir schon begegnet, was Jahn betrifft. Görres, Maßmann und Jahn sind gerade drei Vertreter der deutschtümplerischen Richtung, die Hegel kannte oder die seinen Kreisen nicht fernstanden<sup>27</sup>; die Ablehnung der Mode und des Luxus wollte auch Teil der Verteidigung der germanischen Reinheit und Authentizität sein. Während des Widerstands gegen Napoleon war in der von F. Schlegel geleiteten Zeitschrift „Deutsches Museum“ ein Artikel erschienen, der die Kleidung der alten Germanen bis ins kleinste, von Kopf bis Fuß, beschrieb: ohne auf die Einzelheiten einzugehen, war das dabei herauskommende Bild das eines Kriegers, der daran gewöhnt war, auch bei größter Kälte halbnackt durch die Gegend zu laufen oder sich schlecht und recht mit Tierfellen, die „ohne alle Kunst“ übergeworfen wurden, zu bedecken, das Bild eines Kriegers also, der die Weichheit und die Verderbtheit des Luxus' und der Mode verachtet (dm, III, 392 und 397).

[322:] Im Verlauf des anti-napoleonischen Widerstands waren im „Rheinischen Merkur“ auch Artikel über „deutsche Frauentracht“ erschienen. Natürlich wurden die Frauen, im Gegensatz zu den Männern, dazu aufgefordert, jede „Nacktheit“ zu meiden, aber der politische Sinn des Appells war der gleiche: es ging um die Befreiung „von Frankreich und seinen Moden“ durch die Rückkehr zu einem einfachen und strengen Lebensstil, den Widerstand gegen Verführungen des Luxus und des hemmungslosen Konsums, die in diesem Fall unmittelbar mit der Verführung der Unzüchtigkeit zusammenfielen (rm 26.VIII.1814 und 5.IX.1814).

Sicher entsprach die Propagierung des spartanischen Stils auch wirtschaftlichen Anforderungen ganz konkreter Art, wie der Verteidigung der deutschen Textilindustrie vor verfeinerteren Produkten: und dennoch ist es wichtig, auf die Charakteristiken hinzuweisen, die in der spezifischen deutschen Situation die Ideologie annahm, die die Forderung nach einer protektionistischen Politik rechtfertigen sollte. Diesbezüglich ist ein anderer Artikel aus dem „Rheinischen Merkur“ von Bedeutung, der – nachdem er wie gewohnt den „Kleiderluxus“ und die „abwechselnde Eleganz der Waren und deren verführerischen Reiz“ verurteilt hatte – der Hoffnung Ausdruck gab, die „Volksbewaffnung“ (der Krieg gegen Napoleon war noch nicht zu Ende) werde schließlich den Reiz der Mode und die Nachfrage nach Luxus neutralisieren, wenigstens was die „Jünglinge und Männer anbetrifft“: „unsere vortrefflichen Tuchfabriken sind würdig, selbst Feldherren und Fürsten den Waffenrock zu liefern“ (rm, 4.VIII.1814). Patriotismus, Protektionismus und Verherrlichung des Volks- und Massencharakters, den der Widerstand gegen Napoleon angenommen hatte, alles lief auf die Ablehnung der industriellen Gesellschaft hinaus.

Aber hier nun Hegel, der zur „altdeutschen Kleidung“, die im Namen des „Patriotismus“ propagiert wurde, bemerkt, daß es keinen Sinn habe, „seinen Verstand auf dergleichen zu richten“ und daß jedenfalls „die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit [...] immer noch besser [sei] als von der Natur“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 557). Außerdem sei es nicht möglich, eine klare Demarkationslinie zwischen „Naturnotwendigkeit“ und „eingebildeten Bedürfnissen“ zu ziehen (H<sub>5</sub>, III, 598). Die Sehnsucht nach „natürlicheren“ Lebensformen ist nicht nur regressiv, sondern mystifikatorisch, weil sie – ohne sich dessen bewußt zu werden – die Bedingungen, die sie entrüstet zurückweist, voraussetzt: die Lebensweise à la Diogenes ist keine wirkliche Alternative, da sie selbst „ein Produkt des Luxus“ ist. Mehr noch, diese angebliche Natürlichkeit stellt in Wahrheit eine „Unartige Weise des Luxus“ dar (599).

<sup>27</sup> Was Jahn und Maßmann angeht, vgl. H<sub>8</sub>, 189 und 193; Görres widmet Hegel eine lange Rezension in den Berliner „Jahrbüchern“; vgl. H<sub>3</sub>, 422-447.

Noch ist die angebliche Rückkehr zur Natur wirklich Anzeichen einer größeren Ernsthaftigkeit und Charakterfestigkeit: „Von Antisthenes schon wird erzählt, Sokrates habe zu ihm gesagt, als er ein Loch im Mantel herausgekehrt: Ich sehe durch das Loch deine Eitelkeit“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 555). Der Anspruch, zur Reinheit und Einfachheit der Sitten zurückzukehren, ist nur eine „Besonderheit unter anderen Besonderheiten“; das Schlimmere in der Lebensweise à la Diogenes ist die „Verachtung Anderer“ (H<sub>5</sub>, III, 599). Mehr noch als gegen die Zyniker richtet sich die Polemik gegen die Deutschtümmler, gegen die Sehnsucht nach der vorindustriellen Welt. Man kann mit einer Beobachtung schließen: Novalis, einer der wichtigsten Vertreter der Kultur der Dekadenz, stellt im Jahre 1798 „Revolution“ mit „freier Konkurrenz“ gleich und verurteilt beide (N, II, 309). Nicht zu Unrecht: es handelt sich um zwei Aspekte desselben Entwicklungsprozesses der modernen Welt, über deren progressiven Charakter sich Hegel voll und ganz im klaren ist, wenn er sowohl die französische als auch die industrielle Revolution versteht und verteidigt.

### 7. Dekadenz und Sündenfall

Um mit der Kultur der Dekadenz endgültig abrechnen zu können, mußte man aber auch ihre religiösen Grundvoraussetzungen herausfinden und widerlegen. Und das, weil die Dekadenz in Wirklichkeit lange vor der französischen Revolution und sogar vor der Reformation – nämlich mit dem Sündenfall – begonnen hatte. Nicht von ungefähr haben wir Görres die Reformation als [323:] „den zweiten Sündenfall“ bezeichnen sehen; und nicht umsonst setzt er der Seichtigkeit und dem Elend der Gegenwart „jene großartige Weltanschauung“ entgegen, „die eine frühere, geistig höhere Zeit uns überliefert hat“ (JG, XIII, 385-6). Mehr noch, der wesentliche Unterschied zwischen der „historischen“ Anschauung einerseits und der „reformierenden“ oder „revolutionierenden“ andererseits wird in der Voraussetzung gesehen, von der die „historische“ ihren Ausgang nimmt, und zwar von einem ersten, vollkommenen Zustand der Menschheit, in dem diese, dem überirdischen Ursprung der Dinge näher, vermehrt das göttliche Licht in sich trug und in der Einfachheit und Unschuld lebte (JG, XIII, 155-6). Die Erdenwelt ist das Ergebnis eines Sturzes aus der ursprünglichen göttlichen Einheit (JS<sub>1</sub>, VI, 38-52); das ist das von Schelling zumindest ab der *Philosophie und Religion* entwickelte Thema. Weit davon entfernt, auf seine Geschichte stolz sein zu können, mußte sich der Mensch darüber bewußt werden, daß sie letzten Endes auf der Sünde beruhe: auf diese Weise fand die These von der Dekadenz der modernen Welt ihre metaphysische Grundlegung. Schelling selbst erklärt die Folgen seiner These ausdrücklich. Das erste Resultat war gerade der Zusammenbruch der auf der Idee des Fortschritts gegründeten Geschichtsanschauung; in Wahrheit ließ alles darauf schließen, daß die Kultur „von früherer Höhe herabgesunken“ war (58).

Die politischen Implikationen dieser Anschauung waren im voraus von F. Schlegel hervorgehoben worden, der damals republikanisch eingestellt war: Die „goldene Zeit“ in der Vergangenheit anzusiedeln, ergibt nicht nur ein „Trugbild“, sondern stellt auch auf praktisch-politischer Ebene „eines der größten Hindernisse gegen die Annäherung der goldenen Zeit, die noch kommen soll“, dar. Die Idee, daß der Mensch das goldene Zeitalter hinter sich gelassen habe, diene nur zu „Elegien über ihren Verlust“ (a, I, 1, 242-3). Es ist hier aufschlußreich, einen Blick zurück auf Schellings Entwicklung zu werfen. In den Jugendschriften wird nicht nur die „Schwärmerei“ vom Sündenfall und ganz allgemein die Auffassung von der Geschichte als Sturz aus einem ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit zurückgewiesen<sup>28</sup>, sondern vor allem in den *Philosophischen Briefen* wird der Zusammenhang zwischen der „Schwärmerei“ vom Sündenfall und dem „vollendeten Dogmatismus“ hervorgehoben, der nichts weiter als die Reaktion ist (JS, I, 326). Was das betrifft, so verweist der junge Schelling auf *Das Ende aller Dinge*, auf den Kant also, der gegen die Behauptung von der „Verderbten Beschaffenheit des Menschengeschlechts“ genauso polemisiert wie gegen die Anschauung, wonach die Erde ein Ort der Sühne für „aus dem Himmel verstoßene Geister“ ist (K, VIII, 331). Der späte Schelling, nach Berlin berufen, um der Verbreitung der Hegelschen Philosophie entgegenzuwirken, beruft sich, als er die These des Sündenfalls und der Geschichte als Dekadenz bekräftigt, auf den

<sup>28</sup> Das Thema ist schon in der lateinischen Dissertation anzutreffen (JS<sub>1</sub>, I, 16-7); siehe C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969, S. 17-25.

Kant des „radikalen Bösen der menschlichen Natur“, eine Lehre, mit der der Philosoph „sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte“ (JS<sub>1</sub>, XI, 483).

Das Thema der Erbsünde spielt eine zentrale Rolle im „positiven“ Schelling; zu ihrem Vorhandensein erklärt die *Philosophie der Offenbarung*: „Nur eine seichte Philosophie vermag daran zu zweifeln, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichsten Menschenkenntnis mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Teil schon Kant in seiner Schrift über das radikale Böse angeführt hat“ (JS<sub>1</sub>, XIV, 270).

In jenen Jahren war das Thema des Sündenfalls nicht nur in den Werken zur religiösen Erbauung und den politischen Pamphleten weit verbreitet, sondern auch in den Abhandlungen über die Universalgeschichte. Ein Thema, auf das auch der Ex-Jakobiner Görres seine Mühe verwandte. „An der Universität München“ – berichtet Heine – in der „École-Politechnique des Obskurantismus“, „vor einem Auditorium, das meistens aus katholischen Seminaristen bestand, hielt er Vorlesungen über allgemeine Weltgeschichte und war schon bis zum Sündenfall gekommen“ (HH, III, 435-6). Es handelte sich um ein Thema, das ihm so lieb geworden war, daß er sich nicht mehr davon trennen wollte.

Der Bezugspunkt ist die gleiche Abhandlung, die Hegel in den Berliner „Jahrbüchern“ [324:] rezensiert hatte. Die zentrale These ist die, daß der Mensch in der Zeit seines vertrauten Umgangs mit Gott das Buch der Natur in seiner ganzen Fülle und Tiefe unmittelbar vor sich aufgeschlagen hatte, daß es dann infolge des Sündenfalls, als das Sehvermögen des Menschen hoffnungslos vom Bösen getrübt war, zum unentzifferbaren – oder nur teilweise und unter großen Schwierigkeiten entzifferbaren – Siegel geworden war. Es war möglich, Fragmente dieser ursprünglichen Weisheit in den Dokumenten und Zeugnissen fernliegender Völker aufzufinden, wie das Vorhandensein von Erkenntnissen bei ihnen bewies, die nicht mit ihrer kulturellen Entwicklung zu erklären waren. Hegel weist darauf hin, daß Görres diese These mit F. Schlegel, Lamennais und anderen Schriftstellern teilte, vor allem aber mit jener mächtigen „Congrégation“<sup>29</sup>, die das Zentrum der klerikalen Reaktion in Frankreich bildete.

Aus dieser Sicht stellt sich der Erkenntnisprozeß als die Mühe dar, sich nach dem Sturz der modernen Welt und der Dekadenz wieder aufzuraffen, oder als die Flucht aus einer verdorbenen Kultur hin zur unberührten Reinheit der Völker, die auf der primitiven Stufe stehengeblieben sind. Aber die „Unschuld einfacher Völker“ ist „seltener [...] als man glaubt“. „Diese Unschuld ist aber nicht der wahrhaftige Standpunkt des Menschen; seine Sittlichkeit ist nicht die eines Kindes, sie steht höher als die genannte Unschuld“ (H1, XVI, 267-8). Die Flucht aus der modernen prosaischen Welt“ in einen Zustand unmittelbarer Einheit mit der Natur ist nur die Regression in einen Zustand der Tierheit, mythisch verklärt als das verlorene Paradies. In Wirklichkeit sind „Reflexion und Entzweiung [...] unumgänglich“, und das ist die wahre Idee, die sich der einfachen Vorstellung des Paradieses widersetzt, dieser unklaren, unbewußten und willenlosen Unschuld. Auch die biblische Erzählung läßt diesen Schluß zu: Die Schlange hat nicht gelogen, „Gott bestätigt die Worte der Schlange“, und der Mensch hat, indem er die verbotene Frucht aß, wirklich die Erkenntnis von Gut und Böse gewonnen, ist aus dem Zustand der Tierheit ausgetreten, die sein Leben im Eden kennzeichnete, ist in die Geschichte eingetaucht und sucht in ihr die wahre Versöhnung<sup>30</sup>.

Der Sündenfall ist also kein Fall aus einem Zustand ursprünglicher Perfektion, auf den man voller Sehnsucht zurückblicken soll (wobei man die Aufmerksamkeit und die Energie vom praktischen Einsatz für die Umgestaltung der Welt ablenkt), sondern der Anfang des Abenteuers, das allein des Menschen würdig ist. Der Mensch „soll aber nicht wie ein Kind, er soll in diesem Sinne nicht unschuldig sein“<sup>31</sup>. „Die Schlange“ – unterstreicht Hegel weiterhin – „hat danach den Menschen nicht betrogen“:

<sup>29</sup> H<sub>3</sub>, 427-8; vgl. auch H<sub>2</sub>, 159-160. Aber auch die Humboldt gewidmete Rezension ist ganz von der Kritik an dieser Idee einer verlorenen, ursprünglichen Weisheit durchdrungen: H<sub>3</sub>, 85-154; über die „Congrégation“ vgl. *infra*, Kap. XI, 1.

<sup>30</sup> H<sub>2</sub>, 729; über den Mythos des Sündenfalls bei Hegel siehe E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, zit., S. 331-336.

<sup>31</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zit., Bd. II, 2, S. 107.



der Mensch ist „die höchste Vollkommenheit“, weil er die Erkenntnis von Gut und Böse hat und daher die Wirklichkeit begrifflich durchdringen und umgestalten kann (H<sub>1</sub>, XVIII, 128).

Die Theorie der Dekadenz ist eine „törichte Vorstellung“, die Sehnsucht nach einer angeblich ursprünglichen Unschuld eine „kranke Philanthropie“ (H<sub>1</sub>, XVI, 266-8). Die moderne Welt ist nicht beherrscht von „Lüge, Nichtigkeit, Frevel, Heidentum usf.“ Die Vorsehung, auf die sich die Theoretiker der Dekadenz doch berufen, hat die Kraft, um sich „in dieser Welt und in dieser Zeit“ zu verwirklichen und auszudrücken: solchen „Deklamationen“ liegt nur die „trockene Verstandesabstraktion des Bösen zu Grunde“ (H<sub>3</sub>, 431). In Wirklichkeit soll man auch gegen den Teufel selbst nicht ungerecht sein: Er hat dem Menschen die Wahrheit gesagt, und er hat ihm damit die Erkenntnis und das Eintauchen in das Abenteuer der Geschichte ermöglicht; „seine Charakterstärke, seine Energie, Konsequenz erscheint weit besser, affirmativer als die manches Engels“<sup>32</sup>. Von den beiden Vorstellungen des Guten und des Bösen in ihrer abstrakten Reinheit ist die erste die schalere, denn sie weiß nichts von der Rolle der Negativität der Geschichte.

Das ist eine Art Lob des Teufels, der Schlange. Es ist in bestimmter Hinsicht schon in der Phänomenologie enthalten, die den Kampf zwischen Aufklärung und Glauben als den Kampf [325:] zwischen Schlange und Götze beschreibt: Die „reine Einsicht“, d. h. eben die Aufklärung, nur „ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht [...] die edlen Teile durch und durch und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt, und an einem schönen Morgen gibt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schub, und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden. – An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtnis bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die tote Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die neue, für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift“ (H<sub>1</sub>, III, 403-4). Wie in der *Phänomenologie* die „Schlange der Weisheit“ die Oberhand über den „bewußtlosen Götzen“ behält, so kommt auch in den Berliner Vorlesungen die Schlange letzten Endes besser als der gute Gott davon, weil von ihr der größere Reiz ausgeht, der den Menschen zum Verlassen des Zustands der paradiesischen Tierheit bringt. Das Lob der Schlange ist wesentlicher Bestandteil der Polemik gegen die Kultur der Dekadenz und die Ideologie der Restauration, in der das Thema des Teufels immer gegenwärtig war, und zwar als Schlüssel zur Erklärung unerhörter und unerklärbarer Umwälzungen und, in erster Linie, des ungeheuerlichen Phänomens der französischen Revolution.

Das Thema der Erbsünde hatte eine eindeutige politische Funktion. „Derjenige, der an die Erbsünde glaubt“ – schrieb Heine –, wird „auch die Erbprivilegien nicht leugnen“ (HH, III, 206). Gleich nach der Julirevolution erheben sich maßgebliche Stimmen, die die neuen Umwälzungen mit der Verbreitung des verderblichen Glaubens in Zusammenhang bringen, wonach der Mensch „frei von der Erbsünde“ sei<sup>33</sup>. Im Jahr 1836 schreibt F. A. L. v. der Marwitz, als er die verderblichen Wirkungen der Verbreitung des Schulunterrichts und seiner Frequentierung verurteilt: Es ist, „als ob die Schlange erst gestern gesprochen hätte“, um dazu zu verführen, die Frucht vom Baum der Erkenntnis zu essen<sup>34</sup>. Ein paar Jahre später bestand die Reaktion auf der Notwendigkeit der Zensur mit der Behauptung der „durchgängigen Unweisheit des Menschengeschlechts“ und der „prinzipiellen Unfreiheit und Unselbständigkeit der menschlichen Natur“; und klar ist, daß – wie Marx bemerkte –, „wenn die Unfreiheit das Wesen des Menschen [ist], die Freiheit seinem Wesen widerspricht“: auf diese banale Tautologie lief die ganze pathetische Argumentation derjenigen hinaus, die aus der „Unmündigkeit des Menschengeschlechts“ den „mystischen Grund gegen die Preßfreiheit“ machen wollten (MEW, I, 47-9).

---

<sup>32</sup> Ebda., S. 108.

<sup>33</sup> Vgl. Freiherr v. Stein, *Briefe und amtliche Schriften*, hrsg. v. E. Botzenhart und W. Hubatsch, Stuttgart, Bd. VII, S. 1089; über die Steinsehe Involution siehe *infra*, Kap. XI, 3.

<sup>34</sup> Wiedergegeben in *Die Eigentumslosen*, hrsg. v. C. Jantke und D. Hilger, Freiburg-München 1965, S. 144.

Diese politischen Implikationen gehen auch aus dem Text Hegels hervor: Das Probieren der verbotenen Frucht ist das „erwachende Bewußtsein der Freiheit“ (H<sub>5</sub>, IV, 924). Diese politischen Implikationen muß man sich vergegenwärtigen, um die Polemik des Philosophen gegen den Mythos der Erbsünde zu verstehen, eine Polemik, die trotz der Bemühung um spekulative Neuinterpretation aus dem Text hervorgeht. Zunächst wird immer von „Mythos“, „Vorstellung“ oder auch von „sogenannter Lehre“ gesprochen. Aber es fehlt auch nicht an bissigen Bemerkungen. In der biblischen Erzählung läßt Adam sich „verführen [...] vom Apfel zu essen“, weshalb die Sünde „als etwas Zufälliges“ erscheint, fast so, als könne man annehmen, der Mensch habe in diesem Zustand der Tierheit verbleiben können; der biblischen Darstellung nach wäre die in Frage stehende Frucht die des Baumes der Erkenntnis des Guten und des Bösen gewesen, aber – entgegnet Hegel – „als Mensch muß er davon essen, sonst ist er kein Mensch, sondern ein Tier“<sup>35</sup>. Es gibt eine Stelle, an der die Polemik noch schärfer wird: „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können“.

Vielleicht ist der entheiligende Gehalt dieser Worte nicht genügend hervorgehoben worden: Mit einem nur für Tiere geeigneten Park verglichen, wird das Paradies indirekt einem Tierpark [326:] gleichgestellt (H<sub>2</sub>, 728). Eine brutale Entweihung der Bibel, aber auch eine heftige Polemik gegen diejenigen, die vor Sehnsucht nach dem verlorenen Eden vergingen und fortzogen, in der Geschichte der modernen Welt nichts anderes als die Geschichte der Dekadenz zu sehen. Jedenfalls hat die spekulative Neuauslegung des Mythos der Erbsünde letzten Endes die Bedeutung, ins Zentrum der Geschichte nicht die Idee des Falls und der Dekadenz zu rücken, sondern die der Entwicklung und des Fortschritts. Aus dem Zustand der Natürlichkeit durch die „Erziehung“ herauszutreten, gehört zur „Bestimmung des Menschen als solchen“ (H<sub>1</sub>, XIX, 499).

Die Neuauslegung des Mythos der Erbsünde ist die Kritik an ihren reaktionären politischen Implikationen. Die übliche Auslegung stellt den „Hochmut der Freiheit“ unter Anklage (H<sub>1</sub>, XVI, 266) und auch den der Erkenntnis, einen Hochmut, von dem der Ruin des Menschen herrühren soll. Bei Hegel dagegen lesen wir: „Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, [...] aber ebenso das Prinzip der Erlösung“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 515). Die übliche Auslegung des Sündenfalls sieht in der Arbeit einen Fluch und nicht etwa die „Hoheit des Menschen“, seine Fähigkeit, die Natur umzugestalten, (H<sub>1</sub>, XVII, 77); diese Auslegung dient dazu, den Fortschritt, die aus der politischen und industriellen Revolution hervorgegangene Welt zu diffamieren. Wir haben aber schon in den Jugendschriften gesehen, daß es der „Despotismus“ ist, der die „Verachtung des Menschengeschlechts“ lehrt und seine angebliche Unfähigkeit „zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein“, predigt. Aber wenn erst die Würde des Menschen wiederhergestellt ist, verschwindet einerseits „der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde“, andererseits werden die „Völker“ nicht nur lernen, ihre „Rechte“ zu fordern, sondern auch, sie sich wieder anzueignen (H<sub>6</sub>, I, 24).

Die Theorie des Sündenfalls wird als eine Ideologie im Dienste der feudalen Reaktion entlarvt. Gerade in dem Jahr, als die *Philosophischen Briefe* des jungen Schelling die Verbindung zwischen Sündenfall und „Dogmatismus“ hervorhoben, erläuterte Schiller in der Zeitschrift „Die Horen“ im siebten seiner *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts*, auf welche Weise sich – auf ideologischer Ebene – der Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion abspielte: „Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrektion auf die Würde derselben berufen“ (h, I, 1, 38). „Der Satz von der Verdorbenheit nicht nur der Menschen, sondern der menschlichen Natur“ – erklärt Hegel in einem Jugendfragment – ist gegen die „Erfahrung“ und kann seine Gültigkeit nur da haben, wo „schlechte Regierungen die Menschheit herabgewürdigt haben“ (H<sub>1</sub>, I, 91) – dann hat aber der Sündenfall gar nichts damit zu tun bzw. nur in dem Sinn, als die Berufung auf ihn dazu dient, die „schlechten Regierungen“ freizusprechen. In Berlin unterstreicht Hegel, daß das Christentum sich nur dann als „Religion der Freiheit“ darstellen und die „Sklaverei unerträglich“

<sup>35</sup> H<sub>1</sub>, XIX, 498-9; bei eben dieser Gelegenheit spricht Hegel in puncto Erbsünde von „sogenannter Lehre“; in der Enzyklopädie spricht man wiederholt vom „Mythos vom Sündenfall“ (§ 24 Z Nr. 3). In jedem Fall handelt es sich um eine „mangelhafte“ Darstellung mit „unpassenden“ Zügen (H<sub>1</sub>, XVII, 75-6).

machen kann, wenn es sich weigert, den Erwerb der von der „Schlange“ versprochenen „Erkenntnis“ als Verbrechen zu betrachten<sup>36</sup>. Rosenkranz berichtet, daß Hegel kritisierte, daß „auf manchen Gymnasien viel von Christus oder gar vom Teufel geredet ward“ (H7, 329). Die Verbindung von Reaktion und Mythos des Sündenfalls wird bekräftigt.

[327:]

#### 8. Der Teufel, der Geist der Zeit und der geschichtliche Fortschritt

Man kann sagen, daß Hegel sich darum bemühte, die moderne Welt vom Gewicht der Sünde und des Teufels zu befreien, von dem er die Kultur der Restauration unterdrückt sah, um eine Versöhnung mit der Wirklichkeit und dem Zeitgeist herbeizuführen und einer vernünftigeren und weltlicheren Auffassung der Geschichte und der politischen Welt Vorschub zu leisten. Das ist eine Tatsache, die – mit entgegengesetztem Werturteil – sowohl von den Kritikern als auch von den Befürwortern des Philosophen hervorgehoben wird. Bei Hegel „verfließt“ – bemerken die Hüter der religiösen Orthodoxie – sogar der Begriff des „Ungeheuers“, des „Ruchlosen“, das weit davon entfernt, das Böse in seiner Absolutheit zu repräsentieren, ein Moment des Positiven wird<sup>37</sup>. Das ist auch Engels Meinung: „Bei Hegel ist das Böse die Form, worin die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung sich darstellt“ (MEW, XXI, 287).

Das Ergebnis war, daß der Philosoph selbst in einem „diabolischen“ Licht erschien: Sein Fehler, erklärt F. Schlegel, ist nicht nur der, das „Gewissen, das Ehr- und Menschengefühl“ annullieren zu wollen, diesen lästigen Ballast für das „atheistische Denken“, sondern vor allem der, „den Satan durchgehend mit dem lieben Gott“ zu verwechseln und sich den ersten unter der Maske des zweiten vorstellen zu wollen (H8, 227). Hegels Verherrlichung der Erkenntnis wird dann von der „Evangelischen Kirchenzeitung“ mit der uns inzwischen vertrauten Rede verglichen, die die Schlange zur Verherrlichung des Baumes der Erkenntnis hält (R1, II, 171). Das sind die Jahre, in denen ein sehr erfolgreicher Roman in den Hegelschülern und vor allem in den Junghegelianern die Schüler der Schlange sieht. Der Titel des Romans läßt keine Zweifel zu: *Eritis sicut Deus*<sup>38</sup>. Als Schelling schließlich nach Berlin berufen wird, wird die ihm von Friedrich Wilhelm IV. zugeteilte Aufgabe eben die sein, eine taugliche Opposition gegen „die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ (JS7, I, 422-3) aufzubauen: Schelling wird in dieser Aufforderung einen „göttlichen Ruf“ erkennen (JS8, 39). Die mythologische Verklärung der politischen und ideologischen Auseinandersetzung hatte nicht aufgehört, und Hegel erlitt ihre Folgen.

Metternich selbst hat in den Jahren der Restauration das Thema des Teufels in die politische Debatte eingeführt, als er den „Geist der Zeit“ als eine Ausgeburt des Teufels diffamierte<sup>39</sup>. Auch für Haller ist der „Zeitgeist“ der „Sohn des Satans“: besser noch, bei näherem Hinsehen sind „Fürst der Hölle“, „Zeitgeist“ und „Revolutionsgeist“ praktisch dasselbe<sup>40</sup>. Was ist der „Geist der Zeit“, hatte sich schon

<sup>36</sup> H5b, 499, 589 und 601. Es handelt sich um ein Thema, das im Vormärz ein breites Echo findet. Heine erklärt, „die Frucht der Erkenntnis gebe uns nicht den Tod, sondern das ewige Leben“; tatsächlich liegen das „goldne Zeitalter“ und das „Paradies“ nicht hinter, sondern vor dem Menschen (HH, III, 22). In einem Gedicht unterstreicht der aus dem Paradies vertriebene Adam stolz, „daß ich genossen des Wissens Frucht“ und daß er darauf nicht mehr verzichten wolle (HH, IV, 412-3). Es ist dann wieder Heine, der in einem Gedicht mit dem vielsagenden Titel Entartung über die Litaneien über die Dekadenz spottet (HH, IV, 418-9). Ein anderer Hegelschüler, Moses Heß, klagt „dieses niederträchtige Dogma der Unvollkommenheit aller Dinge auf Erden“ an, das als das „Dogma unserer Schande“, das „Dogma unserer Knechtschaft“ bezeichnet wird (Q, IV, 136). Die Polemik gegen den Mythos der Erbsünde hat im Gefolge Hegels eine wichtige Funktion bei der ideologischen Vorbereitung der achtundvierziger Revolution in Deutschland (etwas Ähnliches hatte in Frankreich in den Jahrzehnten vor 1789 stattgefunden; vgl. B. Groethuyssen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, *passim*). Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts spielt das in Frage stehende Thema eine Rolle in der Polemik gegen den Obskurantismus: man denke an den *Inno a Satana* Carduccis.

<sup>37</sup> K. E. Schubarth – K. A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt ...*, zit., S. 196-7.

<sup>38</sup> *Eritis sicut Deus*. Ein anonymes Roman (die Autorin ist Wilhelmine Canz), Hamburg 1855<sup>2</sup> (die erste Ausgabe ist aus dem Jahr 1854). – Ihr werdet sein wie Gott. *KWF*

<sup>39</sup> Zit. nach F. Schnabel, a. a. O., Bd. II, S. 63.

<sup>40</sup> *Satan und die Revolution*, Luzern 1835, S. 17-8.

Herder gefragt. „Die Pfäfferei und der wilde Kriegsgeist“ hatten ihn „lange unterdrückt gehalten; sie schlossen ihn ein in Höhlen, Türme, Schlösser und Klöster. Er entkam. Die Reformation machte ihn frei; Künste und Wissenschaften, am meisten aber die Buchdruckerei gaben ihm Flügel“; der „Geist der Zeit“ ist Sohn der „selbstdenkenden Philosophie, das heißt der auf der Selbständigkeit und Freiheit des Denkens gegründeten Philosophie“; „seine Macht ist groß, aber unsichtbar, der Verständige bemerkt und nutzt sie; dem Unweisen wird sie, meistens zu spät, nur in erfolgten Wirkungen glaubhaft“ (GH, XVII, 78). Es handelt sich also um den Geist der neueren Zeiten, um den Geist des Fortschritts. Mit einer kleinen Variante erwartet Görres vom „Genius der Zeit“ „eine ganze Reihe von Revolutionen“ (JG, I, 47).

„Der Zeitgeist“ ist auch der Titel eines Gedichts, das Hegel höchstwahrscheinlich kannte; verfaßt hat es im Jahre 1799 sein Freund Hölderlin, der den „Zeitgeist“ als den „Gott der Zeit“ verherrlicht, den „Alleserschütterer“, dem nichts entgeht und der das Ende des „Schlimmen“ beschleunigt, das innerlich wurmstichig ist und nichts von ihm lernen kann<sup>41</sup>. Man versteht deshalb, warum der Zeitgeist das schwarze Schaf der reaktionären Publizistik darstellt. Schon 1812 spricht Adam Müller vom „Sogenannten Geist der Zeit“ als von einem „Götzen“, mehr [328:] noch, vom „Surrogaten eines Götzen“, das die Intellektuellen verblende (dm, I, 148). Nach dem Modell des Ausdrucks „Zeitgeist“ prägt Adam Müller sogar den des „Zeitgötzen“ (M<sub>2</sub>, I, 1076).

In den Jahren der Restauration steht der „Geist der Zeit“ mehr denn je unter Anklage. Nach F. Schlegel ist er verantwortlich für die Forderung nach schriftlichen Verfassungen (c, I, 63); außerdem sei er verantwortlich für die ungestüme Hast, mit der man zur Zerstörung der korporativen und feudalen Ordnung übergehe, um überall das „Arbeits- und Industriegewesen“ aufzuzwingen (c, I, 126 Fußnote). Im gleichen Sinn sieht Adam Müller die neue bürgerliche Welt hoffnungslos „dem wahnsinnigen Zeit- und Geldgeiste“ ausgeliefert (M<sub>2</sub>, II, 385). Die Feststellung dieser Symptome bringt eine besorgte und fast hoffnungslose Diagnose der modernen Welt mit sich; man kann also wohl von den kranken Verhältnissen, vom „krankhaften Zustand des Zeitalters“ sprechen (c, II, 172). Im übrigen ist es eine Krankheit, deren Ursprung weit zurückliegt. Mit F. Schlegel kann man schon von der Aufklärung als von dem „allgemeinen, ansteckenden Kontagium“ des „Zeitgeists“ sprechen (FS, IX, 361). Im gleichen Sinn sieht auch Adam Müller die Ansteckung des „Zeitgeists“ sich schon von Josef II. und dem aufgeklärten Absolutismus an ausbreiten (M<sub>2</sub>, II, 386). Natürlich werden auch die amerikanischen und die französische Revolution sowie alle politischen Umwälzungen, die das Gesicht Europas verändert haben, von der reaktionären Publizistik im allgemeinen und von F. Schlegel im besonderen als Ausdruck des „Zeitgeists“ angesehen (FS, IX, 403). Die ganze Schlußvorlesung seiner *Philosophie der Geschichte* widmet er einer Anklagerede gegen den Zeitgeist, der als „zerstörend“, „der ewigen Wahrheit entgegenstrebend“ betrachtet wird und der auf einen intellektuellen „Stolz“ begründet ist, auch wenn er sich nicht auf das Individuum bezieht, sondern auf die historische Entwicklung des Menschengeschlechts überhaupt und des Zeitalters insbesondere“, einen Stolz, auf Grund dessen man glaubt, „dasjenige historisch wirklich machen zu können, was doch allein von Gott herkommen kann“ (407; 412 und 416). In diesem Rahmen versteht man, warum die Bekehrungen zum Katholizismus, z. B. die Stolbergs, unter dem Vorzeichen der Verwerfung des „frechen und tollen [...] Zeitgeists“ zustande kommen, der in seinem teuflischen Hochmut nicht nur zur „Zerrüttung aller gesunden Begriffe“ übergeht, sondern sogar Anspruch auf den „babylonischen Turmbau“ erhebt (M<sub>2</sub>, II, 252). Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß F. Schlegel in seinen Wiener Vorlesungen und Schriften ständig Hegel gegenwärtig hat, so daß die in Form von Anspielungen vorgetragenen Bezugnahmen auf Hegel für das Publikum der Zeit ziemlich durchsichtig gewesen sein dürften<sup>42</sup>. Die schon betrachtete Polemik gegen den „Zeitgeist“ ist wahrscheinlich eine dieser anspielenden Bezugnahmen. Bezeichnend ist der Weg Schellings. In jungen Jahren spricht auch er mit Begeisterung vom „Geist des Zeitalters“, aber schon im Jahr 1806, auf der Spur des Themas der Dekadenz der modernen Welt, spricht er von der „Unheilbarkeit der Zeit“ (JS<sub>2</sub>, I, 106 und II, 108).

<sup>41</sup> FH, I, 236-7; auf dieses Gedicht hat schon R. Bodei aufmerksam gemacht, *Sistema ed epoca in Hegel*, zit., S. 302.

<sup>42</sup> E. Behler, *Friedrich Schlegel und Hegel*, in „Hegel-Studien“, 1963, Bd. II, S. 249.

Der „Geist der Zeit“ ist ein liberales Losungswort, das auf europäischer Ebene Verbreitung findet: In ähnlichem Sinn spricht Constant von „esprit du siècle“<sup>43</sup>. Bei Hegel jedenfalls kehrt die Bezugnahme auf diese von Metternich und den Theoretikern der Restauration so heftig in Frage gestellte Kategorie ständig wieder; in Nürnberg fordert er die Jugend auf, sich „die besseren Früchte des Zeitgeists“ zu eigen zu machen (H<sub>1</sub>, IV, 373) und dabei jede Form von Sehnsucht nach der guten alten Zeit aufzugeben; in Heidelberg verherrlicht er die „wahrhafte Macht des Volks- und Zeitgeists“ als Garantie für den Fortschritt und für die Unmöglichkeit eines Rückfalls in den Despotismus (H<sub>1</sub>, IV, 530). Wahrscheinlich ist es eine Warnung an die Deutschtümler, die Größe Deutschlands nicht in einer unwiederbringlich abgelaufenen Vergangenheit zu suchen, wenn er bekräftigt, daß nach Größe wirklich nur „ein Volk, dessen Prinzip mit der Stufe des Zeitgeistes gerade übereinkommt“ streben könne (H<sub>5</sub>, V, 197). Kaum in Berlin angekommen, unterstreicht Hegel, daß „der jetzige Zeitgeist“ zum Kampf gegen das Feudalsystem und zur Verwirklichung der Freiheit aufrufe (H<sub>5</sub>, I, 232-3). Auch wenn nicht der wörtliche Ausdruck benutzt wird, spricht man doch vom „Geiste der neueren Zeit“ (H<sub>1</sub>, XX, 518), vom „Großen unserer Zeit“, das, wie wir wissen, die Freiheit des Geistes betont (H<sub>1</sub>, XX, 329), vom [329:] „Standpunkt unserer Zeit“ (H<sub>5</sub>, IV, 923 und 924), der wiederum die Behauptung der Freiheit zu seinem Mittelpunkt macht. Allerdings distanziert sich Hegel zumindest in einem Fall entschieden vom „Geist der Zeit“, und zwar als er die kraftlose und krankhafte Haltung kritisiert, die sich in Deutschland nach der Veröffentlichung der *Leiden des jungen Werther* verbreitet (H<sub>5</sub>, IV, 726). Der „Zeitgeist“ im starken Sinn fällt nicht immer mit dem jeweils vorherrschenden geistigen Klima und der öffentlichen Meinung zusammen (deren Zufälligkeit Hegel entdeckt und hervorhebt); er drückt dagegen die tieferen Inhalte der Gegenwart aus, die Hauptströmung der geschichtlichen Entwicklung.

In diesem Sinn beruft sich Carové ziemlich deutlich auf die Hegelsche Lehre, als er auf dem Wartburgfest bei der schon besprochenen Verherrlichung des *Zeitgeists* hinzufügt, daß die „wahre Philosophie“ lehre, sich nicht melancholisch bei der Vergangenheit aufzuhalten, sondern „alle Hauptmomente der Geschichte der Menschheit bis zur letzten Entwicklungsstufe“ zu durchlaufen; daß sie „die lebendige, geschichtliche Entfaltung des spekulativen Geistes organisch darstelle“ ...<sup>44</sup>. In diesem Zusammenhang muß dann also auch die berühmte Behauptung der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* gelesen werden, wonach „die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken gefaßt*“ sei: „Zeit“ hat bei Hegel keine neutrale Bedeutung: man vergesse nicht, daß die „Zeit“, der „Weltgeist“, den Befehl vom Vorücken gegeben hat (H<sub>6</sub>, II, 85-6); auch in der berüchtigten Vorrede fordert Hegel seinen Zeitgenossen dazu auf, den „Geist der Zeit“ zu erfassen. Es genügt, den hier enthaltenen Ausdruck (jedes Individuum „ist Sohn seiner Zeit“, H<sub>1</sub>, VII, 26) mit der Ausdrucksweise zu vergleichen, die in der ersten Vorlesung über die Rechtsphilosophie wiederkehrt: „Jeder ist der Sohn seiner Zeit, nur der ist in seiner Zeit groß, welcher seinem Zeitgeist ganz folgt“ (H<sub>5</sub>, V, 106).

In Polemik gegen diejenigen, die nach der guten alten Zeit Sehnsucht verspüren, warnen noch die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* davor, nicht „gering zu achten, was der Geist, und zwar jetzt, erworben. Älteres ist zu ehren, seine Notwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste“ (H<sub>1</sub>, XX, 456). Ganz entschieden ließ die Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen, indem sie die Litaneien über die Dekadenz der modernen Welt verhöhrte, keine andere Möglichkeit als die, sich im Geist der Zeit wiederzuerkennen: *Hic Rhodus, hic salta!*<sup>\*</sup>

Hatte nach der Niederlage bei Jena Hardenberg die notwendigen Reformen im Namen des „Zeitgeists“ gefordert<sup>45</sup>, so entwickelte sich nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. der Kampf gegen den Hegelianismus Hand in Hand mit dem Kampf gegen das, was der neue König den „verneinenden Geist der Zeit“ nennen und dem er den „Geist der Ordnung und der Zucht“ entgegensetzen wird (Q, IV, 199).

<sup>43</sup> Zit. nach L. Gall, *Benjamin Constant*, zit., S. 125. – „Geist des Jahrhunderts“ oder „Zeitgeist“. KWF

<sup>44</sup> F. W. Carové, *Rede ...*, zit., S. 8-9.

<sup>\*</sup> Hier ist Rhodos, hier springe! KWF

<sup>45</sup> Vgl. J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, zit., S. 65.



[330:]

## Zehntes Kapitel

### Die „Hypochondrie“ als deutsche Nationalkrankheit

#### 1. Romantik, „Hypochondrie“ und politische Ohnmacht

Die Sehnsucht nach der guten alten Zeit oder zumindest das Gefühl des Unbehagens den Entwicklungen der modernen Welt gegenüber, die daraus folgende Tendenz zur Flucht in eine Welt träumerischer Ideen: das waren die Symptome einer Art deutscher Nationalkrankheit, der „Hypochondrie“. Es ist die „Krankheit, nicht aus sich herauskommen zu können“ (H<sub>6</sub>, III, 127). In Heidelberg beschuldigt Hegel die Landstände, mit ihrer Belanglosigkeit und ihrer Anhänglichkeit an die gute alte Zeit Widerwillen gegen die Politik zu erregen und das Sich-Einschließen in den „moralischen und hypochondrischen Privatdünkel“ hervorzurufen (H<sub>1</sub>, IV, 469). Einige Jahre später definiert Hegel in einem Brief an den Franzosen Duboc „Hypochondrie“: die in Deutschland vorherrschende „Ansicht“, die „all es Objektive vereitelt hat und dann nur noch diese Eitelkeit in sich selbst genießt“. Dieser Ansicht stellt er die „gesunde Wirksamkeit“ entgegen, in der die Franzosen leben (H<sub>6</sub>, II, 327). Von „hypochondrischer Methode“ und „metaphysischer Hypochondrie“ spricht Hegel dann in den Berliner „Jahrbüchern“ in bezug auf Tieck und die romantische Schule. Es ist eine Krankheit, die sich in der Ablehnung der Objektivität äußert, in der Flucht in die Innerlichkeit eines krankhaften und narzistisch selbstgenügsamen Gemüts (H<sub>3</sub>, 177 und 179-180); es ist eine Krankheit, die sich in dem „absichtlichen Streben, über das Gegebene und Wirkliche hinwegzugehen“, äußert, darin, sich mit „willkürlichem Mystizismus“ in „eine fremde geistige und wunderbare Welt“ zu versenken, in der Tendenz, dem alltäglichen Leben die „Wunder des Gemüts“ entgegenzusetzen, die „Wunder eines höher sein sollenden innern Geisteslebens“ (H<sub>3</sub>, 167).

Dieser Hinweis auf das Sein-Sollen bringt uns in die unmittelbare Nähe der *Vorrede zur Rechtsphilosophie*. Gerade in Antwort auf die Anschuldigungen, die gegen ihn erhoben worden waren, nimmt Hegel die Analyse der „Hypochondrie“ wieder auf; der „schwärmende Geist“ der Jünglinge, d. h. der Burschenschaftler, die Tendenz zur Flucht aus der Wirklichkeit, weil hoffnungslos prosaisch, das alles kann bis zur „Hypochondrie“ führen; „in dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjektivität nicht aufgeben, vermag er den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden [...]“; er ist ganz ergriffen von der „Trauer über die Zerstörung seiner Ideale“; er wird „Über den Zustand der Welt verdrießlich und grämlich“ (H<sub>1</sub>, X, § 396 Z). Im übrigen sind die in dem eben zitierten Zusatz beschriebenen Symptome die gleichen, die in der Vorrede zur Rechtsphilosophie aufgezeigt werden: die sittliche Welt wird als „gottverlassen“ angesehen, als „kalte Verzweiflung“, die zu dem Glauben führt, daß „es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe“ und die „Gegenwart“ etwas „Eitles“ sei. Sie führe auf jeden Fall dazu, die „Versöhnung mit der Wirklichkeit“ abzulehnen. Eine Haltung, die dem Narzismus gegenüber alles andere als abgeneigt ist. „Es gibt viele Menschen“, erklären diesmal die Vorlesungen über Rechtsphilosophie, „die unglücklich sind, d. h. die im Unglück selig sind, diese haben das Bedürfnis des Unglücks, sie sind im Glück unzufrieden und tadeln daher, wo es gut geht“ (H<sub>5</sub>, IV, 643).

In ihrer „Hypochondrie“ vergöttern die Deutschen am Ende den „jungen Werther“, den Protagonisten des Jugendromans Goethes, der Selbstmord aus unglücklicher Liebe, aus seiner Unfähigkeit heraus begeht, sich in der wirklichen Welt zu erkennen. Aber Werther – erklärt die *Ästhetik* – ist „ein durchweg kranker Charakter, ohne Kraft, sich über den Eigensinn seiner Liebe erheben zu können“; das Verdienst des Romans liegt höchstens in der Tatsache, daß Goethe sich durch die Darstellung der Lebensgeschichte seines Protagonisten von der „inneren Zerrissenheit“ seines Gemütszustands befreit hat; und dennoch macht die „Haltungslosigkeit des Charakters“ eines Werther weiterhin Schule in „neueren deutschen Produktionen“ (H<sub>1</sub>, XIII, 312-3 und 266). Auf dieses Thema kommt Hegel noch mehrmals zurück. Werther hat ein [331:] „ungeheures Aufsehen“ bei einer „schwachen“ und „matten“ Generation erregt (H<sub>5</sub>, IV, 726), die Opfer von Gefühlen und Phantastereien wurde, die sie nicht mehr zu beherrschen in der Lage war (H<sub>1</sub>, X, § 443 Z).

Daß die von Hegel kritisierte Krankheit national verbreitet war, wird dadurch bestätigt, daß sie auch vom reifen Goethe diagnostiziert wird, der zu Schlußfolgerungen gelangt, die sich nicht sehr von denen Hegels unterscheiden, wenn er die „unbezwungliche Selbstigkeitslust der lieben Deutschen“ beklagt. Auch Goethe stellt die Deutschen den Franzosen entgegen: die ersteren lieben das „willkürliche Subjekt“, während die letzteren von ihrer „praktischen Natur“ immer hin zum „Wirklichen“ getrieben werden, und „wenn sie auch das Gesetz nicht anerkennen, so halten sie doch auf Regel, und damit kommen sie weit“ (G<sub>2</sub>, IV, 247 und 241).

Es ist bezeichnend, daß diese Betrachtungen in einem Brief an Varnhagen von Ense angestellt werden, der zu diesem Zeitpunkt enger Mitarbeiter Hegels bei der Veröffentlichung der Berliner „Jahrbücher“ ist. Dieser Brief beschäftigt sich im übrigen gerade mit der in Frage stehenden Zeitschrift und spricht ein positives Urteil über sie aus: „In Deutschland dagegen sucht jeder seine Individualität eifrig zu bewahren, er bildet sich im stillen von innen heraus, und wenn er sich zuletzt oben im Freien umzusehen glaubt“, dann paßt ihm das wirkliche Leben nicht, dann versetzt es ihn in Unbehagen. Die zu bekämpfenden Feinde werden von Goethe in der „Frömmelei“ und in der „Altdeutschlei“ ermittelt, die engstens miteinander verschmolzen sind; indem sie zur – auch religiösen – Verklärung des alten Germanentums übergingen und es in ein heiliges Umfeld tauchten, trugen beide dazu bei, ein Gefühl der Desorientierung im Vergleich zur wirklichen Welt hervorzurufen, eine Art „Infektion eines schwindsüchtigen Pfaffenfreundes“ zu verbreiten (G<sub>2</sub>, IV, 255-6).

Wo Hegel von „Hypochondrie“ spricht, sagte Goethe „Schwindsucht“. Im Grunde genommen handelt es sich jedoch um die gleiche Krankheit, die beim gleichen Subjekt diagnostiziert wird: bei den Deutschtümlern und den Sehnsüchtigen ... Zumindest was Hegel anbetrifft, läuft diese Diagnose keineswegs auf eine konservative Haltung hinaus, da der „Hypochondrie“, dem Fehlen von „politischem Geist“ bei den Deutschen ständig der Sinn für Wirklichkeit und Aktion der Franzosen gegenübergestellt wird, eines politischen Volkes, das, am weitesten von jeder Form von „Hypochondrie“ entfernt, nicht umsonst Protagonist einer Revolution von weltgeschichtlicher Bedeutung ist: „Die Schärfe des Verstandes der Franzosen offenbart sich in der Klarheit und Bestimmtheit ihres mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Ihre den strengsten Regeln unterworfenen Sprache entspricht der sicheren Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken. Dadurch sind die Franzosen zu Mustern der politischen und juristischen Darstellung geworden. Aber auch in ihren politischen Handlungen läßt sich die Schärfe ihres Verstandes nicht verkennen. Mitten im Sturm der revolutionären Leidenschaft hat sich ihr Verstand in der Entschiedenheit gezeigt, mit welcher sie die Hervorbringung der neuen sittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgesetzt, alle Momente des zu entwickelnden neuen politischen Lebens nacheinander in deren extremster Bestimmtheit und Entgegengesetztheit verwirklicht haben. Gerade indem sie jene Momente auf die Spitze der Einseitigkeit trieben, jedes einseitige politische Prinzip bis zu seinen letzten Konsequenzen verfolgten, sind sie durch die Dialektik der weltgeschichtlichen Vernunft zu einem politischen Zustande geführt worden, in welchem alle früheren Einseitigkeiten des Staatslebens aufgehoben erscheinen“ (H<sub>1</sub>, X, § 394 Z).

## 2. „Hypochondrie“, „Melancholie“, „Sehnsucht“ und „Wahnsinn“

Wir haben Hegel von „Hypochondrie“ und Goethe von „Schwindsucht“ sprechen hören, aber die in Frage stehenden Krankheit hätte die verschiedensten Namen annehmen können, ohne deshalb bedeutsame Veränderungen ihrer Natur und sogar ihrer Symptomatologie zu erfahren. Novalis ist darum bemüht, von der gemeinen und „kleinen“ die „erhabene“ oder sogar die „absolute Hypochondrie“ zu unterscheiden, die „Kunst“ oder „Erziehung“ werden muß (N, II, [332:] 223 und 403 ). Man denke dabei aber auch an die romantische Verherrlichung der „Sehnsucht“, besser der „heiligen Sehnsucht“, wie sie Schleiermacher definiert (DS<sub>1</sub>, IV, 307), dieses inneren Verlangens, das nie seine Befriedigung findet. Eine Hymne auf dieses Gefühl stimmt F. Schlegel in seiner *Lucinde* an: „Nur in der Sehnsucht finden wir Ruhe [ ... ] Ja, die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts höheres finden kann als die eigne Sehnsucht“ (FS, V, 78). Auch die Sehnsucht mündete in die Betrachtung der eigenen innerlichen Vortrefflichkeit, die man in Entgegensetzung zur kalten Banalität des Wirklichen genoß, d. h. vom Gesichtspunkt Hegels aus in einer Form von Narzismus und „Hypochondrie“.



Fichte seinerseits besteht nicht nur fortwährend auf dem Moment des „Sehnens“, sondern er spricht angesichts der Taubheit der Wirklichkeit – in diesem Fall der natürlichen Wirklichkeit den „Wünschen“ des Menschen gegenüber – von „Wehmut“ und sogar „Abscheu“ und „Entsetzen“ (F<sub>1</sub>, II, 190). Auf diese Weise endete sogar der Philosoph, der die französische Revolution nicht nur mit Begeisterung, sondern auch mit kämpferischen Intentionen begrüßt hatte – so paradox es klingen mag – damit, Unbehagen über die irdische und weltliche Wirklichkeit auszudrücken: „Diese Welt ist nicht meine Heimat, und nichts, was sie zu geben vermag, kann mich befriedigen [...]“ (F<sub>1</sub>, V, 227).

Gehen wir nun zu Schelling über: die „Sehnsucht“ ist – erklären die Stuttgarter Vorlesungen – „das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur“ (JS<sub>1</sub>, VII, 465). Sie ist ein Zustand, der das Weltliche als Ganzes definiert: „Die Erde liebt den Himmel und hat die beständige Sehnsucht nach ihm“ (453-4). In ihrer tiefsten Bedeutung ist „Sehnsucht“ dann „Schwermut“ (465). So wird die Philosophie Schellings schließlich, nach einem Zeugnis aus dem Jahre 1804 zu schließen, als eine Art „Philosophisches melancholisieren“ verstanden und empfunden (JS<sub>7</sub>, I, 153); aus ihr strömt ein „unbeschreiblicher Ton der Klage, der Wehmut, aber auch heiliger Erinnerung“ (JS<sub>7</sub>, I, 409).

Dieser Gemütszustand läßt keine Versöhnung mit der Wirklichkeit zu, vor allem nicht mit der politischen: „Die bürgerliche Gesellschaft“ – erklären die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* – zeigt uns „größtenteils eine entschiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit“ (JS<sub>1</sub>, V, 235). Die Erbsünde, der „auf der Menschheit ruhende Fluch“ (JS<sub>7</sub>, VII, 461) macht jeden Versuch zunichte, das Wirkliche und das Ideale dauerhaft miteinander zu versöhnen. Noch im Jahre 1852 unterstreicht Schelling, man dürfe angesichts der Vergänglichkeit und Eitelkeit der Welt in ihr „nichts ewiges, kein wirklich erreichtes Ideal“ erwarten (JS<sub>4</sub>, 661). Etwa zur gleichen Zeit merkt Varnhagen von Ense, Mitarbeiter und Schüler Hegels, der während der achtundvierziger Revolution radikale Positionen eingenommen hatte, folgendes an: „In die Weltereignisse kann er [Schelling] sich ganz und gar nicht finden, sie erscheinen ihm als Unvernunft und Schwindel“ (JS<sub>7</sub>, I, 510). Ein immer wiederkehrendes Symptom der „Sehnsucht“ oder „Melancholie“ war die Überzeugung von der rettungslosen Taubheit der Wirklichkeit den authentischen Werten gegenüber, die Überzeugung von der Unverwirklichbarkeit der edelsten Ideale in dieser Welt. Die Verbreitung dieses aus „Sehnsucht“ und „Melancholie“ zusammengesetzten Gemütszustands machte aus den Deutschen ein politisch ohnmächtiges Volk.

Die „Schwermut“, von der Schelling spricht, ist eben das deutsche Wort für „Hypochondrie“. So werden wir direkt auf die Thematik der von Hegel kritisierten deutschen Nationalkrankheit zurückgeführt. Er analysiert und verurteilt im übrigen auch den krankhaften Charakter der „Sehnsucht“, deren tieferes Wesen nach Schelling bekanntlich die „Schwermut“ ist. Von „unendlicher Sehnsucht“ und „unheilbarem Schmerz“ spricht *Glauben und Wissen* vor allem in bezug auf Jacobi (H<sub>1</sub>, II, 296), während die *Phänomenologie* das „Sehnen“, das Zerschmelzen, als wesentlichen Bestandteil der schönen Seele und ihrer Unfähigkeit, sich im Wirklichen wiederzuerkennen, ermittelt (H<sub>1</sub>, III, 484).

Aber auch die Kant-Fichtesehe Philosophie läuft unvermeidlich auf die „Sehnsucht“ hinaus, wenn sie die Verwirklichung des Idealen im Jenseits des „unendlichen Progresses“ ansiedelt (H<sub>1</sub>, V, 270), in einem Jenseits, das, selbst wenn es sich nicht religiös versteht, doch immer die Entheiligung des Weltlichen und Politischen mit sich bringt und immer eine seufzende Sehnsucht, einen Wunsch nach Verklärung und Flucht aus dem Wirklichen hervorruft. In Entgegen-[333:]setzung zum Wirklichen und Objektiven festgesetzt, in der Privatsphäre, letzten Endes in der entlegenen Intimität des Subjekts angesiedelt, verhindert es das „Sollen, Befriedigung im Weltlichen zu erhalten“; da der „Endzweck der Welt“ immer jenseits von ihr angenommen wird, kann das Resultat nichts anderes als das „unbefriedigte Streben“ sein (H<sub>1</sub>, IX, § 324 und Z), d. h. wiederum die „Sehnsucht“. Aber – bemerkt die Logik – „in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein sollten“ (H<sub>1</sub>, V, 148).

Bei Hegel sind „Hypochondrie“, „Melancholie“ und „Sehnsucht“ drei verschiedene Ausdrücke, um denselben Gemütszustand anzuzeigen und die gleiche Krankheit zu diagnostizieren. Die *Ästhetik* definiert Hamlet als einen „melancholischen, grübelnden, hypochondrischen und tiefsinnigen“ Typ (H<sub>1</sub>,

XIII, 300). Andererseits wird Hamlet als eine „schöne, innerliche Seele“ beschrieben (H<sub>I</sub>, XIV, 208), deren wesentliches Kennzeichen die „Sehnsucht“ ist.

Mit einer bedeutsamen Differenzierung im Vergleich zu Goethe unterscheidet Hegel zwischen „Hypochondrie“ und „Schwindsucht“. Spinoza – merken die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* an – starb an „Schwindsucht“ [...] übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der einen Substanz verschwindet“ (H<sub>I</sub>, XX, 160). Wie man sieht, distanziert sich Hegel auch von der „Schwindsucht“, von der Verneinung des Subjekts, auch wenn in bezug auf Deutschland seine Anklage sich auf die „Hypochondrie“ des Subjekts konzentriert, die verhindert, sich in der Wirklichkeit anzuerkennen.

Andere Male spricht Hegel noch allgemeiner von „Verrücktheit“. Sicherlich denkt er nicht nur an die christlichen „Märtyrer“, auf die die *Ästhetik* ausdrücklich Bezug nimmt: „Ein solches Gemüt, das nur in intelligibler und nicht in weltlicher Welt als solcher zu Haus ist und deshalb auch in den an und für sich gültigen Gebieten und Zwecken dieser bestimmten Wirklichkeit sich nur sich verlierend fühlt und, obschon es mit ganzer Seele darin gehalten und gebunden ist, dies Sittliche doch als negativ gegen seine absolute Bestimmung betrachtet – ein solches Gemüt muß uns in seinen selbsterzeugten Leiden wie in seiner Ergebung als verrückt erscheinen [...]“ (H<sub>I</sub>, XIV, 165). Daß nicht nur auf die Märtyrer Bezug genommen wird, ist einmal dadurch bewiesen, daß die hier analysierte und kritisierte „Verrücktheit“ im Rahmen einer generellen Verständnislosigkeit für den der weltlichen und politischen Wirklichkeit innewohnenden vernünftigen Charakter in Erscheinung tritt, und zum anderen in der Weigerung, sich in einem bestimmten „Beruf“ einzusetzen (164). Hat nicht schon Hegel die Jugendlichen, die Burschenschaftler, aufgefordert, den konkreten Einsatz in der Gesellschaft, in einem Betätigungsfeld und damit in einem notwendigerweise bestimmten Beruf, nicht als „philisterhaft“ zu verachten?

Nach Hegels Analyse stellt die Krankheit der „Hypochondrie“ die Deutschtümler den Romantikern gleich, die nach den Wertbegriffen der christlich-feudalen Welt Sehnsucht und Widerwillen gegen die „Philisterhaftigkeit“ der modernen Welt verspüren. Bezeichnend ist, daß die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nachdem sie die „Sehnsucht einer schönen Seele“ bei Novalis analysiert haben, dazu übergehen, bei Fries eine andere Form der Philosophie der „Subjektivität“ herauszuarbeiten (H<sub>I</sub>, XX, 418).

### 3. Rhetorik des Sollens und „Hypochondrie“

In ihrer „Hypochondrie“ stellen die Romantiker der wirklichen Welt eine wunderbare Welt – wie sie sein sollte – entgegen: das ist der Leitfaden der schon betrachteten Anprangerung in den „Jahrbüchern“. Aber auch für Hamlet – unterstreicht in diesem Fall die *Ästhetik* – „ist nicht alles, wie es sein soll“ (H<sub>I</sub>, XIV, 207), Hamlet ist jedoch gleichzeitig der Prototyp des deutschen Studenten<sup>46</sup>; es ist vor allem die „Jugend“ – fügt schließlich die *Enzyklopädie* hinzu –, die glaubt, daß „die Welt schlecht-hin im argen“ liege, und die im Gegensatz zu ihr ein Ideal, [334:] ein Sollen, verherrlicht, das sich nie verwirklichen kann und darf (H<sub>I</sub>, VIII, § 234 Z). Die „Hypochondrie“ der Romantiker, Hamlets und auch der Burschenschaftler zeigt sich in erster Linie in der Verherrlichung eines Sollens, das in fortwährendem Widerspruch zur Wirklichkeit steht, d. h. in der Anschauung einer Wirklichkeit, die dem Ideal gegenüber hoffnungslos opak\* bleibt.

Die Rhetorik, die die Vortrefflichkeit und die Unmöglichkeit der Verwirklichung der Ideale verherrlicht, die dem Sein ein Sollen entgegensetzt, das nie die Möglichkeit hat, seinerseits Sein zu werden, diese Rhetorik – erklärt die *Logik* – offenbart ein Verhalten, das sich „ebenso unwahr gegen die Wirklichkeit als gegen den Begriff verhält“ (H<sub>I</sub>, V, 145): Ein falsches Verhalten dem Begriff, dem Sollen, dem Ideal, dem Unendlichen gegenüber, das einfach als ein „Jenseits“ der Objektivität betrachtet wird und damit als „abstrakte Negation“, d. h. als unfähig, auf die konkrete Wirklichkeit

<sup>46</sup> H<sub>3</sub>, 717: es handelt sich um eine Anmerkung, die Hegel in Berlin vom „Globe“ abschreibt; siehe diesbezüglich die interessanten Betrachtungen J. D'Hondts *Hegel-Hamlet ...*, zit.

\* undurchdringlich, undurchlässig, undurchsichtig. *KWF*

Einfluß auszuüben, als eine „erste Negation“ (164), d. h. als Ausdruck der Unmittelbarkeit des Gefühls, das sich nicht in der Wirklichkeit konkretisiert und das sogar unfähig ist, sich im Plan einer neuen Wirklichkeit zu konkretisieren.

Hegel beanstandet an der schwülstigen Rhetorik des Sollens nicht die Negativität, sondern ihren scheinbaren Charakter. Während die *Phänomenologie* die „ungeheure Macht des Negativen“ verherrlicht (H<sub>1</sub>, III, 36), kritisiert die Logik die „Ohnmacht des Negativen“, das sich in der Rhetorik des Sollens einnistet (H<sub>1</sub>, V, 264). Man erfreut sich an dem Ideal als an einem „Jenseits“; d. h. es „soll ... sogar nicht da, soll unerreichbar sein“. Die Heuchelei einer derartigen Haltung ist offensichtlich. Wie kann man die Begeisterung für ein Ideal ernst nehmen, das per Definition nicht zu verwirklichen ist, mehr noch, das sogar vor jeder Aussicht auf Verwirklichung wie vor einer nicht wieder rückgängig zu machenden Ansteckung zurückschreckt? Bei genauerem Hinsehen glaubt diese scheinbar so reine und edle Haltung nicht an das Sollen, sondern an das Nicht-Sollen der Ideale. Für Hegel dagegen ist die erklärte Unerreichbarkeit des Ideals nicht „seine Hoheit, sondern sein Mangel“ (H<sub>1</sub>, V, 164). In diesem Fall ist die „Befreiung“ vom Endlichen nur eine „Flucht“ (H<sub>1</sub>, VIII, § 94 Z).

Der Jüngling, der sich der „Trauer über die Zerstörung seiner Ideale“ hingibt – merkt die *Enzyklopädie* an –, muß sich über folgendes im klaren sein: „Was in diesen Idealen wahr ist, erhält sich in der praktischen Tätigkeit“, hält ihre Probe aus, „nur das Unwahre, die leeren Abstraktionen muß sich der Mann abarbeiten“ (H<sub>1</sub>, X, § 396 Z). Die „praktische Tätigkeit“ der Umformung des Wirklichen wird also den „leeren Abstraktionen“ entgegengesetzt wie vorher die konkrete Negativität der „abstrakten Negativität“, die trotz ihrer guten Absichten und trotz ihrer guten Gesinnung das Wirkliche genauso beläßt, wie sie es vorgefunden hat.

Bis jetzt haben wir die Heuchelei gesehen, die die Rhetorik des Sollens gerade den Idealen gegenüber, die sie verkündet, kennzeichnet. Es handelt sich aber auch um eine falsche Einstellung der Wirklichkeit, dem „Endlichen“ gegenüber, das zu Unrecht als „seiend“ dargestellt wird (H<sub>1</sub>, V, 164).

Die Kehrseite dieser Auffassung des Unendlichen und des Vernünftigen als abstrakte Negativität und daher bloße Subjektivität ist die Auffassung des Endlichen und des Wirklichen als tote Objektivität, ohne das Moment der Negativität und damit unfähig zur Entwicklung. Die Verkündung der Unerreichbarkeit des Ideellen, zu vortrefflich, um sich an der Existenz zu kontaminieren, entpuppt sich letzten Endes als die trostlose Feststellung des statischen und undurchsichtigen Charakters des Wirklichen und des Weltlichen, zu gewöhnlich und scheinbar von einer Krankheit befallen, die es daran hindert, irgendeinen idealen Impuls in sich aufzunehmen.

Der Verherrlichung des Sollens, das sich in Wirklichkeit als das Nicht-Sollen des Ideellen entpuppt hat, setzt die *Rechtsphilosophie* die „Idee“ entgegen, die zugleich „der Begriff“ und „seine Verwirklichung“ ist (H<sub>1</sub>, VII, § 1), das Ideelle und seine Übertragung ins Wirkliche. In diesem Sinn ist „das Vernünftige [...] synonym[...] mit der Idee“ (*Vorrede*); es kann ebenfalls nicht ohne den Impuls zur Verwirklichung begriffen werden. Aber das, was die Idee oder das Vernünftige im Vergleich zum Sollen charakterisiert, ist nicht ein geringerer, sondern im Gegenteil ein ausgeprägterer Gehalt an Negativität, welche erst jetzt konkret wird: die Idee – erläutert die *Enzyklopädie* – „ist wesentlich Prozeß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des [335:] Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist“ (H<sub>1</sub>, VIII, § 215). Wenn also die Anschauung, die sich auf die Nicht-Verwirklichbarkeit des Sollens und auf die Unerreichbarkeit des Ideellen stützt, von „abstrakter Negation“, von „erster Negation“ gekennzeichnet ist, dann ist nur die Anschauung, die die Einheit von Vernünftigem und Wirklichem hervorhebt, die die Idee als Einheit von Begriff und seiner Verwirklichung-Verwirklichbarkeit behauptet, in der Lage, die absolute Negativität auszudrücken.

Gerade weil die Idee (die Einheit von Begriff und seiner Verwirklichung) Prozeß ist (aber die gleichen Betrachtungen gelten auch für das „Synonym“, das das Vernünftige oder besser das Vernünftige-Wirkliche darstellt), ist der Ausdruck, der ihre Einheit unterstreicht, falsch und unangebracht. Gerade weil die Idee Prozeß ist, ist der Ausdruck, der das Absolute als die Einheit von Endlichem und Unendlichem, von Denken und Sein bezeichnet, falsch, und das aus zwei Gründen. Erstens: „die Einheit drückt abstrakte ruhig beharrende Identität aus“, während wir es hier mit der „negativen Einheit“ zu

tun haben, mit der Einheit-Prozeß, d. h. mit der unablässigen Umsetzung des Begriffs in die Wirklichkeit, des Vernünftigen in das Wirkliche. In zweiter Linie ist darauf hinzuweisen, daß zwischen den beiden Komponenten der Einheit keine Gleichwertigkeit besteht. „In der negativen Einheit der Idee“ (oder des Vernünftigen-Wirklichen) „greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität“ (§ 215 A), das Vernünftige also über das Wirkliche. Mehr noch – fügt Hegel hinzu –, „die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden“, was natürlich auch für die Einheit von Wirklichem und Vernünftigem gilt.

Wodurch unterscheidet sich dann aber dieser Gesichtspunkt von der Rhetorik des abstrakten Sollens? Das ist klar: Diese übergreifende Subjektivität ist doch immer „von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit [...] zu unterscheiden“ (Ib.). So „übergreifend“ auch das Subjekt, das Vernünftige sein mag, es verliert doch nie die Wirklichkeit, die Einheit mit ihr, aus den Augen. Der „Übergreifende“ Charakter des Subjekts und des Vernünftigen drückt nicht die Flucht aus der Wirklichkeit aus, sondern stellt selbst ein Sich-Messen mit der Wirklichkeit dar.

Als Antwort auf seine Kritiker und Gegner betont Hegel in der *Enzyklopädie*: „Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seien; – eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht sein sollte, den schalen und vollends böswilligen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise jedoch wieder nicht zu hoffen steht“ (§ 193 A). Es handelt sich jedoch nicht um eine Erklärung oder Rechtfertigung im nachhinein. Es ist eine Überlegung, die in der ganzen *Logik* gegenwärtig ist und wonach „der Satz in *Form eines Urteils* nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken [...]. Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das Nichtidentische des Subjekts und Prädikats wesentliches Moment, aber dies ist im Urteile nicht ausgedrückt“ (H<sub>1</sub>, V, 93). In einem Satz ist nicht nur die Identität, sondern auch die Nicht-Identität ausgedrückt.

Das, was in bezug auf Sein und Nichts gesagt worden ist, gilt auch für Vernunft und Wirklichkeit. Und ebenso wie die Einheit von Sein und Nichts das Werden ist, so ist die Einheit von Wirklichem und Vernünftigem nicht die Ruhe, sondern die Bewegung, der geschichtliche Prozeß, die konkrete Negativität. „Der Mangel wird zum Behuf, die spekulative Wahrheit auszudrücken, zunächst so ergänzt, daß der entgegengesetzte Satz hinzugefügt wird“, der Satz „Sein und Nichts ist nicht dasselbe“. Aber die Wahrheit liegt erst in der Vereinigung dieser beiden Sätze, „eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich Unverträglicher, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann. Das gewöhnlichste Unrecht, welches spekulativem Gehalte angetan wird, ist, ihn einseitig zu machen, d. i. den einen der Sätze nur, in die er aufgelöst werden kann, herauszuheben. Es kann dann nicht geleugnet werden, daß dieser Satz behauptet wird; o richtig die Angabe ist, so falsch ist sie, denn wenn einmal ein Satz aus dem Spekulativen genommen ist, so müßte wenigstens ebensosehr der andere gleichfalls beachtet und angegeben werden“ (94). Es handelt sich hier um eine Stelle aus der zweiten Ausgabe der *Logik*, die in der ersten nicht enthalten ist und die sicherlich die Polemiken, die sich in der Zwischenzeit [336:] entwickelt hatten, berücksichtigt und eine Antwort auf sie darstellt: zwischen Wirklichem und Vernünftigem gibt es zugleich Identität und Nicht-Identität, weil es Bewegung gibt, die jedoch aus dem Wirklichen entsteht und auf das Wirkliche hingeht.

Andererseits unterstreicht Hegel, daß die Behauptung der Einheit von Wirklichem und Vernünftigem in Wahrheit aus zwei Sätzen besteht, beide im übrigen „berücksichtigt gemacht“ (H<sub>3</sub>, 336). Die Behauptung der Vernünftigkeit des Wirklichen kann nicht willkürlich von der Behauptung der Wirklichkeit des Vernünftigen isoliert werden. Sonst ginge der spekulative Inhalt verloren, d. h. die Bewegung, die vom Wirklichen zum Vernünftigen führt (das also nicht das Ergebnis der subjektiven Vorstellung oder des einfachen privaten moralischen Bewußtseins sein kann) und vom Vernünftigen zum Wirklichen hinführt (das also nicht als einfache, für die bewußte Tätigkeit des Menschen undurchdringliche Objektivität verstanden werden kann und als einfacher negativer Reiz für die gefühlsmäßige und tröstende Ausflucht eines Sollens, das nur im privaten Bewußtsein anzutreffen ist und in der eigenen Ohnmacht narzißtisch seine eigene mutmaßliche Vortrefflichkeit und Transzendenz genießt).

Wenn aber die polemische Zielscheibe der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* die Hypochondrie ist, diese Nationalkrankheit der Deutschen, die sie daran hindert, sich in der politischen Objektivität (gerade weil sie Objektivität ist) wiederzuerkennen und die sie zur Flucht in die Dimension des Traumes und der Phantasterei führt, dann muß man auch hervorheben, daß diese Polemik auf viele Jahre vorher zurückgeht und jedenfalls eines der zentralen Themen der *Phänomenologie* bildet, die beständig die düstere Krankheit der Hypochondrie anklagt und wiederholt und in verschiedenen Bildern die politische und moralische Leere des sich Brüstens des privaten Bewußtseins entlarvt.

Die Hypochondrie oder, um die Sprache der *Vorrede* zu benutzen, die Besserwisserei des Sollens tritt zunächst als „Gesetz des Herzens“ in Erscheinung, das sich im Widerspruch zur „gewalttätigen Ordnung der Welt“ versteht. Es ist ein unheilbarer, unauflösbarer Widerspruch. „Das Individuum vollbringt also das Gesetz seines Herzens“, aber kaum hat es das vollbracht, da erkennt es sich schon nicht mehr darin. Denn es erhält in der „Verwirklichung [...] die Form des Seins“, aber gerade diese Form, die Objektivität als solche, nicht eine geschichtlich bestimmte ist es, die dem Gesetz des Herzens zuwider ist, da „das Individuum seine eigene Ordnung dadurch, daß es sie aufstellt, nicht mehr als die seinige findet. Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht sein Gesetz, sondern, indem sie an sich die seinige, für es aber eine fremde ist, nur dies hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln, und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde, sondern feindliche Übermacht“ (H<sub>1</sub>, III, 275-7). Aber sieht etwa nicht auch die Besserwisserei des in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* kritisierten Sollens in der Wirklichkeit etwas, das dem Vernünftigen und dem Ideellen rettungslos fremd gegenübersteht?

Oder man denke an die der Ohnmacht bezichtigte „Tugend“, die ihre eigene Überlegenheit über den „Weltlauf“ verherrlicht, die aber dann ihre Ohnmacht und Leere offenbart, weil sie nur auf „das abstrakte unwirkliche *Wesen*“ (H<sub>1</sub>, III, 289) abzielt. In bezug auf die edlen Absichten der „Tugend“ findet Hegel nicht weniger strenge Worte als die, die er der Besserwisserei des Sollens gegenüber benutzt hatte: „Solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgibt und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt – eine Anschwellung, welche sich und anderen den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit“ (289-290).

Ebenso wie sich die *Vorrede zur Rechtsphilosophie* auf Platon und auf die griechische Sittlichkeit berief, indem sie die Einheit von Vernünftigem und Wirklichem behauptete, ist es kein Zufall, daß die *Phänomenologie* der Tugend, die ihre eigene Vortrefflichkeit nur am Widerstand gegen den Weltlauf mißt, die „antike Tugend“ entgegensetzt; sie „hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage und ein wirkliches, schon existierendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Wettlauf gerichtet“ (290). Das, [337:] was sich hier in der *Phänomenologie* als das Problem der Versöhnung zwischen Tugend und Wirklichkeit präsentiert, stellt sich in der *Vorrede zur Rechtsphilosophie* als das Problem der Versöhnung zwischen Wirklichem und Vernünftigem dar.

Man denke dabei auch an das „ehrliche Bewußtsein“, das in bestimmter Hinsicht eine Beziehung zur Praxis hat und auch eines Einsatzes fähig ist, das sich aber angesichts der Mittelmäßigkeit der Resultate schließlich damit tröstet, sich die „Ehrlichkeit“ der eigenen Absichten ins Gedächtnis zu rufen und vor den anderen verkündet: „Bringt es [das Bewußtsein] einen Zweck nicht zur *Wirklichkeit*, so hat es ihn doch *gewollt*, d. h. es macht den *Zweck* als Zweck, das *reine Tun*, welches nichts tut, zur *Sache selbst* und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas *getan* und *getrieben* worden ist“. Auf diese Weise macht „der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt oder doch rein getan, sowie die Befriedigung, den anderen etwas zu tun gegeben zu haben [...], das reine Tun oder das ganz schlechte Werk zum Wesen; denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist [...]“. Daraus ergibt sich, daß es „die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu sein, als sie aussieht“ (H<sub>1</sub>, III, 306-7).

Man denke schließlich vor allem an die „schöne Seele“: „Es fehlt ihr die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen. Es [das Bewußtsein] lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit [...]“. Wenn die schöne Seele einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen wird, offenbart sie nicht nur ihre Ohnmacht, sondern auch ihre Scheinheiligkeit: das Bewußtsein „hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es ist die Heuchelei, die das Urteilen für wirkliche Taten genommen wissen will und, statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist“. (483 und 487).

Die Heuchelei der schönen Seele ist nichts grundlegend anderes als das falsche Verhalten der Wirklichkeit und dem Ideal gegenüber, das Hegel der Rhetorik des Sollens und der Unerreichbarkeit der Ideale vorwirft. Das, was der schönen Seele fehlt – erklärt die *Ästhetik* –, ist eine echte Öffnung den „wahrhaft sittlichen Interessen und gediegenen Zwecken des Lebens“ gegenüber. Zu einem echten Charakter dagegen gehört, „daß er etwas Wirkliches zu wollen und anzufassen Mut und Kraft in sich trage“; und diese Kraft und dieser Mut fehlen der schönen Seele, weil sie sich darin gefällt, sich mit dem Gefühl der „eigenen Tugend und Vortrefflichkeit“ aufzublähen, die im Gegensatz zur Wirklichkeit und in erster Linie zur sittlich-politischen Sittlichkeit genossen wird (H<sub>1</sub>, XIII, 313-4). Der schönen Seele fehlt die „Weltklugheit“ und „Staatsklugheit“, die die Romantiker und Deutschtümler den „Philistern“ vorwerfen, die Hegel jedoch im gesamten Verlauf seiner Entwicklung verteidigt und empfiehlt.

In der *Phänomenologie* gelangt das Bewußtsein – in einer Art umgekehrter geistiger Übung, weit davon entfernt, aus der Weltlichkeit zu fliehen, um in sich selbst die eigene überirdische Reinheit wiederzufinden – dazu, das Gefühl seiner eigenen Weltlichkeit und seines politischen Wesens zu gewinnen und sich im Wirklichen zu erkennen und zu verherrlichen, und zwar durch einen mühsamen Aufstieg, der es nach und nach dazu führt, eine Reihe niedrigerer Rollen zu durchlaufen und zu überwinden, wobei es jede tröstliche Versprechung ablehnt, die es dazu bringen würde, sich in der Ruhe der eigenen Innerlichkeit und untätigen Kontemplation auszuruhen, jedes Zerreißen heilend, das es dazu führen würde, der geschichtlichen Arbeitsamkeit zu entfliehen und in sich selbst zurückzufallen.

Nicht umsonst nimmt auch die *Rechtsphilosophie*, die in ihrer *Vorrede* Fries und die Besserwisserei des Sollens kritisiert, die Polemik gegen die schöne Seele wieder auf: „Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille; der Charakterlose kommt nie zum Beschließen. Der Grund des Zauderns kann auch in einer Zärtlichkeit des Gemüts liegen, welches weiß, daß im Bestimmen es sich mit der Endlichkeit einläßt, sich eine Schranke setzt und die Unendlichkeit aufgibt: es will aber nicht der Totalität entsagen, die es beabsichtigt. Ein solches Gemüt ist ein totes, wenn es auch ein schönes sein will. Wer Großes will, sagt Goethe, muß sich beschränken können. Durch das Beschließen allein tritt der Mensch in die Wirklichkeit, wie sauer es ihm auch wird, denn die Trägheit will aus dem Brüten in sich nicht herausgehen, in der sie sich eine [338:] allgemeine Möglichkeit beibehält. Aber Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit. Der Wille, der seiner sicher ist, verliert sich darum im Bestimmten noch nicht“. (H<sub>1</sub>, VII, § 13 Z).

Hegel lehrt einen anderen Zugang zur politischen Welt, indem er die Notwendigkeit unterstreicht, sie nicht von subjektiven Vorstellungen ausgehend zu verstehen und zu beurteilen, sondern von den objektiven Widersprüchen her, indem der Mensch sich daran gewöhnt, die Ideale und die Vorschläge zur Veränderung der eigenen Absichten zu beurteilen auf der Grundlage der Fähigkeit, konkret auf das Wirkliche einzuwirken. „Das Subjekt“ – erklärt die *Rechtsphilosophie*, „ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums“. (§ 124)<sup>47</sup> „Wie zu Recht bemerkt worden ist, findet sich bei Hegel (und weiterhin bei Marx) eine „großartige Umkehr der Ironie des Subjekts zu der des Objekts“<sup>48</sup>. Diese

<sup>47</sup> Diese Behauptung erinnert an die berühmte sechste *These über Feuerbach*, wonach der Mensch „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist.

<sup>48</sup> E. Bloch, *Karl Marx, der Tod und die Apokalypse*, in *Religion im Erbe*, hrsg. v. J. Moltmann, München und Hamburg 1967, S. 24.

Ironie des Objekts, die – wie wir gesehen haben – die ganze *Phänomenologie* durchdringt, tritt im gesamten Verlauf der Entwicklung Hegels als Kritik am Moralismus in Erscheinung, d. h. an der Anschauung, die das Moment der Absicht und seiner Reinheit, des Subjekts also, ganz zum Nachteil des Moments der konkreten Verwirklichung, also des Objekts privilegiert und verabsolutiert. Die Ironie des Objekts, die nichts anderes als die Forderung nach dem Vorrang der Politik ist, tritt in der *Rechtsphilosophie* als Kritik an der Besserwisserei des Sollens auf, die dem Sein entflieht und daher reine Velleität ist: „Wollen“ kann nur bedeuten: ich „will im Äußerlichen sein“ (§ 91 HB).

Trotz des Scheins von Würde und Erhabenheit, den er sich zu geben sucht, beschränkt sich der Moralismus im Endeffekt auf eine anöden- und lästige Rhetorik: „Die Worte, ewig, heilig, absolut, unendlich ziehen den Menschen, der etwas dabei fühlt, in die Höhe, erwärmen, erhitzen ihn“ (H<sub>1</sub>, II, 551), wenn man aber zu keiner Bestimmung fortschreitet, wird man schließlich langweilig: Geist fordert eine Besonderheit, zu der er autorisiert wird.

Eine Moral, ein Wille ohne die Fähigkeit, sich zu bestimmen und damit zu entäußern, sind nur leere Formen der Besserwisserei: „In magnis voluisse est<sup>\*</sup> hat den richtigen Sinn, daß man etwas Großes wollen solle; aber das Unrichtige ist dabei, daß man auch müsse ein großes ausführen können, sonst ist es ein nichtiges Wollen [...]. Freilich ruht man gern auf den Lorbeeren seine Wollens, diese aber sind trockene Blätter, ohne je gegrünt zu haben“ (H<sub>5</sub>, III, 392-3). Das „Moralische“, das dem „Sittlichen“ entflieht und damit der Objektivität der Institutionen ist eine „Krankheit“ (H<sub>1</sub>, X, § 408 Z).

Nicht, daß bei Hegel der Stachel der Moral fehlte, nur darf sich dieser, um ernst genommen werden zu können, nicht im Bewußtsein abnutzen: „Der höhere moralische Standpunkt ist daher, in der Handlung die Befriedigung zu finden und nicht bei dem Bruch zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Objektivität der Tat stehenzubleiben, welche Auffassungsweise jedoch, sowohl in der Weltgeschichte als in der Geschichte der Individuen, ihre Epochen hat“ (H<sub>7</sub>, VII, § 121 Z).

Die *Logik* bringt andererseits ausdrücklich die Rhetorik des Sollens mit der moralistischen Haltung der Wirklichkeit gegenüber in Verbindung: „Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten und darin, daß das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden solle, sowie die Räsoneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung gibt, gegen alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besserwissen vorbringen zu können, die sich das Sollen darum ebensowenig wollen rauben lassen, sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird. – Aber in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein *sollten* [...]“ (H<sub>1</sub>, V, 147-8).

Die Polemik gegen ein Sollen, das zu überspannt und selbstgefällig ist, um sich in die Wirklichkeit herablassen zu können, ist ein beharrlicher Zug der Bemühung Hegels, die [339:] Deutschen zur Konkretheit der politischen Aktion zu erziehen. Wir haben in der Verfassung Deutschlands die Verurteilung der „Kannengießer des unparteiischen Publikums“ gesehen, die alle darum bemüht sind, „die Politik als ein System und Werk der Ungerechtigkeit“ zu verschreiben. Unter der gleichen Perspektive wird in Heidelberg behauptet, die Deutschen haben „eine politische Erstorbenheit“; in Berlin kehrt die Verurteilung der „Kannengießer“ wieder, die dazu neigen, Phantastereien oder „leere Möglichkeiten“ zu verfolgen (H<sub>1</sub>, VIII, § 143 Z).

Man kann daher verstehen, daß gerade die Polemik gegen die Besserwisserei des Sollens eine wichtige Rolle für die Erziehung zur Weltlichkeit und Politisierung im Vormärz spielt: Die Hegelsche Ironie des Objekts hilft, nach dem Zeugnis von Rosenkranz, sich von einer Haltung zu befreien, die sich an der „anhaltenden polizeilichen Beschäftigung mit unsern Sündern“ ergötzte oder, was das gleiche ist, an der Angst, die moralische Reinheit zu verlieren. Die Anprangerung der schönen Seele führte dazu, die Aufmerksamkeit auf die „Sache“ selbst zu richten und die „Tatlosigkeit“ zu überwinden<sup>49</sup>. Ganz ähnlich drückt sich Michelet aus: die Ironie – in diesem Fall des Subjekts – ist die Subjektivität, die sich als „die alleinige Macht“ weiß; „das ironische Bewußtsein lebt also nicht nur

---

\* Vollständig: In magnis et voluisse sat est (lat.): „In großen Dingen genügt es, auch nur gewollt zu haben.“ *KWF*  
<sup>49</sup> Von Magdeburg bis Königsberg, Leipzig 1878, S. 436-7.

in der Selbstgefälligkeit seines moralischen Wertes, sondern spricht denselben auch gegen Andere aus“; es ist jedenfalls zu echten „Äußerungen“ nicht fähig<sup>50</sup>.

Wichtiger ist, daß die Verherrlichung eines Ideals – das zu erhaben ist, um sich mit der Wirklichkeit zu beflecken, die daher sich selbst überlassen und für unfähig gehalten wird, irgendeine grundlegende Verbesserung herbeizuführen – von der fortgeschrittensten Kultur ihrer Zeit lächerlich gemacht und in ihrer Ohnmacht entlarvt wird. „Die Menschheit lächelt mitleidig über jene Jugend ideale, die sie trotz aller Anstrengung nicht verwirklichen konnte, und sie wird männlich praktisch“, schreibt Heine im Jahre 1834 (HH, III, 568).

Einige Jahre später erklärt Marx seinerseits in bezug auf die Deutschen: „Aus lauter Respekt vor den Ideen verwirklichen sie dieselben nicht. Sie weihen ihnen einen Kultus der Anbetung, aber sie kultivieren dieselben nicht“, so daß diese Rhetorik des Idealen Passivität und Servilismus der Obrigkeit gegenüber mit sich bringt. „Diesen Räsoneurs der Einbildung, diesen sentimental Enthusiasten, die jede Berührung ihres Ideals mit der gemeinen Wirklichkeit als Profanation scheuen, verdanken wir Deutschen zum Teil, daß die Freiheit bis jetzt eine Einbildung und eine Sentimentalität geblieben ist. Die Deutschen sind überhaupt zu Sentiments und Überschwenglichkeit geneigt, sie haben ein *tendre*\* für die Musik der blauen Luft“ (MEW, I, 68). Und weiter noch: „Die Philosophie, vor allem die deutsche Philosophie, hat einen Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschauung [...]“ (MEW, I, 97). Dies sind Worte, die sehr an die *Enzyklopädie* erinnern: „Unser Geist ist überhaupt mehr als der irgendeiner anderen europäischen Nation nach innen gekehrt. Wir leben vorzugsweise in der Innerlichkeit des Gemüts und des Denkens. In diesem Stilleben, in dieser einsiedlerischen Einsamkeit [...]“ (H<sub>1</sub>, X, § 394 Z).

Und wie bei Hegel kehrt sich auch bei Marx diese angebliche Reinheit des Ideals, des Sollens, der moralischen Absicht, in sein Gegenteil um: „die Unbestimmtheit, die zartsinnige Innerlichkeit und die subjektive Überschwenglichkeit der *Romantik*“ schlägt „in das *rein Äußerliche* um“ (MEW, I, 20).

Eines ist sicher: Hegel, der von den Romantikern wegen seines robusten und prosaischen Wirklichkeitssinns, wegen seiner Weigerung, mit dem Streben und der Sehnsucht aus der Weltlichkeit zu fliehen, der Philisterhaftigkeit bezichtigt wird, ist Ausgangspunkt der Kritik, die Marx und Engels im Namen der politischen Konkretheit gegen das Philistertum üben (das inzwischen eine andere, sogar umgekehrte Bedeutung angenommen hat). Als er die Bilanz der klassischen deutschen Philosophie aufstellt, spricht Engels Hegel das Verdienst zu, „die durch Schiller vermittelte Philisterschwärmerei für unrealisierbare Ideale“ lächerlich gemacht zu haben, für Ideale, die niemals „zu etwas Wirklichem“ gelangen (MEW, XXI, 281). Und als Marx die [340:] Flucht aus dem Politischen und in die Intimität der eigenen Ideale beschreibt, die die deutsche Kultur nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution charakterisieren, bemerkt er: „Der deutsche Spießbürger, bekanntlich von Natur aus eine schöne Seele, war durch die harten Schläge des Jahres 1849 in seinen süßesten Illusionen grausam enttäuscht. Keine Hoffnung war Wahrheit geworden [...]. Eine wehmütige Mattigkeit erweichte alle Herzen [...]“ (MEW, VIII, 262). Aber die Bedeutung, die Hegel dem Ausdruck „Philister“ gegen seine romantischen Kritiker gerichtet zuschreibt, ist nicht anders: „Philister“ sind z. B. die Mitglieder der Württembergischen Landstände, an das gute alte Recht gebunden und unfähig, sich mit der modernen Welt zu konfrontieren; ihr „Charakter“ ist „eben, zu keinem Abschlusse kommen zu können“ (H<sub>6</sub>, II, 176).

Eine letzte Betrachtung dazu: Der deutschen Nationalkrankheit, der Hypochondrie, setzt Hegel unablässig den Sinn für das Konkrete der Franzosen entgegen – wir verweisen also ein letztes Mal darauf, daß die Verurteilung der Hypochondrie der Romantiker und der Burschenschaftler, die Anhänger von Fries sind, keineswegs unter konservativem Vorzeichen steht. Genau die gleiche Entgegensetzung finden wir beim jungen Marx.

---

<sup>50</sup> K. L. Michelet, *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juristische Imputation, die Geschichte der Mora und das christliche Moralprinzip*, Berlin 1828, S. 334-5.

\* Neigung. KWF



#### 4. „Hypochondrie“, Romantik und Kantianismus

Im schon zitierten Brief an Duboc bringt Hegel ausdrücklich die Kantische Philosophie, die auf dem Standpunkt der „bloßen Subjektivität des Denkens“ stehenbleibt, mit der Verbreitung der „Hypochondrie“ in Deutschland in Verbindung (H<sub>6</sub>, II, 327). Der Kampf gegen diese Nationalkrankheit der Deutschen, die sie „politisch erstorben“ sein ließ, ging notwendigerweise über in den Kampf gegen den Kantianismus, so wie er sich in Deutschland seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildet hatte. Dieser Kantianismus hatte die Verbreitung eines zerrissenen Gemütszustandes begünstigt, der vom Wirklichen in seinem wahrsten und tiefsten Wesen durch eine Art undurchdringlichen Schleier getrennt und deshalb unfähig war, sich im Weltlichen und Politischen wohl zu fühlen und zu bewegen.

Eine wirkungsvolle Beschreibung und Kritik dieses Gemütszustands, der gut von den konservativen Kreisen ausgenutzt werden konnte, liefert uns der junge Schelling. Er wird von einer Philosophie hervorgerufen, die „die menschliche Vernunft mit Chimären“ peinigt, „gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag“. Dieser Hiatus\*, den die Kantische Philosophie zwischen Subjekt und objektiver Wirklichkeit herstellt, läuft darauf hinaus, das „Wesen des Menschen“ selbst, das „Handeln“ ist, zu zerstören oder lahmzulegen. Schelling erklärt demgegenüber: „Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirnge-spinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein“ (JS<sub>1</sub>, II, 13-4).

Ein wertvolles Zeugnis dieses Gemütszustandes liefert uns auch Heinrich von Kleist, der die Wirkung, die die Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* auf ihn ausübt, folgendermaßen beschreibt: „Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, habe ich nicht wieder ein Buch angerührt. Ich bin untätig in meinem Zimmer umhergegangen, ich habe mich an das offene Fenster gesetzt, ich bin hinausgelaufen ins Freie, eine innerliche Unruhe trieb mich zuletzt in Tabagien\*\* und Kaffehäuser, ich habe Schauspiele und Konzerte besucht, um mich zu zerstreuen, ich habe sogar, um mich zu betäuben eine Torheit begangen [...]; und dennoch war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein einziges, dein höchstes Ziel ist gesunken. An einem Morgen wollte ich mich zur Arbeit zwingen, aber ein innerlicher Ekel [341:] überwältigte meinen Willen. Ich hatte eine unbeschreibliche Sehnsucht an Deinem Halse zu weinen [...]“<sup>51</sup>.

In einem anderen Brief kommt Kleist auf dieses Thema nochmals zurück: „Es scheint, als ob ich eines von den Opfern der Torheit werden würde, deren die Kantische Philosophie so viele auf dem Gewissen hat. Mich ekelt vor dieser Gesellschaft, und doch kann ich mich nicht losringen aus ihren Banden. Der Gedanke, daß wir hienieden von der Wahrheit nichts, gar nichts wissen, daß das, was wir hier Wahrheit nennen, nach dem Tod ganz anders heißt, und daß folglich das Bestreben, sich ein Eigentum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ganz vergeblich und fruchtlos ist, dieser Gedanke hat mich in dem Heiligtum meiner Seele erschüttert. Mein einziges und höchstes Ziel ist gesunken, ich habe keines mehr. Seitdem ekelt mich vor den Büchern, ich lege meine Hände in den Schoß und suche ein neues Ziel, dem mein Geist, froh-beschäftigt, von neuem entgegenschreiten könnte. Aber ich finde es nicht [...]. Ich habe mich zwingen wollen zur Arbeit, aber mich ekelt vor allem, was Wissen heißt. Ich kann nicht einen Schritt tun, ohne mir deutlich bewußt zu sein, wohin ich will?“<sup>52</sup> Heinrich von Kleist besteht also auf der Unfähigkeit zur Arbeit als Folge einer Anschauung der Welt,

---

\* Spalt; Kluft. *KWF*

\*\* Lokal, in dem geraucht werden durfte bzw. das Tabakwaren anbot. *KWF*

<sup>51</sup> H. v. Kleist, *Sämtliche Werke* ..., zit., S. 634 (Brief an Wilhelmine von Zenge, Berlin, 22/III/1801).

<sup>52</sup> *Ebda.*, S. 636 (Brief an Ulrike v. Kleist, Berlin, 23.III.1801).

die aus der weltlichen Existenz die Wahrheit und die Werte in ihrem tiefsten Sinn verbannt oder zu verbannen scheint.

Bezeichnenderweise fährt Hegel nach seiner Kritik an den verschiedenen Symptomen der Hypochondrie wie folgt fort: „Diese zurückgekehrte Fähigkeit zur Arbeit ist wohl das echtste Zeugnis von wiedererlangter Gesundheit des Geistes aus jener unfruchtbaren Abstraktion der Innerlichkeit; denn das Arbeiten heißt dieser Abstraktion entsagen“ (H<sub>3</sub>, 178).

Die politisch konservative Funktion einer bestimmten agnostischen Ideologie, die sich im Gefolge des Kritizismus verbreitet hatte, wird vom späten Schelling bestätigt, der in der Zwischenzeit die Überzeugungen der Jugendzeit ins Gegenteil verkehrt hatte. „Das Leiden der Unwissenheit über die ersten, über die größten Gegenstände“ – erklären die *Münchener Vorlesungen* – „ist für jeden fühlenden, nicht stumpfsinnigen oder beschränkt selbstgenügsamen Menschen groß und kann bis zur Unerträglichkeit steigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Systems größer ist als jene Last der Unwissenheit, will man doch lieber noch diese tragen“ (JS<sub>1</sub>, X, 164). Vergeblich gibt die negative Philosophie ein Wissen vor, das sie nicht besitzt, vergeblich versucht sie „sich über die schmerzliche Unwissenheit zu zerstreuen“, die der untrennbare Zustand des Menschen ist (JS<sub>5</sub>, 80). Dieser Schmerz lähmt politisch: „Wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseins und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?“ (JS<sub>1</sub>, X, 268). Im übrigen ist es Hegel selbst, der den politischen Gebrauch verurteilt, den Rehberg und die Ideologie der Reaktion von der Kantischen Unterscheidung von Erscheinung und noumenon\* machten: auf diese Weise konnte man ruhig die Leibeigenschaft und die Sklaverei rechtfertigen, denn „die Freiheit des Leibeigenen, Sklaven habe nur ihren Sitz im Geist“, auch die härtesten Prügelstrafen konnte man so rechtfertigen, da sie ja nur den Körper, nicht aber den „Geist“ oder die „Seele“ trafen (H<sub>5</sub>, IV, 196 und V, 55).

Der Kantianismus spielte aber auch bei den Burschenschaften eine Rolle. „Eine bis zur Unversöhnlichkeit sich steigernde Antipathie gegen ihn [Hegel] setzte sich bei Allen fest“ – schreibt Rosenkranz in bezug auf die Berliner Zeit –, „welche der Kantischen, der Jacobischen, der de Wette- und Schleiermacherschen und der nationalen Richtung angehörten“ (H<sub>7</sub>, 352). Ein schon mehrmals zitiertes Zeugnis erklärt die Rolle, die die Debatte über den Kritizismus innerhalb der allgemeineren politisch-philosophischen Debatte im Berlin der Restauration spielte. Der in Frage stehende Zeuge, glühender Bewunderer Schleiermachers, berichtet: „Ich war mit voller Überzeugung ein Bekenner der Kantischen Lehre von den Grenzen menschlicher Erkenntnis als der Grundbedingung eines klaren philosophischen Denkens [...]. Dem tritt Hegel mit hohem, Vertrauen erweckenden Selbstbewußtsein und dem Ausspruch entgegen: Es gibt keine unüberwindlichen Schranken für das menschliche Wissen! – Ich sage wie Christus: Wer zu mir kommt und meine Worte hört, der wird die Wahrheit haben! Den Einwurf der *Kritik der* [342:] *reinen Vernunft*, daß der Mensch kein Organ besitzt, Unendliches als Gegensatz des Endlichen zur Anschauung zu bringen, beseitigte er mit dem kühnen Kunstgriff der Unterscheidung einer guten von einer schlechten Unendlichkeit, deren letztere als sinn – und inhaltslos keine Beachtung verdiene, während erstere mit der Endlichkeit in der greifbaren und begreiflichen Wirklichkeit zum Begriff sich verbindet. Daß das Universum mit seiner Raum-Unendlichkeit, Gott mit der Ewigkeit seines Wesens auf das Gebiet der schlechten Unendlichkeit gedrängt und somit verflüchtigt werden mußten, war die notwendige, wenn auch nicht auf Alle sogleich und gleichmäßig wirkende Folge. Der Gedanke der Weltenschöpfung löste sich in den logischen Prozeß des Ansich, Fürsich und Anundfürsich auf. Geist und Materie, Kraft und Stoff waren gewonnen, die Welt mit ihnen, alles Darüberhinaus war Luxus“. Den Anhängern Kants nach handelte es sich um nichts anderes als „vergebliche titanische Anstrengungen gegen Gott und die Ewigkeit“. Aber nicht genug damit: der „Kantianer“, überzeugt, „in der Unmittelbarkeit des Gefühls die volle Wahrheit“ zu besitzen, und der den Weg „vom Kopf zum Herzen“ für eine Strecke hielt, auf der die Wärme und die Konkretheit der Wahrheit verloren ging, sah sich einer Philosophie gegenüber, die die Vernunft verherrlichte; der Kantianer, der im „Gewissen“ den einzigen „unbestechlichen Wegweiser und Richter für unser

---

\* „das Gedachte“ oder „Verstandesding“. KWF

Handeln“ sah, war mit einer Philosophie konfrontiert, die dagegen den Vorrang der politischen Einrichtungen forderte (H<sub>8</sub>, 204-5).

Der Kantianismus war nunmehr in die Verherrlichung des unmittelbaren Wissens und des Gemüts übergegangen, und in dieser Verherrlichung erkannte sich die Mehrheit der Burschenschaftler, die Deutschtümler, für die, wie schon gesagt, der „dürre“ Rationalismus etwas dem deutschen Volk Fremdes ist, während er eher die Natur und das Grundlaster des französischen Volkes ausmache. Die überschwengliche Idealisierung des Gemüts lief manchmal auf die übertriebene Verherrlichung einer Subjektivität hinaus, die unfähig war, sich in der Wirklichkeit wiederzuerkennen. Die Hypochondrie, die Nationalkrankheit der Deutschen, nährte sich von anscheinend „kritizistischen“ Motiven unter Verweisung auf eine andere, außer-noumenische Zone, die nur durch das Gefühl zu erreichen war.

Diesen mystisch gefärbten Ausgang des Kantianismus hatte schon der Schelling der *Philosophischen Briefe* hervorgehoben: „Je stärker wir euch beweisen, daß dieses System des Dogmatismus durch das Erkenntnisvermögen nicht realisierbar sei, desto stärker ward euer Glaube daran“. Die erneute Betonung der Grenzen der Vernunft ebnete der „Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte teilhaftig zu werden“ den Weg; und in dieser Verrücktheit trafen sich „Philosophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige“ (JS<sub>1</sub>, I, 291-2).

Der junge Hegel hatte die Befürchtungen Schellings geteilt, im übrigen mit einem schärferen Bewußtsein hinsichtlich der ideologischen und politischen Bedeutung der „neu-kantischen“ Operation; in diesem Zusammenhang hatte er die Tatsache beklagt, daß die „Orthodoxie“ „mit weltlichen Vorteilen verknüpft“ und „in das Ganze eines Staats verwebt“ war und die Theologen sich des „kritischen Bauzeugs“ zur „Befestigung ihres gotischen Tempels“, d. h. feudalen Tempels bedienten<sup>53</sup>. Während Schelling, der im Zuge seiner Kehrtwendung nach und nach bei konservativen und reaktionären Positionen landet, am Ende das „neu-kantische“ Motiv der Begrenzung der Vernunft (d. h. des Elends des Menschen als Geschöpf) wiederaufnimmt, das er in seiner Jugend abgelehnt hatte, verliert Hegel nie aus den Augen, daß eine bestimmte Art von „Kritizismus“, mit seinem irrationalistischen und mystisch gefärbtem Ausgang zum ideologischen Gepäck der feudalen Reaktion gehört.

*Glauben und Wissen* beschuldigt – durch die Hervorhebung des theologischen Charakters eines gewissen Kantianismus – Kant (sowie Jacobi und Fichte), aus der in ihren Ansprüchen [343:] drastisch eingeschränkten menschlichen Vernunft noch einmal die „Magd eines Glaubens“ zu machen. Für Hegel hat die Kantische Philosophie ein irrationalistisches Ergebnis hervorgebracht; in der Tat läßt die Ansiedlung des Absoluten jenseits des Erkenntnisvermögens des Menschen einen „unendlichen leeren Raum des Wissens“, der „nur mit der Subjektivität des Sehns und Ahnens erfüllt werden kann“ (H<sub>1</sub>, II, 288-9). Wichtig aber ist vor allem, daß Hegel in der „Verzweiflung am Erkennen“ die „Seuche unserer Zeit“ erkennt. Denn sie führt zu der Behauptung, daß Gott nicht durch die „Vernunft“ erfaßt werden könne, sondern nur mit dem „Gefühl“, und das Denken daher gänzlich aus dieser Sphäre ausgeschlossen werden müsse. Die Verzweiflung am Erkennen führt so dazu, in der „zufälligen Subjektivität“ die einzige Quelle zum Erkennen Gottes zu sehen<sup>54</sup>.

Die *Logik* wird nicht müde, die potentiell subjektivistischen und irrationalistischen Ergebnisse der Kantischen Philosophie anzugreifen. Der Kritizismus stellt sich in Wahrheit als das „Verzichten der Vernunft auf sich selbst“ dar, so aber „geht der Begriff der Wahrheit verloren“, und diese leere Stelle wird von der Subjektivität der „Meinung“ eingenommen (H<sub>1</sub>, V, 38). Das Resultat, zu dem der Kantianismus letzten Endes hinführt, ist, „daß die Vernunft keinen wahren Gehalt erkennen könne und in

<sup>53</sup> H<sub>6</sub>, I, 16-7. „Gotisch“ ist hier eindeutig synonym mit feudal. In diesem Sinn hatte Fichte bezüglich des Einflusses, den das Mittelalter immer noch ausübte, von den „gotischen Umrissen“ der politischen Strukturen in Deutschland gesprochen (F<sub>1</sub>, VI, 6). Und in Frankreich hatte sogar Robespierre dazu aufgerufen, „tout le gothique édifice du droit canonique“ [„das gesamte gotische Gebäude des kanonischen Rechts“; KWF] zusammen mit den feudalen Privilegien niederzureißen (vgl. Rede vor der Nationalversammlung in der Sitzung des 10.5.1793), in *Textes choisis*, zit., Bd. II, S. 150. Über die kantisch gefärbte Theologie in Tübingen und die Stellung Schellings und Hegels diesbezüglich, siehe die *Einleitung* G. Semeraris zur ital. Ausg. der *Philosophischen Briefe*, Florenz, 1958.

<sup>54</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zit., Bd. I, 1, S. 55.

Ansehung der absoluten Wahrheit auf das Glauben zu verweisen sei“ (59, Fußnote). In der *Enzyklopädie* ebnet die Kantische Philosophie dem unmittelbaren Wissen den Weg; besser noch, Hegel stellt zwischen der einen und der anderen Denkrichtung in bestimmter Hinsicht eine Art Identität her (H<sub>1</sub>, VIII, § 74). Der Kampf gegen den „Kritizismus“ ist bei Hegel der Kampf gegen die in den Jahren der Restauration aufwogende Flut des Mystizismus und des Irrationalismus, gegen das, was inzwischen eine „Gewohnheit“ geworden ist, nämlich auf den *Begriff* alle üble Nachrede zu häufen, ihn, der das Höchste des Denkens ist, verächtlich zu machen und dagegen für den höchsten sowohl szientifischen als moralischen Gipfel das Unbegreifliche und das Nichtbegreifen anzusehen“ (H<sub>1</sub>, VI, 253).

Es ist eine regelrechte Plage, es ist das „Übel der Zeit“ (H<sub>3</sub>, 77), die „Krankheit unserer Zeit“ (H<sub>1</sub>, VIII, § 22 Z). Deshalb wird Hegel nicht müde, gegen jene Philosophie zu polemisieren, nach der es „keine Erkenntnis der Wahrheit“ gebe, „Gott, das Wesen der Welt und des Geistes ein Unbegreifliches, Unfaßbares“ sei; „der Geist müsse bei der Religion stehen bleiben, und die Religion beim Glauben, Gefühl und Ahnen, ohne vernünftiges Wissen“. Es handelt sich keineswegs um eine akademische Disputation; Hegel fordert „Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst“. Die Polemik gegen den Kantianismus ist die Polemik gegen die pietistische und feudale Reaktion, und in dieser Polemik kann man deutlich die „humanistische“ Erhöhung der im Aufstieg befindlichen Bourgeoisie verspüren: „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken; das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen“ (H<sub>3</sub>, 6 und 8-9).

Im übrigen wird in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* der romantische Irrationalismus als das letzte Kapitel des Entwicklungsprozesses der Kantisch-Fichteschen Philosophie angesehen und vorgestellt: „Die faule Vernunft ließ sich jenes [d. h. das Kant-Jacobische Philosophieren] gesagt sein und hat allem konsequenten Denken, aller Konstruktion entsagt. Diese Willkür erlaubte sich alles, wie in der Tabagerie, nahm sich poetisch, prophetisch“ (H<sub>1</sub>, XX, 418 u. 415); auch aus der Fichteschen Philosophie, mit ihrem auf die Subjektivität und auf das Selbstbewußtsein gelegten Akzent, gehen „poetische und prophetische, sehnstichtige Tendenzen“ hervor. Es handelt sich um ein Faktum, dessen politische Implikationen und dessen Verbindung zur Kultur der Restauration unterstrichen werden. Nicht umsonst reiht Hegel F. Schlegel in die „Hauptformen, die mit der Fichteschen Philoso-[344:]phie zusammenhängen“, ein (H<sub>1</sub>, XX, 415) und betrachtet seine Hinwendung zur katholischen Kirche, wie wir schon gesehen haben, als eine logische und unvermeidliche Konsequenz seines überspannten Subjektivismus.

Wie schon erörtert, rechnet Hegel auch Fries zu den irrationalistischen Entwicklungen des Kantianismus (stellt also Fries im Grunde genommen mit der politischen Reaktion gleich), und die *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie* stellt nicht ohne Grund an die Seite der Polemik gegen Fries und die Deutschtümmer die Polemik gegen den Irrationalismus, der den Anspruch erhebt, „aus dem Herzen, der Phantasie der zufälligen Anschauung“ zu sprechen, wobei er sich auf sittlich-politischem Gebiet von einer angeblichen „Erkenntnis“ leiten läßt. Eingespannt in diesen harten politischen und kulturellen Kampf ist Hegel nicht in der Lage, Kant auf historischem Gebiet vollkommene Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihm, der ja seinerseits vor Hegel einen nicht weniger entschiedenen Kampf gegen den Anspruch des „Genius“ geführt hatte, der meinte, ohne die begriffliche Vermittlung auszukommen (K, VIII, 145).

Kant polemisiert nicht nur gegen diejenigen, die ohne die Mühe des „diskursiven Verstandes“ philosophieren möchten, wobei sie sich nur auf eine angebliche innerliche Erleuchtung verlassen, auf eine sie „nichts kostende Apotheose von oben herab“ (K, VIII, 387 und 390); er kritisiert nicht nur den irrationalistischen Charakter dieses Anspruchs, eine „mystische Erleuchtung“, eine „Ahnung des Übersinnlichen“, die in Wirklichkeit einen unzulässigen „Übersprung“ jenseits von Vernunft und Begriff darstellt (397-8). Er unterstreicht nicht nur den „empirischen“ und „zufälligen“ Charakter des Gefühls, sondern geißelt die „Trägheit“ und „Eitelkeit“ derjenigen, die für sich beanspruchen, ohne

den „Fleiß“ auszukommen, der vom wahren Wissen gefordert wird, um sich ausschließlich auf einen „einzigen Scharfblick auf ihr Inneres“ zu stützen (402 und 390).

Kant ermittelt vor allem die Verbindung zwischen dem aristokratisch angehauchten Anspruch, Depositäre eines privilegierten, der Vernunft und der menschlichen Gemeinschaft völlig unzugänglichen Wissens zu sein, und der Verteidigung des Privilegs auf politisch-sozialem Gebiet. „Die, welche zu leben haben, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, die arbeiten müssen um zu leben“ greifen im allgemeinen auf die Unaussprechlichkeit der innerlichen Erleuchtung zurück und geben sich damit einen „vornehmen“ Anstrich; „mit einem Wort: alle dünken sich vornehm nach dem Maße, als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich angekündigt“. Sich auf die Unmittelbarkeit des eigenen Gefühl zu berufen, ermöglicht es, „in dem Tone eines Gebieters zu sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel eines Besitzes zu beweisen (*beati possidentes*\*)“ (390 und 395).

Die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* kritisieren Kant, weil er letzten Endes „auf den Gedanken Verzicht tut und zum Gefühl zurückkehrt“ (H<sub>1</sub>, XX, 314); die Verurteilung der Willkürlichkeit des unmittelbaren Wissens durch Hegel, eines Wissens, das unter seiner eigenen inspirierten Unmittelbarkeit den absurdesten und schändlichsten Inhalt subsumieren kann, die Anprangerung der Tatsache, daß „mit dem Appellieren an das eigene Gefühl“ das Fehlen gültiger und objektiver Argumentation bewiesen wird (was jedenfalls, auf Grund der Verabsolutierung der empirischen Singularität, die Zerstörung der „Gemeinschaft“ unter den Menschen mit sich bringt), die Hervorhebung der Tatsache, daß der Mensch seine Autonomie und Freiheit nicht im Gefühl, sondern im Gedanken offenbart<sup>55</sup>, all das läßt dennoch auf geschichtlicher Ebene stark den Einfluß der Kantischen Lektion verspüren. Im übrigen kann man beim jungen Hegel eindeutig das ausgesprochen Kantische Thema der Polemik gegen die „religiösen Schwärmer“ auffinden, die glauben, im Besitz „übernatürlicher Erkenntnisquellen“ zu sein. Die Bezugnahme auf Swedenborg – Hegel schreibt Swedenborg – und auf seinen „visionären Umgang mit Geistern“ verdeutlicht ohne Zweifel, daß die direkte Lektüre des Kantischen Textes solchen Überlegungen zugrunde liegt (H<sub>9</sub>, 209-210).

[345:] Die Polemik gegen die „Schwärmerei“ erweist sich als das, was der Polemik gegen das unmittelbare Wissen direkt vorausgeht. Kant war es, der die trübe Verknüpfung von Mystizismus und religiösem Fanatismus, eben die „Schwärmerei“ kritisierte, die den Anspruch bedeutet, ohne die Gesetze der Vernunft auszukommen und sie mit Füßen treten zu können, die „die Günstlinge der gütigen Natur“ jedoch „Erleuchtung“ nennen (K, VIII, 145). Nur, daß ein paradoxer Umschwung stattgefunden hatte. Der Kritizismus wurde jetzt dazu benutzt, gerade jene Wirkungen, „Schwärmerei“ und „Wahn“, hervorzubringen, die er hatte verbannen wollen. Hatte Kant nicht die „Schwärmerei“ in ihrer allgemeinsten Bedeutung als ein auf Grund von Prinzipien durchgeführtes Überschreiten der „Grenzen der Vernunft“ betrachtet, (K, V, 84). Jetzt aber versagte man ihm, im Namen der Grenzen der Vernunft, das Recht, die Phantastereien zu kontrollieren, denen sich Mystizismus und Irrationalismus hingaben.

Sicherlich ist die Behauptung, daß das echte Wissen Vermittlung und Kommunikation sei, und daß es notwendigerweise eine Mühe, eine Arbeit mit sich bringt, ein Zug, der Kant und Hegel gemein ist, und sie stellt ein grundlegendes Element ihres gemeinsamen Kampfes gegen die feudale Reaktion und die Verherrlichung eines jeder Kontrollmöglichkeit entzogenen unmittelbaren Wissens dar. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß sich sehr bald die Kreise der religiösen Orthodoxie und des politischen Konservatismus bestimmter Motive des „Kritizismus“ bemächtigt hatten, um die Vernunft zu verunglimpfen und den humanistischen Schwung zurückzuweisen, der den Aufstieg der Bourgeoisie und die Anfechtung des Feudalregimes begleitete. „Es ist gut, daß die stolze Vernunft

\* glücklich die Besitzenden. KWF

<sup>55</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zit., Bd. I, 1, S. 102 u. S. 100.

gedemütigt ist“ – so faßte der junge Schelling geglückt das Lösungswort der „neu-kantischen“ Theologen von Tübingen zusammen (JS<sub>1</sub>, I, 292), und die Polemik Hegels wendet sich gerade gegen die „enorme Demut des Geistes“, für die der Kritizismus verantwortlich sei (H<sub>1</sub>, XVIII, 318).

In der *Logik* finden wir eine Fußnote, die die Kluft verdeutlicht, die Kant von den „Neu-Kantianern“ trennt. Es stimmt, wenn das unmittelbare Wissen auf den Glauben zur Erlangung der Erkenntnis des Absoluten verweist, rückt es nicht von den „Kantischen Resultaten“ ab. „Was aber bei Kant Resultat ist, damit wird in diesem Philosophieren unmittelbar angefangen, damit die vorhergehende Ausführung, aus welcher jenes Resultat herkommt und welche philosophisches Erkennen ist, vorweggeschnitten. Die Kantische Philosophie dient so als ein Polster für die Trägheit des Denkens [...]“ (H<sub>1</sub>, V, 59, Fußnote). Bezeichnenderweise unterstreicht Hegel bei gleicher Gelegenheit die Tatsache, daß die von ihm an Kant geübte Kritik diesem nicht das Verdienst abzustreiten beabsichtigte, das ihm als Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie gebührt. Er ist sich folglich dessen bewußt, daß das kritizistische Resultat bei Kant doch immerhin aus einem harten Kampf um die Vernunft hervorgeht, auch wenn er dann zur Modernisierung der reaktionären Ideologie der Verunglimpfung der Vernunft und des Menschen und zur Hingabe an das Mystische und das Irrationale mißbraucht wird. Und andererseits bemerkt der schon zitierte Brief an Duboc, der eine Verbindung zwischen Kritizismus und „Hypochondrie“ herstellt, weiterhin: „Indem ich dies sage, erkenne ich das Verdienst der Kantischen Philosophie nicht – ich habe mich an ihr erzogen – für den Fortschritt, ja die Bewirkung einer Revolution der philosophischen Denkweise insbesondere“ (H<sub>6</sub>, II, 327).

Im allgemeinen jedoch hält sich Hegel nicht bei der Unterscheidung zwischen Kant und Kantianismus auf; es handelt sich um eine Philosophie, die für die Hypochondrie mitverantwortlich ist, weil ihre Grundcharakteristik die „Angst vor dem Objekt“ ist (H<sub>1</sub>, I, 45).

##### 5. *Polis, Natur und konsolatorische\* Flucht*

Die Krankheit der Hypochondrie trat manchmal als Flucht aus dem Politischen in Erscheinung, um Zuflucht und Trost in der Betrachtung der Natur zu suchen, die als Instrument der Erbaulichkeit und Vehikel zur Erhebung zum Göttlichen, über die Widersprüche und das Elend der menschlichen Welt aufgefaßt wurde. Ein Kritiker Hegels, und zwar Bachmann, drückt sich folgendermaßen aus, als er gegen ihn die Würde der Natur für sich beansprucht: „Wenn die [346:] Dissonanzen der menschlichen Gesellschaft unser Gefühl verletzen, wenn sich uns hier schauerhafte Szenen einer inneren Verworfenheit darbieten – da erfrischt und erheitert uns die Anschauung des gemessenen Ganges der Natur, und ein Blick in den gestirnten Himmel gibt uns unsere Fassung und das Bewußtsein unserer Würde wieder“<sup>56</sup>. Hier wird deutlich die ideologische Funktion des „gestirnten Himmels“ ausgedrückt, d. h. der Betrachtung der Natur als Mittel zur religiösen Erbauung.

Es mußte sich um ein in den Kreisen der Reaktion recht verbreitete Argument handeln, da Hegel antwortet: „Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat, ist die Naturwelt des Geistes. Der Staat daher ist nicht so und so zu machen, sondern er hat einen an und für sich seienden Gang. Man spricht oft von der Weisheit Gottes in der Natur. Man muß aber nicht glauben, daß die physische Naturwelt ein höheres sei gegen die Naturwelt des Geistes, denn so hoch der Geist steht über der Natur, so hoch steht der Staat über der physischen Natürlichkeit. Den Staat also muß man verehren als ein Göttliches [...]“ (H<sub>5</sub>, III, 743-4). In diesem Zusammenhang ist das Gespräch mit Hegel zu lesen, von dem Heine berichtet: indem der erstere die Sterne einem „leuchtenden Aussatz am Himmel“ gleichstellt, bringt er den mehr oder weniger religiösen Enthusiasmus, die „Schwärmerei“ des letzteren zum Schweigen, der sie als den „Aufenthalt der Seligen“, als den Ort der Belohnung der „Tugend nach dem Tode“ verherrlichte (HH, VI, 1, 472). Dieses Gespräch bezeugt auch Lassalle, der erklärt, davon von Heine in Person erfahren zu haben: die Polemik Hegels hätte sich gegen die erbauliche Rührung angesichts des gestirnten Himmels gewandt, der als Ort der „göttlichen Liebe und Allmacht“ betrachtet wurde. (H<sub>8</sub>, 235-6). Es handelte sich wesentlich um eine Verurteilung der religiösen Ideologie als

\* „tröstlich“ oder „tröstend“. KWF

<sup>56</sup> Zit. nach K. Rosenkranz, *Hegel, Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie, Herrn Dr. C. F. Bachmann*, zit. S. 76-7.

eines Instruments der Flucht aus der irdischen und politischen Welt, aus den „Dissonanzen der menschlichen Gesellschaft“, nach der bei Bachmann gesehenen Formulierung. Die Polemik Hegels gegen die Verweisung auf die Natur mit dem Ziel der religiösen Erbauung geht schon auf seine frühesten Schriften zurück. Indem er die harte Arbeit des Menschen beschreibt, um der undankbaren Natur das Lebensnotwendige zu entreißen, merkt das Reisetagebuch aus den Berner Alpen an: „Ich zweifle, ob hier der gläubigste Theologe es wagen würde, der Natur selbst in diesen Gebirgen überhaupt, den Zweck der Brauchbarkeit für den Menschen zu unterlegen, der das Wenige, Dürftige, das er benutzen kann, mit Mühe ihr abstehlen muß [...] In diesen öden Wüsteneien hätten gebildete Menschen vielleicht eher alle anderen Theorien und Wissenschaften erfunden, aber schwerlich denjenigen Teil der Physikotheologie, der dem Stolz des Menschen beweist, wie die Natur für seinen Genuß und Wohlleben Alles hingebreitet habe [...]“ (H<sub>9</sub>, 234-5).

Die Polemik ist gegen eine Auffassung gerichtet, die einerseits „die Weisheit Gottes in der Natur“ bewundert, „die Zedern Libanons in ihrer Pracht, den Gesang der Vögel in ihren Zweigen“ usw., usw. verherrlicht, während sie auf der anderen Seite die „menschlichen Einrichtungen und Gesetze“, „den Gang der Welt“ im allgemeinen abwertet. Wenn man aber von der Harmonie der Natur zu Gott emporsteigt, „was ist dann der freie Wille? Ist er nicht Herr über das Geistige oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen als solchen, den Bäumen, den Tieren im Gegensatz gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion der alten Ägypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtsein des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Inder, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel sein würde?“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 86-7). Die Abwertung des Politischen, die die Religion, oder eine gewisse Religion betreibt, führt zur Idealisierung des Unmittelbaren der Natur, als Ausdruck des Göttlichen; aber eine derartige Verherrlichung führt mit der Verunglimpfung des Politischen auch zur völligen Erniedrigung des Menschen.

[347:] Die Verurteilung der Religion als Ideologie der Flucht kann bei Hegel manchmal eine scheinbar religiöse Sprache annehmen, so etwa, wenn er die Verunglimpfung des Politischen als „Atheismus der sittlichen Welt“ verurteilt. Aber die Zielscheibe der Polemik ist immer die fromme Ausflucht – im Namen der religiösen Transzendenz – aus der historisch-politischen Welt, die der inneren Würde und des Werte beraubt, als etwas „Gottverlassenes“ erscheint. Daß das die wirkliche polemische Zielscheibe der *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie* bildet, wird von den Beobachtungen und Erklärungen bestätigt, die die *Vorlesungen* der im gedruckten Text enthaltenen *Vorrede* hinzufügen. Bei der Erklärung der psychologischen Genesis der frommen Flucht, die auf die Natur als das privilegierte Vehikel der Offenbarung Gottes verweist, merkt Hegel an: Der „Kampf“ und der „Widerspruch“ sind nur dem Bereich des Geistes eigen; „es könnte also scheinen: der Vorzug des Geistes führe nur zum Unfrieden und sei seine Unseligkeit. Der Mensch wird oft zur Betrachtung der Natur zurückverwiesen, aus der Willkür des Lebens“ (H<sub>5</sub>, III, 95). In der Natur jedoch den Ausdruck des Göttlichen sehen zu wollen, scheint auszudrücken, „daß das menschliche Tun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seien, was aber der Mensch produziere, ungöttlich“. Was von der menschlichen Aktivität hervorgebracht wird, ist nicht nur wirtschaftlicher Reichtum, sondern auch und in erster Linie die politischen Einrichtungen; nur in ihnen verkörpert sich wirklich das Göttliche: „Was die menschliche Vernunft produziert, könnte aber wenigstens die gleiche Würde haben als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt“ (H<sub>1</sub>, XVIII, 87).

Um den Sinn der Hegelschen Polemik gegen die Verherrlichung der unberührten und beruhigenden Schönheit der Natur in Entgegensetzung zum Elend der politischen Welt besser verstehen zu können, ist es sinnvoll, hier zu untersuchen, wie die Schüler Hegels in diesem Fall die Lehre ihres Meisters auffassen. Folgendermaßen drückt sich Lassalle in einem Brief an seine Mutter aus: „Es legt das deutlichste Zeugnis ab von der Unwahrheit unseres gesellschaftlichen Lebens, daß man, um Erholung zu suchen, sich aus ihm, dem Gebiete der Geistigkeit, sich zurückziehen muß in den Schoß des

Naturlebens. Und ich bin doch sonst kein Verehrer des idyllischen Naturtreibens, nicht so begeistert für Naturbetrachtung, Naturleben, schöne Gegenden etc. etc. wie eine Klasse der modernen Affen, die in ihrer Geistesarmut nichts mehr zu verehren und li eben affektieren als eben die Geistestothet, die Bewußtlosigkeit der Natur. Man könnte sagen, der Mensch verkenne eben das absolut Höhere, den Stempel des freien Geistes in ihm, wenn er sich so wegwirft an die Natur. Aber freilich, diese Leute haben keinen Geist, den sie verkennen oder wegwerfen könnten! Und ich sogar muß das Naturleben und den Genuß der Waldeinsamkeit vorziehn dem, was die heutige gesellschaftliche Welt bieten kann. Und ich verehere doch sonst so sehr den menschlichen Geist, in jedem Ausdruck, jeder Gestaltung, die er sich gegeben, in jeder Form, in die er sich gegossen, denn sie sind eben Formen des göttlichen Geistes und enthalten in sich seinen ganzen weltbildenden Inhalt und in ihren Stufen sein geschichtliches Sein und Werden“<sup>57</sup>. Die Natur also als Flucht und Reaktion auf eine schlechte politische Wirklichkeit.

Die Flucht in die Natur ist das Gegenteil der politischen Betätigung. Das geht auch aus der Korrespondenz zwischen Marx und Ruge hervor. Ersterer kritisiert Feuerbach, weil er „zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist“, und letzterer ist einverstanden damit, „Feuerbachs Natureinseitigkeiten“ zurückzuweisen<sup>58</sup>. Der Analyse Ruges nach zu schließen, geht das Wiedererwachen des politischen Interesses im Deutschland des Vormärz auf die Tatsache zurück, daß „sogar die Deutschen [...] nicht mehr mit ganzer Hingebung in der Natur – das idyllische Leben hat nur momentanen Reiz“ leben und daß sie sich auch nicht in den Familienkreis zurückziehen, sondern beginnen, sich für den „Staat“ zu interessieren und mit Vorliebe die „Zeitungen“ zu lesen (R<sub>1</sub>, IV, 254-5). Rosenkranz seinerseits fragt sich ironisch, als er gegen Bachmann zur Verteidigung Hegels auftritt und die Suche nach einem leichten Trost in der Betrachtung des Himmelsgewölbes zurückweist: „Wenn aber dann der Himmel finster und [348:] wolkenbedeckt wäre? Oder man sich in Ländern, wie den nordischen befände, wo das Schauspiel des gestirnten Himmels äußerst selten ist? Schließlich; wenn die Natur als Trostquelle für den Menschen angenommen wird, welchen „Erfrischungs- und Erheiterungsapparat“ müßte man angesichts des verheerenden Schauspiels von Erdbeben und Naturkatastrophen aufstellen? Nein, es ist nicht erlaubt, „von dem Menschlichen und seinen Verwicklungen zu abstrahieren“; Nein, würde bedeuten, über die „Widersprüche“ „hinfortzugleiten“, sicher nicht, sie zu überwinden: anderswo muß man die wirkliche Lösung suchen, einen Trost also, der nicht Selbstmystifizierung der Kümmernisse ist, „die Menschen uns bereiten“. Die Anschauung vom regulären Lauf der Natur, weit davon entfernt, eine Lösung der Probleme zu liefern, ist nur ein „Firniß“, der eben dazu dient, sie zu verbergen<sup>59</sup>.

Sogar beim gemäßigten Rosenkranz ist es möglich, die Hegelsche Lehre auszumachen, die in der andächtigen Betrachtung der Natur ein Instrument des Konservatismus sah. Die Betrachtung des gestirnten Himmel – erklärt die *Große Enzyklopädie* – bringt eine „bloß negative Bewunderung hervor, ein Erheben, das in seiner Beschränktheit stecken bleibt“, letzten Endes ein illusorisches Transzendieren der realen Schwierigkeiten, das keinerlei Veränderung hervorbringt. Es stimmt zwar, „die Stille dieser Sterne interessiert das Gemüt näher, die Leidenschaften besänftigen sich beim Anschauen dieser Ruhe und Einfachheit“, aber diese Gefühlsseligkeit ist nur eine Form der Ausflucht. Wenn man die Dinge von einem kalten und wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, dann könnten sich die Erbauung und die Andacht angesichts eines Hautausschlags des Menschen oder einer „Menge von Fliegen“ üben, denn diese beiden Phänomene könnten gleichermaßen als „bewunderungswürdig“ angesehen werden<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Brief an die Mutter (Berlin 30.VII.1844), in F. Lasalle, *Nachgelassene Briefe und Schriften*, hrsg. v. G. Mayer, Stuttgart-Berlin 1921, Bd. I, S. 108.

<sup>58</sup> Neue MEGA, III, 1, S. 45 und S. 401.

<sup>59</sup> Hegel, *Sendschreiben an den Hofrath und Professor der Philosophie, Herrn Dr. C. F. Bachmann*, zit., S. 76-8.

<sup>60</sup> *Enz.*, § 268 Z; zum Argument siehe R. Bodei, „*Tenerezza per le cose del mondo*“ in Hegel, *interprete die Kant*, hrsg. v. V. Verra, Neapel 1981, S. 181-2. Die Anekdote, die Heine in den *Geständnissen* im Jahre 1854 berichtet, war wohl allgemein bekannt, wenn Hegel sagen kann: „Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausschlag am organischen Körper verglichen [...]“ (*Enz.* § 341 Z). Nicht selten ist die Glaubwürdigkeit



Wir haben keine Ablehnung der ästhetischen Betrachtung der Natur vor uns, sondern die Ablehnung der erbaulichen und tröstenden Ideologie, die oft mit ihr verbunden ist. Im allgemeinen – so die *Enzyklopädie* – wird das, was „dauernd“, ist, „so Raum, so Zeit selbst, die Sonne, die Elemente, Steine, Berge, die unorganische Natur überhaupt“ höher angesetzt als das, was „vergehend“ ist; aber dieser Anschauung muß man entgegensetzen, daß „alle Blüte, alle schöne Lebendigkeit [...] einen frühen Tod“ hat (H<sub>1</sub>, IX, § 258 Z). Die Stabilität und die Ewigkeit, die der Natur eigen zu sein scheinen, sind nicht dem „Vergehenden“ der geschichtlich politischen Welt vorzuziehen; der Mensch ist berufen, gerade in diesem „Vergehenden“ zu arbeiten und sich einzusetzen, aus dem die religiöse Erbauung die Flucht empfiehlt, indem sie etwa auf die Schönheit des gestirnten Himmels verweist.

Schiller hatte gesungen: „Nur auf den Bergen ist Freiheit!“, nur dort, wo die Natur noch vom Menschen unberührt ist, „ist die Welt voll kommen“, deshalb ist nur der glücklich zu preisen, der „in der Stille der ländlichen Flur“ lebt, der mit kindlicher Hingabe sich an die „Brust der Natur“ lehnt oder „in des Klosters friedlicher Zelle“ lebt, wo ebenfalls „der Menschheit traurige Gestalt“ nicht auftaucht, wo man also weit entfernt vom kurzlebigen Lärm der geschichtlich-politischen Umwälzungen ist<sup>61</sup>. Wiederum geht die Flucht in die Natur Hand in Hand mit der Flucht in die Religion. Hegel, der die Freiheit nicht in der Unzugänglichkeit der Berge oder des innerlichen Gefühls, sondern im Konkreten der politischen Institutionen sucht, polemisiert ausdrücklich gegen Schiller, mit seinem „Pochen auf die Natur“, das nur Ausdruck der Schwärmerei einer subjektiven Begeisterung ist (H<sub>1</sub>, XV, 558). Es ist bezeichnend, daß Hegel, wenn er die Verherrlichung der Natur als Ausflucht verwirft, das gleiche Wort, Schwärmerei, verwendet, das von der kulturellen und philosophischen deutschen Tradition benutzt wurde – man denke in erster Linie an Kant –, um den religiösen Fanatismus und Irrationalismus zu kritisieren.

Die Polemik gegen diese Art Verherrlichung der Natur kehrt auch in den Privatgesprächen [349:] Hegels wieder, wobei sie nicht verfehlt, Skandal und Unmut auszulösen. Einer der bedeutendsten Wortführer der feudalen und klerikalen Reaktion, Ernst Ludwig von Gerlach, merkt bestürzt in seinem Tagebuch an: „Hegel habe gesagt, der gewöhnlichste Berliner Wirz sei als Geistesprodukt mehr als die Sonne [...]“ (H<sub>8</sub>, 446). Dieser These könnte man hier diejenige Humes entgegensetzen, nach der „it is a great mortification to the vanity of man“ „that his urmost art and industry can never equal the meanest of nature's productions, either for beauty or value“<sup>62</sup>. Die Hegelsche These scheint einen humanistischen Stolz vorauszusetzen, der nicht nur die Exponenten der klerikalen und bigotten Reaktion abschreckte. Auch Felix Mendelssohn-Bartholdy berichtet von der „sehr schönen“, aber auch „Verwünscht paradoxen“ Behauptung, die Hegel bei einem Spaziergang aufgestellt hatte und wonach „jeder menschliche Gedanke erhabener sei, als die ganze Natur“. Dann fügt der romantische Musiker jedoch hinzu: „Ich werde mich einstweilen an die ganze Natur halten; man fährt viel sicherer dabei“ (H<sub>8</sub>, 432). Noch einmal die Natur als Zufluchtsort, als Flucht aus den geschichtlichen Umwälzungen und aus den Widersprüchen, die die politische Welt durchdringen. Andererseits war sich Marx recht klar über die antitheologische Bedeutung der hier untersuchten Hegelschen Polemik, über ihren anti-ideologischen Sinn, angesichts der Ablehnung jeglicher tröstlichen Ausflucht, die sie mit sich brachte, wenn es stimmt, daß er das Diktum Hegels, seines Philosophielehrers in Jugendjahren, gern Wiederholte: „Selbst der verbrecherische Gedanke eines Bösewichts ist erhabener und großartiger als die Wunder des Himmels“<sup>63</sup>. Und es ist Marx selbst, der nach der Niederlage der achtundvierziger Revolution

---

des Heineschen Zeugnisses in Zweifel gezogen worden; im konkreten Fall jedoch zeigen die Stellungnahme der *Enzyklopädie*, ganz abgesehen vom übereinstimmenden Zeugnis Lassalles, das wir schon zitiert haben, daß dieses Mißtrauen unbegründet ist.

<sup>61</sup> Vgl. *Die Braut von Messina oder die feindlichen Brüder*, Vierter Aufzug, siebenter Auftritt.

<sup>62</sup> D. Hume *Essays, Moral, Political and Literary*, in *The Philosophical Works*, London 1882 (Neudruck Aalen 1964), Bd. III, S. 197. – „es ist eine große Kränkung für den menschlichen Hochmut, daß seine höchste Kunst und sein größter Fleiß niemals dem Geringsten unter den Erzeugnissen der Natur gleichkommen können – weder in Schönheit noch im Wert.“ *KWF*

<sup>63</sup> Das Zeugnis von P. Lafargue findet sich in *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin I 1970, S. 328 und in F. Mehring, *Karl Marx ...*, zit., S. 239. S. diesbezüglich auch die Anmerkungen R. Bodeis, „*Tenerezza ...*“, zit., S. 182.

die verbreitete Tendenz verurteilte, aus der „geschichtlichen Tragödie[...] in die angebliche Natur, in die blöde Bauernidylle“ zu fliehen (MEW, VII, 202).

Schließlich übte die Verherrlichung der Natur in Entgegensetzung zur geschichtlichen Welt noch eine weitere politische Funktion, auch in konservativer oder reaktionärer Hinsicht aus. Noch einmal können wir von der schon zitierten Rede Friedrich Wilhelms IV. aus dem Jahre 1847 unseren Ausgang nehmen: die Einführung einer Verfassung in Preußen habe das ruinöse Resultat mit sich gebracht, das „natürliche Verhältnis zwischen Fürst und Volk in ein konventionelles Verhältnis“ zu verwandeln, oder besser noch, in ein „künstlich-willkürliches“ Verhältnis (Q, IV, 198-9). Die Sprache erinnert an Haller, der schon im Titel seiner Abhandlung *Restauration der Staatswissenschaft* den „natürlich-geselligen Zustand“ dem „künstlich-bürgerlichen“ entgegengesetzt hatte. Aber wie wir oben gesehen haben, ist die Berufung auf die „Natur“, auf die Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur in Entgegensetzung zur Willkür und Gewalttätigkeit der künstlich von der Revolution aufgezwungenen polirischen Einrichtungen durchgängig in den Gedanken der Reaktion seit Burke und Gentz zu finden. Angesichts dieser Umstände offenbart das Bestehen Hegels darauf, daß man die Gegenwärtigkeit Görres weit mehr in der geschichtlich-politischen Welt als in der Natur wahrnehmen könne, eine weitere politische Valenz. Wenn Hegel eine staatliche Wirklichkeit mit der Natur vergleicht, dann tut er das bezeichnenderweise in kritischem und ironischem Sinn: „Das Deutsche Reich ist ein Reich, wie das Reich der Natur ist, unerschöpflich im kleinen [...]“ (H<sub>1</sub>, I, 468). Die Natur bezeichnet hier die feudalen Partikularismen und Privilegien, das Fehlen von Begriff und Allgemeinheit.

#### 6. Die Natur, die Erbsünde und die Geschichte

Und doch gibt es einen Zeitpunkt, zu dem Hegel, der unermüdlich die Ohnmacht der Natur im Gegensatz zur geschichtlich-politischen Welt unterstreicht, um seine Idee angemessen auszudrücken, die Verteidigung der Natur übernimmt, zu übernehmen gezwungen ist, und zwar [350:] gegen ihre Verleumder, die im übrigen, paradoxerweise, mit ihren begeisterten Lobsingern zusammenfielen. Die Kultur der Restauration unterstrich – während sie die Widersprüche der geschichtlich-politischen Welt in das Idyll der Natur transzendierte – die in der Natur selbst herrschende Unordnung, um die Notwendigkeit der eigentlich religiösen Transzendenz zu bekräftigen. Die Katastrophe der Erbsünde hatte auch in der Natur unheilvolle Spuren hinterlassen. „Die jetzige Gestalt der Natur“ – erklärte Schelling schon im Jahre 1810 – ist das Ergebnis einer Katastrophe, die sich in der Wirklichkeit abgespielt hat: das beweist die Existenz des „Bösen“, das auf dem in Frage stehenden Niveau zum Beispiel in den Phänomenen des „Gifte“, der „Krankheit“ und vor allem des „Todes“ in Erscheinung tritt (JS<sub>1</sub>, VII, 459); die Existenz von Erdbeben und zerstörenden Stürmen stellt eine weitere Bestätigung dar (JS<sub>1</sub>, IX, 33). Der Sündenfall hat ein „allgemeine Zurücksinken der Natur auf eine tiefere Stufe“ hervorgerufen (JS<sub>6</sub>, 171). Ja, „die Natur ist ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zustand [...], sie sehnet sich nach der Verbindung“, und Gott „wird sie nicht ewig als Ruine stehen lassen“ (JS<sub>1</sub>, VII, 482).

Es handelt sich nicht um ein vollkommen neues Thema in der Geschichte der deutschen Kultur. Hegel hatte schon gegen Fichte polemisiert, der in der *Bestimmung des Menschen* geschrieben hatte: „Noch ereignet es sich oft, daß [...] eine feindselige Witterung in einem Augenblicke zerstört, was er jahrelang langsam und wohlbedächtigt vorbereitete, und den fleißigen und sorgfältigen Mann unverschuldet dem Hunger und Elend preisgibt; noch immer oft genug, daß Wasserfluten, Sturmwinde, Vulkane, ganze Länder verheeren [...]. Noch rafften Krankheiten die Menschen ins unzeitige Grab, Männer in der Blüte ihrer Kräfte, und Kinder, deren Dasein ohne Frucht und Folge vorübergeht; und noch ziehen Seuchen durch blühende Staaten [...]: so kann es nicht immerdar bleiben soll en“ (F<sub>1</sub>, II, 267). Diese Stelle wird mit einigen Abänderungen in *Glauben und Wissen* wiedergegeben, und Hegel merkt an, wie im Rahmen dieser Anschauung die „Erlösung“ in den „unendlichen Progreß hinaus verschoben“ wird, bis zu dem Zeitpunkt, zu dem „die Vulkane usw. nicht immerdar so bleiben, wie sie noch sind, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde usw.“ Wird die „Erlösung“ auf eine mythische Zukunft verschoben, so ist „die Welt [...] an sich etwas Schlechtes“. „Die gemeinsten Litaneien über das Übel in der Welt“ (H<sub>1</sub>, II, 420-423, *passim*) bahnten der Flucht aus der Wirklichkeit und sogar der religiösen Transzendenz einen

Weg. In diesem Augenblick scheinen Hegel und Schelling im „Kritischen Journal“ im Kampf gegen eine Anschauung vereint, die in der Natur einfach das Nicht-Ich sieht, etwas, das für die Praxis des Menschen verneint werden muß. Und doch sind schon damals die Positionen der beiden Philosophen äußerst unterschiedlich: Während Schelling darauf abzielt, der sittlich-politischen Welt die Betrachtung der Natur und den ästhetischen Genuß entgegenzusetzen, bemüht Hegel sich darum, die Versöhnung des Subjekts mit dem Weltlichen zu verwirklichen, sei es nun das Weltliche der Natur oder besser noch, das Weltliche der sittlich-politischen Realität. Nur wenige Jahre später sehen wir Schelling sich wohl auf die Natur berufen, aber auf die Natur vor dem Sündenfall und wie sie sich nach der „Apocatastasi“<sup>\*</sup> wieder darstellen werde. Das ist eine Anschauung, die in den Jahren der Restauration sehr weit verbreitet war. Hegel verwirft sie, indem er, abgesehen von Schelling, besonders F. Schlegel zitiert: „Die Natur, wird erdichtet, habe anfangs wie ein heller Spiegel der Schöpfung Gottes offen und durchsichtig vor dem klaren Auge des Menschen gestanden, und die göttliche Wahrheit sei ihm ebenso offen gewesen“ (H<sub>2</sub>, 159). Aber es handelt sich eben um eine Fabel, auf der noch viele Jahre später die Schüler Schellings hartnäckig bestehen, während die Hegelsche Schule sie im Rahmen eines Kampfes mit einer präzisen politischen Bedeutung ablehnt<sup>64</sup>. Die Verteidigung und Verherrlichung der historisch-politischen Dimension des Menschen erfolgte über die Befreiung des Weltlichen der Sittlichkeit, aber auch des Weltlichen der Natur vom Fluch der Erbsünde.

---

<sup>\*</sup> „Wiederherstellung“, „Rückführung zum ursprünglichen Zustand“. *KWF*

<sup>64</sup> Vgl. F. J. Stahl, *a. a. O.*, Bd. II, 1, S. 48-9 und K. Rosenkranz, *De integritate naturae*, 1834 (Neue Studien, zit., Bd. IV, S. 13-31) und *Die Verklärung der Natur. Eine skeptische Untersuchung*, 1836 (*Studien*, Berlin, reprographischer Neudruck Hildesheim 1975, Bd. I, S. 155-205).

[351:]

## Fünfter Teil

### Hegel, die Deutschtümler und die internationale Krise von 1830

[353:]

#### Elftes Kapitel

##### 1. Hegel und die liberale Fronde im Frankreich der Restauration

Hegels Zweifelangesichts der revolutionären Welle, die nach der Vertreibung der Bourbonen in Frankreich im Juli 1830 Europa erfaßt und besonders auf Belgien und Polen übergreift, sind bekannt, es gibt maßgebliche Zeugnisse zum Thema. Und doch nimmt Hegel Anteil an der Kultur, ja er steht sogar mit der Oppositionsbewegung in Frankreich in den Jahren unmittelbar nach der Rückkehr der Bourbonen in Kontakt, die dann eine entscheidende Rolle bei der Julirevolution spielt. Der Philosoph verteidigt die *Charte*, verurteilt „die Kleinmütigkeit der Emigranten“ (H<sub>5</sub>, V, 156) und brandmarkt die *Ultras* als diejenigen, die „nichts vergessen und nichts gelernt“ haben (H<sub>1</sub>, IV, 507 und 530). Einer der ersten Erfolge, den die reaktionärsten, um Ludwig XVIII. gescharten Kreise errungen hatten, war die Vertreibung *Carnots* ins Exil, aber, wie wir von Rosenkranz erfahren: „In Magdeburg unterläßt er [Hegel] auch nicht den dort Konzernierten *Carnot* zu besuchen und erfreut sich seines freundlichen Empfangs bei diesem Helden der Revolution, des Kaiserreichs und der Wissenschaft“ (H<sub>7</sub>, 365).

Auch in den nachfolgenden Jahren verfolgt der Philosoph mit Interesse die Niederlagen, die die Regierung im Frankreich der bourbonischen Restauration bei ihrem obskurantistischen Kampf gegen die Pressefreiheit erleidet, und drückt darüber seine Genugtuung aus: Er ironisiert über die „*processions jubilaires de Paris*“<sup>\*\*\*</sup> unter klerikalem Vorzeichen und durch die persönliche Anwesenheit Karls X. beehrt (H<sub>6</sub>, III, 110). Hegel hält nicht nur die Beziehungen zu Exponenten der Opposition aufrecht, sondern ermutigt sie sogar in ihrer Tätigkeit: Cousin – der Lehrtätigkeit in Frankreich seiner politischen Ideen wegen enthoben –, der ihn darüber informiert, daß er weiterhin mit seinen „*anciens auditeurs*“<sup>\*\*\*</sup> in Kontakt bleibt, antwortet Hegel klipp und klar, daß er diese Aktivität der Fronde gegen das herrschende Regime unterstütze: „*J’ai à vous envier de votre activité; j’ai appris de même avec grand plaisir la position intéressante par rapport à la jeunesse dans laquelle vous soutenez et nourrissez le besoin de la pensée [...]*“<sup>\*</sup> (H<sub>6</sub>, III, 100 und 110). Er begrüßt begeistert den Sturz der Regierung Villèle und die Niederlage der Reaktion bei den Wahlen des Jahres 1827, die *furieusement trompé les gens en place*<sup>\*</sup>, d. h. die Ultras, und die darauffolgende Wahl Royer-Collards zum Präsidenten der neuen Kammer, eines „Philosophieprofessors“ – betont Hegel –, aber auch – muß man hinzufügen – des Autors einer Rede, die den Anspruch der Regierung brandmarkte, die Pressefreiheit zu unterdrücken, und die als Broschüre gedruckt die außergewöhnliche Verbreitung von mehr als einer Million Exemplare erreichte. Im Gefolge dieser von der liberalen französischen Fronde nicht nur dem Regime Karls X., sondern der Restauration insgesamt zugefügten Niederlagen sieht Hegel die „*musique du toscin de l’énergie liberale*“<sup>\*\*\*</sup> sich verbreiten<sup>1</sup>.

Die Verbindungen des Philosophen zur liberalen Fronde bestätigen sich auch aus präzisen Zeugnissen. In seinen Erinnerungen schreibt Cousin, daß Hegel „*sincèrement constitutionnel et ouvertement déclaré pour la cause que soutenait et représentait en France M. Royer-Collard*“<sup>†</sup> war (H<sub>8</sub>, 527). Das Zeugnis ist zweifellos glaubhaft, wenn man bedenkt, daß eben Cousin seinerzeit, gerade in einem

---

<sup>\*\*</sup> jubelartige Prozessionen in Paris. *KWF*

<sup>\*\*\*</sup> ehemaliger Hörer. *KWF*

<sup>\*</sup> „Ich habe Grund, Sie um Ihre Aktivität zu beneiden; ebenso habe ich mit großer Freude von der interessanten Stellung gegenüber der Jugend erfahren, in der Sie das Bedürfnis nach Denken unterstützen und nähren [...]“. *KWF*

<sup>\*\*</sup> die Leute an der Macht wütend getäuscht. *KWF*

<sup>\*\*\*</sup> „die Glockenmusik des liberalen Aufbruchs“. *KWF*

<sup>1</sup> H<sub>6</sub>, III, 222. Die Royer-Collard betreffende Notiz haben wir aus L. Gall. Benjamin Constant ..., zit., S. 82, entnommen; hins. der Teilnahme Hegels an der Fronde gegen die Restauration vgl. *supra*, Kap. VII, 19.

<sup>†</sup> „aufrichtig verfassungstreu und offen als Anhänger der Sache bekannt, die Herr Royer-Collard in Frankreich unterstützte und vertrat“. *KWF*

Brief an Hegel, von Royer-Collard als von einem seiner „*vrais amis*“<sup>\*</sup> und einem der wenigen „*hommes d'état de l'opposition*“<sup>\*\*\*</sup> spricht (H<sub>6</sub>, III, 92).

Es gibt eine weitere interessante Einzelheit. Gleich nach dem Tod des Lehrers schreibt Gans an Cousin: „*Le nécrologue, que j'ai fait de M. Hegel, a été travaillé par les censeurs de la Gazette d'État; je ne le reconnais plus moi-même. J'avais parlé de vous et de votre liaison; tout a été ravé, et il n'est resté, de tout ce que j'avais dit, que votre nom, ajouté à d'autres qui n'ont jamais vu et [354:] connu M. Hegel; voilà comme on est imprimé dans ce pays*“<sup>\*\*\*</sup> (H<sub>8</sub>, 502). Wenn wir den in der „Allgemeinen Preußischen Staatszeitung“ veröffentlichten Nachruf lesen, finden wir tatsächlich die Behauptung, wonach in Frankreich die Hegelsche Philosophie der Geschichte von „Cousin, Chateaubriand, Lermnier, Michelet“ übernommen worden sei (H<sub>8</sub>, 495). So können wir auch die Arbeitsweise der preußischen Zensur verstehen: Um die Verbindungen zwischen Hegel und Cousin und den Kreisen der Opposition gegen Karl X. zu verbergen, wird der Name Cousin in die Nähe des Namens Chateaubriands gerückt, der, schon wegen seines militanten Katholizismus und seiner bigotten Verurteilung der französischen Revolution und Napoleons, sicherlich kein Anhänger der Hegelschen Philosophie der Geschichte genannt werden konnte! Und dennoch ist die Vorgehensweise der Zensur eine Bestätigung des Tatbestandes, den sie zu verbergen suchte.

Im übrigen besteht Cousin auch noch nach der Julirevolution darauf, Hegel über die Einstellung Royer-Collards hinsichtlich wichtiger politischer Fragen zu informieren<sup>2</sup>. In diesem Zusammenhang ist auch an die persönliche Bekanntschaft zu erinnern, die Hegel im Laufe seiner Parisreise im Jahre 1827 in der Wohnung Cousins mit dem napoleonischen Ex-General und Diplomaten Sebastiani gemacht hatte, der zu diesem Zeitpunkt liberaler Abgeordneter und maßgebliches Mitglied der Opposition war, später, nach der Julirevolution, Marineminister, schließlich Außenminister (H<sub>8</sub>, 528).

Auf kultureller Ebene sind die Verbindungen Hegels zur liberalen Fronde noch eindeutiger: Der Philosoph verteidigt und verherrlicht bis zuletzt die französische Revolution als größten Fortschritt, der von der Menschheit seit dem Aufkommen des Christentums erzielt worden sei, bis zuletzt haßt er den Katholizismus, dessen Untergang erleben zu können er hofft, bis zuletzt verteidigt er die Aufklärung und zeigt sich „*profondement libéral*“<sup>†</sup>. Der Gegensatz zur Kultur und zu den Worten der Restauration ist eindeutig: *C'est la faute à Voltaire!*<sup>††</sup> Das Zeugnis stammt von Cousin (527-9), aber in diesem Fall lohnt es sich nicht, sich weiter damit zu befassen, da sein Inhalt schon aus der Lektüre der Werke Hegels hervorgeht.

Aber kehren wir jetzt zur französischen Situation, an den Punkt zurück, an dem wir sie verlassen haben, nach dem Wahlmißerfolg und der politischen Schlappe der Reaktion, über die wir Hegel haben frohlocken sehen. Wie bekannt, fügten sich Karl X. und die Reaktion nicht in die Niederlage; im Jahr 1829 wird Polignac an die Spitze der Regierung gebracht, das Oberhaupt der Kongregation, einer mächtigen, an die Jesuiten gebundenen Sekte: bei Hegel kann man eine ausdrückliche Polemik gegen die Ideologie und die Methoden der *Congregation* finden<sup>3</sup>. Es ist aber nicht schwierig, andere Bezugnahmen und Anspielungen zu entdecken. Wenn der Philosoph gegen die „gesalbte Legitimität der Könige“, gegen die „Willkür der Fürsten, die als solche, weil sie Willkür der Gesalbten ist, göttlich, heilig sein soll“ (H<sub>2</sub>, 917), polemisiert, wie sollte man da nicht daran denken, daß Karl X., um die

\* „wahre Freunde“. *KWF*

\*\* Staatsmänner der Opposition“. *KWF*

\*\*\* „Der Nachruf, den ich über Herrn Hegel verfaßt habe, wurde von den Zensoren der Staatszeitung bearbeitet; ich erkenne ihn selbst nicht mehr wieder. Ich hatte über Sie und Ihre Verbindung [zu Hegel] gesprochen; alles wurde herausgestrichen, und übrig geblieben ist von allem, was ich gesagt hatte, nur Ihr Name – hinzugefügt zu anderen, die Hegel nie gesehen oder gekannt haben; so wird man in diesem Land gedruckt.“ *KWF*

<sup>2</sup> H<sub>6</sub>, III, 352. Auf eine mögliche „Analogie“ zwischen Hegel und Royer-Collard und „gewissen französischen Doktrinären“ beruft sich C. Cesa, *Introduzione zu Il pensiero politico di Hegel*, zit., S. XXVIII-XXIX.

<sup>†</sup> „tief liberal gesinnt“ oder „von tiefem liberalem Geist geprägt“. *KWF*

<sup>††</sup> „Das ist Voltaires Schuld!“ *KWF*

<sup>3</sup> H<sub>2</sub>, 159. Die erklärende Fußnote Hoffmeisters, die auf die *Congregatio de propaganda fide* verweist, ist vollkommen abwegig. Die Stellungnahme Hegels gegen die *Congrégation* wird nach der Julirevolution, im Verlauf einer in den Berliner „Jahrbüchern“ veröffentlichten Rezension über Görres offenkundig (H<sub>3</sub>, 427-8).

Tradition des Absolutismus göttlichen Rechts zu bekräftigen, die mittelalterliche Zeremonie der Krönung in der Kathedrale von Reims hatte wiedereinführen wollen. Vergewärtigt man sich, daß die oben angeführte Erklärung an einer Stelle zu finden ist, die sich ganz um die Verurteilung des Katholizismus und seiner Weigerung dreht, die den sittlichen Einrichtungen innewohnende Würde anzuerkennen, dann wird klar, daß das Angriffsziel keineswegs unbestimmt ist. Nicht umsonst kehrt Hegel gleich nach der Julirevolution zur Polemik gegen die „Religion Gesalbter des Herrn“ zurück, als er seine letzte Vorlesung über die Rechtsphilosophie vorbereitet (H<sub>5</sub>, IV, 915).

Eine letzte Erwägung schließlich: Bekanntlich bedeutete in Frankreich die Restauration auch die Abschaffung der Trikolore und ihre Ersetzung durch die weiße bourbonische Flagge: eine verhaßte und unpopuläre Maßnahme, wegen ihres Anspruchs, Jahrzehnte der Geschichte zu annullieren und sogar die Erinnerung an die Revolution auszulöschen, was bedeutend dazu [355:] beitrug, die Bourbonen vor einer breiten öffentlichen Meinung in Mißkredit zu bringen. Nach den Julitagen wurde mit Begeisterung und Rührung die Rückkehr des Banners der Revolution, der „heiligen Dreifarbigkeit“, wie Heine es nennt (HH, II, 659), begrüßt. Und Börne gesteht, daß er eine unbeschreibliche Gemütsaufwallung verspürt hatte, ja sogar bis zu Tränen gerührt war, als er zum ersten Mal auf französischem Boden eine „Kokarde“ sah, während er den Hut eines Bauern betrachtete (B, III, 4-5). Die Abschaffung der Trikolore durch die Bourbonen hat aus ihr gerade ein besonders populäres Symbol des Kampfes, des Kampfes gegen die Restauration gemacht. Es ist aber nicht schwierig, dieses Thema auch bei Hegel anzutreffen, wenn auch in nüchternerem Ton und mit mehr Abstand. Indem sie die „vollkommene Revolution“ beschreibt, die das Christentum „gegen das Bestehende in der Meinung geltende“ repräsentiert, merkt die Vorlesung über die Religionsphilosophie des Jahres 1821 an, daß diese Revolution das Kreuz zum „Panier“, zur „Kokarde“ erhebt (H<sub>5b</sub>, 641).

Es kann sich hier nicht um einen zufälligen Ausdruck handeln, sondern eben um das von der bourbonischen Restauration verbotene Symbol, das Hegel, in impliziter und hämischer Polemik gegen die klerikale Reaktion mit dem Kreuz in Verbindung bringt. Im übrigen ist es Hegel selbst, der die konkrete politische Bedeutung der „Kokarde“ in der ihm zeitgenössischen Welt verdeutlicht. Nachdem das Kreuz in Wirklichkeit das Symbol der bestehenden ungerechtesten und bedrückendsten Ordnung geworden ist, sind es der „Gedanke“, die „Freiheit der Überzeugung, des Gewissens in mir“, die zum „Panier der Völker“ erhoben werden. Und auch hier kehrt der Ausdruck, den wir Hegel als Synonym für „Kokarde“ haben verwenden sehen, wieder, und dahinter kann man die Trikolore erkennen, die die französische Revolution begleitet hatte und im Frankreich der bourbonischen Restauration alle liberalen und Oppositionsströmungen vereinigte. „In diesem Zeichen wirst du siegen“ (H<sub>1</sub>, XX, 305; vgl. auch H<sub>2</sub>, 914), fügt Hegel hinzu und besteht damit auf der Analogie zwischen der „Kokarde“ der christlichen Revolution und der „Kokarde“ des Kampfes gegen die Restauration.

Der Sieg der Prinzipien der Gedanken- und Gewissensfreiheit erfolgt sicherlich auf ganz andere Weise, als Hegel es sich vorgestellt hatte. Nach dem Sturz der Regierung Villèle und dem liberalen Erfolg bei den Wahlen scheint die Gesamtsituation zu Optimismus zu berechtigen: Man kann wohl zufrieden sein „des victoires, dont chaque jour de poste nous annonce une nouvelle“. Es stimmt, „il rest encore beaucoup à faire“, man befindet sich jedoch immerhin in Gegenwart einer unaufhaltsamen Tendenz, die langsam und allmählich vorangeht: was die Reaktion betrifft, „il semble qu'on ne cede le terrain que pas a pas, et qu'on se laisse doucement forcer“. Aber inzwischen – fügt Hegel hinzu – il m'a semblé qu'on ait gagné l'essentiel, c'est d'avoir produit dans les quartiers les plus hautes la conviction que la marche qu'on avait prise jusque-là ne puisse se continuer ni reprendre, qu'on y ait, quoiqu'a regret, sérieusement renoncé, de manière qu'il ne s'agit que de l'exécution du détail et des conséquences, mais c'est elles devant lesquelles souvent on recule“ (H<sub>6</sub>, III, 222-3)\*. Auch wenn man

---

\* „Siege, von denen uns jeder Posttag eine neue meldet“ [...] „Es bleibt noch viel zu tun“ [...] „Es scheint, daß man das Terrain nur Schritt für Schritt räumt und sich sanft zum Rückzug zwingen läßt.“ [...] „Es schien mir, daß man das Wesentliche gewonnen hat: nämlich die Überzeugung in den höchsten Kreisen hervorgebracht zu haben, daß der bisher eingeschlagene Kurs weder fortgesetzt noch wieder aufgenommen werden kann; daß man ihm, wenn auch widerwillig, ernsthaft abgeschworen hat – sodaß es nun nur noch um die Ausführung der Einzelheiten und der Konsequenzen geht. Doch gerade vor diesen schreckt man oft zurück.“ *KWF*

noch den letzten Rest einer Befürchtung wahrnehmen kann, scheint Hegel doch davon überzeugt zu sein, daß die Ultras inzwischen endgültig geschlagen worden sind. Es handelt sich um eine Anschauung, die schon nach dem Wiener Kongreß heranzureifen begann. Man denke an das Urteil über die *Charte*. Sie hat „alle liberalen Ideen, die der Volksgeist entwickelt hatte seit der Revolution“ aufgenommen (H<sub>5</sub>, V, 156). Sie ist zwar nicht auf den „Volkswillen“, sondern auf die „göttliche oder königliche Autorität“ gegründet, aber es gibt keinen Grund für übertriebene Besorgnis, wenn man sich nicht vom juridischen Formalismus täuschen läßt; die Grundlagen des monarchischen Despotismus sind zwar nicht vollkommen zerstört worden, was – abstrakt gesehen – „Mißtrauen“ rechtfertigen kann, aber niemand ist berechtigt, dermaßen kleinmütig zu sein, um nicht die „Wahrhafte Macht des Volks- und Zeitgeistes“ zu erfassen (H<sub>1</sub>, IV, 530). Wenn auch mit Einschränkungen, hätte die *Charte*, einmal eingeführt, keinen Schritt zurück mehr erlaubt. Trotz aller Versuche der Restauration hat „der Weltgeist der Zeit das Kommandowort zu avanzieren gegeben“. Es handelt sich um einen Vormarsch, der „mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet“ vor sich geht, der auf jeden Fall unwiderstehlich ist: „Alles verweilerische Geflunkere und weisemacherische Luftstreicherei hilft nichts dagegen“; die Reaktion ist ohnmächtig. Sie „ist noch weit unter dem Widerstand; denn jene steht schon selbst ganz innerhalb der Sphäre, gegen die sich dieser [356:] noch als ein Äußerliches verhält“ (H<sub>6</sub>, II, 85-6). Ähnliche Ideen oder Illusionen sind in der liberalen Publizistik der Zeit verbreitet. Bei Constant können wir lesen: „L’un des systèmes les plus remarquables dans les hommes qui tâchent aujourd’hui de s’opposer à la marche de l’espèce humaine, c’est qu’ils sont eux-mêmes entraînés par cette marche. Leurs opinions sont empreintes des opinions qu’ils croient réfuter. En se déclarent les champions des siècles antérieurs il sont, malgré eux, des hommes de notre siècle [...]. Ils capitulent sans le savoir“<sup>4</sup>. Und Hegel schreibt unter Bezugnahme auf die Reaktion: „Ihr Wollen reduziert sich, ob sie gleich das Gegenteil meint, hauptsächlich auf das Interesse der Eitelkeit, dem, was geschehen und wogegen sie den größten Haß zu haben meint, ihr Siegel aufzudrücken, um darauf zu lesen: das haben wir gemacht“ (H<sub>6</sub>, II, 86). Um wieder zu den Jahren, die dem Ausbruch der Julirevolution vorangehen, zurückzukehren: Bewies der Sturz des Ministers Villèle und die Niederlage der *Ultras* bei den Wahlen von 1827 nicht etwa brillant die These von der fundamentalen Ohnmacht der Reaktion? In Wirklichkeit aber findet der von Hegel vorausgesehene und erhoffte, wenn auch langsame Rückzug der Reaktion nicht statt. Karl X. setzt durch, daß Polignac an die Spitze der Regierung gelangt. Letzterer löst wiederholt die Kammern auf, hebt die verfassungsmäßigen Garantien auf oder annulliert sie, tritt die *Charte* mit Füßen. Es handelt sich praktisch um einen Staatsstreich, und auf ihn antwortet die Julirevolution. Das evolutionistische und gradualistische Schema, das Hegel für die auf die napoleonischen Kriege folgende Periode ausgearbeitet hatte und das in gewisser Hinsicht eine zentrale Kategorie seiner eigenen Geschichtsanschauung – nämlich die des qualitativen Sprungs – vergessen ließ, geriet unwiderbringlich in die Krise. Wieder einmal führten die Waffen das Wort, und in jedem Fall die öffentlichen Massenbewegungen.

## 2. Hegel und der Ausbruch der Julirevolution

Hegel muß die Befürchtung gehegt haben, daß die konstitutionelle Monarchie, wie zu Zeiten der großen Revolution, nicht den Abschluß des Prozesses bildete, sondern nur die vorbereitende Etappe für weit radikalere Umwälzungen, die vom Straßenaufbruch angeregt oder aufgezwungen werden würden. Diesbezüglich gibt es eine bezeichnende Anmerkung aus der Berliner Zeit; auf die Aufnotierung der Zurücknahme der *Ordonnances* durch Karl X. am 29. Juli 1830 folgt der eindeutig an die Anstifter der Revolution gerichtete Ausruf: „Ihr habt jetzt, was ihr verlangt!“ (H<sub>3</sub>, 728). Die Anmerkung zielt insgesamt darauf ab, die verhängnisvollen Folgen vernünftiger und notwendiger, jedoch unzeitgemäß vorgenommener Vorkehrungen zu erläutern; es ist also klar, daß die Zurücknahme der *Ordonnances* für verspätet erachtet wird, dennoch erhellt daraus ebenfalls, daß Hegel eine Entwicklung vorgezogen hätte, die – einmal die fundamentale Errungenschaft der *Charte* nach dem gescheiterten Staatsstreich Karls X. wiedergewonnen – einen weniger gequälten Fortgang genommen hätte.

<sup>4</sup> *Pensées détachées*, in *Mélanges de littérature et de politique*, zit., Bd. II, S. 142. – „Eines der bemerkenswertesten Systeme bei den Menschen, die heute versuchen, sich dem Fortschritt der Menschheit entgegenzustellen, ist, daß sie selbst von diesem Fortschritt mitgerissen werden.“ *KWF*

Vor allem wird die Befürchtung deutlich, daß die gewalttätigen Umwälzungen mit der Thronbesteigung Louis Philippes keineswegs zu Ende gehen. Eine andere Berliner Anmerkung berichtet mit ernstlich besorgtem Ton von den Zwischenfällen, die sich in Paris am 15. Februar 1831 anlässlich der Totenfeier zu Ehren des Herzogs von Berry ereignet hatten. Eine Protestversammlung gegen diese eindeutig reaktionär angehauchte Feier zertrümmerte die Fenster des Priesters, der sie zelebriert hatte, zerstörte den Palast des Erzbischofs und entfesselte sich am nächsten Tag gegen die Kirche, in der die Feier stattgefunden hatte. So beschreibt zumindest Hegel die Zwischenfälle, die er wahrscheinlich aus einer zeitgenössischen Zeitung abgeschrieben oder zusammengefaßt hatte. Hier der Kommentar der Philosophen: „Es scheint auch, die Nationalgarde hat Respekt gehabt vor dem Volke – und alles geschehen lassen – erst nachdem alles vorüber war, sind die Aufforderungen der Nationalgarde eingetreten oder dann erst befolgt worden.“ War der Druck der Straße schon dabei, unwiderstehlich zu werden?

[357:] Und beschwor all das nicht das Gespenst des Jakobinismus herauf? Hegel stellt eine weitere Beobachtung sprachlicher Art an: Die journalistische Quelle, der er die Nachricht von den oben beschriebenen Zwischenfällen entnimmt, benutzt das Wort „Volk“ nicht in bezug auf die Teilnehmer an der Totenfeier zu Ehren des Herzogs von Berry und auch nicht in bezug auf die Nationalgarde, sondern nur in bezug auf die Teilnehmer an der gewalttätigen Protestkundgebung (H<sub>3</sub>, 699): War „Volk“ also das Synonym für die plebejische und radikalisierte Straße?

Um den Sinn der Hegelschen Befürchtungen weiterhin zu verdeutlichen, ist eine Abschrift aus dem „Figaro“ vom September 1830 dienlich: Dort werden Erklärungen wiedergegeben, die dem Anschein nach von einem Jugendlichen oder von einem Vertreter des jugendlichen (und radikalen) Flügels innerhalb der Bewegung stammen, die zur Julirevolution geführt hatte: „Wir halten uns durchaus nicht verpflichtet zu Nachgiebigkeit gegen die Senioren aller Regime, die deshalb unsere Emanzipation zurückhalten wollen, um ihre Hinfälligkeit zu verdecken“. Und hier die Einwände Hegels: Emanzipation der Jugend? Aber „die Jugend wird durch die Natur emanzipiert; d. h. älter, und durch das Leben, d. h. reifer: die einzige Manier, ihre Emanzipation zurückzuhalten ist, ihr als Jugend das große Wort zu lassen; nur so kann sie nie mündig werden“. Emanzipation von den Senioren? Aber es handelt sich um „erfahrungsvolle Männer, die alle Phasen der Revolution durchgemacht und ihre Schwächen kennen“ (698). An der Polemik gegen die jugendschmeichelnde Demagogie ist sicher etwas Wahres, aber ebenso geht daraus die Befürchtung Hegels hervor, die radikalsten Strömungen könnten die Oberhand gewinnen.

Die Bezugnahme auf Männer, die Erfahrung mit der Revolution in ihrem ganzen dramatischen Verlauf haben, scheint eine Anspielung auf La Fayette zu enthalten, den legendären Veteran, der als Kommandant der Nationalgarde eine Garantie für den gemäßigten Ausgang der Julirevolution darstellte und eben deshalb von den radikalsten Teilen in Frage gestellt wurde.

Die Position Hegels scheint sich hier also nicht grundlegend von der der liberalen Bewegung insgesamt zu unterscheiden. Wenn Gans sich „beeilt“ – wie er selbst sich ausdrückt –, seinem Lehrmeister die „höchst wichtige Nachricht“ zu übermitteln, daß in Paris und in Frankreich die „Ruhe“ wiederhergestellt worden sei und daß La Fayette an der Spitze der Nationalgarde stehe, dann beabsichtigt er sicherlich mit diesem Brief, die Befürchtungen Hegels zu zerstreuen, aber auch seine eigene Zufriedenheit über den Lauf der Dinge auszudrücken, d. h. über den gemäßigten Ausgang der Juliwoche, die damit nicht in die Fußstapfen der großen Revolution trat (H<sub>6</sub>, III, 310-1). Auch Heine drückt nicht nur seine Zufriedenheit darüber aus, daß sich nicht „jene Zeit schaurigen Angedenkens“, ganz beherrscht von der Einrichtung der Guillotine, wiederholt hatte, sondern geht seinerseits zu einer bedingungslosen Lobpreisung der Rolle La Fayettes über und polemisiert gegen die „politischen Romantiker“, die, enttäuscht darüber, daß sich nicht die „früheren Tragödien der Republik und des Kaiserreichs“ wiederholt hatten, „ein neues Stück“ ankündigten, „worin mehr Blut fließen würde und wo der Henker mehr zu tun bekäme“ (HH, II, 659 und I, 596-7).

Die Angst vor den „politischen Romantikern“ vereint Hegel mit der liberalen Bewegung als solcher; nur hatte in der Zwischenzeit der Philosoph Gelegenheit, dieses Gefühl, im Vergleich zu den ersten Stellungnahmen, neu zu überdenken und sogar zu überwinden, und zwar in Folge der objektiven



Entwicklung der Situation in Frankreich, d. h. in Folge des Sieges des *ordre legal* über das Schreckensgespenst des *Comité du salut publique*, in Folge der „großen Woche“ und ihrer „friedlichen Nachfeier“, die mehr denn je den „Schreckensbildern“ aus der Zeit des Terrors abgeneigt war. So drückt sich Heine aus, der nicht umsonst Hegel im gleichen Zusammenhang den „Orleans der Philosophie“ nennt (HH, II, 656), eine Definition, die undenkbar gewesen wäre, hätte der Schüler – sicher gut über die Einstellung des Lehrers informiert – in ihm einen Feind der Julirevolution gesehen!

Wir können diesbezüglich das Zeugnis Cousins geltend machen. Hegel „*ne désapprouvait pas en principe*“ die Julirevolution, er fürchtete nur, daß sie der Prolog weiterer und schwerwiegenderer Umwälzungen sein könnte: In diesem Sinn waren seine Befürchtungen denen Royer-Collards, d. h. denen des gemäßigten liberalen Flügels, sehr ähnlich (H<sub>8</sub>, 527). Und offensichtlich waren es auch die Befürchtungen Cousins, der im Jahre 1828, nach der Niederlage der Reaktion bei den Wahlen, nicht umsonst ermahnte, daß „*l'opinion libérale ne doit effrayer [358:] personne, ni les particulier ni les gouvernements*“ und man deshalb zeigen mußte, „*sages, mesurés, conciliants*“ zu sein.\* Diese Ausdrücke sind in einem Brief an Hegel enthalten (H<sub>6</sub>, III, 226) und belegen sowohl den Standpunkt des Absender wie den des Empfängers, beide von der gewalttätigen Wendung der Ereignisse überrascht ohne deshalb die liberalen Inhalte der Julirevolution zurückzuweisen.

### 3. Die Akzeptierung der Resultate der Revolution

Man muß darauf hinweisen, daß Hegel, nachdem sich die neuerlichen revolutionären Wogen geglättet hatten, keineswegs zu einer Anfechtung der Ideologie und der Ergebnisse der Julirevolution übergeht, wenn auch Zweifel bleiben, ob die Situation sich wirklich stabilisiert hat. Eine derartige Polemik kann man bei Schelling finden, der, wenige Wochen nachdem die Volkserhebung in Pans Karl X. – für schuldig befunden, die *Charte* zurückgenommen zu haben – verjagt hatte, gegen diejenigen polemisiert, die in den „geschriebenen Buchstaben“ vernarrt sind, der doch „hinfällig und vergänglich“ sei, ein Vernarrtsein, das dazu führe, das Wesentliche zu vergessen, das „persönliche Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen“, ihre „innerste Gesinnung“, das „ins Herz geschriebene Gesetz“ (JS<sub>1</sub>, IX, 423-4). Es ist ein Thema, das sich mit einigen Varianten sogar bei Stein wiederfindet, dem energischen Protagonisten der anti-feudalen Reformen in Preußen: „Unsere neueren Publizisten suchen die Vollkommenheit der Staatsverfassung in der gehörigen Organisation der Verfassung selbst, nicht in der Vervollkommnung der Menschen, der Träger der Verfassung. Die mit dem Praktischen des konstitutionellen Lebens innig vertrauten Alten forderten unerläßlich zu seinem Bestehen Religiosität und Sittlichkeit. Der Charakter, das Wollen muß gebildet werden, nicht allein das Wissen [...]“<sup>5</sup>. Vor allem aber verurteilt Stein, auch wenn er sich eindeutig von den Ultras distanziert, ja sogar ausdrücklich ihre Agitation verurteilt, energisch die Vertreibung Karls X., die unter Verletzung des Prinzips der Legitimität zustande gekommen sei: dieses Prinzip zurückzuweisen, wie es die Liberalen tun, bedeute letzten Endes, erneut das „Eigentum“ selbst und das „Erbrecht der Kinder“ in Frage zu stellen<sup>6</sup>.

Wenn wir die Frage des Prinzips der Legitimität beiseite lassen, dessen Verteidigung Hegel sicherlich nicht übernimmt, dann haben nach der Julirevolution, wie nach jeder großen politischen Umwälzung, die konservativen Kreise oder auch die von der Bestürzung über die neue revolutionäre Welle übermannten Persönlichkeiten die Tendenz, ihre Aufmerksamkeit von der Objektivität der Institutionen und der politischen Ordnung weg auf die individuelle Innerlichkeit hinzulenken: Die Zurückweisung der politischen Veränderung findet indirekten Ausdruck in der Bevorzugung der rein innerlichen Veränderung. Bei Hegel dagegen liegt weiterhin und bis zum Schluß der Akzent auf der Objektivität der Institutionen, und man kann in den allerletzten Schriften eher sogar eine Polemik gegen die intimistische\*\* Ideologie entdecken, die sich in Deutschland als Reaktion auf die Julirevolution auszubreiten begann.

\* „missbilligte nicht grundsätzlich“; „Die liberale Meinung darf niemanden erschrecken – weder Privatpersonen noch Regierungen“; „weise, maßvoll, versöhnlich“. *KWF*

<sup>5</sup> Brief an H. von Gagern vom 3.III.1831, in Freiherr vom Stein, *Briefe und amtliche Schriften*, zit., Bd. VII, S. 1087.

<sup>6</sup> Brief an G. Niebuhr vom 13.IX.1830, in *Briefe und amtliche Schriften*, zit., Bd. VII, S. 901.

\*\* stark auf das Intime, Private bezogen. *KWF*

Wenn Hegel unmittelbar vor diesen Geschehnissen hervorhebt, die Bewußtseinsveränderung habe einen Sinn, insofern sie „ad corrigendas leges et instituta civiléa“ anrege, in dem Ausmaß, in dem sie auf die „leges“ und auf die „instituta civitatis“ einwirke (H<sub>3</sub>, 42 und 52)\*, so behält der Philosoph diesen Standpunkt auch in der Folgezeit bei. Der „Versuch der Verbesserung“ der politischen Wirklichkeit darf „nicht mehr bloß auf moralische Mittel der Vorstellungen, Ermahnungen, Vereinigung einzelner Individuen [...] gestellt werden“, sondern soll in erster Linie auf die „Veränderung der Institutionen“ abzielen (H<sub>3</sub>, 466). Im Fall etwa der verheerenden Armut in Irland und ihrer möglichen Abhilfen unterstreicht Hegel die Notwendigkeit, „Gesetze und Verhältnisse“ abzuändern (479). Die Julirevolution hat keinerlei Zugeständnis der [359:] intimistischen Rhetorik gegenüber hervorgerufen. Gerade auch das Bestehen auf dem „Persönlichen“ führt Stein dazu, sich darüber zu beklagen, daß die aus der Julirevolution hervorgegangene „neue Konstitution“ „die ohnehin zu beschränkte königliche Gewalt [...] schwächt“<sup>7</sup>.

Das Bestehen auf dem Objektiven, das seine Philosophie kennzeichnet, bringt es mit sich, daß Hegel bis zuletzt an dem Gesichtspunkt festhält, daß die Individualität des Monarchen nur die Aufgabe habe, das Pünktchen auf das „i“ zu setzen. Eine Stelle aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, die eindeutig auf die Zeit nach der Julirevolution zurückgeht – sie ist in einem kleinen Kapitel enthalten, das ausdrückliche Bezugnahmen auf die Vertreibung der Bourbonen und auf die englische *Reformbill* aufweist und eine historische Bilanz im Licht auch der jüngsten Ereignisse zu ziehen gedenkt –, enthält folgende bedeutsame Behauptung: „Doch bei feststehenden Gesetzen und bestimmter Organisation des Staates ist das, was der alleinigen Entscheidung des Monarchen anheimgestellt worden, in Ansehung des Substanziellen für wenig zu achten. Allerdings ist es für ein großes Glück zu halten, wenn einem Volk ein edler Monarch zugeteilt ist. Doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich; denn dieser hat die Stärke in seiner Vernunft.“ (H<sub>2</sub>, 937).

Noch eine Betrachtung zu diesem Punkt. Während Schelling in der Polemik gegen die Julirevolution den „Abstraktionen“ der *Charte* das „Leben“ und die „Geschichte“ und damit die Tradition, das geschichtlich überlieferte Positive entgegensetzte (JS<sub>1</sub>, IX, 424), verurteilt Hegel weiterhin energisch – wir haben das schon hinsichtlich des Urteils über England bemerkt – die Privilegierung des „Positiven“, die Berufung auf die „Weisheit der Vorfahren“ (H<sub>3</sub>, 467). Während die konservativen Kreise, in Polemik gegen die jenseits des Rheins stattgefundenen Umwälzungen, die „lebendige“ Tradition verherrlichen, unterstreicht Hegel weiterhin die Notwendigkeit des Eingreifens des Politischen in das bestehende Positive, die Notwendigkeit einer schriftlichen Verfassung also.

Ähnliche Betrachtungen kann man hinsichtlich der von der Julirevolution erreichten Resultate anstellen. Eine der Maßnahmen, die mehr als alle anderen die Volkswut geschürt hatte, die dann in der Erhebung explodierte, war die Aufhebung der Pressefreiheit und die Wiedereinführung der Zensur gewesen. Gerade in dieser Periode wird die Ironie Hegels über die Zensur besonders spitz: „Unser weltberühmter Zensor Granow ist vor etlichen Tagen Todes verblieben, doch die Zensur damit nicht –, betrauert, nach der Todesanzeige von den Hinterbliebenen, – etwa den nicht mehr von ihm zensurierten Schriften!“ Außerdem wird von Hegel die „Preßfreiheit“ ausdrücklich als ein „wichtiger Punkt“ angegeben, und er verurteilt die Versuche der herrschenden Gewalt, die Zugeständnisse wieder zurückzunehmen, die sie, zumindest in Süddeutschland zu machen gezwungen worden war: „Es scheint, daß daselbst [in München] und anderwärts nachgerade die deutschen, und zwar von deutschen Fürsten gemachten Nachahmungen französischer Freiheitstümlereien, wenn man so sagen kann, einigen Regierungen und Ministerien beschwerlich und eingreifend zu werden anfangen“<sup>8</sup>. Die

\* „zur Verbesserung der Gesetze und der bürgerlichen Einrichtungen“; „Gesetze“; „Einrichtungen des Gemeinwessens“ oder „staatliche Institutionen“. *KWF*

<sup>7</sup> Brief an Gagern vom 25.VIII.1830, in *Briefe und amtliche Schriften*, zit., Bd. VII, S. 890.

<sup>8</sup> H<sub>6</sub>, III, 341-2. Die Interpretation, die „Freiheitstümlereien“ mit „farse liberatorie“ (befreiende Posse) übersetzt, erscheint uns nicht annehmbar: vgl. G. W. F. Hegel, *Il dominio della politica*, hrsg. v. N. Merker, Rom 1980, S. 504. Unserer Meinung nach muß dieser Brief in Zusammenhang mit einem schon zitierten aus der Bamberger Zeit (H<sub>6</sub>, I, 197) gebracht werden, in dem die Tatsache kritisiert wird, daß in Deutschland „bei den Nachahmungen des Französischen“ systematisch der wichtigste Teil ignoriert wird, und zwar „die Freiheit des Volkes, Teilnahme

Polemik Hegels richtet sich nicht gegen die Resultate der Julirevolution, sondern gegen die deutschen Herrscher, die sie wieder in Frage stellten.<sup>9</sup>

Das ist um so bedeutsamer, als die Bestürzung über das, was sich als eine neue gigantische revolutionäre Welle abzeichnete, nicht weniger zerstörerisch als die, die nach 1789 Frankreich [360:] und Europa überrollt hatte, auch bei Persönlichkeiten eine Kehrtwendung einleitet, die beim anti-feudalen Erneuerungsprozeß und bei dem der Befreiung von den Fesseln des Absolutismus eine erstrangige Rolle gespielt hatten. Das ist etwa der Fall Steins, der vom „verderblichen“ Inhalt der französischen Zeitungen beeindruckt, sich für die Beibehaltung der Zensur in Deutschland, zumindest was das Zeitungswesen anbetrifft, ausspricht und sogar fordert, daß „die unchristlichen Lehrer [...] von den christlichen Lehrstühlen entfernt werden“, um dem von Jenseits des Rheins herrührenden Atheismus ein Ende zu bereiten und die „große Masse“ beim stillen Genuß ihres traditionellen Glaubens ungestört zu lassen<sup>10</sup>.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Hegel, nach einem ersten Zögern, die volle geschichtliche Legitimität der Julirevolution anerkennt, mehr noch, er reiht dieses Geschehnis in seine Anschauung der Geschichte als Geschichte der Freiheit voll und ganz ein. Die Periode der bourbonischen Restauration wird bekanntlich eine „Farce“ genannt, außerdem werden die dunklen Machenschaften ausdrücklich verurteilt, die Karl X. dazu gebracht hatten, die *Charte* wieder zurückzunehmen, womit er objektiv gesehen den Mechanismus ins Rollen brachte, der zur Revolution führen sollte: „Wenn nämlich auch die Charte das allgemeine Panier war und beide Teile sie beschworen hatten, so war doch die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, die es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten“ (H<sub>2</sub>, 932).

Wenn der antiliberaler Staatsstreich das Produkt der nicht stattgehabten religiösen Reform ist, dann ist das Scheitern des Staatsstreichs auch die Niederlage der klerikalen Ideologie, die die Hauptstütze der politischen Reaktion bildete: „So haben die Franzosen z. B., die das Prinzip der weltlichen Freiheit festhalten, in der Tat aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert konsequent in allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche“ (H<sub>1</sub>, XVI, 243). Aus Hegels Sicht handelt es sich um die höchste Anerkennung: Das Frankreich der Julirevolution hatte sich das Prinzip der Reformation zu eigen gemacht und es in die Praxis umgesetzt: das Prinzip der weltlichen Freiheit. Um die Sprache zu benutzen, die mehr oder weniger zur gleichen Zeit ein Hegelschüler, nämlich Heine verwendete, war Frankreich, indem es endgültig die Bourbonen vertrieben hatte, zu den „Ländern des politischen Protestantismus“, den „konstitutionellen Ländern“ zu rechnen (HH, III, 187).

Jedenfalls ist die Julirevolution nunmehr voll und ganz in die Geschichte der Freiheit eingereiht. Kein rückläufiger Prozeß ist mehr denkbar; um die geschichtliche Regel zu veranschaulichen, wonach „durch die Wiederholung [...] das was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten“ wird, bringt Hegel, was die moderne Welt betrifft zwei Beispiele: „Wie auch Napoleon zweimal entthront werden mußte, [hat] man die Bourbonen zweimal vertrieben“. Ist das nicht die Verherrlichung oder wenigstens die völlige Legitimierung des aus der Julirevolution hervorgegangenen Frankreich? Weil „einmal leicht für keinmal gilt, mit dem zweiten Male aber das erste bestätigt wird“ – fügen die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* hinzu (H<sub>2</sub>, 712).

---

desselben an Wahlen“ usw. Die beiden Ausdrucksweisen „Nachahmungen des Französischen“ aus dem Jahr 1807 und „Nachahmungen französischer Freiheitstümlichkeiten“ aus dem Jahre 1831 haben, unserer Meinung nach, eine ähnliche Bedeutung; die Ironie Hegels betrifft die mystifizierenden deutschen „Nachahmungen“ und nicht die wirklichen, in Frankreich erreichten Errungenschaften der Freiheit.

<sup>9</sup> Über die Zugeständnisse, die einige Fürsten Süddeutschlands auf der Woge der Julirevolution gemacht hatten, um sie dann gleich danach wieder zurückzunehmen, siehe die Fußnote Hoffmeisters zum oben zit. Brief, H<sub>6</sub>, III, 468.

<sup>10</sup> Brief an die Tochter Henriette vom 23.II.1831 und an Gagern vom 19.VII.1831 und vom 3.III.1831, in *Briefe und amtliche Schriften*, zit., S. 1079-80, S. 1089 und S. 880; über die politische Kehrtwendung des späten Stein, vgl. G. Ritter, *Stein*, Stuttgart 1981, S. 521-538.

Gegen das von der Julirevolution ausgesprochene Urteil über die Bourbonen ist jetzt keine Berufung mehr möglich, da es das von der großen Revolution formulierte nur bestätigt; aber gerade deshalb wird das schon in erster Instanz gefällte Urteil in seiner Gültigkeit bekräftigt. Es sind die Resultate des geschichtlichen Prozesses von 1789 bis 1830, die nicht mehr in Frage gestellt werden können.

[361:]

#### 4. Die Julirevolution und die *deprecatio temporum*\*

Zumindest, was Preußen betrifft, ist Hegel derjenige, der die fortschrittlichste Einstellung zur Julirevolution einnimmt. Die Umwälzungen jenseits des Rheins bieten auch Persönlichkeiten, die sich bisher als fortschrittlich ausgezeichnet hatten, die Gelegenheit, sich einem melancholischen Wehklagen über die neuen Zeiten und über die verhängnisvollen Anzeichen, die sie angekündigt hatten, hinzugeben. Stein, der unerschrockene Protagonist jener Periode antifeudaler Reformen, die als der Beginn der bürgerlichen Revolution in Deutschland gesehen werden kann, sieht nach 1830 ein „neues Geschlecht“ heranwachsen, wohl mit einer stärkeren Energie der Erneuerung und einer großen Vitalität ausgerüstet, aber auch Ausdruck und zugleich Überbringer einer überaus gefährlichen Kultur: „Ehrgeiz, Habsucht, Neid“ verbreiten sich unter den „verschiedenen Ständen“, während die religiösen Grundsätze vom „Rationalismus“ untergraben werden<sup>11</sup>.

Wenn aber die *deprecatio temporum* allgemeinen Wert hatte, erfaßte er jedoch insbesondere die Franzosen: „Gemütlosigkeit, Selbstsucht, Inkonsequenz sind die Grundzüge ihres Charakters [...]“. Und noch drastischer: „Ist ein revolutioniertes, in allen seinen inneren öffentlichen und Privatverhältnissen erschüttertes, gemütloses, eitles, habsüchtiges, herrschsüchtiges, genußliebendes, irreligiöses, zum großen Teil ungebildetes Volk geschickt zu einer konstitutionellen Verfassung?“<sup>12</sup>. Die moralische Dekadenz, die die neuen Zeiten zu kennzeichnen schien, hatte ihren wichtigsten Infektionsherd im Land der Revolution. Trotz seiner grundsätzlich liberalen Gesinnung, trotz seiner andauernden Opposition gegen den monarchischen Absolutismus, machten es die Verbindungen zur Generation und zur Kultur der Befreiungskriege für Stein schwierig, eine Revolution oder auch nur eine von rationalistischer Kultur – die in seinen Augen das eindeutige Symptom der Dekadenz darstellte – tief durchdrungene Bewegung zu verstehen ...

Die neuen Umwälzungen jenseits des Rheins überraschen Wilhelm von Humboldt, nunmehr schon dreiundsechzigjährig, auch er von der Entwicklung der Dinge und der Zeiten enttäuscht und mit einer gewissen distanzierten Haltung den weltlichen und noch mehr den politischen Geschehnissen gegenüber. Nachdem er, unter Bezugnahme auf die Julirevolution auf die „Stürme, die uns bedrohen“ hingewiesen hatte, fährt er, in einem Brief an die Freundin Caroline von Wolzogen folgendermaßen fort: „Es ist eine seltsame Zeit, über die ich, da ich nicht furchtsam bin, oft wie einer, den es nichts angehe, nachsinne. Sehr charakteristisch in ihr ist, daß gar nichts Enthusiastisches, kaum etwas recht Leidenschaftliches in ihr liegt und daß die Macht, die sich in ihr entwickelt, teils roh ist, teils es in jedem Moment zu werden droht.“ Es stimmt, Humboldt war zu ausgeglichen, um zu glauben, daß die von der Revolution heraufbeschworenen Schreckgespenster einfach dadurch gebannt werden könnten, daß man sie mit Gewalt zurückstieß; nein, jene Macht, so roh sie auch sein mochte, offenbarte eine „Tendenz“, die sich nicht „durch Kampf terrassieren“\* [...] oder durch List beschwichtigen läßt“; es ging daher darum, sie in die richtigen Wege zu leiten, mit dem Versuch, die besten Aspekte aufzunehmen<sup>13</sup>. Und dennoch ließ diese Stellungnahme, auch wenn sie von der legitimistischen Wut der Ideologen der Restauration weit entfernt war, eine zerstreute Resignation durchblicken, und sicher

\* die Klage über die Zeiten. *KWF*

<sup>11</sup> Brief an Gneisenau vom 13.II.1831, in *Briefe und amtliche Schriften*, zit., Bd. VII, S. 1074. Die Beurteilung der Periode 1807-1813 als Beginn der bürgerlichen Revolution, wenn auch einer extrem langsamen und mühsamen Revolution, stammt von Engels (MEW, VII, 539).

<sup>12</sup> Brief an die Tochter Henriette vom 3.IX.1830 und G. Niebuhr vom 13.IX.1830, in *Briefe und amtliche Schriften*, zit., Bd. VII, S. 893 und S. 901.

\*\* niederwerfen oder gewaltsam bezwingen. *KWF*

<sup>13</sup> Brief an Caroline von Wolzogen (29.XII.1830) in W. v. Humboldt, *Briefe*, Anthologie hrsg. v. W. Rössle mit Einleitung von H. Gollwitzer, München 1952, S. 446-7.

keinen Enthusiasmus für ein Ereignis, das die von der heiligen Allianz aufgezwungene Ordnung grundlegend in die Krise stürzte. Ein paar Monate vorher hatte sich Humboldt in der Tat so ausgedrückt: „Die Dinge der Welt sind in ewigem Steigen und Fallen und in unaufhörlichem Wechsel, und dieser Wechsel muß Gottes Wille sein, da er weder der Macht noch der Weisheit die Kraft verliehen hat ihn aufzuhalten und ihn zum Stillstand zu bringen. Die große [362:] Lehre ist auch hier, daß man eine Kräfte in solchen Zeiten doppelt anstrengen muß, um seine Pflicht zu erfüllen und das Rechte zu tun, daß man aber für sein Glück und seine innere Ruhe andere Dinge suchen muß, die ewig unentreibbar sind“<sup>14</sup>. Der Trost, ja sogar die Selbstverwirklichung ist außerhalb des Tumults der politischen Welt zu suchen.

Anders die Haltung Hegels. Die im Winter 1830-31 gehaltene Vorlesung über Rechtsphilosophie ist ganz von Bezugnahmen auf die Julirevolution, angefangen von der Polemik gegen die „Religion der Gesalbten“, durchdrungen; außerdem ist sie von der Ablehnung gekennzeichnet, sich der Sehnsucht nach der guten alten Zeit hinzugeben, und von der Bemühung, die Anforderungen der neuen zu erfassen. In erster Linie geht es darum, sich der Irreversibilität der Zeit bewußt zu werden: Der Begriff bildet „den Standpunkt unserer Zeit“; „Nichts mehr hält man für geltend was bloß auf Autorität beruht, die Gesetze sollen sich durch den Begriff legitimieren“ „heutigestags“. Das Bestehen auf der Gegenwart, auf der Aktualität, läßt die Anspielung auf die Julirevolution transparent erscheinen: Es sind die in Frankreich erfolgten Umwälzungen, die wirklich die Gegenwart, die Tendenzrichtung des geschichtlichen Prozesses darstellen, während die Restauration die Vergangenheit ist, angesichts derer eine bedauernde Haltung nicht nur ungerechtfertigt, sondern vor allem unnütz ist. Der Gegenwart muß man Rechnung tragen: Was also ein Gesetz betrifft, so genügt es nicht, seinen positiven Charakter zu ermitteln, sondern man muß sich auch fragen, ob es recht ist. „Diese Frage hat sich heutigestags aufs Höchste gesteigert“ und eine „besondere praktische Wichtigkeit“ erlangt. Die Gültigkeit der Gegenwart wird in der Polemik gegen diejenigen bekräftigt, die die bestehende Rechtsordnung vor der Korrosion durch den Begriff und die Kritik schützen möchten, einfach indem sie sie für göttlichen Ursprungs erklären. „Aber heutigestags ist eben das göttliche Recht das Verworfenste“<sup>15</sup>. In der Tat war noch nicht viel Zeit seit der Vertreibung Karls X. vergangen, der den Anspruch erhoben hatte, die *Charte* wieder zurückzunehmen, um sich als Monarch göttlichen Rechts zu betrachten.

Diese Bemühung, die Anforderungen des Neuen zu erfassen und dabei der damals verbreiteten Versuchung zu widerstehen, sich der *deprecatio temporum* hin zugeben, wird von einer bezeichnenden Episode bestätigt. Gelegentlich eines letzten Geburtstags wird Hegel ausdrücklich dazu aufgefordert, „Wacht“ zu halten gegen die Tollheit, die sich von Frankreich aus zu verbreiten beginnt, wobei er auch entschieden Stellung gegen seine eigenen Schüler, gegen die radikalsten, die selbst von „Schwindelgeist“ betroffen waren, nehmen sollte. Auf diese Einladung, wenn auch von einem seiner glühenden Verehrer ausgesprochen, antwortet Hegel mit ein er höflichen, aber unmißverständlichen Ablehnung: „Doch was ist ihr, die Du verklagst, Verbrechen? / Nur daß sich jeder selbst hören, obenan will sprechen; / So wär das Wort, dem Übel abzuwehren / selbst nur ein Mittel, dies Unheil noch zu mehren“ (H<sub>6</sub>, III, 345-6; vgl. auch H<sub>7</sub>, 420).

Die Ablehnung Hegels geht nicht nur auf den Wunsch zurück, ein gutes Verhältnis zu ein en Schülern aufrechtzuerhalten, sondern auch und in erster Linie auf das Verständnis für die politische und geschichtliche Bedeutung der letzten Ereignisse in Frankreich und für die Begeisterung und Erregung, die die neuen Generationen auch diesseits des Rheins erfaßt hatte. Die distanzierte und objektive Haltung des Philosophen hindert ihn nicht daran, die Julirevolution als eine neue Bestätigung des Grundsatzes der Autonomie des Subjekts anzusehen und zu rechtfertigen, eines Grundsatzes, wonach die Befolgung der Gesetze und Achtung der Institutionen in der modernen Welt nicht mehr unmittelbar von der Autorität des Positiven als solchen herrühren kann, sondern nur von einer auf das Bewußtsein und die Freiheit des Subjekts selbst gegründeten Einwilligung. In diesem Zusammenhang

<sup>14</sup> Brief an Charlotte Diede (7.IX.1830) zit. nach R. Haym, Wilhelm von Humboldt ..., zit., S. 598.

<sup>15</sup> H<sub>5</sub>, IV, 923-4; in den handschriftlichen Notizen Hegels findet sich ebenfalls die Feststellung, daß die „Philosophie heutigestags gegen alle Autorität“ sei (S. 916).

hätte jeder Versuch des Lehrmeisters, *ex cathedra* zu sprechen, die Empfindlichkeit der Schüler nur noch gereizt und somit ihre weitere Reifung, den Prozeß der Befreiung von den übertriebenen Rückständen des Individualismus, behindert und kompromittiert, so wie in der modernen Welt jeder Versuch, eine Lösung von oben aufzuzwingen, zum Scheitern verurteilt ist und die Situation nur weiter verschärfen kann.

Im Februar 1831, nach der Julirevolution, veröffentlicht eine Pariser Zeitung, der „Messenger [363:] des Chambres“, im Verlauf einer Reihe von scheinbar aus Berlin kommenden Korrespondentenberichten einen Artikel, der Hegel und Schleiermacher gemeinsam in die „preußische äußerste Linke“ einreicht. Wie vorauszusehen, macht der Artikel viel Aufhebens. Am 1. April schreibt Arndt in einem an Schleiermacher gerichteten Brief, daß die Gleichstellung einfach „spaßhaft“ sei, und ruft dann aus: „Mit welcherlei Leuten Du Dich oft schon hast paaren müssen [...]. Wahrlich, mancher capevos [?] wäre schon vor Ärger daran gestorben“<sup>16</sup>. Ein paar Tage nach dem 1. April veröffentlicht die „Allgemeine Preußische Staatszeitung“ eine Stellungnahme Schleiermachers, einen ironischen Widerruf und eine Berichtigung, die vorher schon an die Pariser Zeitung gesandt, aber, wenigstens bis zu diesem Zeitpunkt, noch nicht veröffentlicht worden war. Unter anderem wird dort hervorgehoben: „Gehöre ich zu keiner linken Seite. Ihre Ausdrücke: rechte und linke Seite, linkes und rechtes Centrum, sind unsren Verhältnissen völlig fremd; und wenn Ihr Correspondent in Wahrheit ein Preuße wäre, so würde er sich nicht solche Abteilungen ersonnen haben, die sich bei uns niemand wird aneignen mögen. Vorzüglich aber würde er nicht von einer linken Seite geredet haben, welche Gedanken an eine Revolution im Hinterhalt hätte. Wir haben seit dem Tilsiter Frieden reißende Fortschritte gemacht, und das ohne Revolution, ohne Kammern, ja selbst ohne Preßfreiheit; aber immer das Volk mit dem König und der König mit dem Volk. Müßte man nun nicht seiner gesunden Sinne beraubt sein, um zu wähnen, wir würden von nun an besser vorwärts kommen mit einer Revolution? – Darum bin ich auch mein es Teils sehr sicher, immer auf der Seite des Königs zu sein, wenn ich auf der Seite der einsichtsvollen Männer des Volkes bin“. Es handelte sich um etwas mehr als einen einfachen, von der Vorsicht diktierten Widerruf, auch nicht nur um ein auf Preußen beschränktes Bekenntnis der Staatstreue. Es ist eine eindeutige Distanzierung von der Julirevolution, deren Losungen insgesamt zurückgewiesen werden, und deren Errungenschaften zumindest bagatellisiert werden.

Im übrigen fügt Schleiermacher hinzu: „Wir beten sonntäglich, daß Gott dem König die Weisheit verleihen wolle, deren er bedarf, um den ihm von Gott auferlegten Pflichten zu genügen. Aber wir wissen dabei von keinen anderen Wünschen des Volkes, als von dem „unter dem Schutz und Schirm des Königs ein geruhiges Leben zu führen und dem Ziel der christlichen Vollkommenheit näher zu kommen“. Dies, mein Herr, ist die Sprache unsrer protestantischen Kanzel und von dieser Sprache habe ich mich niemals entfernt“<sup>17</sup>. Während in Frankreich aus der Julirevolution die Figur des *roi-bourgeois* oder des *roi-citoyen* hervorgegangen war, schien Schleiermacher in bestimmter Hinsicht die Gültigkeit der Monarchie göttlichen Rechts zu bekräftigen.

Wie wir aus dem Brief Arndts ersehen konnten, stellte die Pariser Zeitung Schleiermacher mit Hegel gleich, aber von letzterem ist uns keinerlei Widerruf oder Richtigstellung bekannt; und das, obwohl seine Situation schwierig geworden war auf Grund der einige seiner Schüler miteinbeziehenden Anschuldigungen und nachdem er, in Folge der Stellungnahme Schleiermachers in der „Allgemeinen Preußischen Staatszeitung“, in der „preußischen äußersten Linken“, von der der „Messenger des Chambres“ sprach, allein geblieben war ...

Die gleiche französische Zeitung sprach noch einmal von Hegel bei Gelegenheit seines Todes und wahrscheinlich in einer Weise, die in Preußen als kompromittierend angesehen werden mußte, da der Musiker Mendelssohn-Bartholdy, der sich zu diesem Zeitpunkt in Paris aufhielt und der im fraglichen

<sup>16</sup> A<sub>1</sub>, II, 416. Im Text des Briefs spricht man vom „Messenger d. ch.“; wie aus dem Brief Schleiermachers hervorgeht, handelt es sich um die zitierte Pariser Zeitung, und nicht um einen phantomatischen „Botschafter“, wie dagegen der Herausgeber der Arndt-Briefe annimmt.

<sup>17</sup> DS<sub>2</sub>, II, 446; auf den *roi citoyen* nimmt Arndt ausdrücklich ironischen Bezug in einem Brief vom 3.I.1831 (A<sub>1</sub>, II, 407).

Artikel auftauchte (wobei nicht klar ist, in welchem Zusammenhang), das Bedürfnis fühlte, folgend ermaßen seine Eltern zu beruhigen: „[...] erschreckt nicht, wenn Ihr irgendwo meinen Namen geradebrecht seht, wie im Messenger neulich, wo man aus Berlin den Tod des Professor Hegel anzeigte“<sup>18</sup>. An diesem Punkt angelangt, besteht aber die Gefahr, daß die Zweifel und die Unschlüssigkeit Hegels hinsichtlich der Julirevolution nicht mehr verstanden [364:] werden, von denen uns maßgebliche Zeugen zu berichten scheinen. Es gibt jedoch eine Besonderheit, die gewöhnlich vernachlässigt wird: „Die belgischen Unruhen besonders haßte der [Hegel] voll Grimm, und als dieselben nicht gedämpft werden konnten, war er ganz außer sich“<sup>19</sup>. Man spricht nicht einmal von „Revolution“, sondern nur von „Unruhen“; wir wissen nicht, ob die benutzte Terminologie den Gedanken des Briefschreibers widerspiegelt, sicher aber spiegelt sie den Gedanken des Philosophen wider, auf den das Zeugnis Bezug nimmt.

##### 5. Die Ereignisse in Belgien: eine Revolution gegen die Reformation?

Zweifellos gab die belgische Revolution Hegel Anlaß zu beträchtlicher Verlegenheit, was die geschichtliche und philosophische Interpretation anbetrifft. Zunächst einmal brach sie in den Niederlanden aus, wo nicht nur der Monarch, sondern die herrschenden Kreise insgesamt auf protestantischem Boden angesiedelt waren. Hatte aber Hegel nicht in Betracht gezogen, daß die Revolution in den protestantischen Ländern ausgespielt hatte, da sie sich schon mit der Reformation ereignet hatte? Die Schlußfolgerungen, zu denen der Philosoph nach den revolutionären Bewegungen der Jahre 1820-21 gelangt war, die ausschließlich katholische Länder und besonders „Spanien, Neapel, Portugal, Piemont, Irland“ erfaßt hatten (H<sub>4</sub>, IV, 659 vgl. auch H<sub>5</sub>, III, 754), diese Schlußfolgerungen, die in der Julirevolution eine weitere Bestätigung gefunden hatten, gerieten angesichts der belgischen Ereignisse total in die Krise: Gegenstand gewaltsamer Anfechtungen war in diesem Fall eine Dynastie, herrschende Kreise, ein Land, das tiefgehend von der Geschichte des Protestantismus gezeichnet war und nicht zufällig in der von Hegel umrissenen Geschichte der Freiheit einen so vorrangigen Platz einnahm. Holland errang „durch das protestantische Prinzip seine Selbständigkeit“; die Revolte gegen das Spanien Philipps II. war zur gleichen Zeit Aufstand gegen das „Glaubensjoch“ und eine Bewegung „politischer Befreiung vom Drucke der Fremdherrschaft“. Es ist ein Kampf, den Hegel mit großem Eifer verherrlicht: „Holland hat sich heldenmütig gegen seine Unterdrücker behauptet. Die gewerbetreibende Klasse, die Gilden und Schützengesellschaften haben die Miliz gebildet und die damals berühmte spanische Infanterie durch Heldenmut überwunden, [...] die gewerbetreibenden Städte haben den disziplinierten Truppen standgehalten [...]. Ewig denkwürdig ist dieser Kampf betriebsamer Bürger gegen die Herren der Reichtümer Mexikos“ (H<sub>2</sub>, 896). Trotz des Kräfteverhältnisses zu seinen Gunsten und trotz aller aufgewandten Mühen gelang es Philipp II. nicht, ein kleines Land zur „Knechtschaft“ zu zwingen (932).

Die Entstehung Hollands wird also als Ergebnis einer Art Volkskrieg beschrieben, der vom Protestantismus gegen einen Despoten über die halbe Welt und Verfechter des Katholizismus gegen jede Irrlehre angeregt und ermutigt wurde. Später „scheitern auch an demselben heldenmütigen Volke Ludwigs XIV. ehrgeizige Pläne“, d. h. die eines weiteren katholischen Herrschers (900). Die von Holland in der Geschichte der Freiheit eingenommene Rolle wird von Hegel des weiteren mit der Bemerkung hervorgehoben, daß es sich um das Land handelt, welches „zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte“ (H<sub>1</sub>, XX, 159). Aus allen diesen Gründen siedelt Hegel die „Niederlande“ unter den Ländern an, in denen die Revolution auf Grund der Reformation überflüssig geworden ist (H<sub>2</sub>, 934): Der weitere Fortschritt schon grundsätzlich freier Institutionen ist nicht mehr gewaltsamen Umwälzungen, sondern einer graduellen und friedlichen Entwicklung anheimgestellt.

Die Ereignisse in Belgien stellten in den Augen Hegels das paradoxe und skandalöse Vorkommnis einer Revolution dar, die nicht nur protestantische herrschende Kreise und ein protestantisches Land

<sup>18</sup> H<sub>8</sub>, 513; im in H<sub>8</sub> abgedruckten Brieffragment steht „Flegel“ an Stelle von Hegel.

<sup>19</sup> Brief Varnhagens an Rosenkranz (Berlin 24.IV.1840) in *Briefwechsel von Karl Rosenkranz und Varnhagen von Ense*, Königsberg 1926, S. 89.

zur Zielscheibe hat, sondern die außerdem auch noch vom Katholizismus stimuliert wird. Mit anderen Worten, eine Revolution gegen die Reformation. Zu Zeiten des [365:] Kampfes gegen Philipp II. – merken die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* an – blieb Belgien abseits stehen: „Belgien war der katholischen Religion noch zugetan und blieb unter spanischer Herrschaft“ (896). Das Land, das den Despotismus und den Fanatismus Philipps II. erlitten hatte, rebellierte gegen eine entschieden liberalere Regierung, und so wie es damals, unter dem Vorzeichen des Katholizismus, eine entscheidende Schlacht in der Geschichte der Freiheit sabotiert hatte, griff es jetzt, wieder unter dem Vorzeichen des Katholizismus, zu den Waffen gegen das Land, das gerade Protagonist jener entscheidenden Schlacht in der Geschichte der Freiheit gewesen war. Ende 1814 war von Pius VII. der Jesuitenorden wieder ins Leben gerufen worden, der sofort eine intensive Agitation gerade in den Gebieten begonnen hatte, wo sich der Katholizismus am meisten „gefährdet“ fühlte, d. h. in denen er, mehr als anderswo, in direktem Kontakt mit dem Protestantismus stand. Was die Niederlande im besonderen betrifft, „betrieben [die Jesuiten] eine möglichst auch nationale Lostrennung der katholischen Landesteile, so daß der Erfolg der Julirevolution in vieler Hinsicht ihnen zuzuschreiben ist“ (H<sub>6</sub>, III, 390).

Zumindest von der Position Hegels aus stellt sich die konfessionelle Aufwiegelung und die nachfolgende Revolution in Belgien unter dem Vorzeichen des Katholizismus als ein Aspekt der erneuten Vitalität des Katholizismus dar, d. h. der erneuerten klerikalen Offensive nach dem Wiener Kongreß. Die Bewunderung Hegels für Holland erhellt auch aus den Briefen: „Ich predige jedermann, um angenehm und belehrend zu reisen, müsse man nach den Niederlanden reisen“ (H<sub>6</sub>, III, 7). Die Bewunderung wird nicht so sehr von einem touristischen Gesichtspunkt her begründet: das Rathaus von Amsterdam ist „die herrlichste Konzeption von einem Stadthause, die eine freie, reiche, die Künste liebende Bürgerschaft fassen konnte“ (H<sub>6</sub>, II, 364); van Ghert fordert Hegel auf, „Prof. an unseren holländischen Universitäten“ oder auch an den „belgischen“ zu werden (H<sub>6</sub>, II, 158), und zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens denkt Hegel wirklich an diese Universitäten als einen Zufluchtsort für den Notfall (H<sub>6</sub>, III, 202).

Die Bewunderung für Holland kann man sogar im nicht nur ästhetischen, sondern in bestimmter Hinsicht auch politischen Urteil erblicken, das Hegel über die Malerei dieses Land es abgibt. Die drückt die „Bürgerlichkeit“, die „Unternehmungslust“, die „Freiheit und Fröhlichkeit“ eines Volkes aus, das eine reiche Geschichte von Kämpfen gegen die Gewalt der Natur und die Anmaßung fremder Invasoren hat: „Der Holländer hat sich zum Teil den Boden, darauf er wohnt und lebt, selber gemacht und ist ihn fortdauernd gegen das Anstürmen des Meeres zu verteidigen und zu erhalten genötigt; die Bürger der Städte wie die Bauern haben durch Mut, Ausdauer, Tapferkeit die spanische Herrschaft unter Philipp II., dem Sohne Karls V., dieses mächtigen Königs der Welt, abgeworfen und sich mit der politischen ebenso die religiöse Freiheit in der Religion der Freiheit erkämpft“<sup>20</sup>. War also die belgische Revolte unter dem Vorzeichen des Katholizismus nicht eine Revolte gegen die „Religion der Freiheit“? War es möglich, daß ein Land (Holland), Protagonist eines denkwürdigen Unabhängigkeitskrieges, sich in den Unterdrücker eines Landes (Belgien) verwandelt hatte, das an diesem Kampf für die Freiheit völlig unbeteiligt geblieben war?

Die Stellungnahme Hegels zum Konfessionskonflikt, der eine so wichtige Rolle für den Ausbruch der belgischen Revolution spielt, findet sich schon lange vor den Sommerwochen des Jahres 1830. Schon einige Jahre vorher lesen wir in einem Brief an van Ghert eine ausdrückliche Verurteilung des „Pfaffengeistes“, der sich in den belgischen Provinzen der Niederlande auszubreiten begann; der Kampf dagegen wird als „ein wichtiger Kampf, der sich im Westen von Europa darüber gegenwärtig liefert“ gefeiert (H<sub>6</sub>, III, 106). Und in einem darauffolgenden Brief finden wir Zufriedenheit über die Verstimmung und den Widerstand ausgedrückt, die gegen das kurz zuvor mit der katholischen Kirche abgeschlossene und praktisch von der anwachsenden konfessionellen Agitation in den belgischen Provinzen aufgezwungene Konkordat aufzutreten begannen (H<sub>6</sub>, III, 199-200).

<sup>20</sup> H<sub>1</sub>, XIII, 222-3. Von der Bewunderung Hegels für Holland und von der Verherrlichung dieses Landes auch in der *Ästhetik* berichtet Rosenkranz (H<sub>7</sub>, 366).



Über diese Agitation erhält Hegel Informationen aus erster Hand von seinem Freund van [366:] Ghert<sup>21</sup>, der – wie er selbst in einem Brief an den Philosophen berichtet – zum „*Commissaire spécial des affaires du Culte pour le Royaume des Pays-bas et du Grand-Duché de Luxembourg*“<sup>\*</sup> ernannt und damit nach Brüssel versetzt worden ist (H<sub>6</sub>, II, 69). Gerade von dieser Stadt aus und auch von seiner neuen Stellung Gebrauch machend, kritisiert van Ghert nicht nur das „Streben der Ultramontanen“ und den „Jesuitenkram“, sondern übersendet Hegel „eine ganze Kollektion brochures pro et contra“ der konfessionellen und nationalen Agitation, die sich in der Zwischenzeit in den belgischen Provinzen rasch ausbreitet (H<sub>6</sub>, III, 117).

Mit Hilfe dieser Korrespondenz zwischen dem hohen holländischen Beamten und dem Philosophen, den der erstere als einen „Lehrer“ betrachtet und bewundert und sogar um eine „Kopie von Ihrem Portrait“ bittet, ist es möglich, die Entwicklungsgeschichte der Agitation in Belgien in den unmittelbar auf den Wiener Kongreß folgenden Jahren zu verfolgen, auf dem bekanntlich seine Annexion-Vereinigung mit Holland ratifiziert wurde.

In einem Brief vom 1. März 1816 beklagt sich van Ghert darüber, daß in Belgien „der Haß gegen die Franzosen so weit geht, daß man selbst das Gute, was die Revolution bewirkt, nicht erkennen, und man das Neue, nur weil es neu scheint, vertilgen will“. Wie mail sieht, spricht der Schüler hier wie der Lehrer; „in Holland trifft man glücklicherweise diese Wut nicht an“. In Belgien dagegen sind „die Pfaffen und der Pöbel so außerordentlich fanatisch, eigennützig und bigott“; die „Reformation ist nie [...] geduldet gewesen“ hier in Belgien, und so sieht man jetzt auch die höchsten Würdenträger der katholischen Kirche damit beschäftigt, den „Pöbel“ gegen die „freie Ausübung des Kultus“, und besonders gegen das Zugeständnis von „Kirchen und Ämtern“ für die Protestanten auch in den katholischen Provinzen der Niederlande aufzuhetzen (H<sub>6</sub>, II, 70-1). Aber der Hegelschüler ist zuversichtlich; die Versuche, das „Mittelalter“ wiederherzustellen, sind zum Scheitern verurteilt“, da „der Geist der Zeit zu viel Fortschritte gemacht hat, um zurückgehen zu können“ (H<sub>6</sub>, II, 159). Ein paar Jahre später berichtet van Ghert an Hegel: „Die Geistlichen in Flandern machen mir viel zu schaffen. Der Bischof, nachdem er criminaliter condemnirt<sup>\*\*</sup> wurde, hat sich auf die Flucht begeben und hält sich jetzt in Frankreich auf. Von dort her revolutioniert er seine Geistlichen, welche noch immer die Absolution verweigern an Beamte, die den Eid auf die Konstitution geleistet, weil dabei die Freiheit aller Kulte garantiert ist. Viele Dörfer befinden sich dadurch ohne Administration. Wir sind genötigt gewesen, strengere Maßregeln gegen die Geistlichen zu nehmen“ (H<sub>6</sub>, II, 246).

Das hier skizzierte Bild ist das der Revolte der Vendée, und dieses Bild hatte Hegel wohl beim Ausbruch der belgischen Revolution vor Augen. Dem aufgeklärten holländischen Beamten war sicherlich der letzten Endes nationale Charakter der dem Anschein nach bloß konfessionellen Agitation entgangen, die sich in den belgischen Provinzen der Niederlande entwickelte. Die Gegenwart der nationalen Frage erhellt jedoch aus den Briefen van Gherts und sogar aus der schmerzvollen Anklage des klerikalen Obskurantismus, dem sich der beamtete Schüler von Hegel hingibt. In den genannten Briefen wird von den Belgiern behauptet, daß sie „ganz verdorben“ seien und „gar keinen Sinn für die Wissenschaften“ hätten; wenn erst einmal die „Morgenröte“ in Holland anbricht, dann werde auch Belgien sich schließlich anpassen müssen, angesichts der Tatsache, daß es „nur ein untergeordneter Teil“ ist; vielleicht deshalb erklärt van Ghert, daß er sich dafür einsetze, die belgischen und holländischen Universitäten zu „amalgamieren“ (H<sub>6</sub>, II, 136-7; 70 und 158). Der, wenn auch aufgeklärte und fortschrittsliebende holländische Beamte ist sich nicht klar darüber, eine Politik der Angleichung voranzubringen und damit die Unterdrückung der belgischen Nationalität, die so dazu getrieben wird, im Katholizismus und sogar im Klerikalismus die Verteidigung ihrer eigenen Identität zu suchen.

---

<sup>21</sup> Über die Persönlichkeit Van Ghert vgl. Rold J. De Folter, *Van Ghert und der Hegelianismus in der Politik der Niederlande*, in „Hegel-Studien“, 14, 1979, S. 243-277.

<sup>\*</sup> „Sonderbeauftragter für Religionsangelegenheiten für das Königreich der Niederlande und das Großherzogtum Luxemburg“. *KWF*

<sup>\*\*</sup> strafrechtlich verurteilt. *KWF*

Nicht, daß hinsichtlich des letzten Punktes die Ansichten des Schülers und des Lehrers identisch wären. Trotz seiner üblichen Höflichkeit erklärt Hegel ohne Umschweife, „anderer Meinung“ zu sein, was die von van Ghert vorgesehene „Amalgamierung“ betrifft: Im Gegenteil – erklärt Hegel –, um dieses „Mißtrauen“ zu überwinden, das „das erste Übel, das allen Verbesserungen und Näherungen sich widersetzt“ ausmache, sei „die scharfe Scheidung und genaue Bewahrung [367:] dessen, was jede Partei für ihr Recht ansehen kann“ vonnöten (H<sub>6</sub>, II, 165). Hegel drückt sich also zugunsten der Beachtung der nationalen Identität Belgiens aus.

Das konnte der Anstoß zu einem tiefgreifenden Verständnis der wirklichen Situation sein und dazu das van Ghert liebgewordene Schema der Revolte im Stil der Vendée überwinden: Trotz zweifellos vorhandener Elemente der ideologischen Reaktion handelte es sich dennoch um eine nationale Revolution, der es nicht umsonst gelang, die katholischen und liberalen Elemente in einer einzigen Bewegung zu vereinigen, um den Protest gegen die Verletzung der nationalen (und religiösen) Identität des belgischen Volkes und den Protest gegen die harte Repression voranzutreiben, die von einer Regierung befohlen war, die – wenn sie auch an sich nicht reaktionär war – keine andere Möglichkeit sah, eine unvorhergesehene und unkontrollierbare Situation zu beherrschen.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß auch Persönlichkeiten mit radikal demokratischer Einstellung sich am Ende in einer gewissen Verlegenheit den belgischen Ereignissen gegenüber befinden. Börne schreibt, daß der holländische König, trotz der von ihm befohlenen harten Repression, doch immer noch einer der „bessern“ Herrscher sei (B, III, 36). Noch bezeichnender ist die folgende Erklärung in Verteidigung der belgischen Revolution: „Die Belgier mögen vielleicht Unrecht haben mit ihrem Könige – ich habe selbst nie deutlich eingesehen, worüber sie zu klagen hatten – aber es ist jeder Herr in seinem Hause, und ein König, den man nicht leiden kann, und wäre es auch bloß wegen der Form seiner Nase, den wirft man zur Türe hinaus“ (63). Die bei Börne zu beobachtende Unschlüssigkeit wird bei Heine ausdrückliche Verurteilung. Für letzteren sind die belgischen Ereignisse ein obskurantistischer Kontrapunkt zur Revolution in Frankreich: Nach den „heiligen Julitagen“ spüren die Götter einen Augenblick lang die Versuchung, vom Himmel herabzusteigen, um Bürger von Paris zu werden, „aber neidisch, ängstlich, wie sie sind, fürchteten sie am Ende, daß die Menschen zu hoch und zu herrlich emporblühen möchten, und durch ihre willigen Priester suchten sie ‚das Glänzende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehn‘, und sie stifteten die belgische Rebellion, das de Pottersche Viehstück. Es ist dafür gesorgt, daß die Freiheitsbäume nicht in den Himmel hineinwachsen“<sup>22</sup>.

Die Verurteilung Heines ist entschieden schärfer als die Hegels; Tatsache ist, daß der große Dichter, der sicher demokratischere und radikalere Ideen als der Lehrer hatte, trotzdem nicht unbedingt korrektere politische Positionen einnahm, und das wegen seiner Verständnislosigkeit der nationalen Frage gegenüber, die, von den französischen und belgischen Ereignissen ausgehend, auch in Deutschland selbst wieder verschärft wurde.

#### 6. Die Tragödie des polnischen Volkes

Vielschichtiger und schwieriger zu interpretieren ist die Haltung Hegels der polnischen Erhebung gegenüber, die sich auf der Woge der Julirevolution ereignet hatte. Das Interesse und die Sympathie für dieses unglückliche Land ist schon ab Heidelberg dokumentierbar: „So wurde das früher so hochstehende Polen durch den Druck des Adels erst in seiner Industrie gestürzt, und die Städte, die so berühmt waren, verfielen; jetzt kennt man sie nur dem Namen nach, und das ganze Land ist zerstückelt“ (H<sub>5</sub>, V, 140). Nicht nur das. Hegel erwähnt mit eindeutiger Sympathie den vom polnischen Volk verfochtenen Kampf um die Unabhängigkeit: „Die Polen haben sich mit Ehre verteidigt; sie machten aber zu spät den Versuch, eine vernünftige Konstitution sich zu geben“ (H<sub>5</sub>, V, 195).

<sup>22</sup> HH, III, 40. Um die das „Viehstück“ betreffende Ironie zu verstehen, muß man sich verdeutlichen, daß Heine hier die Gleichnamigkeit zwischen einem der Protagonisten der belgischen Sezession, Louis de Potter, und einem holländischen Maler des 17. Jahrhunderts, Paulus Potter, ins Spiel bringt, der oft Tierfiguren abbildet; die Worte, die Heine zwischen Anführungszeichen setzt, sind aus Schillers Gedicht *Das Mädchen von Orleans* nach dem Gedächtnis zitiert (siehe dazu die Anmerkung des Herausgebers des Bandes, S. 773).

Außerdem verurteilt er die rücksichtslose russische [368:] Repression: In der modernen Welt wird die Kriegsführung gemäßiger, mit der Achtung vor den Kriegsgefangenen, der Zivilbevölkerung usw.; aber der General Suworow, der die bei der Eroberung Polens eingesetzten russischen Truppen befehligte, ließ in einigen Fällen „alles [...] niedermetzeln“ (Ib.). Hat Hegel 15 Jahre später seine Haltung geändert? Auf der einen Seite haben wir den Brief, den der Philosoph dem Verleger Cotta sendet: „Ich hoffe noch immer, daß Sie auf unsere Karnevalszeit eintreffen. Den großen Karneval, der aufgetan worden, halten Sie sich doch wohl nicht ganz vom Leibe. Eine Polonaise mitzumachen, werden Sie bei uns zwar nicht Gelegenheit finden, aber unabgesehen der vielen sonstigen diplomatischen und politischen Kontretänze, hörte ich, sind auch politisch-kommerzielle Touren wieder eingeleitet“ (H<sub>6</sub>, III, 330). Ist hier ein ironischer Hinweis auf den Kampf des polnischen Volkes zu bemerken? Bevor man auf diese Frage antworten kann, tut man gut daran, sich vor Augen zu halten, daß Hegel in Berlin mit besonderer Aufmerksamkeit von der Kolonie der polnischen Studenten gehört, ja sogar „schwärmerisch verehrt“ wird (H<sub>8</sub>, 230). Die eben angeführte Aussage Savignys wird auch von Heine bestätigt (HH, II, 86-7). Eine besondere Bedeutung aber nimmt ein drittes Zeugnis ein, und nicht nur deshalb, weil es von einem Polen stammt: „In besondere unsere Polonia drängte sich um sein Katheder [...] Eine große Anzahl polnischer Jünglinge, insbesondere aus dem Großherzogtum Posen, studierte zu jener Zeit in Berlin; sie bildete fast die Hälfte aller Hörer Hegels und nahm in dichter Schar einen großen Teil der Bänke ein. Wer von uns an den Vorlesungen Hegels nicht teilnahm, war eine erzböse Ausnahme, wurde von den Landsleuten verachtet, denn sie hielten ihn für einen stumpfsinnigen Kopf, von dem das Vaterland keine große Freude zu erwarten hatte“ (H<sub>8</sub>, 378-9).

Es stimmt zwar, daß alle oben wiedergegebenen Zeugnisse aus der Zeit vor der Julirevolution stammen. Man vergesse aber dabei nicht, daß auch vor 1830 die Verbindung zu den polnischen Studenten eine politisch kompromittierende Bedeutung annehmen konnte. Im Jahre 1822 berichtet Heine, der zu diesem Zeitpunkt in Berlin studierte und seinerseits die Vorlesungen Hegels besuchte, von der Repression, der die polnischen Studenten ausgesetzt waren, die oft verhaftet oder ausgewiesen wurden: „Die meisten davon sind aus dem russischen Polen, und sollen sich mit demagogischen Umtreiben gegen ihre Regierung befaßt haben“ (HH, II, 62).

Auch als die polnischen nationalen Umtriebe sich auf russischem Gebiet abspielten, mußte das Preußen unbedingt Sorge bereiten, da es selbst einen Teil des unglücklichen Landes als Kriegsbeute abbekommen hatte. Was trieb also die polnischen Studenten dazu, ob sie nun aus den von Rußland oder von Preußen annektierten Gebieten kamen, Hegel zu hören? Besonderes Interesse erweckten die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (H<sub>8</sub>, 375): Das resultiert aus dem schon zitierten Zeugnis, wonach die wenigen Polen, die die Vorlesungen Hegels nicht frequentierten, von ihren Landsleuten nicht nur für dumm, sondern letzten Endes auch für Verräter des Vaterlandes gehalten wurden.

Versuchen wir nun, eine Stelle aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* nochmals zu lesen, die schon in anderem Zusammenhang zitiert wurde. Hier finden die polnischen Studenten die Erklärung für die Tragödie, die ihr Vaterland getroffen hatte: Die „polnische Freiheit“ war es, die sie hervorgerufen hatte, d. h. die „Freiheit der Barone gegen den Monarchen, wobei die Nation zur absoluten Knechtschaft erniedrigt war“ (H<sub>2</sub>, 902). Das Thema Polens und seiner Tragödie nahm offensichtlich eine bedeutende Rolle in den Vorlesungen Hegels ein, wenn ein Schüler den politischen Gedankengang des Lehrers dahin gehend zusammenfaßt, „daß eine Republik und Wahlreiche und Gleichheit der Güter etc. nichts frommen“ (H<sub>8</sub>, 194). Was Polen ruiniert hatte, war das Wahlreich gewesen, das es auf der einen Seite nicht ermöglicht hatte, zänkische und rebellische Feudalherren zu beugen, und das auf der anderen Seite der Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Landes durch fremde Großmächte Tür und Tor geöffnet hatte, welche sich das Recht anmaßten, einer der jeweiligen im Kampf befindlichen Parteien zu Hilfe zu eilen. Und wenn die polnischen Studenten die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* besuchten, konnten sie in der Tat hören: „Weil Deutschland ein Wahlreich war, deswegen ist es nicht ein Staat geworden, und aus demselben Grunde ist Polen aus der Reihe der selbständigen Staaten verschwunden“ (H<sub>2</sub>, 900). Und wenn sie die *Rechts-*

*philosophie* in die Hand nahmen, konnten sie lesen, daß „das Wahlreich vielmehr die schlechteste der Institutionen ist“ (H<sub>1</sub>, VII, § 281 A).

[369:] Aber die Studenten, die die Hegelschen Vorlesungen besuchten, fanden dort nicht nur eine gleichzeitig von wissenschaftlicher Strenge und aufrichtiger Teilnahme geprägte historische Rekonstruktion der Tragödie ihres Vaterlandes, sondern auch eine Hoffnung auf zukünftige nationale Wiedergeburt. Als er von den slawischen Völkern spricht, aber mit besonderem und ausdrücklichem Bezug auf die Polen, deren entscheidenden Beitrag zur Befreiung des von den Türken belagerten Wien er unterstreicht, betont Hegel: „Es haben zwar diese Völkerschaften Königreiche gebildet und mutige Kämpfe mit den verschiedenen Nationen bestanden [...]. Diese ganze Völkermasse ist bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nichts an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu tun“ (H<sub>2</sub>, 779-780). Wenn wir die von der objektiven Situation aufgezwungene Vorsicht berücksichtigen – wir haben schon von den Verfolgungen der polnischen Studenten, die an den Umtrieben in den von Rußland annektierten polnischen Gebieten beteiligt gewesen waren, durch die herrschende Macht, gesprochen, und noch viel weniger wäre eine polnische nationale Agitation in Preußen geduldet worden – können wir also abschließend sagen, daß die hier zitierten Erklärungen für die polnischen Hörer unvermeidlich, wenn nicht wie eine Hoffnung, so doch wie eine Aussicht auf eine mögliche nationale Wiedergeburt Polens klingen. Nur so kann man verstehen, warum die Studenten, die nicht die Vorlesungen Hegels besuchten, praktisch als Verräter des Vaterlands betrachtet wurden. Andererseits kann man sich kaum vorstellen, daß Hegel nicht in irgend einer Weise von den zahlreichen polnischen Schülern beeinflusst wurde<sup>23</sup> und dabei in einem gewissen Ausmaß ihre nationalen Hoffnungen aufnahm.

Es ist jedenfalls eine Tatsache, daß Hegel in Berlin in Friedrich II. den Urheber des *Landrechts*, den von der aufklärerischen Kultur tief durchdrungenen *roi-philosophe*, ja sogar den Protagonisten des siebenjährigen Krieges, der Schlesien Österreich entreißt, verherrlicht (H<sub>2</sub>, 918-9), aber sicher nicht den Herrscher, der sich an der Aufteilung Polens beteiligt. Von der „vergrößerten [...] preußischen Macht“ spricht dagegen Die Verfassung Deutschlands, aber innerhalb eines äußerst kritischen Urteils über die Außenpolitik Preußens und von Sympathie Polen gegenüber geprägt, das zusammen mit Venedig berühmtes Opfer der Politik der Großmächte war, die „auf den gleichen Anteil der Beute“ abzielten (H<sub>1</sub>, I, 531 und 541). Ganz entschieden war in den Augen Hegels die Beteiligung Preußens (und Friedrichs II.) an der Aufteilung Polens sicherlich kein Ehrentitel ... In Berlin wird die Verurteilung der Beteiligung zwar verschwiegen, jedoch nicht modifiziert.

Aus all diesen Gründen dürfte der Hinweis auf die *Polonaise*, den wir im Brief an Cotta gesehen haben, nicht so sehr Ironie den nationalen Hoffnungen des polnischen Volkes gegenüber ausdrücken, sondern vielmehr ironisch im Hinblick auf das frenetische diplomatische Ballett gemeint sein, das damals über die polnische Frage in vollem Gange war, und dürfte noch einmal die Befürchtung möglicher schwerwiegender internationaler Komplikationen ausdrücken. Und in diesem Zusammenhang muß der Brief gesehen werden, auf den wir später noch zurückkommen werden, in dem Hegel, während er Besorgnis über das Auftauchen revanchistischer Tendenzen in Frankreich ausdrückt, wahrscheinlich voller Zufriedenheit auf das Andauern einer Situation der „Ruhe an der östlichen Grenze“ hinweist (H<sub>6</sub>, III, 333).

Vielleicht können wir einen weiteren Vorbehalt der polnischen Revolution gegenüber entdecken, wenn wir in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* lesen: „Wie Holland durch das protestantische Prinzip seine Selbständigkeit errang, so verlor sie Polen, als es die Dissidenten und damit das Prinzip, dem sie anhängen, unterdrücken wollte“ (H<sub>2</sub>, 896). Da es sich um eine Stelle handelt, die in einer einzigen Abhandlung Holland, das wegen seines Kampfes gegen das Spanien

<sup>23</sup> H<sub>8</sub>, 378; vgl. auch H<sub>3</sub>, 664-5 (hier wird der Bericht Hegels über die Doktorarbeit eines dieser Schüler, Carl Liebelt, wiedergegeben, „angeblich Hegels Lieblingsschüler in seinen letzten Jahren“; siehe dazu den Ausstellungskatalog *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Zum 150. Todestag des Philosophen*, hrsg. von O. Pöggeler, Berlin 1981, S. 274).

Philipps II. gefeiert wird, Belgien, das sich aus diesem ruhmreichen Kampf für die Freiheit heraushält (auch weil es die Religion des spanischen Despoten teilt), und das [370:] katholische Polen, das sich am Ende das Grab für seine Selbständigkeit selbst geschaufelt hat, indem es die religiösen Minderheiten verfolgte, anspricht – eine Stelle also, die diese drei Länder vereinigt, so ist es wahrscheinlich, daß es sich um eine Bezugnahme auf die revolutionäre Welle handelt, die von Frankreich ausgehend, in der Folge gerade die drei aufgezählten Länder erfaßt hatte. War Hegel vielleicht in gewisser Hinsicht von dem katholischen Eifer unangenehm berührt, der den Kampf des polnischen Volk es kennzeichnete und mit welchem es die eigene nationale Identität gegen die Unterdrückung des orthodoxen Rußland, aber auch gegen das protestantische Preußen zu verteidigen suchte?

Sicher war das anti-polnische Vorurteil auf Grund des Katholizismus stark in einem Schüler·Hegels verwurzelt, in Heine, der, gerade bezüglich des Aufstands von 1831 schreibt: „Diese Polen waren gleichsam ihrem heimatlichen Mittelalter entsprungen, und, ganze Urwälder von Unwissenheit im Kopfe tragend, stürmten sie nach Paris, und hier warfen sie sich entweder in die Sektionen der Republikaner oder in die Sakristeien der katholischen Schule“. Aber hier spielt das Unverständnis für die nationale Frage herein, das wir schon bemerkt haben. Heine formuliert sogar die Voraussicht, daß nach einiger Zeit „die Polen kaum noch dem Namen nach existieren (werden), sie werden ganz mit den Russen verschmolzen sein“ (HH, IV, 79-80). Der der Idee der Ausfuhr der Revolution aus Frankreich zugetane Dichter schätzte am polnischen Aufstand nicht den Kampf eines Volk es für die nationale Unabhängigkeit, sondern nur den Kampf, der das zaristische Rußland, den Stützpunkt der Reaktion in Europa und den tödlichen Antagonisten Frankreichs blockierte; ein Dichter, der die Befreiungskriege – nationale, in Preußen geführte Befreiungskriege – auf ideologischem Gebiet als eine Art protestantische Erhebung verachtete, hatte um so mehr Schwierigkeiten, eine nationale Befreiungsbewegung unter katholischem Vorzeichen zu verstehen, auch wenn letztere zu ihrem Glück das zaristische Rußland statt des napoleonischen Frankreichs zur Zielscheibe hatte.

Das war nicht die Einstellung Hegels, der, wie wir gesehen haben, die Befreiungskriege positiv bewertet hatte; und dennoch kann man auch beim Philosophen, abgesehen von der Angst vor internationalen Verwicklungen, einige Vorbehalte hinsichtlich der Ideologie der polnischen Revolution entdecken, wenn es sich auch um eine weitaus problematischere Haltung als die der belgischen Revolution gegenüber angenommene handelt.

Hier können wir ein Paradoxon feststellen. Heine kritisiert seinen Lehrer – auch wenn die Achtung, die er vor ihm hat, andauert – weil er sich von Preußen hat ausnützen lassen, von diesem mit einer heimtückischen Geschicklichkeit ausgerüsteten Staat, der imstande war, „sogar von seinen Revolutionären Vorteil zu ziehen“ (HH, III, 97). Aber in diesem Fall war, weit mehr als Hegel, gerade Heine der Revolutionär, der, auch wenn er mit Energie die grausame zaristische Repression verurteilte und auch die Passivität und Komplizenschaft Preußens, leicht ausgenutzt werden konnte auf Grund der Hartnäckigkeit, mit der er die starke Verwurzelung der katholischen und auch klerikalen Ideologie im polnischen Volk hervorhob. Hatte nicht schon Friedrich II. von der anti-katholischen Gesinnung der Aufklärer profitiert, um seine Annexion polnischer Gebiete zu rechtfertigen, indem er sie als einen Beitrag zur Verbreitung der Aufklärung vorstellte<sup>24</sup>? Noch nach der Julirevolution ist der angebliche Obskurantismus des polnischen Volkes bei den preußischen Chauvinisten und Reaktionären eines der beliebtesten Argumente, um ihm das Recht zu einer selbständigen staatlichen Existenz abzusprechen.

Aber kehren wir zu Hegel zurück: Welcher Art seine Vorbehalte und Befürchtungen auch immer gewesen sein mögen, so ist doch sicher, daß die wütendste Opposition gegen die polnische Revolution aus den Reihen der Gegner des Philosophen kam, von den im Ruf der Demagogie stehenden Deutschtümlern. Schon vor der Julirevolution warnte Arndt vor den schweren Gefahren, die Preußen wegen des *tumultus gallicus aut polonicus*\* lief (A<sub>1</sub>, II, 195); und das zu einem Zeitpunkt, als, wie wir gesehen haben, die auf Grund der andauernden Agitation nationalen Charakters verfolgten Polen die Vorlesungen Hegels überfüllten. Nach der Julirevolution erklärte Jahn, nachdem er die polnische Revolte

<sup>24</sup> G. Spini, *Disegno storico della civiltà*, Rom 1963, Bd. II, S. 354.

\* französischer oder polnischer Aufruhr. *KWF*

als „Junkerkrieg“ abgestempelt hatte, daß die Wiederherstellung des „Masurenreichs in den Grenzen von 1772 „für Preußen noch [371:] verheerender sein würde als die Annexion Belgiens durch Frankreich. Deshalb nahm der unheilbare Deutschtümler „unsere Polensüchtigen“ aufs Korn, die sich gar nichts aus der Größe Deutschlands machten und sogar dazu bereit waren, die von Preußen annektierten Gebiete an „Junker“ und „Pfaffen“ zu verschleudern<sup>25</sup>. Unter den Polensüchtigen, von denen Jahn spricht, sind in erster Linie die Hegelschüler zu suchen, wie etwa Gans, der im Freundeskreis der Polen tätig war<sup>26</sup>. Die gleichen Kreise, die Hegel und seine Schule wegen ihrer Sympathie für das aufklärerische und revolutionäre Frankreich unter Anklage gestellt hatten, die mit ihrer rationalistischen und gleichmacherischen Kultur die heiligsten und ältesten Traditionen des deutschen Volkes entwurzelten, beschuldigten nun die Hegelschüler und die anderen „Parteien Polens“, Sympathie für ein Volk zu verspüren, das von der Aristokratie und dem Klerus beherrscht war.

Aber ebenso wie von den Ereignissen in Belgien werden wir auch von denen in Polen auf die Gefahr internationaler Verwicklungen, ja sogar eines allgemeinen Krieges in Europa verwiesen. Mit diesem Problem müssen wir uns nun beschäftigen.

### 7. Die Gefahr internationaler Komplikationen

Bisher scheint das Gewicht der nationalen Frage in der Debatte, die sich in Deutschland über die Julirevolution entwickelt und über die Haltung, die diesbezüglich von Hegel eingenommen wird, noch nicht Gegenstand tiefergehender Untersuchungen gewesen zu sein<sup>27</sup>. In den deutschen politischen und kulturellen Kreisen war in jenen Monaten die Befürchtung endloser internationaler Komplikationen weit verbreitet, die von den Ereignissen in Frankreich und vor allem in Belgien ausgelöst werden könnten. Rosenkranz assimiliert teilweise die Haltung des Philosophen mit der des Historikers Niebuhr und fügt hinzu, daß letzterer „von der Vorstellung eines verwildernden Kriegs – und Militärdespotismus gemartert war“; und beiden waren jedenfalls „die Umdüsterung des politischen Horizonts und die Aussicht auf neue Revolutionen und Völkerkriege höchst widrig“ (H7, 414 und 416).

Daraus geht eindeutig die Befürchtung hervor, die Julirevolution könne den Beginn einer neuen Phase von Kriegen und Revolutionen bedeuten, denen ähnlich, die die napoleonische Ara charakterisiert hatten. Und nur aus diesem Grund werden die beiden, im übrigen so verschiedenen Persönlichkeiten nebeneinander gestellt. Der Historiker war voller Erinnerungen und von der Kultur durchdrungen, die die Befreiungskriege gegen die Franzosen begleitet hatten: Er hatte seinerzeit in den Reihen der Landwehr aktiv zur anti-napoleonischen Massenbewegung beigetragen. Aber gerade weil er diese Erfahrung hinter sich hatte, war die politische Kultur des großen Historikers nicht frei von franzosenfeindlichen Tönen, wie wir gleich sehen werden. Von Hegel, der sich seit seiner Ankunft in Berlin dafür einsetzte, eine Wiederannäherung und eine Art intellektueller Allianz zwischen Frankreich und Deutschland anzuregen, kann man das sicher nicht sagen.

Es gibt einen weiteren Grund zur Überlegung: Um zu beweisen, daß die Einstellung Niebuhrs zur Julirevolution „gewiß zum Teil auch als echt Hegelsch angesehen werden“ kann, gibt Rosenkranz unter anderem folgende Aussage des Historikers wieder: „Daß wir namentlich in Deutschland im Fluge der Barbarei zueilen, ist meine feste Überzeugung, und sehr viel besser steht es in Frankreich nicht. Daß uns auch Verheerung droht, wie vor zweihundert Jahren, das ist mir leider ebenso klar, und das Ende vom Lied wird Despotismus auf den Ruinen. Um fünfzig Jahre und wahrscheinlich weit früher wird in ganz Europa wenigstens auf dem festen Lande, keine Spur von freien Institutionen und von Preßfreiheit sein“ (414 und 415). Aber im Gegensatz zu dem, was sein Biograph behauptet, ist es schwierig zu glauben, daß Hegel ein so düsteres Bild [372:] hätte unterschreiben können, um damit seine Auffassung von der Geschichte als Fortschritt vollkommen zu leugnen und die Propheten der Dekadenz einzuholen. Andererseits wird die Aussage von Rosenkranz von einem ebenso

<sup>25</sup> Brief vom Anfang des Jahres 1832 an Dr. Meyer, Redakteur des „Sonntagsblatt“ von Minden, in *Dokumente zur deutschen Politik 1806-1870*, hrsg. v. H. Prass, Frankfurt a. M. 1963, S. 220.

<sup>26</sup> Vgl. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, Paris 1955, 5-8, Bd. I, S. 87.

<sup>27</sup> Ein paar Andeutungen bei F. Rosenzweig, a. a. O., S. 448.

maßgeblichen Zeugnis, dem von Karl Hegel, widerlegt: „Mit Schrecken sah mein Vater in ihr [d. h. in der Julirevolution] eine Katastrophe, die den sicheren Boden des vernünftigen Staates wankend zu machen schien, aber anders als Niebuhr, dachte er doch nicht, daß sie uns zum Despotismus und zur Barbarei hinführen werde“ (H<sub>8</sub>, 415). Die von Rosenkranz unternommene Annäherung muß also mit Vorsicht betrachtet werden, und kann nur bedeuten, daß der Philosoph mit dem Historiker die Befürchtung über die Entwicklungen der internationalen Situation gemeinsam hatte.

In einem Brief vom 22. November 1830 drückt Niebuhr seine Besorgnis darüber aus, daß die in Deutschland in Folge der Julirevolution sich ausbreitende Agitation das Land „entwaffnet und ohnmächtig dem Erbfeind“, d. h. Frankreich, ausliefert, das an der „Herstellung der Tyrannei und der Ausplünderung aller Nachbarländer“ interessiert sei, wenn es sich erst der Fesseln, die es behinderten, entledigt habe. Düster ist das Bild, das hier skizziert wird: Deutschland droht „in der allerentsetzlichsten Kriegsverheerung“ der Verlust der Unabhängigkeit. Und mehr noch: „es bilde sich niemand ein, daß wenigstens freie Constitutionen daraus hervorgehen würden“, da man, im Gegenteil auf „einen absoluten militärischen Despotismus“ zugeht, der noch skrupelloser als der napoleonische sein wird<sup>28</sup>. Eine ähnliche Haltung nimmt ein anderer großer Historiker, und zwar Ranke sein, der glaubt, daß die „funesten“ Prophezeiungen, mit denen der edle Geist Niebuhrs von hinnen geschieden“, dabei sind, in Erfüllung zu gehen<sup>29</sup>. Schon in einem vorhergehenden Brief hatte Ranke in der Julirevolution den Anfang oder den möglichen Anfang einer Rückkehr der „Großen Nation“ und der Wiederaufnahme des französischen Expansionismus in Europa erblickt<sup>30</sup>.

Die in Frage stehende Befürchtung ging weit über die Grenzen Preußens hinaus: Noch mehr als ein Jahr nach der Julirevolution schrieb Schelling, das Hinscheiden Gneisenaus, eines der Protagonisten der Befreiungskriege gegen Napoleon, kommentierend: „Es ist ein Unglück für ganz Deutschland; er war der einzige, auf den man im Fall eines Krieges ein Vertrauen setzen konnte. Gneisenau und Niebuhr! Zwei solche Männer in einem Jahr! Ihr Tod weissagt dem Staat, dem sie angehörten, nichts Gutes“ (JS<sub>2</sub>, III, 59).

Die Befürchtungen hinsichtlich der Unabhängigkeit Deutschlands waren so verbreitet, daß auch erklärtermaßen liberale Persönlichkeiten es nicht versäumten, schwere Bedenken im Hinblick auf das, was jenseits des Rheins geschah, zu äußern. So zeigte auch Jacob Grimm, der wenige Jahre später zu den „Göttinger Sieben“<sup>31</sup> gezählt und deshalb von der Repression getroffen wird, weder für die Julirevolution und noch weniger für die belgischen Ereignisse Enthusiasmus, und das, obwohl er die in Deutschland regierenden Dynastien dazu aufforderte, anzuerkennen, „daß die Zeit unumschränkter Herrschaft vorüber ist“, weil „das Volk eine andere Sicherheit haben will, als die in dem Privatcharakter eines sterblichen Fürsten liegen kann“. Im Gegenteil: „Dieser Brüsseler Aufruhr scheint der schlechteste und widrigste unter allen“, seiner Meinung nach<sup>32</sup>. Noch einmal dreht sich die Hauptsorge um die nationale Angelegenheit.

Sicherlich kann man nicht behaupten, daß diese Sorge gänzlich unbegründet war. Und man versteht, warum gerade die Ereignisse in Belgien Stein des Anstoßes waren: Sie bewiesen nicht nur, daß der Aufruhr nicht auf Frankreich beschränkt blieb, sondern stellten auch den akutesten Krisenherd auf internationaler Ebene dar. In diesem Fall war zunächst ein weiterer Staat direkt miteinbezogen, nämlich Holland (Belgien forderte gerade die Lostrennung von ihm), vor allem aber waren die Aussichten auf ein konterrevolutionäres Eingreifen der heiligen Allianz bedrohlich konkret: Louis Philippe hatte durch Laffitte wissen lassen, daß er in einem solchen Fall nicht die Hände in den Schoß legen, sondern seinerseits Truppen entsenden werde.

---

<sup>28</sup> Brief G. Niebuhrs an den Grafen Moltke, abgedruckt in *Die Revolution (1789-1850) im Urteil deutscher Schriftsteller. Almanach auf das Jahr 1968*, Frankfurt a. M. 1967, S. 95.

\* düsteren. *KWF*

<sup>29</sup> Brief an F. Perthes (5.II.1831), in *Revolution (1789-1850) ...*, zit., S. 96.

<sup>30</sup> Brief an H. Ritter (4.X.1830), in *Revolution (1789-1850) ...*, zit., S. 92.

<sup>31</sup> Über den Protest der „Göttinger Sieben“ vgl. K. Obermann, a. a. O., S. 113-5.

<sup>32</sup> Brief an F. K. v. Savigny (Göttingen, 29. IX. 1830), in *Revolution (1789-1850) ...*, zit., S. 91.

Bestand nicht die Gefahr, daß Frankreich, von ein er Ausgangsstellung der Verteidigung [373:] ausgehend, danach eine Hegemonie- und Eroberungspolitik auf europäischer Ebene vorantreiben würde? Es war kein Geheimnis, daß Louis Philippe die Hoffnung hegte, einen seiner Söhne auf den belgischen Thron zu bringen, und das hätte den Beginn einer neuen expansionistischen Phase der französischen Politik bedeutet. Andererseits betrafen die Befürchtungen Hegels und einer breiten öffentlichen Meinung gerade die Hoffnungen bestimmter Teile der liberalen und demokratischen Bewegung in verschiedenen Ländern, daß auf Grund des von Louis Philippe verkündeten Prinzips der „Nicht-Intervention“ Frankreich sich mit Gewalt jeder Intervention der heiligen Allianz entgegenstellen würde. Sie hofften sogar, daß diese Opposition sich praktisch in eine Politik der „Ausfuhr der Revolution“ verwandeln könnte. Würde auf der Woge der Vertreibung der Bourbonen das napoleonische Reich wiederhergestellt werden?

Viel ist über die Kontraste geschrieben worden, die zwischen Gans und Hegel hinsichtlich der Julirevolution aufgetreten seien; wenn wir jedoch von den indirekten Zeugnissen absehen, die daran interessiert gewesen sein konnten, ihr Ausmaß aufzubauchen, scheint es hinsichtlich der Ereignisse in Belgien keine tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Schüler und dem Lehrer zu geben. Tatsache ist, daß Gans, der sich in den Tagen der Revolte in Brüssel befindet, folgendes anmerkt: „Mich schmerzte die eben eingetretene Begebenheit [...] weil ich darin die mögliche Veranlassung zu großen europäischen Bewegungen, zu einem endlosen Krieg gegen Frankreich, und zu einer Verwicklung der Verhältnisse erblickte, in welcher kein Mitlebender Freude und Genuß würde finden können“<sup>33</sup>. Tatsächlich besteht einige Zeit lang nach dem Ausbruch der Revolution wirklich die Gefahr eines großen europäischen Krieges, der als erstes Deutschland erfaßt hätte: In jenen Jahren deutete die französische Presse ganz offen die Möglichkeit einer Annektierung des linken Rheinufers an; mehr noch: Talleyrand schlägt dem England Palmerstons einen komplizierten Kuhhandel vor, wonach die belgische Krone der in Sachsen herrschenden Dynastie zugeteilt, Sachsen jedoch von Preußen annektiert werden sollte, das dann das linke Rheinufer an Frankreich hätte abgeben sollen<sup>34</sup>.

Daß Hegel Befürchtungen in dieser Richtung hegte, beweist eine Berliner Anmerkung, in der von der Existenz einer „Kriegspartei in Frankreich“ gesprochen wird, von einer „offen nur napoleonischen Politik“, von geheimem Waffenversand und anderen verborgenen Intrigen (H<sub>3</sub>, 727-8). In einem Brief vom Anfang des Jahres 1831 fügt Hegel, nachdem er mit Befriedigung die „Ruhe an der östlichen Grenze“ vermerkt hat, hinzu, daß dennoch eine „Schwüle“ herrsche auf Grund des offenen Auftretens „von französischen, gegen die gerechte Demütigung noch erbitterten, ruhms- und eroberungssüchtigen Gesinnungen“ (H<sub>6</sub>, III, 333). Es bleibt also die Furcht vor einer revanchistischen Politik der neuen, in Paris eingesetzten Regierung, einer Politik, die einen Konflikt großen Ausmaßes hätte hervorrufen können. Und die Befürchtung eines „allgemeinen Krieges“, diesmal Polens wegen, drückt Oken in einem Brief an Hegel im Frühjahr 1831 aus (H<sub>6</sub>, III, 338). Ein eventueller erneuter französisch-preußischer Krieg mußte Hegel unbedingt wie eine Tragödie vorkommen: Unweigerlich hätte sich die franzosenfeindliche Richtung verstärkt, und in der deutschen Kultur hätten sich die Verbindungen zur fortschrittlichen europäischen kulturellen Tradition abgeschwächt.

#### 8. *Ausfuhr der Revolution und Ausfuhr der Konterrevolution*

Im übrigen gab es Leute, die den Krieg herbeiwünschten. Die Anhänger der Bourbonen – bemerkte Gans aus Paris – rechneten auf die Nichtanerkennung der Julirevolution durch die europäischen Mächte und erhofften „eine neue Coalition von 1792“<sup>35</sup>.

Aber paradoxerweise hegten die Exponenten der demokratischen Bewegung in Deutschland [374:] die gleiche Hoffnung. Oder besser gesagt, fand sich bei ihnen zur gleichen Zeit die Befürchtung, daß die Intervention der fremden Truppen die Erstickung der Revolution mit sich bringen würde, und die Hoffnung, daß diese Intervention noch einmal den Beginn einer Gegenoffensive der französischen

<sup>33</sup> Brüssel am 26sten August 1830, in E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836, S. 193-4.

<sup>34</sup> Vgl. H. O. Sieburg, *Deutschland und Frankreich in der Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1954-58, Bd. I, S. 144.

<sup>35</sup> E. Gans, *Rückblicke ...*, zit., S. 79.



Heere auf breiter Front bedeuten könnte, mit der daraus folgenden Ausfuhr der Revolution auch nach Deutschland. Nachdem Börne in seinen Briefen aus Paris seine Entrüstung über die Repression der Revolte in Polen durch die zaristischen Truppen ausgedrückt hat, fährt er folgendermaßen fort: „Und wenn die Polen vertilgt sind, dann voran die deutschen Hunde, gegen den Sitz der Freiheit, gegen Frankreich! dann stellt man sie zwischen das Schwert der Franzosen und die Peitsche der Russen, zwischen Tod und Schande!“ (B, III, 214-5). Aber andererseits schreibt Börne, kaum in Straßburg angelangt, beim Anblick der französischen Kokarde: „Gott! könnte ich doch auch einmal unter dieser Fahne streiten, nur einen einzigen Tag mit roter Tinte schreiben, wie gern wollte ich meine gesamten Schriften verbrennen [...]“<sup>36</sup>. Die Gefühle nicht weniger deutscher Intellektueller erweisen sich nicht viel anders als diejenigen, die gelegentlich des Kriegeausbruchs in Folge der Revolution von 1789 in Erscheinung getreten waren; mit anderen Worten tauchte am Ufer des Rheins wiederum das Gespenst der Ausfuhr der Revolution auf ...

Aufgebracht über die reaktionäre Politik der herrschenden Kreise und nachdem sie die durch den französischen Expansionismus erlittene Plünderung inzwischen vergessen hatten, erwarteten nicht unerhebliche Bereiche der Bevölkerung, vor allem im Rheinland, die „Befreiung durch Frankreich“. Im schon zitierten Brief an Savigny stellt Jacob Grimm folgende Beobachtung an: „Auf dem linken Rheinufer soll die Stimmung so sein, daß wenn nicht die bewaffnete Macht sie niederhielte, Adressen nach Paris gehen würden um Wiedervereinigung“<sup>37</sup>. Daß die Gebiete, die am meisten unter der Restauration gelitten hatten, noch die Befreiung durch Frankreich erwarteten, bezeugen im übrigen selbst die alarmierten Berichte, die die Militär- und Polizeibehörden an die preußische Regierung sandten<sup>38</sup>. Wenn zu diesem Zeitpunkt eine Divergenz zwischen der Haltung Hegels und der gewisser liberaler Kreise besteht, so nur in Hegels Ablehnung jeglicher Hypothese der Ausfuhr der Revolution. Im übrigen war er schon vor der Julirevolution dazu gelangt, die Notwendigkeit und den geschichtlichen Charakter der Befreiungskriege und des Prinzips der nationalen Unabhängigkeit einzusehen.

Nicht so bestimmte Kreise der liberalen Bewegung. Wir haben schon von Börne gesprochen. Seine Schriften zeigen eine offene Verherrlichung nicht nur Frankreichs, sondern in gewisser Hinsicht auch der französischen Mission in Deutschland: „Es war Frankreich, welches das Deutsche Reich aufgelöst, das aus Mangel an Luft und Wärme nicht verfaulen konnte. Es war Frankreich, das einen Teil der zahllosen Mißbräuche, an welchen wir krank lagen, zerstört hat. Es war Frankreich, welches das feudale Staatsgebäude so erschüttert, daß alle Stützen der Angst und der Vorsicht es nicht vor dem Einsturze bewahren werden. Es war Frankreich, das die deutsch-lutherische, politische Moral so lächerlich gemacht, daß sie sich nie mehr wird davon erholen können. Wenn die Franzosen nicht wären und ihre Taten; wenn sie nicht unbeweglich in ihrer drohenden Stellung blieben; wenn sie nicht die Leibwache der Völker Europas bildeten, wie die Kosaken die Leibwache der europäischen Fürsten bilden: dann würden in Deutschland, wie überall, schnell alle alten Mißbräuche zurückkehren, aber mit verjüngter Kraft und vermehrter Bössartigkeit“ (B, III, 897-8).

Eine derartige Anschauung, die Europa in zwei Lager aufgeteilt sieht, das des Fortschritts und das der Reaktion, war nicht in der Lage, sich das Problem der Unabhängigkeit und der nationalen Einheit Deutschlands zu stellen, und höchstens dafür empfänglich, die Wiederaufnahme des französischen expansionistischen Programms in Richtung auf den Rhein zu rechtfertigen; indem sie völlig die fortschrittliche Rolle der Befreiungskriege übersah und den einzigen Fortschritt in Deutschland in der Okkupation durch die napoleonischen Truppen erblickte, begünstigte sie [375:] außerdem objektiv den Franzosenhaß, statt ihn zu bekämpfen, begünstigte die Machenschaften der Reaktion und der Deutschtümpler, die die Verbreitung der liberalen französischen Ideen als Ausdruck nationalen Verrats betrachteten.

---

<sup>36</sup> B, III, 5; mit dieser Erwartung der Befreiung von Frankreich aus nimmt Börne eine ähnliche Haltung wie sein großer Gegenspieler H. Heine ein!

<sup>37</sup> In *Revolution* (1789-1850) ..., zit., S. 91.

<sup>38</sup> Vgl. dazu A. Cornu, *a. a. O.*, Bd. I, S. 50-1.

Besorgniserregender war die Tatsache, daß auch ein Autor wie Heine, nicht weit von der Hegelschen Schule entfernt angesiedelt, mit der Idee einer Revolution oder Erneuerung in Deutschland durch die mehr oder weniger „brüderliche“ Hilfe Frankreichs liebäugelte. Nicht umsonst gibt Heine in jenen Jahren mit deutlicher Betonung das im Jahre 1799 in Fichte herangereifte Urteil über die deutsche Situation wieder: „In Summa: es ist mir gewisser als das Gewisseste, daß, wenn nicht die Franzosen die ungeheuerste Übermacht erringen, und in Deutschland, wenigstens einem beträchtlichen Teile desselben, eine Veränderung durchsetzen, in einigen Jahren in Deutschland kein Mensch mehr, der dafür bekannt ist, in seinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, eine Ruhestätte finden wird“ (F<sub>2</sub>, II, 104).

Hier wird eine Parallele zwischen der Situation von 1799 und der auf die Julirevolution folgenden gezogen, trotz der inzwischen eingetretenen tiefgreifenden historischen Veränderungen und trotz der Tatsache, daß im letzteren Fall eine französische Expansion in Richtung des Rheins keineswegs den Anforderungen einer Verteidigung entsprochen, sondern ausschließlich einer Logik der Macht und des Raubzugs gehorcht hätte. Heine erklärt ausdrücklich: „Ich bemerke nochmals, daß dieser Brief nicht von gestern ist, sondern das Datum des 22. Mai 1799 trägt. Die politischen Verhältnisse jener Zeit haben eine gar betrübende Ähnlichkeit mit den neuesten Zuständen in Deutschland [...]“. Und fast so, als wolle er keinen Zweifel an seiner Sympathie für eine Ausfuhr der Revolution von Frankreich aus mehr lassen, verteidigt der in Paris im Exillebende Dichter die militärische Okkupation, von der sich Deutschland soeben erst befreit hatte: ohne Napoleon „wären unsere Philosophen mitsamt ihren Ideen durch Galgen und Rad ausgerottet worden“ (HH, III, 625-6).

Man kann bei Heine sogar eine regelrecht „internationalistische“ Theorie ausmachen, die die Notwendigkeit der Respektierung der Unabhängigkeit jedes einzelnen Landes abstreitet und ausdrücklich das „Interventionsrecht“ bestätigt. So schreibt er im Jahr 1828 in den *Englischen Fragmenten*: „Freilich hätten Europas Völker das heiligste Recht, sich für die Leiden Irlands, mit gewaffneter Hand zu wenden, und dieses Recht würde auch ausgeübt werden, wenn nicht das Unrecht stärker wäre. Nicht mehr die gekrönten Häuptlinge, sondern die Völker selbst sind die Helden der neuern Zeit, auch diese Helden haben eine heilige Allianz geschlossen, sie halten zusammen, wo es gilt für das gemeinsame Recht, für das Völkerrecht der religiösen und politischen Freiheit, sie sind verbunden durch die Idee, sie haben sie beschworen und dafür geblutet, ja sie sind selbst zur Idee geworden – und deshalb zuckt es gleich schmerzhaft durch alle Völkerherzen, wenn irgendwo, sei es auch im äußersten Winkel der Erde, die Idee beleidigt wird“ (HH, II, 589-590). Auch wenn man hier vom Eingreifen der Völker spricht, ist es klar, daß eine derartige Anschauung leicht ausgenutzt und in den Dienst der permanenten expansionistischen Ambitionen Frankreichs gestellt werden konnte, das, in den Augen Heines, das Haupt eines Europas der Völker und der Revolution war. Hegel, der sich mühsam zum fortschrittlichen Charakter der Befreiungskriege durchgerungen hatte und, einmal zu dieser Überzeugung gelangt, gründlich über die nationale Frage nachgedacht hatte, wobei er den legitimistischen Internationalismus der heiligen Allianz verurteilte, mußte ohne weiteres die Wiederaufnahme des „revolutionären“ Internationalismus verurteilen, der aus den Ereignissen in Frankreich und in Belgien hervorzugehen schien.

Im übrigen bestreitet die Rechtsphilosophie, „daß die [...] Flüsse natürliche Grenzen sind, für welche sie in neueren Zeiten haben sollen geltend gemacht werden“ (H<sub>1</sub>, VII, § 247 A). Daß der polemische Hinweis Frankreich gilt, wird von den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* bestätigt: „Es ist ein falscher Satz, den die Franzosen während der Revolutionskriege geltend gemacht haben, daß die Ströme die natürlichen Grenzen der Länder seien“ (H<sub>2</sub>, 196).

Es war gerade das thermidorianische und napoleonische Frankreich gewesen, das seine expansionistische Politik in Richtung Deutschland mit dem Vorwand gerechtfertigt hatte, „natürliche Grenzen“ erreichen zu müssen: eine Theorie, die zumindest für eine gewisse Zeit [376:] auch diesseits des Rheins Zustimmungen und Rechtfertigungen gefunden hatte, z. B. wie wir schon gesehen haben, beim Fichte des *Geschlossenen Handelsstaats*. Die Julirevolution hatte die Forderungen der Pariser Regierung und nicht zu vernachlässigender Teile der öffentlichen Meinung nach dem linken Rheinufer wieder aktuell werden lassen. In dieser Richtung drückte sich zum Beispiel, in einer Reihe von

Artikeln, die in der „Revue des Deux Mondes“ ab November 1830 erschienen, Edgar Quinet aus; es handelte sich um eine scharf anti-deutsche Stellungnahme, die Hegel vielleicht nicht unbekannt war<sup>39</sup>.

Auf Grund der akzentuierten Wahrnehmung der nationalen Frage waren die Befürchtungen Hegels angesichts der Julirevolution zweifellos schwerwiegender als diejenigen, die Gans, immerhin einer seiner radikalsten Schüler, hegte. Selbst Gans, den wir angesichts der Ereignisse in Brüssel, deren Augenzeuge er gewesen war, tief besorgt gesehen haben, scheint sich dennoch eine aktivere Außenpolitik Frankreichs herbeigewünscht zu haben. Folgendermaßen wird von Gans das Dilemma beschrieben, in dem sich die neuen französischen Führer recht bald wiederfanden: „Belgien hatte, als steter und gewissenhafter Nachahmer Frankreichs, seine Revolution, seine drei Tage und seine drei Farben bekommen. In Deutschland erzitterten die Teile des Bundesstaats, die früher schon Ursachen zu gegründeten Beschwerden gehabt hatten. Wie sollte man sich diesen Katastrophen gegenüber benehmen? Sollte man sie als Emanationen der Juliusbegebenheit anerkennen, sie unterstützen und tragen, dadurch die Revolution aber fortsetzen, und zu einem unabsehbaren Ausgang führen, oder sollte man sich still und heimlich von ihnen abwenden, und so die Revolutionsnarben vernarben lassen, während die übrigen Völker ihrem Schicksale überlassen blieben?“

Aus dieser Stelle könnte man schließen, daß Gans einen Augenblick lang mit der Idee einer Intervention Frankreichs geliebäugelt habe, und zwar nicht nur als Antwort auf die befürchtete Intervention der reaktionären Mächte, sondern auch als direkte und ausdrückliche Unterstützung der gegen die Ordnung der Restauration und des Wiener Kongresses stattfindenden Erhebungen. Aber Gans hatte als guter Hegelschüler einen zu starken Realitätssinn, um nicht zu bemerken, daß die Politik Louis Philippes keineswegs „internationalistisch“ angehaucht war und sein konnte und daß selbst die diesmal recht konkreten Drohungen einer Intervention in Belgien nur eindeutig nationalen Interessen entsprachen und nichts mit einer Ausfuhr der Revolution zu tun hatten<sup>40</sup>.

Die Befürchtungen Hegels hinsichtlich der Entwicklung einer neuen chauvinistischen und franzosenfeindlichen Welle waren mehr als gerechtfertigt. Schon die Androhung der Annexion des linken Rheinufers durch die Franzosen gab den Deutschtümlern neuen Aufschwung. Hatte nicht Arndt kurz nach Abschluß des Wiener Kongresses geschrieben, daß es sich nur um einen „Waffenstillstand“ handle, dem bald ein neuer Krieg folgen werde (A<sub>1</sub>, I, 473)? Angesichts der neuerlichen französischen Drohungen erneuerten die Deutschtümler ihr Bedauern darüber, daß Deutschland sich in den Jahren 1814-15 die Gelegenheit hatte entgehen lassen, sich an den Ufern des Rheins zu konsolidieren und Frankreich endgültig zu erniedrigen und zu neutralisieren. Im Oktober 1830 berichtet Arnim, nicht ohne Genugtuung, daß in Preußen die Bauern „zu Gott [...] hoffen, daß diesmal alle Franzosen umgebracht, die Welt von ihrer Stänkerei, wie sie sehr naiv ihre großen politischen Revolutionen nennen, befreit werden soll“<sup>41</sup>. Aber waren es wirklich nur die Bauern, die solche Hoffnungen hegten? Jedenfalls wogte die franzosenfeindliche Welle auf. Im schon zitierten Brief erklärt Ranke, daß, um jedweden „Raub“ von seiten der Franzosen zu verhindern, man „auf ihrem Felde in offenem Kampfe“ auf sie treffen müsse, damit die Welt nicht mehr glauben müßte, daß die Deutschen Franzosen wären<sup>42</sup>! Und Jacob Grimm, wenn auch weitaus liberalerer Gesinnung, fügte hinzu, wobei er sich den göttlichen Beistand für den für nunmehr unausweichlich erachteten Zusammenstoß herbeiwünschte: „Nicht unmöglich [377:] wäre, daß eine viel weitere Ausbreitung des Protestantismus mit daraus hervorginge und der Spaltung in Glaubenssachen wenigstens für Deutschland ein Ende gemacht würde“<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Eine Berliner Bemerkung weist auf Quinet in bezug auf eine seiner Schriften (und die entsprechende Rezension in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“) über das französische Epos im Mittelalter hin: H<sub>3</sub>, 712; über das Deutschlandbild Quinets in der Zeit nach der Julirevolution vgl. H. O. Sieburg, *Deutschland und Frankreich* ..., zit., Bd. I, S. 190-202.

<sup>40</sup> E. Gans, *Rückblicke* ..., zit., S. 84-5.

<sup>41</sup> *Achim und Bettina* ..., zit., S. 919.

<sup>42</sup> Brief an F. Perthes (5. Februar 1831) in *Revolution (1789-1850)* ..., zit., S. 96.

<sup>43</sup> Brief an F. K. v. Savigny (29.IX.1830), zit., S. 92.

Der Krieg gegen die Franzosen begann sich schon als ein Religionskrieg abzuzeichnen; diese Mischung aus hitzigem Nationalgefühl, wenn nicht sogar wirklichem Chauvinismus, aus kritikloser Anhänglichkeit an die kulturelle und religiöse Tradition Deutschlands und Ablehnung der von jenseits des Rheins kommenden „antideutschen“ Ideen, war die Ideologie, die sich im Lauf der Befreiungskriege gegen Napoleon herausgebildet und verbreitet hatte und die, auch wenn sie nicht auf eine Lobpreisung des Mittelalters hinauslief, sondern einen liberalen Inhalt annahm, jedenfalls eine Lösung von der fortschrittlichen kulturellen und politischen europäischen Tradition bedeutete.

Wie auch immer der Krieg ausgehen würde, die Folgen auf politischer Ebene wären für Deutschland jedenfalls verheerend: Die franzosenfeindliche Welle würde alles überschwemmen, die „Kulturpolitik“ Hegels, darauf ausgerichtet, die beiden Länder einander wiederanzunähern und den von jenseits des Rheins kommenden Ideen wieder Bürgerrecht zu gewähren, würde eine endgültige Schlappe erleiden; schon der Expansionismus nach dem Thermidor und vor allem der Napoleons hatten den anfänglichen Enthusiasmus der deutschen öffentlichen Meinung für die französische Revolution abgekühlt, ausgelöscht oder in Haß verwandelt. Diesmal wäre die Zurückweisung der revolutionären und liberalen Ideen noch radikaler und endgültiger: Von einem Wiederbeginn des deutsch-französischen Krieges wäre an Stelle der Einfuhr der Revolution ein schreckenserregender Regreß der deutschen politischen Situation zu erwarten.

Andererseits waren die Befürchtungen Hegels, einmal abgesehen von der Stellungnahme kosmopolitisch orientierter Intellektueller wie Börne oder Heine, auch die der liberalen Bewegung insgesamt. Gelegentlich des Festes von Hambach, d. h. anlässlich der imponierendsten antifeudalen und antiabsolutistischen Kundgebung, die bisher in Deutschland stattgefunden hatte, verurteilt der offizielle Redner Wirth, gerade auf der Woge der Julirevolution, die Ansprüche Frankreichs, das linke Rheinufer zu annektieren und fügt hinzu, daß solche Ansprüche „bei warmen Verehrern Frankreichs Kälte erzeugen“ können, sogar „Haß und Feindschaft“: „Ja, das deutsche Volk achtet sein großes Nachbarvolk sehr hoch, es sucht und wünscht die brüderliche Vereinigung mit ihm auf das innigste, jedoch nur auf der Basis der gegenseitigen Achtung und der unverletzlichen Integrität des Gebietes, der Unabhängigkeit, der Nationalehre und aller Gerechtsame beider Völker. Kein Protektorat über Deutschland, keine Rheingrenze für Frankreich!“ Wirth fügte dann hinzu, daß niemand „die Freiheit feuriger liebt und die Legitimität tödlicher haßt“ als er selbst, und daß er dennoch der Meinung sei, ebenso wie „die überwiegende Mehrheit des deutschen Volkes“, daß in jedem Fall die Prinzipien der Freiheit und der Unabhängigkeit der verschiedenen Völker und Länder geachtet werden müßten; mehr noch: Frankreich sollte sich gegen jede Annexionsversuchung vor Augen halten, daß die Völker im allgemeinen die „Ehre“ noch höher als die „Freiheit“ selbst ansetzen (Q, III, 327).

Bezeichnenderweise ist es Wirth selbst, der bei anderer Gelegenheit daran erinnert, ein Schüler Hegels in Nürnberg gewesen zu sein, und er spricht mit Begeisterung vom Unterricht des Lehrers: „Jetzt lernte ich die Einflüsse der Freiheit auf Geist und Herz begabter Jünglinge zum ersten Mal kennen. Ach wie ganz anders wirkt freie Erziehung als ein sklavisches Zucht-Regiment!“ Wirth schreibt Hegel das Verdienst zu, in ihm den „unsterblichen Funken der Freiheit“ entzündet zu haben (H<sub>8</sub>, 116), auch wenn er erklärt, jetzt hinsichtlich verschiedener Fragen andere Meinungen als die des Lehrers entwickelt zu haben. Aber zumindest was die Beurteilung der Julirevolution, der Aussichten auf Fortschritt durch den Sturz der Bourbonen und auch der großen Gefahren betraf, die aus der Wiederaufnahme des expansionistischen Programms Frankreichs entstehen konnten, denkt Wirth nicht viel anders als Hegel.

Heine dagegen warnt die Franzosen auch vor Wirth: „Es mag in Deutschland vorgehen, was da wolle, es mag der Kronprinz von Preußen oder der Doktor Wirth zur Herrschaft gelangen, haltet Euch immer gerüstet, bleibt ruhig auf Eurem Posten stehen, das Gewehr im Arm“. Und weiterhin: „Ihr habt von dem befreiten Deutschland mehr zu befürchten, als von der ganzen [378:] heiligen Allianz mitsamt allen Kroaten und Kosaken“ (HH, III, 640-1). Im Gegensatz zu Hegel war Heine nie dazu gelangt, den, trotz der trüben Ideologie, die sie begleitete, geschichtlich fortschrittlichen Charakter der Befreiungskriege gegen die napoleonischen Okkupation zu verstehen. Hierbei und auch bei der Zurückweisung der expansionistischen Ambitionen, die in Paris nach der Julirevolution wieder auftauchten,

ebenso bei der Zurückweisung jeglicher Hypothese von einer „Ausfuhr der Revolution“, hatte jedoch der „gemäßigte“ Lehrer gegenüber dem „radikalen“ Schüler recht. Bezeichnend ist die Tatsache, daß Heine, als nach dem Staatsstreich Louis Bonapartes neuerlich das Gespenst einer imperialen Expansion Frankreichs Gestalt annahm, wenn auch mir einigen Vorbehalten die Thronbesteigung des Nefen Napoleons als Revanche für Waterloo feiert, als „mirakuloses Ereignis“, welchem „wir die Befreiung vom Waterloo-Alp verdanken“ (HH, VI/1, 503). Aber andere Hegelschüler, und außergewöhnliche Schüler – es geht um Marx und Engels –, werden, trotz der großen Bewunderung für die revolutionäre französische Tradition, oder besser gesagt, gerade wegen dieser Bewunderung, im Jahre 1859 Deutschland zum Widerstand gegen den von jenseits des Rheins ausgehenden Expansionismus aufrufen, ja sogar zum revolutionären nationalen Krieg gegen das Land, das wohl das Land der französischen Revolution gewesen ist, aber damals nur das Land Napoleons III. war ...<sup>44</sup>

### 9. Philosophie und Parteilichkeit

In der Vorlesung über Rechtsphilosophie des Wintersemesters 1822/23 lesen wir, daß „die Sucht sich für Politik zu interessieren [...] also oft störend für das ideelle theoretische Interesse“ wird, „das durch den Lärm des Praktischen verscheucht wird“ (H<sub>5</sub>, III, 819). Aber vor allem nach der Julirevolution scheinen sich die Appelle Hegels zu häufen, die philosophische und wissenschaftliche Forschung in Ruhe und Stille voranzutreiben, ohne sich vom „lauten Lärm des Tages und der betäubenden Geschwätzigkeit der Einbildung“ betäuben zu lassen. Es könnte daher der Anschein entstehen, als werde ein unengagiertes Bild der Philosophie propagiert; doch an genau derselben Stelle wird unter transparenter Bezugnahme auf die von der Julirevolution hervorgerufene Debatte nicht nur die „Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen“ unterstrichen, sondern auch anerkannt, daß die „Zerstreuung“ – gemeint ist die der Philosophie – angesichts von Ereignissen solcher Tragweite „unabwendbar“ ist (H<sub>1</sub>, V, 33-4).

In Wahrheit ist das, wovon Hegel die philosophische Überlegung fernhalten möchte, die Welle der Deutschtümelei, die in Deutschland neuerdings aufzuwogen beginnt: „In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seienden Denkens schweigen die Interessen, welche das Leben der Völker und der Individuen bewegen“. Der Aufzählung nach zu schließen, scheint der Akzent auf die Beziehungen zwischen Völkern und Staaten gesetzt zu sein; gleich danach bringt Hegel, bezüglich des reduzierenden Gebrauchs von Kategorien als „Abkürzungen“ des Vielfältigen folgendes bezeichnendes Beispiel: „Welche unendliche Menge von Einzelheiten des äußerlichen Daseins und der Tätigkeit faßt die Vorstellung: Schlacht, Krieg, Volk oder Meer, Tier usf. [...]“ (23-4). Es scheint gerade so, als wäre die Hauptbefürchtung die möglicher kriegigerischer Umwälzungen – als Folge der Julirevolution!

In diesem Sinn kann folgende Rechtfertigung gelesen werden, die Hegel für die Philosophie vorbringt, die „wohl aus fremden Sprachen einige Wörter aufzunehmen“ gezwungen ist, „welche jedoch durch den Gebrauch bereits das Bürgerrecht in ihr erhalten haben, – ein affektierter Purismus würde da, wo es am entschiedensten auf die Sache ankommt, am wenigsten am Platze sein“ (21).

[379:] Haben wir nicht Hegel selbst sich an der Kampagne gegen die ausländischen und besonders französischen Ausdrücke beteiligen sehen, als der von jenseits des Rheins kommende Expansionismus am bedrohlichsten und daher die nationale Leidenschaft stärker und völlig gerechtfertigt war? Aber jetzt ist die Situation ganz anders. In Abwesenheit einer realen Bedrohung durch Frankreich war der sprachliche Purismus einfach Ausdruck von Xenophobie.

Wenn Hegel also an die Ruhe als notwendige Voraussetzung der Philosophie appelliert, zielt er darauf ab, zu vermeiden, daß sie von der deutschtümlerischen und chauvinistischen Welle überspült wird, die mit der neuen internationalen Krise wiederum aufwogt. Das geht auch aus der Korrespondenz

---

<sup>44</sup> Über die dramatische Debatte, die ich bei dieser Gelegenheit in Deutschland entwickelt und zu deren Protagonisten auch Lassalle, ein anderer Hegelschüler, zählt, verweisen wir auf F. Mehring, *Karl Marx*, zit., S. 272-285, und auf die *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* des gleichen Autors, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Berlin 1960, S. 620-637; auch unser *Tra Hegel e Bismarck* ..., zit., S. 93-100.

hervor: „Möge der Himmel“ – schrieb Oken an Hegel – „den Wissenschaften zuliebe den Frieden erhalten. Die Richtung des Publikums geht ohnehin wieder größtenteils auf die Politik, und wenn Krieg wird, so wendet es sich wieder ganz von unseren friedlichen Wissenschaften ab“ (H<sub>6</sub>, III, 338). Andererseits haben wir gesehen, daß Hegel schon lange vor der Julirevolution darum besorgt war, die Autonomie der philosophischen und wissenschaftlichen Betrachtung vor der franzosenfeindlichen und deutschtümelerischen Verbitterung zu retten, die der Widerstand gegen Napoleon und die nationalen Befreiungskriege unweigerlich mit sich gebracht hatten.

Es handelt sich um eine Erklärung, die man nicht voll und ganz versteht, wenn man sich nicht die scharfe Kritik vergegenwärtigt, der zahlreiche Intellektuelle in der Zeit ausgesetzt waren, in der die napoleonische Okkupation am härtesten auf Deutschland lastete, weil man sie für nicht engagiert und den Geschicken des Vaterlands gegenüber für desinteressiert hielt. Die patriotisch nicht engagierten Intellektuellen werden von Kleist als „die wissenschaftlichen Gourmands\* von Europa“ abgestempelt (ba, 3.X.1810). Bei Adam Müller können wir nicht nur die Kategorie, sondern selbst den Ausdruck „Parteilichkeit“ der Kultur finden (M<sub>1</sub>, II, 78). Das Drama der deutschen Nation liegt gerade in dem Abstand, mit dem die Intellektuellen „das äußere Leben, Vaterland und Gesellschaft“ betrachten (M<sub>1</sub>, I, 302-3): „Die nötige Parteilichkeit fehlt uns, um vollständige Menschen zu sein“, und diese Parteilichkeit fordert die Achtung vor der vaterländischen Tradition, einen „jugendlichen gerechten Haß für das Fremde“ (auch wenn das nicht die fanatische Zurückweisung alles Fremden bedeutet) (M<sub>1</sub>, I, 485-6). Die Verherrlichung der „Parteilichkeit“ geht mit der Verherrlichung, im vaterländischen Sinn, des „Handels“ einher (M<sub>1</sub>, II, 166). Auch F. Schlegel klagt die „ästhetische Träumerei“ und die „Formenspielerei“ der deutschen Intellektuellen an, als er Müller rezensiert (M<sub>1</sub>, II, 143). In der gleichen Periode geht A. W. Schlegel so weit, zu behaupten, die Dichtung müsse ihren Platz vollständig der „Beredsamkeit“ räumen (D<sub>2</sub>, 246).

Hier sind die Wurzeln der Anschuldigung zu suchen, die Haym später besonders Hegel gegenüber vorbringen wird: den Befreiungskriegen fremd gegenübergestanden, sich einer „falschen, scheinbar historischen Unparteilichkeit“ hingegen zu haben (RH<sub>1</sub>, 273); er habe sich „von dem Dufte des ästhetischen Lebens“ betäuben lassen<sup>45</sup>. In seinen Antrittsvorlesungen in Heidelberg und Berlin stellt Hegel klar, daß man, auch wenn es notwendig war, alle Bemühungen einschließlich der intellektuellen, auf das Ziel der nationalen Befreiung zu konzentrieren, dennoch jede Unterordnung der philosophischen unter die nationalen Kategorien vermeiden mußte, wenn erst einmal die Unabhängigkeit Deutschlands gewährleistet war.

Auch wenn Hegel energisch die Autonomie der philosophischen Forschung fordert, schreibt er der Philosophie dennoch eine Bedeutung und eine Aufgabe zu, die eindeutig über die akademische Umgebung und sogar über den Kreis der Intellektuellen im engeren Sinn hinausgeht und die politisch zu nennen man nicht umhin kann. Wir haben schon von der Auffassung der Philosophie als Theorie gesprochen, die das Prinzip der Obrigkeit zurückweist und die Kontrolle der Institutionen durch den Gedanken ermöglicht, die den Vormarsch der Freiheit begleitet und anführt; gerade deshalb erfüllt sie eine politische Funktion ersten Ranges. Im übrigen bildet die Hoffnung, daß das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte nicht nur die „Aufforderung [380:] für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit ... zu ergreifen“, sondern auch „ihm Wirklichkeit zu verschaffen“, den Abschluß der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, die Hegel im März 1830 noch einmal wiederholt (H<sub>1</sub>, XX, 462).

Hegel weist die „Politisierung“ der Philosophie zurück, die den Deutschtümlern lieb war, die sie unmittelbar den Erfordernissen des anti-napoleonischen Kampfes unterordneten und deshalb das politische und kulturelle von jenseits des Rheins kommende Erbgut als antideutsch, falsch und unmoralisch verurteilten, damit also alle Resultate vieler außerordentlich reichhaltiger Jahre der Geschichte. Hegel

---

\* Vielfraß oder Schlemmer. *KWF*

<sup>45</sup> S. das in der *Ersch- und Gruberschen Enzyklopädie* Gentz gewidmete Stichwort, 1. Sektion, Bd. 58, 1854, S. 358; zur Kritik am „Ästhetizismus“ in der nationalliberalen Kultur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verweisen wir auf unser *Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848*, in „Studi storici“, Nr. 4, 1982, S. 802-810.

dagegen kann, gerade weil er die Autonomie der philosophischen Kategorien im Vergleich zu den nationalen fordert, nach Ende der anti-französischen Befreiungskriege in der Philosophie, als Ausdruck der Vernunft, die Festlegung der Freiheit und der Autonomie des Subjekts den bestehenden Institutionen und den vaterländischen geschichtlichen Traditionen gegenüber preisen; letzten Endes kann er in der Philosophie das grundlegende Instrument für das Verständnis und die Umformung der politischen Wirklichkeit in antifeudalem und anti-absolutistischem Sinn verherrlichen. Wir haben hier den Zusammenstoß zweier einander entgegengesetzter Anschauungen des politischen Charakters der Philosophie vor uns.

Die Situation, die nach dem Ende der Befreiungskriege schon überwunden schien oder gerade überwunden wurde, stellte sich nach der Julirevolution von neuem her, vor allem nach den Ereignissen in Belgien, beladen mit internationalen Komplikationen. Wiederum war Hegel gezwungen, die Autonomie der philosophischen Forschung zu fordern. Dieses Mal war die Situation sogar noch schlimmer, weil die Autonomie der philosophischen Forschung nicht mehr nur von den chauvinistischen Tendenzen, sondern auch vom wachsenden klerikalen Druck bedroht war. Schon im Sommer 1817 hatte van Ghert an Hegel geschrieben: „Ich fürchte, daß Sie hier nicht so viel Enthusiasm für die Philosophie finden werden. Es scheint, daß man allerwärts zum Mittelalter zurückkehren wird, was aber unmöglich ist [...]“ (H<sub>6</sub>, II, 159). Die Philosophie wird der konfessionellen Agitation entgegengesetzt, die in den belgischen Provinzen um sich griff. Die Antwort Hegels ist von vorsichtigem Optimismus geprägt: „Bei der wenigen Nahrung und Ermunterung, welche das philosophische Studium seit langer Zeit gefunden“, kann man dennoch mit Vergnügen die „Teilnahme [...] der Jugend“ für eine „bessere Philosophie“ bemerken (166). Zu diesem Zeitpunkt – die deutschtümelerische Welle hatte sich gelegt, und von den in Belgien um sich greifenden konfessionellen Agitationen war es verschont geblieben – scheint Deutschland günstige Bedingungen für eine Wiederbelebung der Philosophie aufzuweisen.

Ganz anders denkt Hegel darüber Ende 1830: „Doch hat gegenwärtig das ungeheure politische Interesse alle anderen verschlungen, – eine Krise, in der alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint. So wenig sich die Philosophie der Unwissenheit, der Gewalttätigkeit und den bösen Leidenschaften dieses lauten Lärms entgegenstellen kann, so glaube ich kaum, daß sie in jene Kreise, die sich so bequem gebettet, eindringen könne. Sie darf es sich auch zum Behufe der Beruhigung bewußt werden, daß sie nur für wenige sei“ (H<sub>6</sub>, III, 323). Dieser Brief ist wohl unter dem Eindruck der Ereignisse in Belgien geschrieben worden. Um aber diese Stellungnahme verstehen zu können, muß man sich die Entgegensetzung von Philosophie und konfessioneller Agitation vor Augen halten, der wir schon begegnet sind. Wir befinden uns jetzt am Ende des Jahres 1830. In der Zwischenzeit hat sich die Situation in Frankreich stabilisiert, auch in Deutschland hat die Agitation in diesem Augenblick keine besonders akute Form angenommen. Der fragliche Brief spricht von „Gewalttätigkeit“, d. h. Straßenunruhen, die nicht nur von „bösen Leidenschaften“, sondern auch von „Unwissenheit“ hervorgerufen werden (Ib.), was in den Augen Hegels nichts anderes als der klerikale Obskurantismus ist. Die Verurteilung der konfessionellen und nationalen Agitation in Belgien als eine unter dem Vorzeichen der „ignorance“ des „catholicisme stationnaire“\* und des Klerikalismus stehende Bewegung war in Deutschland und in Preußen recht verbreitet, wie auch aus der Korrespondenz Steins hervorgeht, der wir die oben aufgeführten Ausdrücke entnommen haben<sup>46</sup>.

[381:] Eindeutig ist in dem schon zitierten Brief Hegels an Göschel die Anprangerung der „Unwissenheit“, der „bösen Leidenschaften“ und der „Gewalttätigkeit“ nichts anderes als die düstere Beschreibung der konfessionellen Agitation in Belgien, die inzwischen gewalttätige Formen angenommen und sich in offenen Aufstand verwandelt hatte. In diesen Kontext muß man die weitere Beobachtung dieses Briefes einreihen, wonach „diejenigen, welche die Rechte der Regenten und des Staats verteidigen, für sich der Servilität [...] beschuldigt werden“ (H<sub>6</sub>, III, 323). Wie die Revolte in Belgien bewies, die in den Augen Hegels große Ähnlichkeit mit der in der Vendée hatte, stimmte die

\* Ignoranz des erstarrten Katholizismus. *KWF*

<sup>46</sup> Brief an die Tochter Henriette vom 3.IX.1830, in *Briefe und amtliche Schriften*, zit., Bd. VII, S. 892.

Trennlinie zwischen Reaktion und Fortschritt nicht mechanisch mit der Trennlinie zwischen Freunden und Feinden der herrschenden Macht überein.

Sicherlich hat der Philosoph auch in Deutschland das Echo der belgischen Ereignisse vor sich, aber dieses Echo ist weitaus vielschichtiger, als man sich auf den ersten Blick vorstellen mag. Ein paar Tage vor dem gerade zitierten Brief Hegels teilt der Regierungsbeauftragte für die Universitäten, Schulze, als er über die Stimmung und die Gespräche unter den Professoren berichtet, Altenstein mit, daß er wohl Gans ermahnt habe, daß aber, unter anderen, auch Jarcke eine Ermahnung nötig hätte. Offensichtlich hat K. E. Jarcke, zum Katholizismus übergetreten und ultra-reaktionär, die konfessionelle Agitation in Belgien unterstützt<sup>47</sup>. Diese Agitation lief darauf hinaus, nicht nur den deutschtümelerischen, sondern auch den klerikalen Druck der Philosophie gegenüber zu verstärken. Auch von klerikaler Seite her attackierte man Hegel schließlich im Namen des Engagements, so könnten wir es nennen, weil er das „Leben“ dem „Erkennen“ hintangestellt hätte, weil er die Reichhaltigkeit und die Konkretheit der sozialen Beziehungen und des religiösen Gefühls auf dem Altar des Wissens geopfert hätte<sup>48</sup>.

#### 10. Klerikaler Druck und Autonomie der philosophischen Forschung

Der klerikale Druck hatte sich in letzter Zeit nach und nach verschlimmert und war das Werk von Kreisen, die von „heuchlerischer Frömmerei“ oder, um ihre eigene Sprache zu benutzen, von der Sorge um die Verteidigung der „von Hegel bespöttelten Frömmigkeit“ animiert waren<sup>49</sup>. Hegel hatte ernststen Anlaß zur Besorgnis, wenn er – abgesehen von der Notwendigkeit, auf die Angriffe zu antworten – das Bedürfnis fühlte, vor sich selbst mehr noch als vor seinen Schülern und Freunden darauf zu bestehen, daß man sich „abgehärtet“ zeigen mußte gegen die andauernden „Verunglimpfungen“: Der bedrohlichen klerikalen Offensive zu entkommen ist der Zweck der Behauptung, wonach es letzten Endes „wenige“ sind, die wirklich Interesse „an den großen Gegenständen unseres Geistes“ (H<sub>6</sub>, III, 254), d. h. an der Philosophie, zeigen.

Diese Art Stellungnahme scheint sich nach dem Ausbruch der Julirevolution zu radikalisieren. Lesen wir den schon zitierten Brief an Göschel noch einmal! Die Behauptung, wonach die Philosophie nur für Wenige bestimmt sei, formuliert Hegel, nachdem er seine Befriedigung darüber ausgedrückt hat, daß sich durch die *Aphorismen* „die Apprehension vor Philosophie und damit etwa auch vor Philosophen“ gemildert haben dürfte; kein unerhebliches Resultat, da das in Frage stehende Werk „in höheren Kreisen“ gelesen werde und „bis zum Verstummenmachen“ gewisser Kritiken gelange; auf diese Weise schließlich könne für die Philosophie der Wunsch, „dieselbe nun ruhig auf der Seite liegen lassen zu können“, in Erfüllung gehen (323). Hier also liegt das von Hegel verfolgte Ziel, sowohl wenn er die Versöhnung oder die Versöhnbarkeit von Religion und Philosophie hervorhebt, als auch wenn er behauptet, daß die [382:] Philosophie für Wenige sei: Mit unterschiedlichen, sogar gegensätzlichen Methoden zielt er darauf ab, die philosophische und kulturelle Forschung einer bedrohlichen klerikalen Offensive zu entziehen.

In der *Vorrede* zur dritten Ausgabe der *Enzyklopädie* fühlt Hegel von neuem das Bedürfnis, sich, wenn auch indirekt, gegen den „infamierenden Vorwurf“ zu verteidigen, wonach in seinem System „das menschliche Individuum sich als Gott setze“. Eine besonders scharfe Anklage richtet sich gegen die „Prätention der anklagenden Frömmigkeit“, sich als ausschließlicher Richter über die Treue dem Christentum gegenüber aufzuspielen, wobei willkürlich der einen oder anderen Persönlichkeit „das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung“ aufgedrückt wird. Solche Stellungnahmen, beklagt sich Hegel, sind mit „Unwissenheit“ und „üblen Leidenschaften“ getränkt. Wie man sieht, handelt es sich um die gleichen Ausdrücke, die in dem schon mehrmals zitierten Brief an Göschel in bezug auf

<sup>47</sup> Der Brief vom 8.XII.1830 ist bei Hoffmeister abgedruckt, der auf das geheime Staatsarchiv Preußens zurückgreift (H<sub>6</sub>, III, 457).

<sup>48</sup> K. E. Schubarth – K. A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt* ..., zit., S. 174.

<sup>49</sup> Der erste der oben zit. Ausdrücke stammt von Rosenkranz (H<sub>7</sub>, 404), der zweite vom Autor des Pamphlets *Über die Hegelsche Lehre oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, das dann von Hegel in den „Jahrbüchern“ im Jahre 1829 rezensiert wurde (H<sub>3</sub>, 343).



die Ereignisse in Belgien gebraucht werden; aus naheliegenden Gründen fehlt nur der Bezug auf die „Gewalttätigkeit“. Aus all dem ergibt sich implizit die kontinuierliche Linie zwischen der klerikalen Reaktion in Deutschland und der konfessionellen Agitation in Belgien, wobei Hegel bei der letzteren weiterhin den fortschrittlichen Aspekt des nationalen Kampfes vernachlässigt.

In den Zusammenhang der Anprangerung der klerikalen Reaktion muß dennoch die Auffassung der Philosophie eingereiht werden, die hier mit den Worten Ciceros als eine Disziplin beschrieben wird, die sich dem Lärm und dem Druck der Menge entzieht<sup>50</sup>. Das könnte als eine Umkehr der Positionen erscheinen, und ist es zum Teil auch im Vergleich zu vorhergehenden Definitionen der Philosophie als „Wissenschaft der Vernunft“ und „eben ihrer Natur nach für Alle“<sup>51</sup>. Aber es handelt sich nicht um den Regreß zu einer elitären Auffassung, vielmehr um den Versuch, einen selbständigen Platz für die Philosophie zu fordern und sie dabei vor den Einmischungen der Ideologie und der herrschenden Macht zu bewahren, die zu diesem Zeitpunkt die Form der Entrüstung des allgemeinen religiösen Bewußtseins annahm. An anderer Stelle erklärt Hegel: „Die Religion ist für alle Menschen; sie ist nicht Philosophie die nicht für alle Menschen ist“<sup>52</sup>.

Während in Jena die Verteidigung der Vernunft über den Kampf gegen den romantischen und Schellingsehen Aristokratizismus ging, der das Wissen auf ein einsames Anschauen reduzierte, so geht sie jetzt über den Kampf gegen einen religiösen Obskurantismus, der die philosophische Spekulation jeglicher Autonomie berauben möchte und auch Massencharakter annehmen konnte. Die *Vorrede* zur dritten Auflage der *Enzyklopädie* merkt mißbilligend an, daß es Mode, in gewisser Hinsicht „populär“ geworden sei, gegen die Philosophie zu tönen (H<sub>1</sub>, VIII, 32).

Andererseits verzichtet Hegel, trotz der verkündeten, scheinbar elitären Auffassung der Philosophie, nie völlig auf die Hoffnung, positiv auf die breite öffentliche Meinung Einfluß nehmen zu können, die von der klerikalen und reaktionären Ideologie beeinflusst oder beherrscht war. Der Philosoph erklärt ausdrücklich, daß er mir der Rezension von Pamphleten, die ihn angriffen, das Publikum zu überzeugen beabsichtigte, das ohne eine angemessene Antwort dahin gelangen würde, den Thesen der Gegner der Philosophie vorbehaltlos zuzustimmen (H<sub>6</sub>, III, 274).

Bezeichnenderweise ist es Göschel, der Verwunderung über die „isolierte Stellung“ ausdrückt, die die *Vorrede* zur dritten Ausgabe der *Enzyklopädie* der Philosophie zuzuteilen scheint: Besteht nicht die Gefahr, daß die Philosophie sich am Ende wie ein Rückzug in die Innerlichkeit darstellt oder, schlimmer noch, wie „eine epikurische, sich um nichts bekümmernde Gottheit“, und das im Widerspruch zu allen vorhergehenden Erklärungen Hegels? (325). Göschel ist darum besorgt, die Philosophie nicht vom allgemeinen Bewußtsein zu entfernen, und will sie deshalb der herrschenden Ideologie anpassen: War nicht das der Sinn seiner *Aphorismen*? Daraus [383:] wird also klar, wo die Divergenz im Vergleich zu Hegel liegt, der die in Frage stehende Abhandlung, die „avvocatische Gewandtheit“ ihres Autors dazu benutzt hatte (RH<sub>1</sub>, 431), gewisse religiöse Kreise mit Hilfe „des Autoritätszeugnisses eines frommen Herzens“ (H<sub>3</sub>, 329) zu beruhigen, indem er den von der Frömmigkeit herrührenden Anklagen die Anerkennung und Zustimmungen entgegenstellte, die von der Frömmigkeit selbst der Spekulation erwiesen wurden, wobei er aber in jedem Fall an der Autonomie der philosophischen Forschung festhielt.

Bei der Polemik gegen die „isolierte Position“, in die Hegel die Philosophie zurückdrängen wolle, hat Göschel eine solide reaktionäre Tradition hinter sich. Hatte nicht schon Müller seine Stimme gegen eine Kultur erhoben, die in „wissenschaftlichen Luxus“ eingetaucht ist, gegen die „wissenschaftlichen Gourmands von Europa“, und dabei die Kultur nicht mehr den Anforderungen eines gerechten nationalen Kampfes untergeordnet, sondern ganz offen den Anforderungen der politisch-sozialen Bewahrung? Es ist notwendig – erklärt der unerbittliche Feind der Revolution –, daß man

<sup>50</sup> H<sub>1</sub>, VIII, 32-4. *passim*. Bekanntlich geht Hegel vom sog. „Halleschen Streit“ aus, der einige Professoren der theologischen Fakultät von Halle betraf, die von der „Evangelischen Kirchenzeitung“, d. h. vom reaktionärsten pietistischen Presseorgan scharf angegriffen worden waren.

<sup>51</sup> *supra*, Kap. III, 2.

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zit., Bd. I, 1, S. 69.

der Wissenschaft „die lebendigen Beziehungen, die praktische Kraft, das Fleisch und Blut wiedergebe, welches sie in der Barbarei der letzten Zeiten verloren haben“. Hier ist es der ganz im Bereich seiner Überlegungen eingeschlossene Intellektuelle, ein geschlossen in dem Sinn, daß er sich nicht um die ruinösen Folgen kümmert, die seine Theorie auf die politisch-soziale Ordnung haben könnte, der angeklagt wird, zur gleichen Zeit subversiv und unengagiert zu sein. Wenn im Mittelalter das Christentum der Kultur Orientierungssinn und vitale Konkretheit verliehen hatte, so kann die Kultur in Zeiten, in denen die Berufung auf die Religion unglücklicherweise kein Echo mehr findet, nur dann einer Situation der untätigen und sogar gefährlichen Einsamkeit entrinnen, wenn sie „sich in freier Dienstbarkeit dem Staate anschließt“ (ba, 3.X.1810).

Einige Jahre später ficht Strauß, bei der Verteidigung seines *Leben Jesu* vor den Angriffen der pietistischen und klerikalen Reaktion, den „moralisch-patriotischen Maßstab“ an, dem Menzel die wissenschaftliche Forschung unterzuordnen verlangte und nach welchem er vor allem Hegel und seine Schüler zu be- und verurteilen forderte. Wie man sieht, war es die Rechte, die eine gewisse Idee der „Parteilichkeit“ der Kultur geltend machte, während Strauß, unter Benutzung der Sprache seines Lehrmeisters, energisch die „unmittelbare Anwendung“ des oben erwähnten Kriteriums auf „wissenschaftliche und künstlerische Erzeugnisse“ zurückwies (ST<sub>2</sub>, II, 124-6).

Aber ebenso wie nach der Beendigung der Befreiungskriege, so darf auch jetzt, nach der neuen deutschtümelerischen Welle und dem bedrohlichen klerikalen Druck in Folge der Julirevolution und der Ereignisse in Belgien, die Verteidigung der Autonomie der philosophischen Forschung nicht als Verherrlichung des Nicht-Engagements interpretiert und verabsolutiert werden. Einem Brief Cousins an Hegel nach zu schließen, scheint es gerade dieser zu sein, der Cousin zu einem aktiveren politischen Engagement auffordern will: „*Mais pour la carrière politique, je vous répète que je n'y veux pas entrer [...]. Mettez vous donc bien dans l'esprit, cher Hegel, que toute mon ame est toujours à la philosophie. C'est la le fond du poème de ma pauvre vie, vomme je vous disois; la politique n'en remplit que les épisodes*“\* (H<sub>6</sub>, III, 350).

Wie nach den anti-napoleonischen Befreiungskriegen, so endet schließlich Hegel auch nach der Julirevolution damit, Politisierung der Politisierung der Philosophie entgegenzustellen: „So ist es seit geraumer Zeit die Politik, welche fast alle andern Interessen absorbiert, obgleich näher betrachtet die Wichtigkeit der Begriffe sich darin kundgibt, indem dem Positiven für sich so wenig Gewicht mehr eingeräumt wird; – wie oft kann aber einem der Wunsch einfallen, daß die, die am lautesten sind, sich mehr mit Begriffen beschäftigt hätten!“ (H<sub>6</sub>, III, 337).

Gegen diejenigen, die die Autonomie der philosophischen Forschung in der Unmittelbarkeit der politischen Interessen ertränken möchten, führt Hegel an, daß die Julirevolution, indem sie die Wichtigkeit des Begriffs im Vergleich zum Positiven geltend macht, am Ende die politische Rolle der Philosophie, aber im mittelbaren Sinn, bekräftigt. Die deutschtümelerischen und klerikalen Ansprüche auf Dienstbarmachung der Philosophie werden zurückgewiesen, um noch einmal die Rolle der Philosophie als Triebkraft der Geschichte der Freiheit hervorzuheben. „Aus dem Überdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die Philosophie zur Betrachtung heraus“ – erklären die Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte in einem Abschnitt, der nach der Julirevolution geschrieben zu sein scheint, [384:] da er sich in einem kleinen, hier schon in Betracht gezogenen Kapitel findet, das sich, abgesehen von der englischen *Reformbill*, ausdrücklich auf die Vertreibung der Bourbonen bezieht. Aber diese Betrachtungen stellten keineswegs eine Flucht aus dem Weltlichen und Politischen dar, da die Philosophie auf die Kontemplation hinausläuft, indem sie den Druck der Deutschtümeler und Klerikalen zurückweist, von „ihrem Interesse“ getrieben, d. h. um „den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen und zwar die Idee der Freiheit“ (H<sub>2</sub>, 938).

---

\* „Was die politische Laufbahn betrifft, wiederhole ich Ihnen, dass ich nicht in sie eintreten will [...]. Machen Sie sich also bitte klar, lieber Hegel, dass meine ganze Seele stets der Philosophie gehört. Das ist der Grundton des Gedichts meines armen Lebens, wie ich Ihnen schon sagte; die Politik füllt nur die Episoden.“ *KWF*

Im übrigen wird Hegel auch nach der Julirevolution weiterhin vorgeworfen, die „Dichtung“ und die „Kunst“ vernachlässigt, ja sogar ihren Tod propagiert zu haben, um den Staat und das Politische zu vergöttlichen: Die Anklage stammt vom alten Schelling, der unter dem schmerzlichen Eindruck der soeben erfolgten Umwälzungen gerade die Tatsache bedauerte, daß Kunst und Poesie, entblößt von jeglicher Transzendenz, wie sie waren, nicht mehr in der Lage seien, die immer gewalttätigeren politischen und weltlichen Widersprüche zu versöhnen<sup>53</sup>.

Die gleiche Beschuldigung, d. h. den Tod der Kunst propagiert zu haben, findet sich auch bei Mendelssohn-Bartholdy und bei weiteren Zeitgenossen gerade nach der Julirevolution, wie wir schon gesehen haben. Bis zuletzt lehnt Hegel den „Rückzug aus der politischen Wirklichkeit“ ab, der die Philosophie Schellings kennzeichnet<sup>54</sup>. Wenn die unablässigen politischen Umwälzungen und die Gefahr noch schwerwiegenderer politischer Komplikationen auf internationale Ebene viele dazu führten, sich aus der politischen Welt in die Natur (und in die Kunst) zu flüchten, so war das sicher nicht der Fall Hegels, der andererseits, wie wir gesehen haben, bis zuletzt die intimistische Rhetorik zurückweist, um weiterhin seine Aufmerksamkeit auf die politischen Institutionen zu konzentrieren ...

### *11. Ein radikal verändertes politisches Bild*

„Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen; man könnte sich die Hoffnung machen, daß eine dauernde Versöhnung zustande kommen wurde. Allein [...]“ (H<sub>2</sub>, 932): Mit diesen Worten beschreibt Hegel das Gefühl, das ihn angesichts des Ausbruchs der Julirevolution und der anderen Umwälzungen, die ihr gefolgt waren, überkommt: Es war aber nicht nur der natürliche Wunsch eines reifen an der Geruhtheit der philosophischen Spekulation hängenden Mannes nach Ruhe, der durch die revolutionäre Woge, die sich über Frankreich, Belgien und Polen ausbreitete, und durch die noch schwerwiegenderen internationalen Komplikationen, die sich daraus zu ergeben schienen, in Frage gestellt wurde. Nicht nur das: nach dem Wiener Kongreß glaubte Hegel an eine allmähliche Ausbreitung der liberalen Ideen und Institutionen durch einen langsamen und friedlichen Prozeß, und meinte auch, daß nach dem siegreichen Abschluß der Befreiungskriege im Grunde genommen die nationale Frage einer Lösung zugeführt worden wäre: „Die Individualität und die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität“ hatte endlich die Oberhand über den „Koloß“ (Napoleon) gewonnen, der zwar überall „liberale Institutionen“, aber auch eine harte nationale Unterdrückung verbreitet hatte (931-2). Wenn auch in anderem Zusammenhang, nämlich indem sie von der Schlappe sprechen, die das holländische Volk dem Expansionismus Ludwigs XIV. zugefügt hatte, betonen die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*: „Durch alle diese Stürme hindurch haben die Nationen ihre Individualität und Selbständigkeit behauptet“ (909).

Nachdem nun also die nationale Frage im Grunde genommen gelöst war und sich der Anspruch der Restauration, den Vormarsch der Freiheit aufzuhalten oder, schlimmer noch, das Rad der Geschichte rückwärts zu drehen, als illusorisch erwiesen hatte, scheint eine lange [385:] Periode nicht stagnierender und immobilistischer Ruhe, aber doch friedlichen Fortschritts gewährleistet zu sein. Die belgische Revolution war nicht nur das Beispiel eines gewalttätigen Umsturzes, sondern einer revolutionären Bewegung nationalen Charakters, die vom religiösen Bewußtsein ermutigt und angeregt wurde. Dieses Faktum war für Hegel keine absolute Neuigkeit: Hatte sich nicht der Befreiungskrieg gegen Napoleon, vor allem in Preußen, unter dem Vorzeichen eines religiösen, vor allem lutherischen Erwachens gegen einen „antichristlichen“ und „atheistischen“ Eindringling entwickelt? Wegen der Elemente der Rückständigkeit und sogar der ideologischen Reaktion, die die Befreiungskriege mit sich brachten, weil die Zielscheibe des Kampfes das Land war, das doch das Verdienst gehabt hatte, die größte Revolution der Geschichte zu vollführen, hatte Hegel Mühe gehabt, ihren insgesamt

<sup>53</sup> JS<sub>5</sub>, 235 und 69; wir verweisen diesbez. auf unser *Intellettuale e impegno politico in Germania: 1789-1848*, zit., S. 798-802.

<sup>54</sup> Der Ausdruck stammt von H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, zit., S. 73.

fortschrittlichen Charakter zu begreifen<sup>55</sup>. Aber schließlich hatte er darüber eine klare Einsicht erreicht, wie die schon zitierte Stelle beweist, an der er von der anti-napoleonischen Erhebung durch „die Individualität und die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität“ spricht. Hier wurde das religiöse Erwachen, trotz der diskutierbaren und auch unakzeptablen Merkmale, die es annahm, als ein wesentliches Moment des Befreiungsprozesses der unterdrückten Nation aufgefaßt.

Im Fall Preußens hatte das nationale Erwachen und die nationale Befreiung unter dem Vorzeichen des Protestantismus stattgefunden, in Belgien dagegen unter dem des Katholizismus, d. h. einer Ideologie, die seit der französischen Revolution, oder besser gesagt, seit der Revolte in der Vendée, eine erstrangige Rolle in der Reaktion gespielt hatte und die eben aus diesem Grund nicht nur von Hegel, sondern von der gesamten deutschen klassischen Philosophie verurteilt worden war. Die Ereignisse in Belgien stellen den akutesten Krisenpunkt des theoretischen Entwurfs dar, den Hegel seit den Überlegungen über die von der revolutionären Bewegung der Jahre 1820-21 angenommenen Charakteristiken ausgearbeitet hatte. Wenn es schon nicht einfach war, die polnische Revolution zu verstehen, die sich, wenn sie auch auf ideologischer Ebene vom Katholizismus unterstützt wurde, doch immerhin gegen ein autokratisches Land wandte, gegen das Bollwerk der Reaktion in Europa, so war es entschieden schwieriger, die belgische Revolution zu verstehen, die nicht nur im katholischen Klerus ein entscheidendes Organisationsmoment fand, sondern sich außerdem gegen ein Land richtete, das Hegel als ein es der fortschrittlichsten des damaligen Europas erschien, und es teilweise wirklich war.

Ein weiterer wichtiger Aspekt muß hier in Betracht gezogen werden. Auf der Welle der Julirevolution begannen sich nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland die ersten Arbeiterunruhen auszubreiten. Stein weist darauf hin: „Nous vivons clans une période où on a moins à redouter du despotisme monarchique que du despotisme des proletaires insurgés“<sup>56</sup>. Aus Berlin berichtet Savigny sogar von der „hiesigen Revolution“ und hält Fluchtpläne bereit (FKS, II, 419). Hegel malt sicherlich kein so dramatisches Bild. Seine Haltung unterscheidet sich auch in diesem Punkt eindeutig von der deutschtümelerischen „Partei“. Der Philosoph, der die Überproduktionskrise und die daraus folgende Arbeitslosigkeit, die soziale Frage insgesamt untersucht hatte, hätte kaum die Behauptung Achim von Arnims unterschrieben, wonach die Agitation von „Handwerksgesellen und Fabrikarbeitern von einigen Flaschen Branntwein“ ausgehe und deshalb kein besonderes Verständnis erfordere: „Ich glaube“, fährt Arnim fort, „daß wir sicher auf unsere Krieger rechnen können, um so etwas rasch zu unterdrücken“<sup>57</sup>.

Sicherlich drückt sich Hegel nicht in dieser Art und Weise aus, doch kann man auch bei ihm diesbezüglich Besorgnis und Unbehagen aufspüren. Nach dem Zeugnis von Rosenkranz liebte es [386:] der Philosoph in den letzten Wochen und Monaten seines Lebens, sich „tüchtigem persiflieren dem Schelten“ hinzugeben (H7, 419). Es ging um Revolten völlig neuen Charakters. Nachdem Heine die Situation in Deutschland nach der Julirevolution, wie wir schon gesehen haben, mit der nach der großen Revolution verglichen hatte, fügte er hinzu, „daß damals der Freiheitssinn mehr unter Gelehrten, Dichtern und sonstigen Literaten blühte, heutigen Tags aber unter diesen viel minder, sondern weit mehr in der großen aktiven Masse, unter Handwerkern und Gewerbsleuten sich ausspricht“ (HH, III, 625).

---

<sup>55</sup> Von großem Interesse sind die Betrachtungen, die Lenin über die Befreiungskriege gleich nach dem Frieden von Brest-Litovsk anstellt. Auch zum Beweis der dialektischen Veränderungen, die sich im Verlauf des geschichtlichen Prozesses ergeben, wird der Kampf des jungen Sowjetrußland gegen die Aggression des deutschen Imperialismus der Hohenzollern mit dem Kampf verglichen, den seinerzeit Preußen, auch unter Führung der Hohenzollern, gegen die napoleonische Invasion oder Okkupation geführt hatte, während es seinerseits Napoleon ist, der als „ein ebensolcher Räuber wie jetzt die Hohenzollern und Hindenburg“ definiert wird; vgl. *Referat über die Ratifikation des Friedensvertrags*, 14. März 1918, in Lenin, *Werke*, Bd. XXVII, S. 175.

<sup>56</sup> Brief an die Tochter Henriette vom 23.II.1831, in *Briefe ...*, zit., Bd. VII, S. 1079. – „Wir leben in einer Zeit, in der man weniger den monarchischen Despotismus zu fürchten hat als den Despotismus der aufständischen Proletarier.“ *KWF*

<sup>57</sup> Brief an Bettina vom 14.IX.1830, in *Achim und Bettina ...*, zit., S. 899.

Dieses radikal Neue mußte notwendigerweise eine neue Herausforderung für die vorher ausgearbeiteten theoretischen Entwürfe darstellen.

Eine entscheidende Veränderung des politischen Bildes auf innerem und internationalem Gebiet zeichnete sich ab. Der Philosoph, der auf der Grundlage der Umwälzungen der französischen Revolution und der napoleonischen Ära die Dialektik entwickelt hatte – die Tatsache kann hier nur angemerkt werden –, hatte nach Abschluß dieser Periode ein evolutionistisches und gradualistisches Schema ausgearbeitet, in dem kein Platz mehr für die Kategorien zu sein scheint, die doch in seiner *Logik* sowie in seiner Geschichtsauffassung zentral gewesen waren: die Kategorien des Widerspruchs und des qualitativen Sprungs. In Wirklichkeit jedoch waren die Ereignisse von 1830 das Vorgefecht einer neuen Welle von Umwälzungen mit radikal neuem politischen und ideologischen Charakter (neben dem anti-feudalen, von der Bourgeoisie geleiteten Kampf begann in einer vorher unvorstellbaren Breite der Kampf der unterdrückten Nationen, um sich in unabhängigen und einheitlichen Staaten zu konstituieren). Es ging um eine neue Phase von Revolutionen und Kriegen, die der Philosoph nicht vorausgesehen hatte und wahrscheinlich gar nicht voraussehen konnte.

#### 12. Hegel, die Julirevolutionen und die Theorie der „Ausfuhr der Revolution“

Aber all das rechtfertigt noch nicht die Legende von der reaktionären Kehrtwendung des späten Hegel, einer Wendung von einer derartigen Tragweite, daß sie den Philosophen an die Seite der klerikalen und bourbonischen Reaktion, an die Seite derjenigen bringen würde, die sich nach Karl X. zurücksehnten, dem „Gottgesalbten“, wie ihn die ironische, schon zitierte Anspielung der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* nennt.

Es gibt einen gemeinsamen Zug bei dem Mißtrauen und den Vorbehalten, die Hegel ursprünglich den Befreiungskriegen gegenüber geäußert hatte, und bei der Verurteilung, nicht der Julirevolution im engeren Sinn, vielmehr der Revolution in Belgien. Dieser gemeinsame Zug liegt, noch vor dem Urteil des Philosophen, in der objektiven Situation selbst. „Alle gegen Frankreich geführten Unabhängigkeitskriege tragen den gemeinsamen Stempel einer Regeneration, die sich mit Reaktion paart“, besagt die bekannte Beobachtung von Marx hinsichtlich der napoleonischen Ära (MEW, X, 444). Diese Beobachtung kann auch für die anti-holländische Revolte der belgischen Provinzen geltend gemacht werden. Bei den Befreiungskriegen handelt es sich um Bewegungen, die, weil sie die nationale Unabhängigkeit im Kampf gegen das Land der Aufklärung und der französischen Revolution wiedergewinnen mußten, unvermeidlich dazu tendierten, in der aus Frankreich kommenden aufklärerischen und revolutionären Kultur ein Vehikel der Entnationalisierung und der Assimilierung der überfallenen Länder mit den Invasoren zu sehen, ein Instrument im Dienste einer expansionistischen Politik der nationalen Unterdrückung; sie mußten also unvermeidlich dazu neigen, den Kampf gegen die Invasoren mit dem Kampf gegen die Aufklärung und die französische Revolution zu identifizieren. In diesem Sinn paart sich die Regeneration (die das aus dem wirklichen Prozeß der nationalen Befreiung bestehende objektive Element darstellt und von erstrangiger Bedeutung ist) mit der Reaktion (der trüben Ideologie, die diesen Prozeß begleitet und Vorbote nachfolgender Involutionen und Regressionen ist).

Ähnliche Betrachtungen kann man hinsichtlich der belgischen Revolution von 1830 anstellen: Es genügt, Frankreich – das zwar Protagonist der großen Revolution gewesen war, in der Zwischenzeit aber den Weg einer expansionistischen und imperialen Politik eingeschlagen hatte [387:] – durch das protestantische und fortschrittliche Holland zu ersetzen, das eine ruhmreiche revolutionäre Vergangenheit hatte, aber dennoch eine Politik der nationalen Unterdrückung in den belgischen Provinzen vorantrieb.

Die Größe Hegels besteht darin, daß er, nachdem er den progressiven Charakter der antinapoleonischen Befreiungskriege einmal erkannt hat, den Kampf gegen die französischen Invasoren nicht mit dem Kampf gegen die Aufklärung und die große Revolution verwechselt, was dagegen fast alle Protagonisten und Ideologen der Befreiungskriege taten. Nachdem die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* die Legitimität der Erhebungen gegen Napoleon seitens der unterdrückten Nationen hervorgehoben hatten, fügten sie hinzu: „Dabei aber ist die französische Revolution als welthistorische zu betrachten“ (H<sub>2</sub>, 931).

Um diese Haltung in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen, tun wir gut daran, zur Marxschen Analyse der anti-französischen Unabhängigkeitskriege zu rückzukehren. In Spanien – aber das gleiche Phänomen zeigte sich auch in den anderen Ländern, die gezwungen waren, die napoleonische Okkupation zu ertragen – „Standen auf der einen Seite [...] die Afrancesados (die Franzosenfreunde) und auf der anderen stand die Nation“ (MEW, X, 444). Auch wenn sie nicht von Servilismus getrieben waren, sondern vom aufrichtigen Wunsch zur Umformung der politisch-sozialen Wirklichkeit Spaniens, so waren die Franzosenfreunde auf jeden Fall zu Isolierung und Ohnmacht verurteilt. Ähnliche Betrachtungen stellt Hegel an, der, wie wir gesehen haben, den Anspruch Napoleons für vergeblich und schädlich hält, Spanien eine Konstitution zu geben, die zwar „vernünftiger“ als die vorhergehende, aber der Geschichte und den in jenem Land vorherrschenden Überzeugungen völlig fremd war.

Aber Marx stellt eine weitere Beobachtung hinsichtlich Spaniens an. Die anti-napoleonische Erhebung war der Hegemonie einer Ideologie unterworfen, die mehrere obskurantistische Züge hatte. Auch die „revolutionäre Minderheit“ hatte, um den Widerstand gegen die fremden Invasoren zu befördern, keine Skrupel, „an die Vorurteile des alten Volksglaubens zu appellieren“. Aber wenn diese Taktik günstig „für die unmittelbaren Zwecke des nationalen Widerstands erschienen sein mochte, so mußte sie doch für diese Minderheit verhängnisvoll werden“, wenn erst einmal die Vertreibung der Invasionsheere zu Ende gebracht war und das Hauptproblem das der politischen Erneuerung Spaniens wurde (446). Wenn auch als Intellektueller, der nicht direkt am politischen Kampf und noch weniger am militärischen teilnimmt, sondern nur am Kampf auf politischer und kultureller Ebene, begeht Hegel dennoch nicht den von Marx hervorgehobenen Fehler. Lesen wir noch einmal die Bilanz, die Hegel in Berlin zieht. Die napoleonische Okkupation hatte zweifellos eine „Unterdrückung“ der deutschen Nation dargestellt, trotzdem hatte sie – objektiv und abgesehen vom hegemonischen Konzept, das die Okkupanten voranbrachten – den Erneuerungsprozeß in Deutschland angeregt<sup>58</sup>, das schließlich trotz allem etwas von den Ergebnissen der großen Revolution in sich aufnahm. Der gerechte Kampf der deutschen Nation gegen die vom Frankreich Napoleons aufgezwungene Unterdrückung durfte nicht bedeuten, die Verbindungen zu dem von jenseits des Rheins herrührenden politischen und kulturellen Erbe zu unterbrechen. Das Verdienst Hegels ist es – mit anderen Worten –, nach reiflicher Überlegung das revolutionäre Moment der Befreiungskriege erfaßt und akzeptiert zu haben, während er weiterhin das in ihnen enthaltene Moment der ideologischen Reaktion zurückweist, dessen gleichzeitige Präsenz wir Marx haben hervorheben sehen.

Wie schon bemerkt wurde, ist Hegel nicht in der Lage oder hat nicht mehr die Zeit, die gleiche Operation auch in bezug auf die belgische Revolution durchzuführen; aber das hat nichts mit einer angeblichen Wendung oder mit einer angeblichen Loslösung von den Idealen der französischen Revolution zu tun. Genau das Gegenteil ist der Fall; gerade aus der andauernden Verbindung zu diesen Idealen geht die Verurteilung dessen hervor, was auf den ersten Blick wie eine klerikale Revolte à la Vendée aussieht, so wie aus dem gleichen Grund anfangs Mißtrauen und Verurteilung gegenüber den Befreiungskriegen ausgesprochen worden war. Die Hegelschen Stellungnahmen werden politisch um so reifer, je mehr es ihnen gelingt, das objektiv revolutionäre oder fortschrittliche Element auch in Bewegungen zu ermitteln, die sich durch eine trübe, [388:] unklare Ideologie auszeichnen, die vom kulturellen und politischen Erbe der vom Philosophen entwickelten Geschichte der Freiheit – die von der Reformation bis zur französischen Revolution reicht – weit entfernt ist und sich scheinbar bei ihren Antipoden befindet.

Was die Julirevolution im engeren Sinn angeht, so ist die Einstellung Hegels nicht von der uneingeschränkten Begeisterung gekennzeichnet, die wir zum Beispiel bei einem Schüler wie Heine feststellen konnten. Aber es wäre falsch, in dieser Haltung Hegels ausschließlich das, wenn auch unleugbare, Element der „Mäßigung“ zu sehen, ohne gleichzeitig und vor allem das Element der Ablehnung der Theorie der „Ausfuhr der Revolution“ in Betracht zu ziehen; diese Ablehnung war im Philosophen herangereift, einmal, weil er den fortschrittlichen Charakter der Befreiungskriege erfaßt hatte, und zum anderen, weil er die tiefgreifenden Schäden festgestellt hatte, die die angebliche „Ausfuhr der

---

<sup>58</sup> *supra*, Kap. VI, 7.

Revolution“, d. h., etwas prosaischer gesagt, die napoleonische Okkupation im politischen und kulturellen Leben Deutschlands hervorgerufen hatte.

Die engherzige und regressive Deutschtümelei, die durch die Okkupation heraufbeschworen worden war, fand neue Nahrung in den „internationalistischen“ Flunkereien derjenigen, die hofften, daß die liberale Verfassung auf den französischen Bajonettspitzen nach Deutschland kommen würde. Solche Flunkereien isolierten nur stärker alle diejenigen, die weiterhin Bewunderung und Achtung für die aufklärerische und revolutionäre Kultur Frankreichs empfanden. Auch wenn es paradox erscheinen mag, es war gerade auch die Sorge um die Verteidigung dieses politischen und kulturellen Erbes in Deutschland, die die Vorbehalte Hegels hinsichtlich der Julirevolution inspiriert hatte, hinsichtlich des außenpolitischen Programms der Männer, die sie in Paris an die Macht gebracht hatte, und nicht zuletzt hinsichtlich der Ideologie einiger ihrer begeisterten Anhänger in Deutschland oder unter den deutschen Emigranten in Frankreich.

[390:]

## Sechster Teil

### Entwicklung und Krise der „Kulturpolitik“ Hegels

[391:]

#### Zwölftes Kapitel

#### Die Entwicklung der Hegelschen „Partei“ nach der Julirevolution

##### 1. Die Änderung der objektiven Lage

Von der Julirevolution an erlebt die „Kulturpolitik“ Hegels einen großen Erfolg. Nach Überwindung der anfänglichen Zweifel und Unschlüssigkeiten, die zum großen Teil – wie wir gesehen haben – von der Angst vor einer neuen „napoleonischen“ Welle diktiert waren, nimmt die „Partei“ als Ganzes einen großen Aufschwung. Das Bild Hegels und die Verbreitung seines Einflusses sind eng mit der Entwicklung der nationalen Frage in Deutschland verknüpft. War es in den Jahren der Restauration den Deutschtümlern gelungen, die Oppositionsbewegung in großem Ausmaße zu beherrschen, so beginnt ab 1830 die liberale Bewegung sich eindeutig in Richtung auf den Hegelianismus hin zu orientieren.

In der Tat hat sich die Lage radikal verändert. Das Echo der Befreiungskriege hat sich sehr abgeschwächt. Nachdem die Befürchtungen über einen erneuten französischen Expansionismus verschwunden waren und die von den Franzosenhassern behauptete Identität zwischen der Wiederaufnahme der revolutionären Bewegung jenseits des Rheins und dem expansionistischen Vormarsch in Richtung Deutschland sich als unhaltbar erwiesen hatte, ändert sich auch das Bild Frankreichs: Nicht länger gilt es als Land des napoleonischen Imperiums, das die europäischen Nationen, in erster Linie die deutsche, gedemütigt und unterjocht hatte, sondern als ein Modell-Land des Liberalismus und des Konstitutionalismus im Europa der Restauration, das sogar hilfreich für die Lösung der nationalen Frage sein konnte, indem es die heilige Allianz herausforderte. Die *Entente* zwischen Frankreich und England bestärkte noch dieses Bild; im Vergleich zu den Zeiten der napoleonischen Kriege, die die beiden europäischen Länder, die eine bürgerliche Revolution hinter sich hatten, im Mittelpunkt einander tödlich entgegengesetzter Lager gesehen hatte, ist das internationale Panorama nun völlig verändert; die Einheit der liberalen „Partei“ auf internationaler Ebene spiegelte sich in einer tendenziellen Einheit der liberalen Partei auch auf deutscher Ebene wider.

In radikal entgegengesetzter Richtung ändert sich das Bild Rußlands, wohin sich zur Zeit der napoleonischen Okkupation mehrere Exponenten der nationalen Bewegung geflüchtet hatten. Sie hatten dort eine Basis und Unterstützung für den nationalen Befreiungskrieg gefunden. Diese Situation, die sich im Verlauf der Befreiungskriege herausgebildet hatte, wonach Rußland, Vorposten der Autokratie, den noch objektiv Alliierten der nationalen Befreiungsbewegung in Preußen und in Deutschland war, diese zweideutige Situation war inzwischen vollkommen verschwunden, und der Zarismus trat als Vorkämpfer der Reaktion auf allen Ebenen und als Hauptfeind nicht nur des Anspruchs auf eine liberale Erneuerung, sondern auch des Anspruchs auf nationale Einheit Deutschlands auf. Die liberale und nationale Bewegung tendierte dazu, sich zu verschmelzen, und zwar weit mehr als in der Vergangenheit, als man aus Frankreich gleichzeitig die nationale Unterjochung fürchten und die Hilfe für die Einführung anti-feudaler Reformen erwarten konnte. Eine Vorstellung von dem Umschwung, der sich in der deutschen öffentlichen Meinung anbahnt, kann uns die Abänderung geben, die Heine im Jahr 1833 an einem Gedicht Uhlands vornehmen zu müssen glaubt. Letzterer hatte die Befreiungskriege und die Erhebung der europäischen Nationen gegen Napoleon folgendermaßen verherrlicht: „Vorwärts! fort und immerfort! *Rußland* rief das stolze Wort: / Vorwärts! / Preußen hört das stolze Wort, / hört es gern und hallt es fort: / Vorwärts!“ Nach der Julirevolution müsse man dagegen singen: „Vorwärts! fort und immerfort, / *Frankreich* rief das stolze Wort: / Vorwärts!“ (HH, II, 489 und 493).

Durch den Aufstand in Polen und die erbarmungslose Repression seitens des zaristischen Heeres wird Rußland endgültig in Mißkredit gebracht. Und es ist wieder Heine, der die Dankesschuld Deutschlands den polnischen Verbannten gegenüber in dem „Russenhaß“ ermit-[392:]telt, „den sie bei uns



gesät und der, still fortwuchernd im deutschen Gemüte, uns mächtig vereinigen wird, wenn die große Stunde schlägt, wo wir uns zu verteidigen haben gegen jenen furchtbaren Riesen, der jetzt noch schläft und im Schlafe wächst, die Füße weitausstreckend in die duftigen Gärten des Morgenlands, mit dem Haupte anstoßend an den Nordpol, träumend ein neues Weltreich [...]. Deutschland wird einst mit diesem Riesen den Kampf bestehen müssen, und für diesen Fall ist es gut, daß wir die Russen schon früh hassen lernten, daß dieser Haß in uns gesteigert wurde, daß auch alle andren Völker daran Teil nehmen [...] das ist ein Dienst, den uns die Polen leisten, die jetzt als Propaganda des Russenhasses in der ganzen Welt umherwandern“ (HH, IV, 79). Bedeutungsvoll ist der Hinweis auf das „Weltreich“: Jetzt ist es nicht mehr Frankreich, das es Europa aufzuzwingen droht, sondern Rußland, dasselbe Rußland, das während der Befreiungskriege wegen seines entscheidenden Beitrags zur Zerschlagung des napoleonischen Reichs verherrlicht worden war. Sicher hatten die weitsichtigen Exponenten der patriotischen Bewegung schon nach dem Abschluß der Befreiungskriege die Möglichkeit gehabt, festzustellen, wie wenig selbstlos die Hilfe war, die Rußland zur Befreiung Deutschlands geleistet hatte, da gerade Rußland sich als hegemonische Macht aufspielte und mit starker Hand eingriff, um die Repression der deutschen Regierungen gegen die liberale und nationale Bewegung anzufachen. In dieser Situation war der Mord an Kotzebue herangereift, der als Wortführer und Spion im Dienste des Petersburger Hofes betrachtet wurde. Und dennoch waren die Erinnerungen an die napoleonische Herrschaft noch zu frisch, um die Rolle Rußlands während der Befreiungskriege zur Diskussion zu stellen und zu einer anderen Einschätzung der internationalen Lage zu gelangen, die sich von der unterschieden hätte, die in Frankreich den Erbfeind der deutschen Nation erblickte. 1844 dagegen erinnert Ruge ironisch daran, wie das deutsche Volk „die Kosaken und Baschkiren im Freiheitskriege jubelnd begrüßte, ihre Tugenden pries, ja sogar ihre Lieder sang“<sup>1</sup>.

In gewisser Hinsicht wird in jenen Jahren die Analyse wieder aktuell, die Hegel zur Zeit der Befreiungskriege formuliert hatte und die den Akzent auf die Gefahr setzte, die die russischen „Befreier“ bedeuteten. Heine merkt im Jahre 1837 an: „Frankreich bedroht nicht mehr unsere Selbständigkeit“, da die „Gefahr nicht im Westen“ liegt, mit eindeutiger Anspielung auf die von Osten, vom zaristischen Rußland drohende Gefahr: „[...] die Franzosen von heute sind nicht mehr die Franzosen von gestern, sogar ihr Charakter hat sich verändert, an die Stelle der leichtsinnigen Eroberungslust trat ein schwermütiger, beinah deutsch er Ernst, sie verbrüdern sich mit uns im Reiche des Geistes, während im Reiche der Materie ihre Interessen mit den unsrigen sich täglich inniger verzweigen: Frankreich ist jetzt unser natürlicher Bundesgenosse. Wer dieses nicht einsieht, ist ein Dummkopf, wer dieses einsieht und dagegen handelt, ist ein Verräter“ (HH, V, 39-40).

Daß die Hauptgefahr aus dem Osten kommt, glaubt nicht nur Heine, es ist auch ein Thema, auf dem besonders Marx und Engels bestehen<sup>2</sup>; die Überzeugung, daß die Niederlage Rußlands die Bedingung für die Niederlage des Absolutismus und für die Lösung der nationalen Frage selbst ist, ist jetzt in der liberalen und demokratischen Bewegung weit verbreitet. In diesem Augenblick bleiben nur die verstocktesten Reaktionäre fest und diejenigen, die sich hartnäckig nach den Befreiungskriegen zurücksehen, ohne etwas von den tiefgreifenden Veränderungen der internationalen Lage verstanden zu haben.

Gegen solche Leute hat Heine, wie man gesehen hat, leichtes Spiel, wenn er sie des nationalen „Verrats“ bezichtigt. Die Veränderung des Frankreich-Bildes konnte nicht ohne Einfluß auf das Bild einer Philosophie wie der Hegelschen bleiben, die gerade auf dem Boden der Betrachtungen über die französische Revolution entstanden und tief von Bewunderung für Napoleon durchdrungen war. Es sind das die Jahre, in denen die deutsche liberale Bewegung ihre innere Zerrissenheit überwunden zu haben scheint und in denen der Hegelianismus in ihrem Inneren eine besonders wichtige Rolle spielen kann. Das starke Zurückweichen der Franzosenfeindlichkeit mußte unbedingt positiven Einfluß auf die Verbreitung der Hegelschen Philosophie aus-[393:]üben, aus der eindeutig, wie Rosenkranz bemerkt, „eine Sympathie für das Französische“ (H<sub>7</sub>, 366) hervorgeht.

<sup>1</sup> A. Ruge, *Der Patriotismus*, 1844, Neudruck hrsg. v. P. Wende, Frankfurt a. M. 1968, S. 37.

<sup>2</sup> Vgl. M. Molnár, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris 1975, S. 115-127.

Abschließend kann man sagen, daß die deutschtümelerische Richtung nach der Julirevolution eine schwere Krise durchmacht, eben weil die interne und die internationale Lage eine radikale Veränderung erlebt hatten und die objektiven Bedingungen, die die Entstehung dieser Richtung begünstigt hatten, nicht mehr existierten: „die faktische Vernichtung der Deutschtümelei oder vielmehr ihrer Zeugungskraft“ – schreibt Engels Anfang 1841 – „datiert von der Julirevolution und war in ihr gegeben“ (MEW, Erg.bd., II, 123). Heine seinerseits betont den riesigen Unterschied zwischen der Ideologie, die das Wartburgfest im Jahr 1817 inspiriert hatte, und der Ideologie des Hambacher Festes im Jahre 1832, das ganz vom „französischen Liberalismus“ beherrscht war. Darauf haben wir bereits hingewiesen.

Man muß hinzufügen, daß zur Erreichung dieses Resultats – des Erfolgs des „französischen Liberalismus“ und der parallelen Verbreitung der ganz auf der Bewunderung für Frankreich konstruierten Hegelschen Philosophie – auch die Tatsache beiträgt, daß die Julirevolution sich der deutschen Bourgeoisie mit gemäßigten und beruhigenden Zügen darbietet: Weder hatte eine Rückkehr zum napoleonischen Expansionismus stattgefunden, noch eine Wiederkehr des jakobinischen Terrors. „Aber nein“ – schreibt Heine – „keine Exzesse. Die Pariser haben uns ein so brillantes Beispiel von Schonung gegeben [...]. Dadurch unterscheidet Ihr Euch von Euren armen Vätern, welche sich aus jahrtausendlicher Knechtschaft erhoben, und bei allen ihren Heldentaten auch jene wahnsinnige Greuel ausübten, worüber der Genius der Menschheit sein Antlitz verhüllte. Die Hände des Volks sind diesmal nur blutig geworden im Schlachtgewühle gerechter Gegenwehr, nicht nach dem Kampf. Das Volk verband selbst die Wunden seiner Feinde, und als die Tat abgetan war, ging es wieder ruhig an seine Tagesbeschäftigung, ohne für die große Arbeit auch nur ein Trinkgeld verlangt zu haben!“ (HH, IV, 51-2). Also weder Terror noch außer-parlamentarische Massenbewegungen plebejischen Charakters auf den Straßen.

Die Franzosenfeindlichkeit hatte keine Existenzberechtigung mehr. Heine konnte triumphierend berichten: „Sogar in Hamburg, wie man mir erzählt, in jenem Hamburg, wo der Franzosenhaß am tiefsten wurzelte, herrscht jetzt nichts als Enthusiasmus für Frankreich [...] Alles ist vergessen. Davoust, die beraubte Bank, die fusilierten Bürger, die altdeutschen Röcke, die schlechten Befreiungsverse, Vater Blücher, ‚Heil dir im Siegerkranz‘, alles ist vergessen [...]. In Hamburg flattert die Trikolore, überall erklingt dort die Marseillaise [...]“ (57-8).

Entscheidend für den Untergang der Deutschtümelei war schließlich auch die wirtschaftliche und industrielle Entwicklung, die die ideologische und mythologische Heraufbeschwörung der christlich-germanischen Tradition in eine Krise stürzte und immer offensichtlicher als antiquiert erscheinen ließ. Marx bemerkt im Jahr 1843: „Die Deutschtümelei ist aus den Menschen in die Materie gefahren, und so sahen sich eines Morgens unsere Baumwollritter und Eisenhelden in Patrioten verwandelt“ (MEW, I, 382). Auf diese Weise sorgte die wirtschaftlich-industrielle Entwicklung dafür, daß die nationale Bewegung konkretere Inhalte annahm.

## 2. Der Erfolg der Hegelschen „Kulturpolitik“

Erst von der neuen Lage her kann man also den Erfolg der Hegelschen „Kulturpolitik“ verstehen. Alle grundlegenden Momente seiner Übertragung der Geschichte der Freiheit auf deutsche nationale Verhältnisse werden nach der Julirevolution Bezugspunkte nicht nur für seine Schule, sondern auch für einen beträchtlichen Teil der liberalen Bewegung; diese Momente tendieren jetzt dazu, sich als Losungen im Kampf um die politische und kulturelle Erneuerung darzustellen.

Beginnen wir mit der Reformation. Die Wortführer der Reaktion oder der Konservativen werden von Heine, Ruge und einer ganzen Gruppe beschuldigt, den Geist des Protestantismus verraten zu haben, also praktisch zum Katholizismus übergegangen zu sein, wenn auch nicht unbedingt auf konfessioneller, so doch in jedem Fall auf politischer Ebene. In jenen Jahren erlebt [394:] die Kategorie des „politischen Protestantismus“ eine beachtliche Verbreitung; sich für den „politischen Protestantismus“ einzusetzen bedeutet aber nicht nur, sich für das Erbe der Reformation zu engagieren, sondern auch für die französische Revolution. Dies ist eine Kategorie, deren Ursprünge gerade in der Lehre Hegels zu suchen sind: Behauptet der Philosoph etwa nicht, daß die französische Revolution die

Grundinspiration der Reformation auf weltlicher und politischer Ebene in die Praxis umsetzt? Und behauptet er nicht auch, daß Frankreich seit der Julirevolution – und das bedeutet: seit dem endgültigen Erlangen der konstitutionellen Freiheit – nicht mehr als ein eigentlich katholisches Land zu betrachten sei?<sup>3</sup>

Die Kategorie des Protestantismus verliert jegliche religiöse Bedeutung, weil sie den Menschen nur dazu auffordert, nicht mehr „bloßer Laie, ein Gläubiger, ein Gehorsamer zu sein“ – erklären die „Hallischen Jahrbücher“ –, und deshalb ist die „Aufklärung der wahre Protestantismus“<sup>4</sup>. Hatten nicht etwa die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* besagt, daß die Aufklärung „den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt“ (H<sub>1</sub>, XX, 287), ähnlich wie es die Reformation in einem enger religiösen Bereich getan hatte? Der Einfluß Hegels ist so offensichtlich, daß zum Beispiel beim jungen Engels die Ausdrücke „revolutionär“, „liberal“, „hegelingsch“ und „protestantisch“ dazu tendieren, synonym zu werden<sup>5</sup>.

Auch die Berufung auf Friedrich II. wird ein Losungswort des Kampfes gegen die Reaktion und die Konservativen. Im Jahre 1840, anläßlich der 100. Wiederkehr des Jahrestages seiner Thronbesteigung entwickelt sich eine äußerst lehrreiche Debatte. Zunächst erscheint ein Gedenkartikel in den „Hallischen Jahrbücher“. Abgesehen von der Verherrlichung Friedrichs II. in Worten, die dem Hegelleser geläufig sind: er habe „zuerst unter allen Königen Europas die Aufklärung adoptiert und zum Prinzip seines Staats gemacht“; abgesehen auch von den (bei Hegel nicht zu findenden) Übertreibungen, die auf die Behauptung hinauslaufen, der preußische König habe „die Herrschaft des Gedankens und der Vernunft zuerst begründet“, die Herrschaft der Vernunft in die Praxis umgesetzt und damit „unendliche Kraft und Selbstverleugnung“ bewiesen – abgesehen davon ist vor allem folgende programmatische Erklärung wichtig: „Wir begehen also heut kein bloßes Fest der Erinnerung und kindlicher oder kindischer Dankbarkeit, keine de- und wehmütige, salbungsvolle, hoffnungs- und glaubensseeleige Totenfeier, sondern das Jubelfest der hundertjährigen Wiederkunft, ein Fest der Auferstehung [...]. Wir suchen daher nicht den Lebendigen bei den Toten [...]. Wir fragen also nicht: Was ist Friedrich nur gewesen? sondern: was ist er an und für sich gewesen? was ist er noch? was ist er für uns und unsre Zeit? was ist er für den gegenwärtigen, entscheidenden Zeitpunkt?“ (hJ, 20.VI. und 19.VI.1840). Die Berufung auf Friedrich II. ist kein historisches, sondern ein politisches Interesse, eine Notwendigkeit des politischen Kampfes der Gegenwart.

Noch bedeutsamer ist ein Buch, das im gleichen Jahr erschienen ist und den „wiedergeborenen Geist“ des königlichen Philosophen dazu aufruft, „alle Widersacher, die uns den Eintritt ins Land der Verheißung verwehren, mit flammendem Schwerte zu vertilgen“.

Der politische Kampfgeist ist hier eindeutig, und das Buch ist nicht nur eine Verherrlichung Friedrich II., sondern verfolgt den Zweck, wie schon aus dem Titel hervorgeht, seine „Widersacher“ politisch zu zerstören, deren „greuliche Katzenmusik“ folgend ermaßen beschrieben wird: „alt- und neutestamentliche Trompeten, moralische Maultrommeln, erbauliche Dudelsäcke, historische Sackpfeifen und andere Schnurrpfeifereien, dazwischen Freiheitshymnen, gebrüllt in urteutonischem Bierbaß“<sup>6</sup>. Die Front der „Widersacher“ Friedrichs II. reicht also von den Kreisen der klerikalen Konservativen und den Anhängern der Restauration bis zu den Deutschtümlern; sie schließt – wie Ruge in seiner Rezension erklärt – sowohl die „Staatsjesuiten“, als auch die „Franzosenfresser“ mit ein, sowohl die katholisch angehauchte Romantik, als auch die [395:] „stupiden Deutschtümmler“. Eindeutig geht hieraus hervor, daß die Berufung auf den *roi philosophe* eine der wichtigsten Losungen ist, deren sich die „Partei“ Hegels in ihrem Kampf sowohl gegen die Schmalz-„Partei“ als auch gegen die „Partei“ Schleiermachers bediente.

---

<sup>3</sup> *supra*, Kap. II, 2.

<sup>4</sup> F. Köppen, *Zur Feier der Thronbesteigung Friedrichs II.*, hJ, 20.VI.1840.

<sup>5</sup> *supra*, Kap. II, 3.

<sup>6</sup> K. F. Köppen (es handelt sich um einen Namensvetter des Autors des in den „Hallischen Jahrbüchern“ veröffentlichten Artikels) *Friedrich der Große und seine Widersacher*, Leipzig 1840; das Zitat ist F. Mehring, *Karl Marx* ..., zit., S. 25, entnommen.

Nicht umsonst schloß Köppen sein Buch mit einem Treueschwur für das politische Erbe Friedrichs, einem Schwur, den auch Ruge als Abschluß seiner Rezension abschrieb: „Wir aber schwören, in diesem seinem Geiste zu leben und zu sterben“ (hj, 25.II.1840). Wenn es noch eines weiteren Beweises bedürfte, zeigt dieser kämpferische Schwur nun aber endgültig, daß die Verherrlichung des *roi philosophe* nicht der Anpassung an den *Status quo* dient, sondern dem Kampf für den Fortschritt. Was machte es also aus, wenn Varnhagen von Ense den eindeutig militanten Ton des Buches und auch die Tatsache mißbilligte, daß es sich offen auf das Terrain des unmittelbar politischen Kampfes begibt, statt bei der historischen Vertiefung stehenzubleiben?<sup>7</sup>

Ruge machte sich nichts aus einer „parfümierten und mumisierten Denkwürdigkeit“, es waren keine wissenschaftlichen Nachforschungen nötig, denn „die Fortsetzung der Geschichte Friedrichs II. bis auf diesen Tag ist kein Geheimnis der Biographen, sie ist eine Manifestation des Protestantismus“ (hj, 30.IV.1840). Das Buch Köppens mochte der Geschichtsforschung wenig oder nichts hinzufügen, aber das war es nicht, was den Direktor der „Hallischen Jahrbücher“ interessierte, der nicht zögerte, es zur Würde eines „heiligen Buches“ zu erheben, das jedem „freien Mann“, jedem „Protestanten“, jedem „Philosophen“ teuer ist (hj, 25.II.1840).

Ruge und Köppen auf der einen Seite und Varnhagen auf der anderen waren sich uneinig über die Art und Weise, wie man die Polemik gegen die Reaktionäre und Deutschtümler führen sollte, über das mehr oder weniger enge Verhältnis zwischen Theorie und politischem Engagement; aber einig waren sie sich im Grunde genommen über den Sinn der Berufung auf Friedrich II., über die Notwendigkeit also, die „Kulturpolitik“ Hegels fortzusetzen. Es handelte sich um einen Kontrast innerhalb derselben „Partei“, zwischen dem radikalen und dem gemäßigten Flügel<sup>8</sup>.

Das Buch, besser gesagt: die Broschüre, um die es hier geht, war von Köppen „seinem Freund Karl Heinrich Marx aus Trier“ gewidmet worden, und es liegt – wie richtig bemerkt wurde – „kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß der junge Marx die Auffassungen der Schrift geteilt hat, die seinen Namen der Öffentlichkeit in ehrenvoller Weise nannte“<sup>9</sup>.

Noch im Jahr 1861 wird Lassalle Friedrich II. als einen „Revolutionär“ verehren, dessen Kampf „gegen alle historischen Machtverhältnisse“ sogar eine „insurrektionelle Bedeutung“ angenommen hatte<sup>10</sup>. Aber diese Wiederaufnahme der Hegelschen Lehre hat, abgesehen von den übertriebenen Ausdrucksweisen, die sie charakterisiert, keinerlei konkrete politische Bedeutung mehr: Inzwischen haben die Nationalliberalen sich die Figur Friedrichs II. angeeignet, der jetzt jedoch in einem völlig anderen Kontext als bei Hegel und seinen Schülern verherrlicht wird, und zwar als Eroberer Schlesiens und als das siegreiche Beispiel einer Machtpolitik ohne moralische Bedenken<sup>11</sup>.

Aber kehren wir zum Vormärz zurück. In der breiten Anerkennung des Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus zeigt sich besonders augenfällig der Erfolg der „Kulturpolitik“ Hegels. An dieser Stelle ist die Begegnung mit Heine unausweichlich, der mit außergewöhnlichem Einsatz die kulturelle und philosophische Geschichte Deutschlands verfolgt hat. So wie die französische Revolution, durch riesige Umwälzungen, durch einen [396:] widersprüchlichen und

---

<sup>7</sup> Die Rezension Varnhagens, ursprünglich in den Berliner „Jahrbüchern“ veröffentlicht (Nr. 103, Jahrg. 1840) und dann in *Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften*, Leipzig 1843, Bd. V., S. 673-677 abgedruckt.

<sup>8</sup> Nicht umsonst benutzte Varnhagen in der gleichen Periode Worte, die nicht viel anders klingen als die so hart zur Diskussion gestellten, wenn er in einer Tagebuchnotiz die Ankunft Schellings in Berlin kommentiert: „Zusammen mit Tieck, Arndt, Savigny, den Niebuhrschen Nachzögern, A. W. von Schlegel“ trug der Neuankömmling nicht nur dazu bei, eine Atmosphäre mystischer Dämmerung herzustellen, sondern auch „einen Geruch von Schimmel und Müffigkeit“ auszuströmen (JS<sub>7</sub>, 1, 432).

<sup>9</sup> F. Mehring, *Karl Marx ...*, zit., S. 24 und S. 26-7.

<sup>10</sup> Wir zitieren die ursprünglich in der Zeitschrift „Demokratische Studien“ veröffentlichte Rede, nach *Ferdinand Lassalle. Eine Auswahl für unsere Zeit*, hrsg. v. H. Hirsch, Bremen 1963, S. 84-5.

<sup>11</sup> Gegen den „trivial-moralischen“ Gesichtspunkt zieht zum Beispiel R. Haym ins Feld, in *Thomas Babington Macaulay*, „Preußische Jahrbücher“, VI, 1860, S. 386. Noch vielsagender ist das Urteil Treitschkes, der folgendermaßen „die ganze gewaltige Entwicklung“ des „kühnen Fechters“ synthetisiert und verherrlicht: „Schlachten und Hoffeste, Heldenzorn und Heldennot, Zerstörung und Siegesfreude“ (*Deutsche Geschichte ...*, zit., Bd. V, S. 404).

verwickelten Prozeß, nach Überwindung des Terrors und der Restauration, mit den Julitagen geendet hatte, so war, nach dieser Lesart die philosophische deutsche Revolution mit Hegel abgeschlossen, dem „Orleans der Philosophie“, dem Gründer und Haupt eines „neuen Regiments [...] eines eklektischen Regiments, worin er den alten kantischen Jakobinern, den fichtischen Bonapartisten, den Schellingsehen Pairs und seinen eigenen Kreaturen eine feste, verfassungsmäßige Stellung anweist“ (HH, II, 656). Von Hegel aus, der den Abschluß des philosophischen „großen Kreises“<sup>12</sup> bildet, ist es möglich, adäquat die Bedeutung Kants zu verstehen, der den Herrgott guillotiniert hatte und daher das philosophische *Pendant* zu Robespierre war, die Bedeutung Fichtes, des Verherrlichers der unendlichen und unbeugsamen Tätigkeit des Ich, daher philosophisches *Pendant* zu Napoleon, und diejenige Schellings, in seinen späten Jahren philosophisches *Pendant* Karls X.

Der Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus ist, je nach den mehr oder weniger radikalen Einstellungen der Autoren, die ihn wiederaufnahmen, zwar Variationen unterworfen, bleibt aber dennoch ein Fixpunkt der philosophischen und politischen Kultur des Vormärz. Die Posaune sieht in Hegel denjenigen, dem es gewissermaßen gelungen war, die Geschicke der Schlacht zu wenden, mit der die heilige Allianz den Antichrist in Ketten zu legen versuchte. Es handelt sich also um „einen Mann, welcher stärker war als das französische Volk, einen Mann, welcher die Decrete jenes höllischen Convents wieder zu Gesetzeskraft erhob, ihnen neue, festere Grundlagen gab und unter dem einschmeichelnden, besonders für die deutsche Jugend verführerischen Titel der Philosophie Eingang verschaffte“ (SC<sub>1</sub>, 1148). Strauß seinerseits spricht nicht nur von der „durch Kant in der Philosophie begonnenen Revolution“, sondern vergleicht auch die Restaurationsversuche auf theologischem mit denjenigen auf politischem Gebiet: Die einen wie die anderen sind zum Scheitern verurteilt, denn „nach dem Ablauf eines inneren Kampfes, einer Revolution“ ist es nicht möglich, von „Wiederherstellung des Alten, rein wie es gewesen“ zu sprechen; hatte man etwa nicht die „Restauration [...] scheitern sehen? (ST<sub>2</sub>, I, 19). Der Bezug auf die Julirevolution und auf die Vertreibung der Bourbonen ist offensichtlich. Nach B. Bauer zeigte Kant im Bereich der Bibelkritik die „Kühnheit und Selbstgewißheit eines terroristischen Philosophen“, wenn er die Vorherrschaft der „Vernunft“ betont und ihr eine Art Recht über Leben und Tod über den „Buchstaben“ verleiht<sup>13</sup>. Der Widerhall der These eines Kant als Urheber der Verurteilung des Herrgotts zur Guillotine wird hier offensichtlich.

Die Unterscheidung innerhalb der Hegelschen Schule zwischen Rechts, Links und Mitte entsteht auf dem Terrain des Parallelismus zwischen dem politischen Frankreich und dem philosophischen Deutschland und des ausdrücklichen Vergleichs mit dem parlamentarischen Leben, das sich nach der Julirevolution jenseits des Rheins entwickelt hatte (ST<sub>2</sub>, III, 95). Ruge erklärt, indem er sich besonders auf die Logik beruft und die Dialektik preist, daß „der innerste Kern des Hegelschen Systems [...] die revolutionäre Kritik – die Freiheit“ sei. „Diesen Anspruch auf die Sympathie der Franzosen“ habe somit „das deutscheste, das abstrakteste System.“ Die Kritik der dünnen Abstraktion und die Warnung – mit der Aufnahme eindeutig Marxscher Motive – davor, sich nicht „in den logischen ‚Äther‘“ zu verlieren, „von dem die armen Deutschen wie Opiumsträumer, dreißig Jahre im Kreise herumgetrieben worden sind, ohne den Tag der reellen Freiheit auch nur in diesem himmlischen Gebiete des Philosophieren zu erblicken“ (SC<sub>1</sub>, 42-3), all das hindert Ruge nicht daran, in der Hegelschen Philosophie das kulturelle *Pendant* und auf jeden Fall das einzige in Deutschland ausfindig zu machende *Pendant* der französischen Revolution und der modernen politischen Entwicklung in Frankreich auszumachen.

Das ist auch die Meinung Bakunins, so wie sie in erster Linie aus seinem in den von Ruge geleiteten „Deutschen Jahrbüchern“ 1842 unter einem französischen Pseudonym veröffentlicht-[397:]ten Artikel hervorgeht. Nachdem er die französische Revolution gepriesen hat, deren Losungsworte „die gänzliche Vernichtung der bestehenden politischen und sozialen Welt andeuten“, nachdem er in

<sup>12</sup> HH, III, 636 (über das Thema des Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutscher philosophischer Revolution bei Heine, siehe E. Rambaldi, *a. a. O.*, S. 15-60).

<sup>13</sup> B. Bauer, *Theologische Schamlosigkeiten*, 1841 in B. B. *Feldzüge der reinen Kritik*, hrsg. v. H. M. Saß, Frankfurt a. M. 1968, S. 67.

Napoleon „einen würdigen Sohn der Revolution“ erblickt hat, der mit seinen Siegen in ganz Europa die „nivellierenden Prinzipien“ der Demokratie verbreitet hatte, und indem er sich an alle diejenigen wendet, die vergeblich auf Ruhe hoffen, ruft er aus: „Haben Sie nicht auch vielleicht etwas von Kam, Fichte, Schelling und Hegel gehört, oder wissen Sie wirklich nichts von einer Philosophie, welche in der intellektuellen Welt dasselbe nivellierende revolutionäre Prinzip der Autonomie des Geistes aufgestellt hat, und begreifen Sie nicht, daß dieses Prinzip im höchsten Gegensatz mit allen jetzigen positiven Religionen, mit allen gegenwärtigen Kirchen steht?“<sup>14</sup>

Noch einmal ist der deutsche Idealismus (zu dem auch der junge Schelling gerechnet wird) die deutsche Theorie der französischen Revolution: die Verbreitung dieser Theorie wird eine ähnliche Rolle spielen wie die Verbreitung der Aufklärung für die ideologische Vorbereitung der großen revolutionären Umwälzungen. Das ist die ausdrücklich von Bakunin in einem Brief an Ruge aus dem Jahr 1843 formulierte These: „Rousseau und Voltaire, diese Unsterblichen, werden wieder jung; in den begabtesten Köpfen der deutschen Nation feiern sie ihre Auferstehung [...] Die Philosophie wird noch einmal die Rolle spielen, die sie in Frankreich so glorreich durchgeführt; und es beweist nichts gegen sie, daß ihre Macht und Furchtbarkeit den Gegnern früher klar geworden, als ihr selber [...]. Wir leben für Deutschland in dem Zeitalter Rousseaus und Voltaires und ,diejenigen unter uns, welche jung genug sind, um die Früchte unserer Arbeit zu erleben, werden eine große Revolution und eine Zeit sehen, in der es der Mühe lohnt geboren zu sein‘. Wir dürfen auch diese Worte Voltaires wiederholen ohne zu befürchten, daß sie das zweite Mal weniger, als das erste durch die Geschichte bestätigt würden.“ Auch in diesem Fall widerspricht die Kritik an der Abstraktheit der deutschen Philosophie, der Appell, sich nicht mit dem „abgesonderten Leben im Himmel der gelehrten Theorie“ zu begnügen<sup>15</sup>, sondern vielmehr dem Beispiel der Franzosen zu folgen, keineswegs der Parallele zur Aufklärung; im Gegenteil, sie fördert sie sogar. Das Thema findet sich schließlich auch beim jungen Engels. Im satirischen Gedicht *Der Triumph des Glaubens*, in Zusammenarbeit mit Edgar Bauer geschrieben, erscheint Hegel an der Spitze einer Schar von Teufeln, unter denen die Namen Voltaires, Dantons, Robespierres, Napoleons deutlich hervorstechen (MEW, Erg.bd. II, 313).

Man muß hervorheben, daß der Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutscher Philosophie auch in der reaktionären und klerikalen Publizistik vorzufinden ist. Schon die ersten Kritiker Hegels vergleichen den Philosophen mit Napoleon. Wie letzterer weit davon entfernt, die Prinzipien der Revolution zu annullieren, beschränkte er sich darauf, sie einzudämmen und zu disziplinieren, wurde er „der gefährlichste Feind und Gegner alles Bestehenden“; ebenso würde die konsequente Anwendung der Hegelschen Philosophie die radikale Umwälzung der sittlichen und religiösen Ordnung ganz Europas mit sich bringen, noch dazu mit dem erschwerenden Umstand, daß sie auf ihrem Weg nicht auf die unüberwindlichen Hindernisse stoßen würde, die der Unabhängigkeitswille der Fürsten und der Völker dem militärischen Expansionismus in den Weg gelegt hatten. Aber auch in der hier untersuchten reaktionären Publizistik ist es die ganze neuere deutsche Philosophie, die auf theoretischer Ebene die Entwicklung der französischen Revolution begleitet. Während Kant in gewisser Hinsicht an die Nationalversammlung denken läßt, und damit an die noch gemäßigte Phase des revolutionären Prozesses, läßt Fichte mit seinem Anspruch, die ganze politische und geistige Wirklichkeit umzuwälzen, an die Bergpartei und an den Konvent denken: mit der Aufhebung der Monarchie verschwindet „der bisherige Begriff aller Wirklichkeit [...] so hauptsächlich in Absicht auf den höchsten Begriff des Geistes und des Denkens, der Persönlichkeit, nämlich Gottes, statt deren eine allgemeine moralische Weltordnung eintritt“ (die Anspielung auf die Fichtesche Identifizierung [398:] der Göttlichkeit mit der moralischen Ordnung der Welt und auf die Entchristlichungskampagne in Frankreich ist hier eindeutig)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> L. Elysard (M. Bakunin), *Die Reaktion in Deutschland*, in „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“, 1842, jetzt in M. Bakunin, *Philosophie der Tat*, hrsg. v. R. Beer, Köln, 1968, S. 91.

<sup>15</sup> Bakunin an Ruge (Peterinsel im Bielersee, Mai 1845), in „Deutsch-Französische Jahrbücher“, hrsg. v. A. Ruge und K. Marx, reprod. Nachdruck Darmstadt 1967, S. 28-30.

<sup>16</sup> K. E. Schubarth und K. A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt ...*, zit., S. 215-7.

### 3. Die Verwirklichung der Philosophie

Das Thema des Parallelismus französische Revolution – deutscher Idealismus ist eng verknüpft mit der Frage nach der Verwirklichung der Philosophie, die dann letzten Endes die Verwirklichung der idealistischen Philosophie und insbesondere des Hegelianismus bedeutet<sup>17</sup>. Auch ein Liberaler wie Hinrichs behauptet, daß „die wahre Theorie [...] an sich Praxis“ ist: „Die echten Philosophen von Sokrates an strebten in Konflikt mit der Gegenwart, diese der Idee gemäß umzubilden und weiter zu führen. Die Philosophie hat die Tiefe nicht bloß im Gedanken zu suchen, sondern auch in der Wirklichkeit zu realisieren. Die Philosophen sollen nicht feiern, wie römische Auguren da sitzen und warten, bis die Adler geflogen kommen“ (SC<sub>2</sub>, 89).

Auf der Notwendigkeit der Verwirklichung der Philosophie besteht energisch Engels: „Die große Umwälzung, von der die französischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nur die Vorläufer waren, hat ihre Vollendung im Reiche des Gedankens, ihre Selbstschöpfung vollbracht. Die Philosophie des Protestantismus, von Descartes an, ist geschlossen; eine neue Zeit ist angebrochen, und es ist die heiligste Pflicht aller, die der Selbstentwicklung des Geistes gefolgt sind, das ungeheure Resultat ins Bewußtsein der Nation überzuführen und zum Lebensprinzip Deutschlands zu erheben“ (MEW, Erg.bd. II, 177). Die Philosophie, in erster Linie die Hegelsche, bildet das theoretische Bewußtsein der Oppositionsbewegung: „Denn wir haben einen Prüfstein für die Jugend an der neuen Philosophie; es gilt, sich durch sie hindurchzuarbeiten und doch die jugendliche Begeisterung nicht zu verlieren [...]. Die Jugend von heute [hat] die Schule Hegels durchgemacht, und manches Samenkorn aus den dürrn Fruchtkapseln des Systems ist herrlich aufgegangen in der jugendlichen Brust“ (MEW, Erg.bd. II, 148-9). Die Anhänger der Philosophie, und zwar in erster Linie die der Hegelschen, stellen sich als eine „Partei“ vor mit insgesamt fortschrittlichen Einstellungen, wenn auch mit Fraktionen und Differenzierungen. In diesem Sinn kann der junge Engels vom radikalen Flügel der sich in Deutschland entwickelnden Oppositionsbewegung als von den „äußersten Extremen der Philosophie“ sprechen (MEW, Erg.bd. II, 252).

Um die Partei des Fortschritts zu beschreiben, die darauf abzielt, „eine idealische Staatsform“ zu errichten, „die, ganz basiert auf Vernunftgründen, die Menschheit in letzter Instanz veredeln und beglücken soll“, benutzt Heine ebenfalls den Ausdruck „philosophische Schule“ in Entgegensetzung zur „historischen Schule“, die den Fortschritt leugnet und die „christliche Unterwürfigkeit“ predigt (HH, II, 21-3). Noch deutlicher setzt Ruge die „philosophische Partei“ der „historischen Partei“ entgegen, die „das Ideal der Freiheit in der Vergangenheit“ sucht (R<sub>1</sub>, II, 101). Auch die Geheimberichte der Agenten Metternichs benutzen eine ähnliche Ausdrucksweise und sprechen von „philosophisch-liberaler Partei“ und von „philosophisch-freisinnigen Prinzipien“ gerade unter Bezugnahme auf die Hegelsche Schule<sup>18</sup>. Im einen wie im anderen Fall stellt sich jedenfalls die politische Revolution, die sich in Deutschland ankündigt, als die Verwirklichung der Philosophie dar, oder besser, als die Verwirklichung des Programms der philosophischen „Partei“, die in Hegel ihren wesentlichen Bezugspunkt findet.

Da die Dinge so stehen, ist Deutschland in der Lage, rasch die im Vergleich zu Frankreich verlorene Zeit aufzuholen. Mehr noch – erklärt Heine – „[...] erst die spätesten Enkel werden darüber entscheiden können, ob wir dafür zu tadeln oder zu loben sind, daß wir erst unsere [399:] Philosophie und hernach unsere Revolution ausarbeiteten. Mich dünkt, ein methodisches Volk wie wir, mußte mit der Reformation beginnen, konnte erst hierauf sich mit der Philosophie beschäftigen, und durfte nur nach deren Vollendung zur politischen Revolution übergehen. Die Ordnung finde ich ganz vernünftig“. Es steht jedenfalls außer Frage, daß auf die, mit Hegel abgeschlossene, philosophische Revolution die politische Revolution folgen wird; der Zündstoff, der die alte Sozialordnung in Brand stecken wird, ist schon bereit, denn die idealistischen Philosophen haben „revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen

<sup>17</sup> Zum Thema der „Verwirklichung der Philosophie“ vgl. H. Stuke; *Philosophie der Tat, Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, Stuttgart 1963.

<sup>18</sup> *Literarische Geheimberichte. Protokolle der Metternich-Agenten*, zit., Bd. I, S. 188 und S. 140.

können“, um ein „Stück“ aufzuführen, wogegen selbst die französische Revolution nur wie „eine harmlose Idylle“ erscheinen wird (HH, III, 638-640).

Wenn auch gesäubert von allen radikalen Akzenten, ist jedoch das Thema des Parallelismus zwischen politischer Revolution in Frankreich und philosophischer Revolution in Deutschland auch bei den „liberalen“ Hegelianern vorzufinden<sup>19</sup>. Rosenkranz spricht vom „napoleonisch-demokratischen, volkspriesterlichen Charakter“ Fichtes oder beschreibt den „Terrorismus“ des Philosophen, der darin bestehe, „die ganze große Welt unter die Kategorie des Nicht-Ich zu setzen“<sup>20</sup>. Fichte wird also einer weit verbreiteten Formel nach und mit distanzierter Sympathie gleichermaßen mit Napoleon und den Jakobinern verglichen. Und auch in diesem Fall verbindet sich das Thema des Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutscher klassischer Philosophie eng mit der Frage nach der Verwirklichung der Philosophie, wenn auch die gemäßigten Exponenten der philosophischen Schule oder „Partei“ aus naheliegenden Gründen vor jeglicher jakobinischen Versuchung warnen: „Nichts in der Tat ist falscher, als die Vorstellung, wir Deutschen müßten, um politisch fortschreiten zu können, alle Phasen der Französischen Revolution von 1789 ab wiederholen [...]. Es wird sich aber zeigen, daß wir Deutschen endlich nicht bloß eine neue Auflage der französischen Formen, sondern aus einem andern Inhalt heraus auch eine andere Form der Verfassung erzeugen werden“<sup>21</sup>.

Deutschland hat, im Gegensatz zu Frankreich, die religiöse Reformation erlebt und kann daher weiter vorwärtsschreiten, ohne notwendig die Radikalität der Umwälzungen von jenseits des Rheins kennenlernen zu müssen. Das Thema des Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutscher philosophischer Entwicklung sowie die Frage nach der Verwirklichung der Philosophie finden sich auch beim jungen Marx. „Kants Philosophie“ ist „die deutsche Theorie der französischen Revolution“ (MEW, I, 80); „die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist“ als Ganzes betrachtet „die einzige mit der *offiziellen* Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*“, sie drückt also auf der theoretischen Ebene die politischen Resultate aus, die in den anderen Ländern, und in erster Linie in Frankreich, das Resultat der bürgerlichen Revolution sind. Sich in diesem Parallelismus gütlich zu tun, bedeutet jedoch, eine, wenn auch sehr fortschrittliche Philosophie in das Surrogat einer nicht erfolgten politischen Entwicklung zu verwandeln, sie zu einem Trostpflaster zu erniedrigen und dabei ihrer kritischen Energie zu berauben.

Die dem von Hegel aufgestellten Parallelismus innewohnende Zweideutigkeit – die Konfrontation zwischen der von großer praktischer und verwirklichungswilliger Energie charakterisierten politisch-kulturellen französischen Tradition, die aber gerade deshalb den Risiken des Fanatismus ausgesetzt ist, und der politisch-kulturellen deutschen Tradition, die das Verdienst hat, die Idee der Freiheit von jeglicher formaler Abstraktheit und von jeder fanatischen Implikation befreit zu haben, jedoch ständig dem Risiko der Ohnmacht ausgesetzt ist, scheint von Mal zu Mal den einen oder den anderen Aspekt zu privilegieren – diese Zweideutigkeit löst sich jetzt endgültig auf. Trotz seiner Philosophie macht sich Deutschland einer riesigen historischen Verspätung schuldig. Es stimmt zwar, daß die klassische deutsche Philosophie der theoretische Ausdruck der revolutionären französischen Entwicklung ist, aber eine „Traumgeschichte“ kann in keinem Fall die wirkliche Geschichte ersetzen.

[400:] Man beachte jedoch, daß die Auflösung der Zweideutigkeit, von der gesprochen wurde, die Gegenüberstellung von deutscher Theorie und französischer Praxis betrifft und nicht etwa die Gegenüberstellung von deutscher und französischer Theorie: „Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die andern Völker getan haben“, aber – muß man hinzufügen – sie waren nicht in der Lage, bis zu Ende zu denken, und nur die klassische deutsche Philosophie hat das Verdienst, wirklich gedacht zu haben. Bleibt die Tatsache bestehen, daß es dieser großen theoretischen Tradition in der Praxis nicht gelang, die historische Verspätung Deutschlands zu überbrücken. Muß man also zur Verwirklichung der Philosophie übergehen? Sicherlich, denn die Philosophie in Deutschland ist schon die Negation des feudalen *status quo*, und zwar gerade weil sie der theoretische Ausdruck der

<sup>19</sup> Über den Sinn dieser Bezeichnung vgl. C. Cesa, *Einleitung* zu SC<sub>2</sub>, S. V ff.

<sup>20</sup> K. Rosenkranz, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, zit., S. 9 und S. 453.

<sup>21</sup> K. Rosenkranz, *Goethe und seine Werke*, zit., S. 426.



bürgerlichen Revolution, mehr noch, der einzige theoretische Ausdruck dieser Revolution ist. Man darf aber nicht aus den Augen verlieren, daß die theoretische Überlegenheit Deutschlands mit seiner realen historischen Rückständigkeit Schritt gehalten hat; vielmehr haben sich die Deutschen mit der Überlegenheit des Gedankens über das Elend ihrer objektiven Situation hinweggetröstet. Man kann die Philosophie also nicht verwirklichen, ohne sie gleichzeitig zu annullieren, und das vor allem jetzt, wo die Geschichte schon über den von der bürgerlichen Revolution abgegrenzten Horizont hinaus blickt (MEW, I, 383-5).

Im Verlauf der Debatte über die Verwirklichung oder die Annullierung der Philosophie ist für den jungen Marx klar, daß die Philosophie die Hegel ehe ist, oder jedenfalls die klassische deutsche Philosophie, die in Hegel ihre Erfüllung gefunden hat; ebenso wie ein weiterer Punkt festgehalten wird, und zwar, daß die Philosophie den Vormarsch der Freiheit begleitet und anregt, auch in dem entscheidenden Augenblick, in dem die Geschichte dazu aufgerufen wird, den bürgerlichen Horizont zu überwinden, sicher durch die Aufhebung der Philosophie, die jedoch auch ihre Verwirklichung bedeutet. Man beachte die Verwendung gerade der Hegelschen Kategorie der „Aufhebung“ auch beim jungen Marx.

#### *4. Die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. und die Krise des Hegelschen Preußenbildes*

Das Jahr 1840 ist ein Jahr der Wende in der Geschichte Preußens und auch in der Geschichte der politischen und kulturellen Debatte, die wir hier untersuchen. Friedrich Wilhelm IV., der weit mehr Verbindungen zur deutschtümelerischen als zur Hegelschen „Partei“ unterhält, besteigt den Thron, nicht ohne eine gewisse Sympathie für die Ex-„Demagogen“, aber unerbittlicher Feind der „Philosophen“. Während in den zwanziger Jahren Hegel als „Staatsphilosoph“ betrachtet und des „Servilismus“ beschuldigt worden war, scheinen sich jetzt die Parteien umgekehrt zu haben. Ruge schreibt im Oktober 1840: „Die Jünglinge der Freiheitskriege sind jetzt Minister und Könige, in ihnen ist der damalige Geist, der Franzosenhaß und all der altdeutsche Kram erst recht zur Macht gekommen ...“ (hj, 7.X.1840). Tatsächlich wohnt man beachtlichen Umbesetzungen im preußischen Staatsapparat bei: 1842 werden Eichhorn und Savigny, deren Verbindungen zur „Partei“ Schleiermachers wir schon besprochen haben, Minister. Mit anderen Worten: die Deutschtümelei ist an der Macht und der Hegelianismus eindeutig in der Opposition! Von diesem Augenblick an werden einerseits die Hegelianer, auch in Folge der Radikalisierung, die die Schule durchmacht, von einer ganzen Reihe von Disziplinarmaßnahmen betroffen, da sie täglich Gegenstand neuer Anklagen werden, etwa „des Hochverrats am preußischen Staat, der Zerstörung des Christentums, der Wiederherstellung des Paganismus, der Untergrabung der Moral, des Atheismus, des Verderbnisses der Poesie usw., usw.“ und sogar der Begünstigung des Saint-Simonismus<sup>22</sup>. Andererseits verbessert sich ganz klar die Lage der verfolgten „Demagogen“, und mehrere von ihnen profitieren, wie wir schon im Fall Arndts gesehen haben, von der von Friedrich Wilhelm IV. nach seiner Thronbesteigung erlassenen Amnestie.

[401:] Diese Thronbesteigung wurde von den Deutschtümlern mit einer Begeisterung begrüßt, die in einigen Fällen ins Delirium überging. Sie sei der Anfang einer „neuen Zeitrechnung“ (A<sub>1</sub>, II, 598): Sollte man also die Weltgeschichte nicht mehr von der Geburt Christi, sondern von der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. an datieren? Aber einmal abgesehen von den lyrischen und exaltierten Tönen, auch auf der Gegenseite sind die Anhänger der Hegelschen „Partei“ damit einverstanden, daß man sich vor einer Wende befinde, allerdings nicht, was die Chronologie der Weltgeschichte betrifft, sondern, etwas bescheidener, die Geschichte Preußens. „Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“, so kommentierte eine Broschüre von Strauß das Ereignis. War also das Preußen Friedrichs II., der Staat der Aufklärung, auf den Gedanken gegründet, der Staat, der die Entstehung und Entwicklung des theoretischen Pendants zur französischen Revolution, d. h. die Philosophie Kants, Fichtes und vor allem Hegels erlebt hatte, endgültig untergegangen?

Der Gedanke war zugunsten des Irrationalismus und des Obskurantismus entthront worden. Was ist in der Tat die Romantik? Sie ist der Versuch, „das Rad der Geschichte zurückzudrehen“;

---

<sup>22</sup> K. Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel. Ein Sendschreiben an Pierre Leroux* in *Neue Studien*, zit., Bd. IV, S. 198.

„romantische Dichter“ – erklärte Strauß – sind diejenigen, „welche die verblichene Märchenwelt des mittelalterlichen Glaubens als tiefste Weisheit poetisch zu erneuern strebten“; ebenso wie diejenigen als „romantische Politiker“ anzusehen sind, die „in der Wiedererweckung des mittelalterlichen Feudal- und Ständewesens das einzige Heilmittel für den modernen Staat“ sehen (ST<sub>1</sub>, I, 216 und 186). Die Besteigung des Throns, der dem *roi philosophe* gehört hatte, durch den „verstockten Romantiker“, der Friedrich Wilhelm IV. war<sup>23</sup>, bedeutete die endgültige Krise eines bestimmten Preußenbildes.

Der Prozeß der Radikalisierung der Junghegelianer wird hauptsächlich eingeleitet durch die Feststellung, daß inzwischen alle Spielräume für die von Hegel vorgezeichnete „Kulturpolitik“ verschwunden waren. Das bedeutet nicht, daß es vor der Wende von 1840 keine kritischen Positionen zu diesem oder jenem Aspekt des preußischen politischen Lebens und auch zu Preußen insgesamt gegeben hätte; aber diese kritischen Positionen schlossen noch das Vertrauen und die Hoffnung mit ein, daß es möglich wäre, Abhilfe zu schaffen, indem man weiterhin die schon betrachtete „Kulturpolitik“ verfolgte, an die Geschichte Preußens gebundene Lösungen vorbrachte und an Teile seines Staatsapparats appellierte. Er sei sich – schreibt Ruge an Strauß im März 1839 – wohl des „stiefmütterlichen Verfahrens unsres Staats gegen die freie Wissenschaft“ bewußt, und dennoch gibt es kein anderes Mittel, um die Geißel des „Obskurantismus“ zu bekämpfen, als daß man das „Wesen des Staats geltend macht und die Institutionen, in denen es sich noch hält recht zum Bewußtsein zu bringen sucht“ (R<sub>2</sub>, I, 165). Das Zentrum der Reaktion wird immer noch im Wien Metternichs erkannt, und die Gefahr für Preußen liegt darin, daß es sich auf das Gebiet der „österreichischen Politik“ begibt, wenn es der „Romantik“ und dem „Katholizismus“ Tür und Tor öffnet und damit am Ende das ihm eigene „Prinzip“ zurückweist (R<sub>2</sub>, I, 183). Wie man sieht, werden die in Preußen mehr als augenfälligen konkreten Äußerungen politischer Reaktion immer noch dem „Wesen“ oder dem „Prinzip“ entgegengesetzt, das man diesem Staat zuschreibt. Ein Element des Zweifels nicht nur hinsichtlich der Gegenwart, sondern auch an der Zukunft Preußens, letzten Endes also an der Solidität des genannten „Prinzips“, erhellt allerdings aus Ruges schon zitierter Rezension des Buches von Köppen. Ruge zitiert lange Passagen der Verherrlichung des Staats Friedrichs II., der sich der Buchautor hingibt, darunter diese: „Preußen kann nie vergessen, daß es mit der Aufklärung zugleich in der Wiege gelegen, und von dem Helden der Aufklärung groß gezogen worden ist.“ Nach dem Wort „vergessen“ fügt Ruge in Klammern ein Fragezeichen hinzu. Aber, nachdem er diesen Augenblick des Zweifels überwunden hat, nimmt er das lange Zitat der Verherrlichung des Staats Friedrichs II. wieder auf: „Der Himmel ruht sicher auf den Schultern des Atlas, als Preußen auf der zeitgemäßen Fortentwicklung der Grundsätze Friedrichs des Großen“ usw.; bis zum feierlichen Schwur am Ende, seinem politischen Erbe treu zu bleiben (hj, 25.V.1840).

Andererseits kehrten die „Hallischen Jahrbücher“ bald darauf mit Nachdruck zum Thema des „Wesens“ oder „Prinzips“ zurück: „Preußen ist protestantisch“; außerdem hat es kein „vollständiges Mittelalter“ hinter sich.“ Hier war die gute alte Zeit nie in ihrer ganzen Strenge und Konsequenz durchgebildet“; diese Analyse, oder besser die Losung, die hinter dieser Analyse steckt (dafür kämpfen, daß Preußen seinem Prinzip und seiner Geschichte eines protestantischen und aufgeklärten Staats treu bleibt), bildet einen der zentralen Punkte des Artikels, der die Nummer der „Hallischen Jahrbücher“ vom 19. Juni eröffnet, die des Jahrestags Friedrichs II. gedachte (hj, 19.-23.VI.1840). Bezeichnenderweise erinnerte die Zeitschrift an den hundertsten Jahrestag der Thronbesteigung des als Philosoph gepriesenen Königs, verlor aber kein Wort über die wenig mehr als eine Woche vorher erfolgte Thronbesteigung des kurz darauf als Romantiker abgestempelten Königs!

Bald darauf – in der Zwischenzeit war die Zeitschrift zur Emigration gezwungen worden – erklärte Ruge die Wende, die sich ereignet hatte: „War früher Berlin kein Ort für den Trieb und die geistige Bewegung“, für die Verbreitung einer Philosophie und einer Kultur der Freiheit, so hat „seit kurzem ganz Preußen entschieden die Farbe der Apologetik“, d. h. des Obskurantismus angenommen. Nach

<sup>23</sup> Der Ausdruck stammt von einem anderen Exponenten der Hegelschen „Partei“, Christian Märklin, und wird noch während der achtundvierziger Revolution verwendet (zit. in ST<sub>1</sub>, X, 350).

der kurz vorher erfolgten Thronbesteigung war es nicht mehr möglich, zwischen gelegentlichen Äußerungen der politischen Reaktion in Preußen und dem „Wesen“ oder dem „Prinzip „desselben Staats zu unterscheiden. Man mußte jetzt die „neue Lage ins Auge fassen“ (R<sub>1</sub>, IV, 51 und 43).

##### 5. *Das Bild Preußens und der Kampf zwischen Fortschritt und Reaktio*

Um verstehen zu können, wie die Wende von 1840 radikal die Debatte und die Bedingungen des politischen Kampfes in Preußen verändert, kann es nützlich sein, kurz auf eine Polemik einzugehen, die knapp ein Jahr zuvor stattgefunden hatte. Eine reaktionäre Schmähschrift bemüht sich, der Hegelschen Philosophie die preußische Maske zu entreißen. Letztere erhebe den Anspruch, das „preußische Wesen“ im Kult der „Allgemeinheit“ zu erblicken; es handele sich jedoch um eine grobe Fälschung, denn das wahre „Wesen“ dieses Staats liege in der Achtung vor allem, was sich mit den Charakteristiken der Persönlichkeit und der Eigentümlichkeit zeige. Es handele sich nicht um eine abstrakte akademische Debatte, da das Hegelsche Bild den „konstitutionellen Staat“ als der Natur und der Geschichte Preußens gemäß unterzuschieben suche, wo Preußen doch, wie jeder wisse oder wissen sollte, auf der „persönlichen Monarchie“ der Hohenzollern basiere.

Schubarth – der Autor der Schmähschrift – gibt sich jedoch nicht damit zufrieden, Hegel und seine Schüler anzugreifen, sondern nimmt auch die fortschrittlichen Teile des Staatsapparats aufs Korn. Wie können – fragt er sich – „Staatsmänner belobt werden, die es gut heißen, oder wenigstens ruhig zusehen“, daß sich eine so gefährliche Lehre verbreitet? „Kann man von ihnen sagen, sie erfüllen ihre Pflicht gegen den Staat und den Souverän?“ In der Tat ist es „allerdings ein anderes, eine den Grundprinzipien eines bestimmten Staats widerstrebende Lehre überhaupt als Buch tolerieren, und ein anderes ist es hinwiederum, sie der zu keiner Selbständigkeit des Urteils gelangten Jugend ausdrücklich lehren und als das Unfehlbare anpreisen zu lassen“<sup>24</sup>.

Aus dieser Anklage gehen zwei besonders bemerkenswerte Punkte hervor: 1) die Hegelsche Verherrlichung Preußens wurde von den reaktionären Kreisen alles andere als wohlwollend betrachtet, die darin im Gegenteil – wenn auch nicht intelligenter, so doch mit einem besseren politischen Gespür als viele heutige Interpreten – ein gefährliches Instrument der Umsturzbestrebungen erblickten; 2) die Verurteilung des Hegelianismus als „Staatsphilosophie“, weil durch eine Reihe von Anerkennungen und Unterstützungen von oben privilegiert, ist weit davon entfernt, dieser Philosophie ein Zeugnis für gutes Betragen der bestehenden Ordnung gegenüber auszustellen; sie zielt vielmehr darauf ab, eine große Anzahl von Beamten und die fortschrittlichen Teile des Staatsapparats unter Anklage zu stellen, die sich im Gefolge der Friedrichschen Tradition und der Bewunderung für die französische *Administration* herausgebildet hatten, einer Bewunderung, die sich in Preußen in der Zeit vom Basler Frieden bis zur Niederlage bei Jena und auch im Gefolge der Reformen der Stein-Hardenbergschen Periode ausgebreitet hatte. Diesen Beamten, die beschuldigt werden, eine subversive Philosophie zu begünstigen und zu ermutigen, droht jetzt die Anklage wegen Hochverrats!

Der Autor der soeben untersuchten Schmähschrift hatte die „Kulturpolitik“ Hegels gut verstanden, ebenso die Schüler, die sich beeilen, darauf zu antworten. Sie zitieren die berühmte Definition des Monarchen als des „ersten Dieners des Staats“, die Friedrich II. formuliert hatte, um dem Bild Preußens als eines auf den Gedanken und die Allgemeinheit der Grundsätze, anstatt auf die Laune der Individualität, gegründeten Staats wieder Bürgerrecht zu verschaffen und um in Preußen, in den Bereichen der Kultur wie in denen des Staatsapparats, einer Philosophie wieder Geltung zu verschaffen, die diese Allgemeinheit lehrte<sup>25</sup>.

In ihrer Anklage definierte die Schmähschrift gegen die „Philosophen“ und ihre Beamten-Komplizen den der Hegelschen Philosophie eigenen Kult der Allgemeinheit und der Objektivität des Gesetzes als „den bösen Geist selbst, der jene papiernen und pergamentenen Urkunden, die da Konstitutionen

<sup>24</sup> K. E. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preußischen Staats*, 1839, in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. v. M. Riedel, Frankfurt a. M. 1975, Bd. I, S. 254-7, *passim*.

<sup>25</sup> Von besonderer Bedeutung sind die Beiträge von E. Gans und K. F. Köppen, vgl. *Materialien zu Hegels ...*, zit., Bd. I, S. 267-284.

oder das Gesetz schlechtweg heißen, [...] eingeführt hat“<sup>26</sup>. Nicht viel anders als Schubarth dachte Friedrich Wilhelm IV., der in der Tat erklärte, daß er zwischen sich und seine Untertanen kein „Stück Papier“ legen wolle. Die Entgegensetzung zu dem von der Hegelschen „Partei“ propagierten Bild Preußens war also total.

Die Hegelsche „Partei“ hatte gegen die Partikularismen und die Willkürakte der mittelalterlichen Tradition auf der Notwendigkeit der Kodifizierung, auf der Sicherheit und der Objektivität des Rechts bestanden; und Friedrich Wilhelm IV. beruft Savigny in das Amt des Justizministers, eben den Savigny, der die Hauptzielscheibe der Polemik der Hegelschen Partei war. Letztere hatte auf der Allgemeinheit der Vernunft bestanden, aber der „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren“ appelliert an die Werte der Tradition, an die Achtung vor den „natürlichen Verhältnissen“, den „Eigentümlichkeiten“, er appelliert sogar an die „alte heilige Treue“, die das Verhältnis der Untertanen zum Herrscher kennzeichnen sollte. Die Hegelsche „Partei“ propagierte ein Bild Preußens als Erbe des revolutionären Frankreich; Friedrich Wilhelm IV. sehen wir dagegen England in Entgegensetzung zu Frankreich verherrlichen, um die lebendige Tradition, das unberührbare Vermächtnis der Ahnen zu preisen, den schriftlichen Konstitutionen jeden Wert abzusprechen, um die liberale Bewegung in Preußen zurückzudrängen. Wenn schließlich die Hegelsche „Partei“ beständig damit beschäftigt war, die Deutschtümelei zu bekämpfen, liquidierte hier nun der Ex-Schüler Savignys auf den Spuren des Lehrmeisters, der den Code Napoleon als einen von außen in den gesunden Organismus der deutschen Nation eingesetzten „Krebs“ bezeichnet hatte, die Forderungen nach Reformen in konstitutioneller und liberaler Richtung als „undeutsch“ und dem deutschen Gemüt fremd (Q, IV, 197-201).

Es kann nützlich sein, ein weiteres Zeugnis über den Einfluß zu bringen, den das Bild Preußens auf den Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion ausübt. Wir sind im Mai 1842, und ein „Hospitant“ hört an der Universität Berlin einen Hegelschüler, von Henning, gegen die historische Rechtsschule polemisieren, besser gesagt: gegen die „alten Herren, die in ihrer Beschränktheit und Grämlichkeit das Neue bekittelten und ihm den Vorwurf machten, daß es unhistorisch, aus der abstrakten Theorie heraus, unpraktisch, gewaltsam konstruiert sei“. (Man bedenke, daß nur wenige Monate vorher einer der maßgeblichsten unter diesen „alten Herren“, Savigny, Minister der Revision für die Gesetzgebung geworden war.) Der „Hospitant“ wendet sich seinerseits heftig gegen die historische Rechtsschule, die die Stagnation lobpreist und den Fortschritt ablehnt, und ruft aus: „Nein, es ist sonnenklar, daß Preußens Heil allein in der Theorie, der Wissenschaft, der Entwicklung aus dem Geist liegt“. Und dennoch muß man die Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen: „die glorreichsten Jahre aus der preußischen Geschichte“ [404:] sind „aufs feigste verleugnet“ worden. „Der fast heidnisch gewordene, rationalistische Beamtenstaat“ ist nunmehr vernichtend geschlagen worden, der Staat, der „in der Zeit von 1807 bis 1812 die Reste des Mittelalters“ angegriffen hatte und dessen Gesetzgebung in jedem Fall „unter dem Einfluss der Aufklärung“ geblieben war; dagegen hatte das „christlich-feudale“ Preußen und die historische Rechtsschule gewonnen: das ist die vom „Hospitanten“, der kein anderer als der junge Engels ist, aufgestellte Bilanz (MEW. Erg.bd., II., 253 und I, 447-450).

Sogar der gemäßigte Rosenkranz ist gezwungen, von der neuen Situation Kenntnis zu nehmen, ohne die kämpferischen Vorsätze, die aus den Worten des Hospitanten sprechen, versteht sich, sondern nur mit Resignation. Als er von Hegels Ankunft in Berlin spricht, beschreibt sein Biograph die Hauptstadt Preußens (einen „durch und durch künstlichen gemachten Staat, der lediglich durch die Vermittlung der Bildung [...] zur Einheit gelangen kann“) als den kongenialsten Standort für eine „nüchterne und tatsüchtige Philosophie“. Unablässig stellt er Berlin Wien entgegen, das ausschließlich im Einklang mit dem Gefühl und der Religion existiert (dort hielt Friedrich Schlegel Bank, der endgültig bei der Reaktion gelandet und sogar Lobredner der Heiligen Allianz geworden war); auch Heidelberg, das ganz von der Herrlichkeit der es umgebenden Natur beherrscht wird und einer tiefergehenden philosophischen und politischen Debatte fremd gegenübersteht (es war eines der bedeutendsten Zentren der Romantik gewesen), und vor allem Regensburg. Die „Stadt der Reichstage“, die „in ihrem Katholizismus das an der Donau ist, was Köln am Rhein“, die Stadt, vor der „auf den Uferhügeln des

---

<sup>26</sup> In *Materialien zu Hegels ...*, zit., Bd. I, S. 263.

Stroms die Walhalla Deutschen Ruhms“ sich erhebt, war Schelling am kongenialsten (der Philosoph hielt sich dort häufig während der Zeit seiner Lehrtätigkeit München auf; 1838 hatte dort Görres, damals um Schillings Einfluß, *Athanasius*, voller heftige Angriffe auf den Rationalismus der preußischen Regierung veröffentlicht).

Durch die Bezugnahme auf das Paradies der germanischen Mythologie wird Schelling als die katholisch-imperiale Variante des romantischen und deutschtümlicherisch angehauchten Mystizismus betrachtet und ist deshalb im Preußen Friedrichs II., Kants und Hegels nicht am Platze. Aber zum Schluß ist Rosenkranz gezwungen, zu berichten, daß Schelling die Stadt der „Walhalla deutschen Ruhms“ verlassen hat und, von Eichhorn berufen, „mit Behagen in dem modernen, glänzenden Berlin“ lebt „und Assembleen und Bälle“ besucht (H<sub>7</sub>, 315, 317 und XX). Unmittelbar zuvor hatte Rosenkranz das München Schellings folgendermaßen apostrophiert: „Oser Isarstadt, o möchtest du im Dienst der Schönheit nimmermehr / vergessen, daß die Wahrheit auch, die Freiheit unzertrennliche / Geschwister sind ...“ Außerdem wurde die Stadt ironisch ermahnt, nicht zu vergessen, daß Napoleon „ein Markstein ist, den Gott gesetzt, das Mittelalter abzutun“<sup>27</sup>. Aber jetzt verlegt sich diese Kultur der ästhetischen Verklärung des Mittelalters und der Verurteilung des prosaischen Charakters der modernen Welt nach Berlin.

---

<sup>27</sup> K. Rosenkranz, *Das Centrum der Spekulation*, Königsberg 1840, S. 46.

[405:]

## **Dreizehntes Kapitel**

### **Die nationale Frage, die Schule und das Bild Hegels**

#### *1. Von der Krise von 1840 bis zur Wende von 1848: die Wiederkehr der Deutschtümelei*

1840 ist ein Jahr, das nicht nur wegen der Ereignisse in Deutschland tiefgreifende Folgen für die Geschichte der Hegelschen Schule hat, sondern auch auf Grund der Entwicklung der internationalen Lage. Man wohnt einem Wiederaufleben der französisch-deutschen Spannungen bei, mit einer Wiederbelebung der nationalistischen Agitation und tiefgreifenden Folgen für die Orientierung der öffentlichen Meinung und der Intellektuellen. Bekanntlich kam es in jenem Jahr in Folge einer von der Orientfrage ausgelösten internationalen Krise zur Unterzeichnung der Londoner Konvention vom 15. Juli zwischen England, Rußland, Österreich und Preußen unter Ausschluß und Isolierung Frankreichs, das darin die Wiedererrichtung der gegen es gerichteten heiligen Allianz oder sogar die Auferstehung des Gespensts der antinapoleonischen Koalitionen erblickte. All das rief ein Auflodern des Nationalismus sowohl in Frankreich als auch in Preußen hervor, mit einer verbreiteten Angst vor einem französischen Angriff am Rhein. Der Krieg wurde nur durch die umsichtige Haltung Louis Philipps vermieden, der den Außenminister Thiers beurlaubte und den Weg der Mäßigung einschlug; aber das genügte nicht, um den Franzosenhaß in Deutschland eindämmen zu können.

In dieser Lage kam die deutschtümlerische „Partei“ wieder zu Atem. Wir haben diesbezüglich mehrere Zeugnisse. Im Januar 1841 schreibt der junge Engels, wenn auch in einer von tief empfundenem nationalen Gefühl durchdrungenen Abhandlung, die sogar chauvinistischer Forcierungen nicht entbehrt: „Ich will mit Arndt und den übrigen Männern von 1813 nicht rechten, aber das servile Gewäsch, das die Gesinnungslosigkeit jetzt in allen Zeitungen gegen die Franzosen verführt, ist mir durch und durch zuwider“ (MEW, Erg.bd., II, 129).

Die neue Woge des Franzosenhasses nach 1840 geht auch aus der *Posaune* hervor. Nachdem er den anti-deutschen und franzosenfreundlichen Charakter der Hegelschen Philosophie aufgezeigt hatte, fügte B. Bauer hinzu: „Jetzt aber, wo wir uns wieder als Deutsche fühlen, jetzt ist es an der Zeit, daß wir unseren Unwillen gegen einen Philosophen äußern, der kein Volk niedrig genug fand, um es nicht über uns zu stellen. Die Regierungen, welche jetzt wach geworden sind und der wälschen Nation die Kraft und die Größe der Deutschen wieder in Erinnerung bringen, müssen sich gegen eine Philosophie richten, welche ihre Völker der Ehre beraubt. Wie weit mußte ein Mann seinen Mitbürgern und Landleuten entfremdet sein, wenn er den Erbfeind unsers Vaterlandes, der nur auf Gelegenheit lauert, um es immer wieder von neuem anzugreifen, bewundert, preist und als die größte Nation rühmt“. Die Anspielung auf die wenige Jahre zurückliegende internationale Krise wird klar aus dem, was unmittelbar folgt, Hegel „hat seine Schüler dem deutschen Wesen entfremdet“, da sie „allen patriotischen Gefühlen, Regungen und Begeisterungen“ fremd gegenüberstehen. Den Beweis dessen hat man 1840: „Welcher Hegelianer hat in das Jauchzen eingestimmt, welches durch ganz Deutschland gehört wurde, als Beckers Rheinlied die Zungen löste. Hat man gehört, daß ein Hegelianer in den deutschen Gesang einstimmte? Hat Einer von ihnen dies Lied gerühmt, anerkannt? Nein! Sie haben es verspottet oder ignoriert. Ihre Interessen, glauben sie, sind zu groß und umfassend, als daß sie sich noch um eine bloße Territorialfrage bekümmern sollten. Alles Deutsche schmähen sie. Der Tollhäusler Köppen ironisierte den ‚Urteutonischen Bierbaß‘, Ruge schimpfte über die deutsche Bärenhaut, griff den deutschen Arndt an [...]“ (SC<sub>1</sub>, 179).

In dieser Situation wird die Berufung auf die Befreiungskriege wieder aktuell, während Hegel, der „napoleonische Philosoph“, für nicht unerhebliche Bereiche der öffentlichen Meinung und sogar der liberalen Bewegung unzeitgemäß wird. Heine beschreibt die von der „nationalen oder sogenannten patriotischen Partei“ gezogene Kurve folgendermaßen: „Die Julius-Revolution schob jene Partei etwas in den Hintergrund des politischen Lebens, aber die Fanfaren der [406:] französischen Presse von 1840 boten jener gallophoben Partei die beste Gelegenheit, sich wieder geltend zu machen; sie sangen ihr Rheinlied. Zur Zeit der Februarrevolution wurden sie überstimmt von rationalistischem Tönen, die aber bald verstummten, als die große Reaktion eintrat; heute geben diese Vaterlandsretter

wieder in Deutschland den Ton an, und brüllen mit allerhöchster Erlaubnis“. Es handelt sich hier um die Vorrede zur französischen Ausgabe von *Lutetia* (HH, V, 234 ): wir sind im Jahr 1855 und gerade zu dieser Zeit reift *Hegel und seine Zeit* heran.

Aber die Krise von 1840 hätte nicht die von Heine hervorgehobenen tiefgreifenden und dauerhaften Folgen gehabt, wenn es nicht in Frankreich und auf europäischer Ebene zum Scheitern der achtundvierziger Revolution gekommen wäre. Mit diesem Scheitern und nach der internationalen Krise, auf die wir schon hingewiesen haben, ändert sich wiederum ganz radikal das Bild Frankreichs. Das Land scheint unaufhörlichen Umwälzungen ausgeliefert zu sein, und, mit dem Arbeiteraufstand vom Juni, immer beängstigenderen Umwälzungen, die schließlich auf den Staatsstreich Louis Bonapartes hinauslaufen. Die Revolution war also selbst in der Heimat der Revolution gescheitert: Der jakobinische und demokratische „Extremismus“ hatte am Ende zur Errichtung eines autoritären Regimes geführt. Zwischen proletarischen Unruhen und bonapartistischer Diktatur eingeklemmt, hört Frankreich auf, ein Modell für die liberale Partei und für die deutsche Bourgeoisie zu sein, die jetzt auf England zu blicken beginnen.

All das hat tiefgreifende Folgen für die Interpretation und Beurteilung des Hegelschen Systems, ein Denksystem, das weit eher französische als englische Farben trug. Noch mehr wurde die Hegelsche Philosophie deshalb verurteilt, weil sie während des Vormärz eine der Triebkräfte der revolutionären öffentlichen Meinung gewesen und damit für das Scheitern der achtundvierziger Revolution in Deutschland mitverantwortlich war.

Wir haben uns an anderer Stelle ausführlich mit den tiefgreifenden Folgen beschäftigt, die die innere politische Entwicklung Frankreichs in Deutschland für das Bild Hegels, angefangen von der Kategorie der Sittlichkeit, hervorruft<sup>28</sup>. Jetzt dagegen liegt uns daran, hervorzuheben, wie sehr Haym von der nationalen Frage beeinflusst ist, als er Hegel liest: Auch auf die genannte Frage warfen die Ereignisse in Frankreich einen beunruhigenden Schatten; die zumindest scheinbare Wiedergeburt des napoleonischen Imperiums beschwor erneut Befürchtungen herauf, die man beschwichtigt und begraben glaubte. Würde Napoleon III. den Spuren Napoleons I. folgen, was die nationale Unterwerfung Deutschlands anging? Die deutsche Bourgeoisie mußte diese Befürchtungen um so mehr hegen, als das Scheitern der achtundvierziger Revolution zusammen mit den liberalen Bestrebungen auch die Hoffnungen auf nationale Einheit hatte dahinschwinden lassen.

In diesem Zusammenhang muß *Hegel und seine Zeit* eingefügt werden. Während auf Deutschland der Schatten Napoleons III. fällt, der ein ehrgeiziges Programm von Eroberungen im Ausland vorantreibt, um damit seine Diktatur im Inneren zu konsolidieren, in jedem Fall darauf bedacht, Frankreich die „natürlichen Grenzen“ zu sichern, d. h. den Rhein, wird Hegels Napoleon I. gegenüber eingenommene Haltung der Leitfaden und der Hauptanklagepunkt der gegen ihn vorgetragenen Vorwürfe.

Das nationale (oder nationalistische) Pathos, das die Monographie Hayms durchdringt, ist offensichtlich. Hegel wird „Unterwerfungsbereite und unpatriotische Gesinnung“ vorgeworfen. Es wird also die schon von Fries und der deutschtümelerischen „Partei“ erhobene Anklage wiederaufgenommen. Auch in diesem Fall wird Hegel auf Grund seiner Bewunderung für Napoleon, den „Usurpator“, verurteilt, denn er „prostituierte seine Ideale“. Dieser Haltung des Desinteresses auf patriotischem Gebiet wird diejenige Fichtes entgegengesetzt, der die Niederlage und die Schmach des Vaterlands schmerzhaft verspürte und deshalb bei dieser Gelegenheit die „Staubige Metaphysik“ zur Seite warf, um sich voll und ganz der Aufgabe zu widmen, mit seinen virilen Reden das Nationalgefühl wiederzuerwecken. Hegel hat der Schande des Vaterlands passiv beigewohnt und wäre sicherlich nach der darauffolgenden anti-französischen Erhebung „zu Schanden geworden, wenn nicht diese Erhebung alsbald in eine neue Knechtschaft [407:] und in die Lüge der Restauration umgeschlagen wäre“ (RH, 259 und 260). Man kann sagen, daß die ganze Hegelsche Philosophie von der nationalen Frage her verurteilt wird. Die Dialektik wird als ein „fatalistischer Objektivismus“ abgetan, der unfähig ist, das Gefühl der nationalen Unabhängigkeit hervorzurufen (334).

---

<sup>28</sup> Wir verweisen auf unser *Tra Hegel e Bismarck ... zit., passim*.

Daß der Leitfaden der Anklage gegen Hegel nicht die Kritik seines „Preußentums“ oder seiner Dienstbarkeit der Restauration gegenüber ist, sondern vielmehr die des nationalen Verrats, geht aus der Rekonstruktion der Jahre vor der Ankunft des Philosophen in Berlin hervor, die die Biographie uns liefert. Hegel wird nicht so sehr beschuldigt, sich das Problem der Einheit und der Unabhängigkeit Deutschlands nicht gestellt zu haben, als vielmehr, es sich nicht vom Gesichtspunkt der „Kleindeutschen“ aus gestellt zu haben, d. h. unter der Voraussetzung der Hegemonie Preußens und der Hohenzollern. Man denke hier an die *Verfassung Deutschlands*. Zu jener Zeit ist Hegel einer der ersten, die den französischen Expansionismus beklagen; scharf verurteilt er in der Tat die Annexion des linken Rheinufers, gleichzeitig jedoch die Passivität, die Neutralität, die antinationale Haltung Preußens. Damals konnte Hegel wirklich nicht beschuldigt werden, ein preußischer Philosoph zu sein! Tatsächlich wird ihm vorgeworfen, Preußen verächtlich behandelt und eher Österreich mit Sympathie betrachtet zu haben, dessen Rolle nationalen Verrats Haym sich seinerseits beeilt, anzuprangern; damit bringt er die Waage wieder ins Gleichgewicht und frischt dem „süddeutschen Politiker“ gleichzeitig das Gedächtnis auf. (74)<sup>29</sup>.

Und wenn wir dann nach Jena und Bamberg gehen, sehen wir, daß Hegel auch jetzt sicher nicht der „Philosoph der Restauration“ oder der Reaktion ist: „Er bewunderte den Korsen, wie Aristoteles den Makedonier bewunderte“, und was noch schlimmer ist, „er bewunderte nicht bloß den einen Mann, sondern die ganze Nation“ (258-9). Der Anklagepunkt ist: Frankreich, seine Revolution und seine Geschichte bewundert zu haben. Die Verurteilung Hegels erfolgte gleichzeitig mit der der französischen Revolution: „Nicht die edelsten und richtigsten politischen Anschauungen waren es, welche auf dem Boden der französischen Revolution gewachsen waren. Sie standen im Widerspruch mit dem protestantisch-germanischen Prinzip der freien Persönlichkeit“ (262).

Wenn Haym, im Hinblick auf die Bamberger Periode, Hegel auf Grund seiner angeblich bayernfreundlichen Haltung verurteilt, begründet er sein Urteil nicht nur mit der Tatsache, daß die Bewunderung des Philosophen einem „Vasallenstaat“ Napoleons zugewandt war, sondern auch damit, daß sie dem von Montgelas geleiteten Staat zukam, einem energischen antifeudalen Reformen, der gleichzeitig „Revolutionär“ und „Tyrann“ genannt wird: „Ein Zerstörer ohne Gleichen, war er ein Stümper im Wiederaufbauen. Er wollte aufbauen, wie er zerstörte, und organisieren, wie er desorganisierte. Verordnungen und Gewalttätigkeiten, durch die das Bestehende aufgelöst wurde, waren gefolgt von Verordnungen und Gewalttätigkeiten, durch die das Neue ins Leben gerufen werden sollte. Das war nicht die Weise, wie ein gesundes und dauerfähiges Staatsleben geschaffen werden konnte. Es war das direkte Gegenteil der weisen und edlen Reformen, durch welche später Preußen seine Wiederauferstehung feierte“. (263-4). Der bayernfreundliche Philosoph, der von der französischen Art, „von oben herab“ zu regieren, fasziniert war, wird hier unter Anklage gestellt, weil er den Werten des von Preußen verkörperten Deutschtums gegenüber taub war. Die Heftigkeit, mit der Montgelas die feudalen Überreste angriff, beschwört bei Haym das Gespenst der französischen Revolution herauf, von der Hegel sich weiterhin zu Unrecht blenden läßt.

Was dagegen die Berliner Zeit betrifft, so wird Hegel als der Philosoph der Restauration dargestellt. Eine Inkonsistenz im Urteil Hayms? Keineswegs. Es geht nur darum, den Leitfaden seiner Anklage voll und ganz zu erfassen. Der Philosoph, der seine servile und unpatriotische Haltung offenbart, indem er Napoleon und die französische Revolution, die politische und kulturelle Tradition des Todfeinds Deutschlands bewundert, bestätigt nur seine Haltung, wenn er in Berlin gegen die deutschtümelerische oder patriotische Partei Stellung nimmt, jetzt mit Metternich und der Restauration einig, die ihrerseits in erster Linie bezichtigt werden, die nationalen Hoffnungen Deutschlands gedemütigt zu haben, indem sie die „Partei“, die diese [408:] Hoffnungen verkörperte, unterdrückten. Die Folgerichtigkeit der Haymschen Anklagerede liegt in der durchgehenden Anschuldigung des nationalen Verrats. War das nicht auch der Leitfaden der Anklage von Fries?

---

<sup>29</sup> Auf diesen Aspekt hat C. Cesa die Aufmerksamkeit in seiner Einleitung zu G. W. F. Hegel, *Scritti politici*, zit., S. XXIV, gelenkt.



Indem er die Zustimmung zu den von jenseits des Rheins kommenden Ideen als eine Art nationalen Verrats betrachtet, nimmt Haym das schlimmste Erbe der deutschtümplerischen „Partei“ wieder auf. Von diesem Gesichtspunkt aus liegt der Servilismus Hegels mehr in den von ihm verwendeten Kategorien als in seiner Haltung und seiner konkreten Stellungnahme. Nicht umsonst wirft Rosenkranz, als er zur Liquidierung der Kategorie der Sittlichkeit, als der deutschen nationalen Tradition fremd, Stellung nimmt, Haym vor, das „Germanische“ über die Philosophie erhoben zu haben, d. h. die philosophischen Kategorien danach beurteilen zu wollen, ob sie deutsch oder nicht deutsch sind<sup>30</sup>. Der Kampf zwischen der Hegelschen „Partei“ und den Nationalliberalen, den Erben der deutschtümplerischen „Partei“, spielt sich hauptsächlich auf diesem Gebiet ab. Und Haym selbst bezeichnet Hegel und seine Zeit als einen „Kriegsruf gegen die Spekulation“, sicherlich „für den Liberalismus“, aber auch und vor allen Dingen für „die nationale Politik“ (RH<sub>2</sub>, 257).

Noch am Vorabend der kurz darauf von Bismarck eingeleiteten „Neuen Ära“ ist die Biographie Hayms ein erstes nationalliberales Manifest auf dem Gebiet der Kultur und der Philosophie. Ein Manifest, das der Herausgabe der „Preußischen Jahrbücher“ nur um wenige Monate vorausgeht, der Zeitschrift, die schon mit ihrem Namen das Aufgeben jeglicher Illusion ankündigt, die nationale Frage durch eine demokratische Bewegung von unten lösen zu können, und die daher dafür optiert, sich auf die Stärke der preußischen Dynastie und des preußischen Heeres zu stützen. Die zunächst von Haym selbst redigierte Zeitschrift, die dann später von einem unerbittlichen Chauvinisten und eingeschworenen Feind der französischen Revolution und der politischen und kulturellen Tradition von jenseits des Rheins, dem Historiker Treitschke, geleitet wurde, wird später eine grundlegende Rolle spielen, um breite intellektuelle Schichten auf das nationalliberale Gebiet und zur Zustimmung zur Politik Bismarcks zu bringen. Wie Haym selbst anerkennt, ist es derselbe Leitfaden, der seinen redaktionellen Einsatz in den „Preußischen Jahrbüchern“ mit seiner Mühe als Biograph und Polemiker Hegel gegenüber verbindet (258).

Die Entwicklung des nationalliberalen Programms erfordert notwendigerweise, daß man auf kultureller Ebene mit dem Philosophen abrechnet, der ein Bewunderer der französischen Revolution und Napoleons war. Der Name der Zeitschrift gibt einen deutlichen Hinweis auf die Entwicklung, die in den intellektuellen Kreisen und der breiteren öffentlichen Meinung stattfindet. Von den „Deutschen Jahrbüchern“ Ruges im Jahr 1841 (die das Erbe der „Hallischen Jahrbücher“ antraten und Veröffentlichungsort und Titel hatten ändern müssen, um der Repression durch die preußische Obrigkeit zu entgehen) zu den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ im Jahr 1844, die, unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie und im Klima des Vormärz, aktiv das Ideal einer Zusammenarbeit zwischen Frankreich und Deutschland propagiert hatten, bis hin zu den „Preußischen Jahrbüchern“ im Jahr 1858. Über den Namen der neuen Zeitschrift – schreibt Haym – herrschte Einstimmigkeit: denn „Farbe sollte bekannt, das Ziel unserer nationalen Bestrebungen unter allen Umständen und auf alle Gefahr hin scharf hervorgehoben werden“; d. h. man mußte, um Mißverständnissen vorzubeugen, den „preußischen erbkaiserialichen Glauben“ bekennen, d. h. den Glauben an die Hohenzollerndynastie als den Stützpfeiler der nationalen Einigung (259 u. 268).

[409:]

## 2. Der Wiederaufstieg der deutschtümplerischen Partei

Die Zielscheibe der Haymschen Polemik ist die Hegelsche „Partei“ als solche. Eine noch abfälligere Kritik ist Varnhagen von Ense vorbehalten, der inzwischen, im Verlauf der achtundvierziger Revolution, zu radikal-demokratischen Positionen gelangt war und gerade deshalb von Haym als blutrünstiger Unmensch dargestellt wird<sup>31</sup>. Hegel und seinen Schülern werden immer die Helden der Befreiungskriege gegen Napoleon entgegengesetzt, der Hegelschen „Partei“ beständig die deutschtümplerische „Partei“: „Das erwachende Gefühl des nationalen Zorns, der patriotischen und kriegerischen Begeisterung hatte aus grübelnden Philosophen und Gelehrten prophetische Redner gemacht und hatte

<sup>30</sup> Apologie Hegel's gegen Herrn Dr. Haym, in *Neue Studien*, zit., Bd. IV, S. 408.

<sup>31</sup> Wir verweisen auf unser *Tra Hegel und Bismarck* ..., zit., Einleitung.

die Liebes- und Frühlingslieder in Schlachten- und Heldengesänge verwandelt. Allein neben Fichte, Arndt, Görres, neben den Arndt, Körner und Schenkendorf gab es noch ein anderes Geschlecht von Dichtern und Schriftstellern, denen eine solche Wendung von innen heraus nicht anzumuten war<sup>32</sup>. Zu dieser zweiten Gruppe gehört außer Hegel Varnhagen selbst, dessen Beteiligung am antinapoleonischen Widerstand nicht genügend Kampfgeist und Einsatz vorweist, weil ihm „jene naive Begeisterung, jener praktische Eifer, jenes patriotische Ungestüm, jener sittliche Zorn, wie sie in Steins und Arndts Seelen lebten“, fehlt. Trotz der Mahnungen Steins, „im Arndtschen Sinn“ zu schreiben, zeigte sich, daß das Talent Varnhagens „zu weich [war], um Waffen daraus zu hämmern“<sup>33</sup>.

In einem Aufsatz, der geradezu einen Kontrapunkt zu dem Varnhagen gewidmeten darstellt und ganz von warmer Sympathie und Teilnahme durchdrungen ist, wird Arndt, „ein Prediger der ganzen Nation“, der „Dichterveteran“ genannt, der „kräftiger und inniger als irgend ein Zweiter, das deutsche Land, die deutsche Freiheit und den deutschen Gott besungen hatte“. Das Bild, das Haym von Arndt zeichnet, kann nicht nur hilfreich sein, um die Bedeutung dieser Persönlichkeit zu erfassen, sondern auch, um das Drama zu verstehen, das die nationale Bewegung in Deutschland von ihren Anfängen an erlebte, die zweideutige und entschieden trübe Plattform, die ihre Grundlage bildete und die sich in der nationalliberalen Geschichtsschreibung selbst widerspiegelt, deren erstrangiger Exponent Haym ist: „Das deutsche Gemüt und der deutsche Verstand, deutsche Innigkeit und deutsche Fröhlichkeit hatten gleiche Rechte bei ihm. Deutsch war auch die Weise seiner Frömmigkeit; denn während er sich an dem Geistigsten und Innerlichsten des Christenrums nährte, so ließ er sich doch nimmer den alten heidnischen Natursinn [...] rauben“. Das Vaterland war „der Anfang und das Ende seiner Liebe“. Er ist schließlich „die Verkörperung ‚deutscher Treue‘, ja er ist die lebendige Summe aller der Eigenschaften gewesen, die er selbst den ‚reinen germanischen Geistern‘ zuschreibt“<sup>34</sup>.

Richtig, Arndt war ein Held der nationalen Befreiungskriege, eine sympathische und faszinierende Figur, mit starken Bindungen zu den Massen, einer, dem es gelang, gegen die französische militärische Okkupation an die tief wurzelnden Energien des Volkes zu appellieren, und einer der ersten, der die Wichtigkeit der nationalen Frage in Deutschland erkannte. Aber seine Ideologie ist ziemlich zweideutig, und nicht nur der subjektiven Grenzen der Persönlichkeit wegen, sondern in erster Linie auf Grund der komplizierten objektiven Situation, in der ein aus einer großen und ruhmreichen Revolution hervorgegangenes Land und Heer zu einer Politik der Unterdrückung und Plünderi zum Schaden zahlreicher europäischer Nationalitäten, und in erster Linie der deutschen, übergegangen war. Deshalb lud sich der Kampf gegen die napoleonische Vorherrschaft leicht mit Tönen auf, die nicht nur antifranzösisch, sondern auch antijakobinisch und konterrevolutionär waren. In diesem Zusammenhang war der Feind nicht nur Napoleon, sondern die französische Revolution als solche, die deutschen Anhänger dieser Revolution inbegriffen. Und das hatte zur Folge, daß die Befreiung am Ende als die Rückkehr in die Vergangenheit und zur Reinheit der Kultur und der Traditionen des deutschen Volkes begriffen wurde.

[410:] Auf diese Ideologie bezieht sich die nationalliberale Partei. Aber die Bezugnahme ist gleichzeitig eine Mystifizierung: Nicht nur wird der Volkscharakter der Erhebung gegen Napoleon, die Beteiligung der bewaffneten Volksmassen, in erster Linie der Bauern, an den Befreiungskriegen sorgfältig verschwiegen, man trennt auch willkürlich das exaltierte nationale Motiv von der konkreten geschichtlichen Situation, in der es entstanden war (und zwar die fremde militärische Okkupation), während man auf der Rückständigkeit der Ideologie besteht, die die Widerstandsbewegung begleitet hatte, um das Fallenlassen jedes demokratischen und revolutionären Ideals, der „Mythen“ von 1848 und vorher noch der von 1789 seitens der Bourgeoisie zu rechtfertigen und damit die Politik des Bündnisses mit der feudalen Reaktion.

---

<sup>32</sup> *Tagebücher von K. A. Varnhagen von Ense*, jetzt in *Rudolf Haym. Zur deutschen Philosophie und Literatur*, hrsg. v. E. Howald, Zürich und Stuttgart 1963, S. 103.

<sup>33</sup> *Ebda.* S. 98-9.

<sup>34</sup> R. Haym, *Ernst Moritz Arndt*, jetzt in *Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. W. Schrader, Berlin 1903, S. 120 und S. 163-4.

Das Ganze unter dem Vorzeichen einer chauvinistischen Exaltiertheit, die jegliche Lösung der nationalen Frage von unten her ausschließt und, indem sie sich ausschließlich auf die Stärke des preußischen Heeres und auf die Ausbreitung der Hohenzollerndynastie stützt, gefährlich ihren Schatten auf die Zukunft wirft. Sich auf den nationalen, revolutionären anti-französischen Krieg zu berufen, um jede demokratische und jakobinische kulturelle Tradition zu liquidieren und die preußischen Kabinettskriege insgesamt, unabhängig von ihrem jeweils spezifischen Charakter zu rechtfertigen, ist das Ziel der nationalliberalen Geschichtsschreibung. Wenn er Arndt liest und interpretiert, sieht Haym „die große Hauptkrankheit der Zeit“, d. h. der Zeit der fremden Okkupation und der nationalen Demütigung, in der „empfindelnden Humanität“, im „weichlichen Kosmopolitismus“, letzten Endes in der großen klassischen, künstlerischen und philosophischen Kultur Deutschlands. Angeklagt wird in erster Linie „die Lauheit, der undeutsche Sinn, die Feilheit, die superkluge und gewissenlose Sophistik der Schriftsteller“<sup>35</sup>. Wie man bei Haym sehen kann, bemüht man sich überhaupt nicht zu verstehen, warum so viele Intellektuelle (und es handelte sich in erster Linie um Persönlichkeiten vom Rang Hegels und Goethes) mit einer gewissen Distanzierung auf die Befreiungskriege blickten. Alles wird im Grunde genommen zu einer Frage moralischer Unsensibilität. Man kann jetzt also den Sinn der Entgegensetzung von Arndt und Hegel verstehen: „Dem Idealismus der Metaphysik“ stellt Arndt „den lebendigen Idealismus entgegen, der in der Geschichte den Willen Gottes erblickt und diesen Willen aus dem Gewissen, dem Gebote der eignen Brust versteht. Selbst Fichte hat von diesem allein rettenden Glauben nicht kräftiger und schöner geredet“<sup>36</sup>. Die napoleonische Herrschaft hat sich längst aufgelöst, nach der Julirevolution ist die achtundvierziger Revolution ausgebrochen, aber Arndt, Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung „warnt“ weiterhin „mit aller Kraft vor den Franzosen und deren Nachbetern, vor Republiken und Republikchen“, und „den sozialistischen Träumereien tritt er mit dem guten Spruch *ora et labora* \* entgegen“. Haym fährt in der Darlegung der Ideen seines Helden folgendermaßen fort: „Durch die Sitte und durch Gott will er die gesellschaftlichen Schäden geheilt wissen – aber seine ehemalige Ansicht von der Wiederherstellung des Zunftwesens hat er aufgegeben“<sup>37</sup>.

Hier wird also die Lesart und die Verwendung geklärt, die die nationalliberale Partei von der deutschtümlerischen Strömung, die sich zu Zeiten der Befreiungskriege entwickelt hatte, macht: Abstand nehmen von bestimmten verwirrten feudalen Sehnsüchten, – die wirtschaftliche Entwicklung selbst trägt im übrigen dazu bei, diese zu verflüchtigen –, ansonsten jedoch volle Ausnutzung der Engstirnigkeit und der ideologischen Beschränktheit dieser Strömung mit dem Ziel der Liquidierung der demokratischen Traditionen, des Kampfes gegen die entstehende Arbeiterbewegung, und nicht zuletzt der Glorifizierung der Hohenzollerndynastie im nationalen und nationalistischen Sinn.

[411:]

### 3. Der französisch-preußische Krieg und die endgültige Verurteilung Hegels

Daß der nationalen Frage in der Debatte über Hegel eine zentrale Stellung zukommt, geht auch aus den Beiträgen zum 100. Geburtstag Hegels hervor, der mit dem französisch-preußischen Krieg zusammenfällt. Rosenkranz weist die gegen Hegel gerichtete Beschuldigung, ein „unpatriotischer Mann“ gewesen zu sein und sich den „nationalfeindlichen Tendenzen“ in der Restaurationsepoche angeschlossen zu haben, zurück<sup>38</sup>; in diesem Sinn wird also von einem Protagonisten der Debatte, der gut über die reale politische Bedeutung des im Gang befindlichen Streits informiert war, die Behauptung Hayms interpretiert, wonach die Hegelsche Philosophie die „wissenschaftliche Behausung des Geistes der preußischen Restauration“ darstelle (RH<sub>1</sub>, 359). Nach Rosenkranz ist dagegen das Hegelsche System „das nationalste in Deutschland“, weil es zur „Förderung der deutschen Intelligenz, zur Klärung der öffentlichen Meinung, zur Ermutigung des Willens zum politischen und

<sup>35</sup> Ebda., S. 133.

<sup>36</sup> Ebda., S. 132.

\* bete und arbeite. *KWF*

<sup>37</sup> Ebda., S. 157.

<sup>38</sup> *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, S. 116 und S. IV.

religiösen Fortschritt“ beitrage<sup>39</sup>. Es handelt sich um eine eindeutig defensive Haltung, die beweisen will – während Deutschland von einer alles überwältigenden chauvinistischen Welle erfaßt wird –, daß Hegel der nationalen deutschen Tradition nicht fremd gegenüberstand.

Die Antwort Hayms fällt ausgesprochen schroff aus. Bevor wir uns über ihren Inhalt auslassen, sollten wir uns über eine Tatsache Gedanken machen: Während im Jahr 1858 die Erwiderung auf Rosenkranz fallengelassen wurde, um gefährliche Risse in der liberalen öffentlichen Meinung und Partei zu vermeiden, ist jetzt eine solche Vorsicht überflüssig geworden, da der Einfluß Hegels praktisch auf Null zusammengeschrumpft ist. Der fortschreitende Niedergang des Hegelianismus in der deutschen Kultur hängt eng mit der fortschreitenden Zurückweisung der Ideen von 1789 und der Hinwendung zu einem mehr noch kulturellen als politischen Chauvinismus zusammen. In der Erwiderung, die er in der Zeitschrift „Grenzboten“ veröffentlicht, erklärt Haym, daß „nur überschwengliche Schulverehrung“ Hegel „den stolzen Titel des deutschen Nationalphilosophen zuwenden“ könne. Die Hundertjahrfeier Hegels scheine im Gegenteil in einen ausgesprochen ungünstigen Zeitpunkt zu fallen, während die Deutschen voller „Siegesjubiläum“ und „Zukunftshoffnungen“ sind<sup>40</sup>. Hegel gegenüber empfinde man jetzt „Mißtrauen“, „Abneigung“, „Widerwillen“; man spreche ihm sogar den Rang eines „Philosophen“ ab, um ihm nur den eines „Systematikers“ zuzusprechen<sup>41</sup>. Der Antihegelianismus ist jetzt gefühlsmäßig geworden ebenso wie der Chauvinismus und auch die Aversion gegen die von jenseits des Rheins, vom jahrhundertealten Feind Deutschlands kommenden Ideen, die jedoch die Hegelsche Philosophie durchdrungen hatten. Haym selbst zeigt auf, daß es eine Beziehung gibt zwischen der vom Sieg über Frankreich angeregten chauvinistischen Trunkenheit und der verächtlichen Diffamierung Hegels – mehr des Menschen als des Philosophen. Haym schreibt: „Der vielbesprochene Panlogismus und Formalismus des Hegelschen Systems ist uns fremd geworden, seit wir mit inniger Teilnahme uns den großen Aufgaben unseres nationalen Gemeinlebens zugewandt haben. Eben hier haben wir die wahre Bedeutung des Allgemeinen kennengelernt, dem wir nicht, wie in dem Hegelschen System geschieht, das Individuelle zum Opfer gebracht wissen wollen, sondern das sich aus Allem was die Individuen innerlich erleben, durch eine mehr als logische Vermittlung immer neu und immer anders erzeugt“<sup>42</sup>. Wie wir schon gesehen haben, ist aber das Fehlen der Achtung vor dem Individuellen gerade typisch für die Kategorie der Sittlichkeit, die der germanischen Tradition fremd ist und die, auf dem Gebiet der antiken Klassik entstanden, von den Jakobinern und den französischen Revolutionären wiederaufgenommen worden war.

[412:] Man muß auch darauf hinweisen, daß die nationalistische Exaltierung keineswegs im Gegensatz zur Verherrlichung der Innerlichkeit steht, sondern sich eng mit ihr verbindet. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die traditionelle schulmäßige Behauptung zu verwerfen, Hegel sei der preußische Philosoph. In Wirklichkeit hat die nüchterne und zutiefst vernünftige Haltung nichts mit dem Preußen zu tun, der durch und durch von Sentimentalität und Subjektivismus durchdrungen ist. Um die Worte Lukács' zu gebrauchen: „Der Formalismus der bürokratisch-preußischen Pflichtethik läßt einerseits sich mit jedem Subjektivismus vereinbaren, wenn dieser nur im äußeren Handeln des Menschen den reibungslosen Lauf der hierarchischen Maschine nicht stört [...]. Andererseits erfordert die Pflichtethik – bei Strafe der vollständigen menschlichen Verödung – als Gegenpol einen solchen möglichst auf das rein Subjektive beschränkten, die Kreise der bürokratischen Pflicht nicht störenden, also möglichst ungesellschaftlichen Individualismus“. Nicht selten kann man im Preußentum eine Verbindung von „Kriegsgesetzlichkeit“ und „romantischer Pathologie“ vorfinden<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Ebda., S. 346.

<sup>40</sup> Vgl. R. Haym, *An Hegels hundertstem Geburtstag* (ursprünglich im „Grenzboten“, 1870, II. Semester, 1. Bd. erschienen und dann im Anhang zur 2. Ausgabe von *Hegel und seine Zeit*, hrsg. v. H. Rosenberg, Leipzig 1927, S. 476 neuveröffentlicht). Der Aufsatz ist im reprographischen Neudruck des Olmsverlags nicht inbegriffen. Zur Debatte bzw. zur fehlenden Debatte des Jahres 1858 vgl. *Tra Hegel e Bismarck ...*, zit., S. 11-2.

<sup>41</sup> Ebda., S. 482.

<sup>42</sup> Ebda., S. 484.

<sup>43</sup> Vgl. G. Lukács, *Über Preußentum*, 1943, jetzt in *Schriften zur Ideologie und Politik*, hrsg. v. P. Ludz, Neuwied und Berlin 1967, S. 341-2.

Gerade wenn er mit dem Ton glühenden Nationalismus den preußischen Sieg im Krieg gegen Frankreich preist, kritisiert Haym Hegel scharf wegen der ihm angeblich fehlenden „Feinfühligkeit für die unendliche Mannigfaltigkeit des individuellen sittlichen Lebens“, wegen seines Rationalismus, der zu Unrecht beansprucht, „das Welträtsel“ zu erklären, und damit eine „Aufsaugung der Anschauung des lebendigen Gefühls und des Gemütslebens“ vornehme<sup>44</sup>. Im Rahmen dieser irrationalistischen Exaltierung des Gefühls ist die Aufwertung der Romantik zu verstehen, der Haym das Verdienst zuerkennt, die Grenzen des Intellekts überwinden zu wollen: „Man forderte die Rechte des ganzen Menschen, der sich in der Fülle seines Wesens offenbaren, im Zusammenspiele aller seiner Kräfte sich als schöpferische Macht erweisen und in genialer Unmittelbarkeit das Gesetz diktieren sollte“<sup>45</sup>.

Im Vormärz war der Kampf gegen die romantische Schule, der die Schüler Hegels in den ersten Reihen gesehen hatte, der Kampf gegen die intimistische und irrationalistische Flucht aus der politischen Welt gewesen, eine Flucht, die im übrigen die Verklärung des Mittelalters nicht ausschloß, das als eine Epoche der Fülle des individuellen Lebens betrachtet und verherrlicht wurde; jetzt ist die Wiederaufnahme der romantischen Motive dazu berufen, spiritualistisch das wiedergeborene deutsche Reich zu verklären. Wenn, wie richtig hervorgehoben wurde, die „Verpreußung Deutschlands [...] mit den Siegen von 1866 und 1871“ beginnt, nachdem die Voraussetzungen dafür durch die Niederlage der Achtundvierziger Revolution gegeben waren<sup>46</sup>, dann muß man hinzufügen, daß es sich um die gleichen Daten handelt, die den Untergang der Hegelschen Philosophie in Deutschland kennzeichnen. Die Gründung des Zweiten Reichs, d. h. der triumphalste Augenblick in der Geschichte der preußischen Dynastie der Hohenzollern, fällt mit dem niedrigsten Punkt zusammen, den das Interesse für Hegel in Deutschland je erreicht hatte, was gerade aus dem schon untersuchten Aufsatz Hayms hervorgeht. Man muß jedoch darauf hinweisen, daß es sich nur um die Fortsetzung und die Entwicklung von Tendenzen handelt, die schon deutlich in *Hegel und seine Zeit* vorhanden sind. Die Verurteilung Hegels wird nach und nach immer schärfer und radikaler, je höher die Wogen des Chauvinismus schlagen. Das Jahr 1870, in dem das Preußen Bismarcks seine größten Triumphe feiert, ist auch das Jahr, in dem die Philosophie Hegels mehr denn je in Mißkredit geraten zu sein scheint. Nicht nur hat sich die Schule vollständig aufgelöst, sondern auch diejenigen, die sich weiterhin auf Hegel berufen, haben, mit seltenen Ausnahmen, seine „Kulturpolitik“ aufgegeben oder geben sie unter dem Aufwogen des Chauvinismus auf.

[413:]

#### 4. Der Weg von D. F. Strauß

Besonders aufschlußreich ist der Weg eines Exponenten der „Linken“, D. F. Strauß. Im Jahr 1848 ist er tief durchdrungen von den neuen demokratischen und revolutionären Ideen. Folgendes schreibt er am 28. Februar 1848 an einen Freund, den Pfarrer Ernst Rapp, als die Begeisterung für die aus Paris kommenden Nachrichten und die Folgen, die sie in Deutschland selbst hervorzubringen beginnen, den Gipfelpunkt erreichte: „Welche Zeiten beginnen, liebster Rapp! Und ich glaube, wir können im Grund nur gewinnen. Ich wenigstens wüßte nicht, was ich zu verlieren hätte, das der Rede wert wäre. In der Nacht, nachdem die Kunde von der proklamierten Republik [in Frankreich] eingetroffen, war sie bei mehrmaligem Erwachen jedesmal mein erster Gedanke [...]. Es sind ja unsere jungendlichsten Wünsche, unsere innersten Gedanken, welche damit in Erfüllung gehen. Kann sein, daß wir uns unter den Ereignissen, die auf uns warten, oft nach der Ruhe der vergangenen Tage zurücksehnen werden; möglich, daß wir der Motion zu viel bekommen, wie wir seither zu wenig hatten: deswegen bleibt es aber doch wahr, daß zuviel hierin gesünder als zu wenig ist. Und auch lustiger, wenn man sich selbst nur versteht. Leb wohl Bürger Rapp – sag’ Niemand, daß Du einmal Hofrath gewesen, und bleibe auch in der neuen Ära gut“<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> R. Haym, *An Hegels ...*, zit., S. 478 und S. 484.

<sup>45</sup> *Die romantische Schule*, Berlin 1870, S. 11.

<sup>46</sup> G. Lukács, *Über Preußentum*, zit., S. 331.

<sup>47</sup> Der fragliche Brief ist in *1815-1871. Historisches Lesebuch*, zit., auf Seite 149 abgedruckt.

Diese Begeisterung für die neuen revolutionären und demokratischen Ideen überlebt die Niederlage von 1848 nicht. Während der Drang zur demokratischen Erneuerung Deutschlands fortschreitend schwächer wird, wird die Lösung des nationalen Problems nicht mehr in einem Anstoß von unten, durch die demokratische Bewegung gesucht, sondern in der Initiative Preußens und im Sieg seiner Bajonette. Im Jahre 1866, nach dem Sieg Preußens über Österreich, drückt Strauß seine Begeisterung mit folgenden Worten aus: „Daß in ganz Deutschland nur Preußen eine wirkliche Macht, es allein bestimmt sei, den Gedanken der deutschen Einheit seiner Verwirklichung entgegenzuführen, war ja längst meine Überzeugung. Doch daß seine Übermacht so entschieden, Österreich so ganz faul und hohl sei, das wußte ich nicht, und insofern machte mich Preußens Siegeslauf, diese unwiderstehliche Vernichtung des an sich Nichtigen, ungemein glücklich“.

Noch gibt es ein paar schwache Vorbehalte, was die politische Ordnung Preußens betrifft, aber sie werden sogleich überwunden: „Allerdings nun das siegreiche Preußen nicht dasjenige, dem ich den Sieg gewünscht hatte. Gewünscht hatte ich ihn einem liberalen, wahrhaft constitutionellen Preußen; aber das absolute Preußen hat ihn davongetragen. Darüber könnte ich nun grollen; statt dessen entnehme ich mir daraus eine geschichtliche Belehrung. Bis das liberale Princip seine Kräfte soweit zusammengefaßt, seine Bekenner soweit unter einen Hut gebracht hätte, um einen solchen Stoß gegen den Particularismus zu führen, hätten wir noch lange warten können. Nur darum ist der Absolutismus mit seiner konzentrierten Kraft zuvorgekommen. Das sind Tatsachen, die wir anerkennen, nach denen wir unsere Begriffe berichtigen müssen. Eins nach dem Anderen! und da ist, wie es scheint, die Einheit, wenigstens die Grundlegung zu derselben, das Eine, die Freiheit erst das Andere“<sup>48</sup>.

Die nationale Bewegung hat sich von der liberalen Bewegung abgespalten und dabei jeglichen anti-feudalen und Erneuerungs-Elan verloren: Die Einigung Deutschlands ist der Schlagkraft der preußischen Armeen und dem militärisch-feudalen Absolutismus der Hohenzollern übertragen worden, unter Ausschluß jeglicher Initiative von unten. Und während im Jahre 1866 noch ein paar zaghafte Vorbehalte formuliert werden, findet man nach dem glänzenden Blitzsieg über Frankreich keine Spur mehr davon. In der scharfen Polemik gegen Renan gesellt Strauß zur überschwenglichen Preisung des Sieges die Verachtung für das besiegte Land: „Von dieser allgemeinen Fäulnis und Auflösung aller sittlichen Bande haben wir vor dem gegenwärtigen Krieg keine Vorstellung gehabt“ (ST1, I, 324). Frankreich und die französische Revolution, die im Vormärz ein ständiger Bezugspunkt waren, werden jetzt, in den Augen von Strauß wie in den Augen aller Ideologen der neuen, im Aufstieg befindlichen imperialistischen Macht, zum Symbol der Dekadenz und der Verwesung.

[414:] Zu diesem Zeitpunkt merkt selbst Nietzsche besorgt die schwerwiegende Bedeutung der Wende an, die sich in der deutschen öffentlichen Meinung vollzieht. In der ersten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, die eben D. F. Strauß gewidmet ist, unterstreicht er die chauvinistische und militaristische Vergiftung der öffentlichen Meinung und der Kultur in Deutschland: „Die öffentliche Meinung in Deutschland scheint es fast zu verbieten, von den schlimmen und gefährlichen Folgen des Krieges, zu mal eines siegreich beendeten Krieges zu reden: um so williger werden aber diejenigen Schriftsteller angehört, welche keine wichtigere Meinung als jene öffentliche kennen und deshalb wetteifernd beflissen sind, den Krieg zu preisen und den mächtigen Phänomenen seiner Einwirkung auf Sittlichkeit, Kultur und Kunst jubilierend nachzugehen. Trotzdem sei es gesagt: ein großer Sieg ist eine große Gefahr“. Und zwar weil dieser nationalistische „Wahn“ „imstande ist, unseren Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln: in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des ‚deutschen Reiches‘“.

Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß Strauß zu diesen franzosenfeindlichen Positionen erst gelangen konnte, als jedwede Verbindung mit der Tradition der Hegelschen Philosophie abgerissen war. Im Vormärz hatte Strauß Hegel energisch vor den Angriffen Menzels verteidigt (ST2, II, 213-6), der zur gleichen Zeit der „Franzosenfresser“ schlechthin und einer der fanatischsten Gegner der Hegelschen Philosophie werden sollte. Menzel prangen in Hegel einen Verderber der „preußischen Jugend“ an, die er lehre, daß „der Mensch selbst [...] Gott“ sei: auf diese Weise vernichte er die

---

<sup>48</sup> Vgl. den Brief an F. T. Vischer vom 13. August 1866, in *Historisches Lesebuch*, zit., S. 297.

Religion und beraube selbst den Patriotismus jeden „Sittlichen Haltes“, der damit in Mißkredit gerate: daraus entsteht eine allgemeine „Entsittlichung und Niedertracht“. Aber die Verbreitung des Hegelianismus (wie andererseits auch des Jungen Deutschland) ist gleichzeitig auch das Vehikel einer aus Frankreich, dem Land der Revolution, herrührenden Ansteckung<sup>49</sup>.

Nach dem französisch-deutschen Krieg hat Strauß sich praktisch die These Menzels zu eigen gemacht, der Partei, die die von jenseits des Rheins herkommenden Ideen und den Hegelianismus im Namen der Religion und des Patriotismus bekämpfte. Menzel war einer der „Deutschtümpler“, die, stehengeblieben bei den Erinnerungen an die antinapoleonische Erhebung, sich nicht der inzwischen erfolgten tiefgreifenden Veränderung der politischen Situation bewußt wurden, weshalb er weiterhin „gegen die Franzosen eiferte und auf die Juden schimpfte und wieder für Gott und Vaterland, für das Christentum und deutsche Eichen, in die Schranken trat und erschrecklich bramarbasierte“ (HH, IV, 105). Bis zuletzt erhält Menzel diese Positionen aufrecht und bezieht in den Angriff auf Hegel auch den jungen Strauß mit ein, der beschuldigt wird, ausdrücklich den antireligiösen Elan der Philosophie des Lehrmeisters ausgesprochen und damit kräftig zur moralischen Verderbtheit Deutschlands beigetragen zu haben<sup>50</sup>. Inzwischen ist aber auch Strauß, nachdem er die „Kulturpolitik“ Hegels vollauf zurückgewiesen hatte, in der ersten Reihe zu finden, wenn es darum geht, gegen die aus Frankreich, dem Land der Revolution, herrührende Verderbtheit zu tönen.

Nach dem französisch-preußischen Krieg von 1870 können wir in der Tat bei Strauß alle üblichen Motive der deutschtümplerischen „Partei“ wiederfinden. Noch im Jahre 1848 nannte der Hegelschüler, auch wenn er schon vor den andauernden expansionistischen Versuchungen der Nachbarn warnte, den Wind der Freiheit, der auf Europa übergriff, den „Hauch aus Westen“, der von Paris her blies (ST<sub>1</sub>, I, 247 und 243). Jetzt prangen er die in Deutschland vor allem seit der Julirevolution verbreitete Franzosenfreundlichkeit ebenso wie die Deutschtümpler, die unerbittlichen Gegner Hegels und seiner Schule, an (ST<sub>1</sub>, I, 302). Die Distanzierung von der „Kulturpolitik“ Hegels ist auf der ganzen Linie eindeutig; Strauß, den wir im Vormärz das Thema des Parallelismus zwischen politischer französischer Revolution und philosophischer deutscher Revolution aufnehmen sahen, erblickt nun in der klassischen deutschen Philosophie nur ein Moment des Kampfes, um, zunächst auf kulturellem Gebiet, Frankreich die Hegemonie streitig zu machen [...] (Ebda.). Im übrigen ist es Strauß selbst, der den Sinn der Wende erklärt, [415:] die in ihm und einer ganzen Generation vor sich gegangen ist: Wir hatten gehofft – erklärt er im Verlauf der Polemik gegen Renan – die Einigung Deutschlands zu erreichen, indem wir uns auf die „Idee“ stützten, aber dann ist uns klar geworden, daß die Einigung nur durch „Blut und Eisen“ möglich war (ST<sub>1</sub>, I, 305). Die Zustimmung zu Bismarck setzte den Bruch mit dem jetzt als naiv betrachteten Vertrauen auf die „Idee“ und im wesentlichen den Bruch mit dem Hegelschen Idealismus voraus.

##### 5. Philosophische „Partei“ und patriotische „Partei“

Im Laufe seiner Analyse der achtundvierziger Ereignisse gelangt ein aufmerksamer, wenn auch erklärtermaßen reaktionärer Beobachter (es handelt sich um den General Radowitz, eng befreundet mit Friedrich Wilhelm IV., später Minister) zu äußerst interessanten Schlußfolgerungen. In der in die Märzrevolution mündenden Bewegung ermittelt er zwei momentan vereinte Strömungen, die dennoch in Gegensatz zueinander stehen: auf der einen Seite die „politische Linke, bis zu der äußersten Demokratie hin, die an den abstrakten Staatsbegriff geheftet, gar keinen deutschen Patriotismus hegt“; als integraler Bestandteil dieser Strömung wird „eine ganze philosophische und poetische Schule“ betrachtet. Auf der anderen Seite – merkt der General an – agierte in den Märztagen eine zweite Strömung, die von den „Konservativen aller Schattierungen“, von den Royalisten des Gefühls an bis zu den konstitutionellen Monarchisten der Reflexion“ reichte, die „zugleich entschiedene deutsche Patrioten waren und sind“. Denn „das begeisterte Verlangen nach einer nationalen Wiedergeburt des großen deutschen Gemeinwesens geht bei diesen Männern vollkommen zusammen mit

<sup>49</sup> W. Menzel, *Deutsche Dichtung*, Stuttgart 1859, Bd. III, S. 464-9.

<sup>50</sup> *Wolfgang Menzels Denkwürdigkeiten*, hrsg. v. K. Menzel, Bielefeld 1877, S. 301 ff.; der Angriff auf Strauß war schon in *Deutsche Dichtung*, zit., Bd. III, S. 469 enthalten.

der heißen Liebe gegen ihre engere Heimat, mit der vollen Treue gegen ihren angestammten Landesherren“<sup>51</sup>. Die hier aufs Korn genommene „philosophische und poetische Schule“ sind niemand anderes als die Jung-Hegelianer und das Junge Deutschland, und da auch letztere Bewegung, zumindest teilweise, den Einfluß der Hegelschen Philosophie verspürte<sup>52</sup>, ist klar, daß gerade sie für die Reaktion den schwarzen Peter darstellte und als diejenige Ideologie angesehen wurde, die die umstürzlerische Tätigkeit begünstigt und ausgelöst hatte, welche schließlich in die Märzrevolution mündete.

Die patriotische Partei dagegen hatte trotz ihrer Widersprüche zur herrschenden Macht schon bewiesen, daß sie in der Lage war, für die deutsche Heimat zu leiden und zu kämpfen. Es handelt sich um die alte Entgegensetzung: auf der einen Seite die Deutschtümpler, die sich im Verlauf der Befreiungskriege gegen die napoleonische Okkupation formiert hatten, denen es aber nicht gelungen war, die darauffolgend en Änderungen der objektiven Situation zu erfassen, und die, was noch schlimmer ist, in die Verurteilung des Invasoren auch das Land der Revolution miteinbezogen hatten; auf der anderen Seite diejenigen, die, wie Hegel, die Erneuerung Deutschlands gerade durch die Assimilation der Ergebnisse der französischen Revolution erwarteten. Es ging also um die Entgegensetzung von Hegelscher „Partei“ und deutschtümplerischer „Partei“, oder, um die schon bei Ruge und Heine ange-troffene Terminologie wiederaufzunehmen: um die Entgegensetzung von „philosophischer Partei“ und „historischer Partei“, von „philosophischer Schule“ und „historischer Schule“. Hauptmerkmal der „philosophischen Schule“ war, nach Heine, das Festhalten an einer „idealischen Staatsform ... ganz basiert auf Vernunftgründen“ (HH, III, 22). Es handelt sich eben um diesen „abstrakten Staatsbegriff“, den der reaktionäre Radewitz in erster Linie für die Umwälzungen des Jahres 1848 verantwortlich machte und den er den Hegelschülern vorwarf, während die patriotische Partei glücklicherweise immun gegen ihn sei. Die „philosophische Schule“ war Radowitz wohl bekannt, denn nicht umsonst hatte er gleich [416:] nach der Julirevolution die Entstehung des „Berliner politischen Wochenblatts“ inspiriert, das sich sogleich durch wütende Angriffe auf den Hegelianismus auszeichnete<sup>53</sup>. Und das im Einverständnis mit dem Kronprinzen, dem künftigen Friedrich Wilhelm IV., dessen vertrauter Ratgeber er bleiben wird und der sich gleich nach seiner Thronbesteigung beeilt, der „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“, oder besser: der „Schule des leeren Begriffs“ den Krieg zu erklären.<sup>54</sup>

Vor der Nationalversammlung in Frankfurt konnte Radowitz darauf hinweisen, daß die Einheit der beiden Strömungen alles andere als stabil sei: „Der weitere Verlauf wird die innerlichen Gegensätze noch deutlicher nachweisen; zunächst genügt es auszusprechen, daß die Ziele und Forderungen der nationalen Opposition von denen der rein politischen wesentlich verschieden sind. Eben deshalb bedarf die deutsche Richtung der ernstesten Beachtung, der sorgsamsten Erwägung. Sie ist nicht mit den modernen politischen Lehren und Irrlehren entstanden und wird diese überdauern.“<sup>55</sup>

Dieses Kalkül der Reaktion findet in der weiteren Entwicklung der politischen Situation in Deutschland tatsächlich eine Bestätigung: Die Forderungen demokratischen Charakters werden immer mehr beiseite gelassen, während zahlreiche Protagonisten der Märztage die Lösung des nationalen Problems in der militärischen Stärke der Hohenzollern suchen und deren imperialistische Ambitionen unterstützen. Man tut gut daran, sich die Betrachtungen Radowitz' vor Augen zu halten, um einsehen zu können, daß die These einer kontinuierlichen Entwicklungslinie, die angeblich von Hegel zu Bismarck

<sup>51</sup> In *Historisches Lesebuch*, zit., S. 150.

<sup>52</sup> Mehring spricht in bezug auf das Junge Deutschland von „norddeutschem Liberalismus [...] hegelisch gefärbt“: vgl. *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, zit., Bd. I, S. 83. Aber unabhängig vom Urteil Mehrings, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß im allgemeinen die konservativen und reaktionären Kreise selbst die Jung-Hegelianer und das Junge Deutschland ideologisch und politisch auf die gleiche Ebene stellten; (vgl. W. Menzel, *Deutsche Dichtung*, zit., Bd. III, S. 464-9).

<sup>53</sup> J. Droz – P. Ayçobery, *Structures sociales et courants idéologiques dans l'Allemagne prérévolutionnaire*, in „Annali dell'istituto Giangiacomo Feltrinelli 1963“, Mailand 1964, S. 197.

<sup>54</sup> Die erste Ausdrucksweise stammt aus einem Brief Friedrich Wilhelms IV. an den Diplomaten Bunsen, einen anderen seiner Ratgeber, und die zweite von Bunsen selbst; zit. bei K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1963<sup>4</sup>, S. 236-239.

<sup>55</sup> In *Historisches Lesebuch*, zit., S. 150-1.



führte, völlig unhaltbar ist: Die „patriotische“ Partei, nicht etwa die „philosophische“, wird sich als erste vor dem „eisernen Kanzler“ verneigen und dabei das Erbe Hegels als sperriges Hindernis empfinden, dessen man sich absolut entledigen muß.

#### 6. Von der Anprangerung Hegels zur Unterstützung Bismarcks

Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Weg Rudolf Hayms bis hin zur Unterstützung Bismarcks. Haym beteiligt sich aktiv an der Bewegung von 1848 als Befürworter der konstitutionellen Monarchie, wobei er aber gut darauf achtgibt, wie er später sagt, daß die „Flut, nachdem sie den Absolutismus beseitigt, nicht auch das Königtum hinwegspüle“ (RH<sub>2</sub>, 179), eine Einstellung also, die der schon zitierte General Radowitz, Vertrauter Friedrich Wilhelms IV., innerhalb der „nationalen Tendenz“ angesiedelt hatte. Es mag hier von Interesse sein, eine Episode zu erwähnen: In seiner Autobiographie berichtet Haym von einer Begegnung zwischen ihm und eben dem General Radowitz während der entscheidenden Tage der achtundvierziger Bewegung, einer Begegnung, die trotz der Unterschiedlichkeit der Einstellungen von gegenseitiger Achtung gekennzeichnet gewesen sei<sup>56</sup>.

Als er zwei Jahre später die Geschichte der Frankfurter Nationalversammlung und ihres Scheiterns in Erinnerung ruft, polemisiert Haym schon gegen die „Excesse der Demokratie“, der sich die Abgeordneten hingegeben hätten, und drückt die ganze Unsicherheit der zwischen Reaktion und Revolution hin- und hergerissenen liberalen Partei aus. Was den von der Versammlung formulierten Anspruch auf volle Souveränität angeht, schreibt Haym, daß es „im Momente der höchsten Geltung revolutionärer Begriffe“ unmöglich gewesen sei, nicht darauf Bezug zu nehmen, und daß es dennoch darum gegangen sei, dieses Prinzip nicht „auf herausfordernde Weise“ auszusprechen. Vor allem „diese Berechtigungsweise zu mäßigen und sie mit [417:] einem höheren und inhaltsvolleren Rechte zu durchdringen, forderte gleich sehr das Interesse an der notwendigen Stärkung der Regierungen wie die Voraussicht, daß diese Stärke nicht ohne Gefahr sei“<sup>57</sup>. Angesichts des Scheiterns dieses Versuchs, das Alte mit dem Neuen zu versöhnen, wird die Auflösung der Nationalversammlung für eine unvermeidliche Folge gehalten: „Der Partei des Gesetzes und der Vermittlung bleibt nur übrig, das brennende Haus zu verlassen und, um zu verhüten, daß das Feuer nicht verderblicher um sich greife, es niederzureißen. Sie überläßt den extremen Mächten der Revolution und der reaktionären Gewalt den Kampfplatz, von dem sie die Idee ihres eigenen Werkes unversehrt als ein nationales Vermächtnis gerettet hat“.

Im übrigen kann man schon die fortschreitende Interessenverschiebung in Richtung auf eine Lösung der nationalen Frage von oben her bemerken. Von der Frankfurter Nationalversammlung schreibt Haym: „Der ganze Plan der Verfassung aber war so berechnet, daß er den mächtigsten Staat, statt durch Vereinbarung durch das Interesse der Herrschaft auf unsere Seite bringen mußte“<sup>58</sup>. Die Bezugnahme auf Preußen ist hier eindeutig; praktisch wird schon die Hegemonie Preußens im Prozeß der nationalen Vereinigung anerkannt, welche schon ganz unabhängig von jedweder demokratischen Erneuerung und Initiative der Volksmassen gesehen wird, vielmehr als das Resultat der Anerkennung wohl des „Interesses“, aber implizit auch des Rechts auf „Herrschaft“ seitens des „mächtigsten Staats“.

Diese Tendenz wird immer ausgeprägter, um schließlich auf eine ganz begeisterte Unterstützung der Politik Bismarcks hinauszulaufen. Als Haym sich in seiner Autobiographie auf die Ereignisse des Jahres 1866 und auf den Krieg gegen Österreich bezieht, wegen seines anfänglichen Mißtrauens dem Kanzler gegenüber Selbstkritik übt und dagegen die angebliche politische Klarheit seines Freundes und Lehrmeisters Duncker preist, schreibt er: „In der Hauptsache jedoch hatte er die Überlegenheit der Bismarckschen Staatskunst und die Aussichten, die sie auf die Wiedererhebung Preußens und auf die Einigung Deutschlands eröffnete, früh und richtig erkannt. Diesen Aussichten gegenüber erschien ihm der häusliche Zwist, der von der Fortschrittspartei mit blinder Leidenschaftlichkeit geführte Streit

<sup>56</sup> RH<sub>2</sub>, 191. Ein zweideutigeres und weniger günstiges Urteil in *Die deutsche Nationalversammlung von der Kaiserwahl bis zu ihrem Untergange*, Berlin 1850, S. 76-8; inzwischen ist die Kehrtwendung Hayms ausgeprägter geworden.

<sup>57</sup> *Die deutsche Nationalversammlung von der Kaiserwahl ...*, zit., S. 2.

<sup>58</sup> *Ebda.*, S. 5 und S. 3.

um das konstitutionelle Recht, von untergeordneter Bedeutung. Als dann der Bruch mit Österreich erfolgte, als Bismarck die deutschen Staaten zur Parteinahme für Preußen aufrief und mit seinem Plan einer Reform des deutschen Bundesstaats und eines deutschen Parlaments hervortrat, [...] da empörte sich über solche Verblendung Dunckers politischer Sinn, sein preußischer, sein deutscher Patriotismus“. Diese Verblendung zeichnete weiterhin alle diejenigen aus, die noch immer durch liberale und demokratische Befangenheit aufgehalten wurden.

An diesem Punkt angelangt, stimmt Haym voll und ganz der Bismarckschen Politik zu, gewinnt „Vertrauen zu der Staatskunst und den Zielen des genialen Leiters unserer auswärtigen Politik“. Es handelte sich um eine „langsam und widerwillig“ vor sich gegangene „Bekehrung“. Das Hindernis stellte „das diktatorische Gebaren der Regierung und die Fortdauer verfassungswidriger Zustände im Innern“ dar; das waren jedoch Elemente, deren Bedeutung immer unwichtiger wurde, je mehr sich die glänzenden Erfolge der Außenpolitik und der preußischen Armeen häuften. Bedeutsam ist, daß die Unterstützung Bismarcks mit einer weiteren Radikalisierung des kritischen Urteils über Hegel und den deutschen Idealismus im allgemeinen zusammenfällt: „Des unpraktischen deutschen Idealismus hatte ich doch zu viel in mir, um so rasch umlernen und mich der Anwendung des Maßstabes für das, was in kleinen Verhältnissen gerecht und edel ist, auf die großen Verhältnisse von Staat zu Staat, von Macht zu Macht so leicht entwöhnen zu können.“

Die Verurteilung des spekulativen Charakters der deutschen klassischen Philosophie geschieht zum Zweck der Verherrlichung der Machtpolitik des preußischen Staates. Nicht, daß die übliche Berufung auf die Innerlichkeit und das Gemüt fehlte; aber sie diente nur dazu, extrem reaktionäre politische Inhalte im Zwielficht dessen zu verklären, was Hegel als das „Unmittelbare Wissen“ abgestempelt hatte. „Der Satz, daß der Zweck die Mittel heilige, ist erst wahr, wenn man der Lauterkeit des Zwecks in Gefühl und Gewissen und in überzeugender Wirklichkeit [418:] gewiß geworden ist“ (RH2 286-7). Haym erklärt weiterhin die Bedeutung seiner Polemik gegen den abstrakten und „unpraktischen“ Charakter des deutschen Idealismus; mit Bismarck war es nun an der Zeit, „positive Politik zu machen, sich mit der Regierung auf den nationalen Boden zu stellen“ (291), weil „im politischen Leben die Prinzipien sich fortwährend die Berichtigung durch die Tatsachen und Erfahrungen müssen gefallen lassen“. Das mag wie eine materialistische Erklärung erscheinen, aber in Wirklichkeit sind die Fakten, auf die er sich beruft, die Erfolge der Außenpolitik und der preußischen Armeen. Der Unterschied zwischen Abstraktheit und Konkretheit wird folgendermaßen beschrieben: Es ist „die Pflicht aller einsichtigen Liberalen, zu dem eigenen Staate zu stehen, wie immer derselbe im Innern regiert werde, für dessen Existenz, für seinen Herrscherberuf in Deutschland, für seine Weltrolle einzutreten“. Die „Scheidung zwischen dem in erster Linie national gesinnten und dem abstrakten, theoretischen Liberalismus“ mußte gerade in bezug auf diesen Punkt erfolgen. (287-8)

Es scheint beinahe so, als habe man die Spaltung – in einer völlig neuen Situation, versteht sich – zwischen der Hegelschen „Partei“ und der deutschtümmerischen „Partei“ vor sich. Nachdem sie sich in erklärte Chauvinisten verwandelt haben, greifen die Deutschtümmer die Beschuldigung des „Unpatriotismus“ für ihre Gegner wieder auf. Bei der Spaltung der liberalen Partei tritt Haym dem nationalliberalen Flügel bei, überzeugt wie er ist von dem „unpatriotischen Unverstand und Eigensinn der Fortschrittspartei“. (290-1).

Aufschlußreich ist, daß Haym gelegentlich des preußischen Krieges gegen Österreich das Bedürfnis fühlt, wieder in die aktive Politik zurückzukehren: Er wird wieder Abgeordneter, aber diesmal nicht mehr, wie im Jahre 1848, um ein liberales Programm zu verfechten, sondern um Bismarck zu unterstützen und um seine Ziele vor einer ziemlich skeptischen oder entschieden feindseligen öffentlichen Meinung zu propagieren. „Als jetzt im ganzen Lande und so auch in unserer Stadt die fortschrittliche Mehrheit der Bevölkerung sich laut gegen den Krieg mit Österreich erklärte, da war für uns Altliberale die Stunde gekommen uns staatsinnig und patriotisch dem Strom der verirrtten öffentlichen Meinung entgegenzuwerfen. Die ganze Zukunft des Liberalismus hing an diesem Schritt. Wenn er sich jetzt nicht für die nationale Sache erhob, sein Gewicht nicht mit in die Wagschale der zum Kampf für und um Deutschland entschlossenen Regierung legte, so war seine Rolle ausgespielt und der Prozeß um das Verfassungsrecht im Inneren erst recht verspielt. Der gemäßigte war dann um nichts besser

darán, als der radikale Liberalismus; welches immer der Ausgang war, wenn er in der wichtigsten Krisis versagte, so hatte er sich selbst das Recht des Mitredens verscherzt. In erster Linie um der Sache selbst willen, da es sich um Sein und Nichtsein des eigenen Staates handelte, in zweiter Linie, um nicht den Konservativen allein das Feld zu überlassen, mußten wir uns dem Fortschritt gegenüber auf die eigenen Füße stellen, mußten dem gefährdeten Staate zu Hilfe eilen, um entweder mit ihm zu erliegen, oder mit seinem Siege selbst zu siegen“.

Sogar die gemäßigte Haltung, die vorsah, die Unterstützung Bismarcks von einem, wenn auch vagen Versprechen der Demokratisierung im Innern abhängig zu machen, wird von Haym zurückgewiesen, der sich rühmt, eine Erklärung angeregt zu haben („die erste, welche aus dem liberalen Lager kam“), in der die „Friedensdemonstrationen der Fortschrittspartei“ verurteilt wurden und in der man die Regierung entschieden unterstützte. Die Erklärung hob unter anderem hervor: „Allein die Losung, daß einer erfolgreichen Durchführung des deutschen Einheitsgedankens notwendig die Wiederherstellung unseres inneren Verfassungsrechts und die Einsetzung einer liberalen Regierung vorausgehen müsse, können wir nicht zu der unserigen machen. In tiefem Vertrauen auf die Macht der nationalen Idee heißen wir vielmehr jede kräftige Aktion in der Richtung der Machtinteressen Preußens und des Einheitsbedürfnisses Deutschlands, von wem sie auch ausgehe, willkommen“ (289-290). Der Verzicht auf jegliche demokratische Forderung und das Vertrauen auf eine Lösung der nationalen Frage seitens der ausdrücklich hochgelobten Macht Preußens könnte nicht klarer ausgedrückt werden. Gerade in diesem Augenblick wird die Hegelsche Philosophie entschieden inaktuell. Die „Machtfrage“ kommt vor der „Freiheitsfrage“, erklärt Haym; an diesem Punkt angelangt, muß man sich den Hegelianismus vom Halse schaffen, der inzwischen ein Synonym für „Abstraktheit“ und „Doktrinarismus“ geworden ist und als Hindernis für die Anerkennung des „Positiven“ betrachtet wird, das in [419:] Bismarck zum Ausdruck kam. Die in Entgegensetzung zur „Spekulation“ beanspruchte „Wissenschaft“ ist auch die siegreich auf den Schlachtfeldern der preußischen Armeen experimentierte Kriegswissenschaft. Die Entstehung der nationalliberalen Partei bedeutet die Niederlage des Hegelianismus und ist der Abschluß eines Prozesses, in dem *Hegel und seine Zeit* eine zentrale Rolle spielt.

Indem er zum Jahr 1866 zurückkehrt und die Worte eines aus diesem Anlaß geschriebenen wieder aufnimmt, resümiert Haym folgendermaßen seine politischen Aufgaben von damals, als er an der Gründung der nationalliberalen Partei teilnahm: „Die Läuterung und Verstärkung der nationalliberalen Partei im Sinne der Mäßigung, der Scheidung von der Demokratie, der festen und besonnenen Unterstützung der nationalen Politik unserer Regierung“. Voll und ganz mit Bismarck ausgesöhnt, und nachdem sich die nationalliberale Partei gebildet und durchgesetzt hatte, nachdem die Macht Preußens und das Vertrauen auf die Sache Deutschlands entfaltet waren und die Nebel des Hegelschen „Doktrinarismus“ sich aufgelöst hatten, hält Haym nunmehr seine aktive politische Funktion für erschöpft und fühlt das Bedürfnis, zu seinen Studien zurückzukehren: „Gewachsen war meine Liebe zu diesem jetzt so herrlich bewährten, so stolz dastehenden, so kräftig in Deutschland hineingewachsenen Deutschland“. Folglich war ich „keinen Augenblick zweifelhaft, daß ich für die weitere Entwicklung der nunmehr in so hoffnungsreiche Bahnen geleiteten preußischen und deutschen Politik mehr als entbehrlich sei“ (301-2).

Tatsächlich hatten jetzt die Junker, der Militarismus und die preußische Bürokratie das Wort, und den Ideologen blieb nichts weiter übrig, als das zur Kenntnis zu nehmen. Engels hatte recht, als er bemerkte: „Nicht nur Österreich war auf den böhmischen Schlachtfeldern geschlagen – die deutsche Bourgeoisie war es auch. Bismarck hatte ihr bewiesen, daß er besser wußte, was ihr frommte, als sie selbst [...]. Die liberalen Ansprüche der Bourgeoisie waren auf lange Zeit begraben, aber ihre nationalen Forderungen erfüllten sich von Tag zu Tag mehr“ (MEW, XXI, 434).

Im Verlauf seiner Entwicklung gelangt Haym immer offener zu reaktionären Positionen, bis er schließlich am Ende seiner Autobiographie der Überzeugung Ausdruck gibt: „Das allgemeine gleiche Wahlrecht [ist] eine Institution, mit der auf die Dauer kein Staat bestehen kann, und die zu beseitigen früher oder später die Mittel gefunden werden müssen, wenn das deutsche Reich nicht aus den Fugen gehen soll“ (RH<sub>2</sub>, 303).

## 7. Erdmanns Unterstützung Bismarcks

Daß die Unterstützung Bismarcks auf der Grundlage der wesentlichen Ablehnung des Hegelschen Erbes erfolgt, beweist der Weg Erdmanns. Noch im Jahre 1851 polemisiert er scharf gegen jene nationalromantische Partei, die vor allem seit dem Wartburgfest die unerbittlichste Gegnerin Hegels war. Erdmanns *Philosophische Vorlesungen über den Staat* erklären, daß sich die deutsche Burschenschaft „fast durch nichts so auszeichnete, wie durch ihren Franzosenhaß [...]“ (SC<sub>2</sub>, 237). Es handelt sich nicht nur um eine rückschauende Polemik. Es ist mehr, nämlich die Ablehnung des „Pangermanismus“, der aus den Stellungnahmen von Persönlichkeiten wie Arndt und Jahn hervorzugehen schien, diesen Hegel verhaßten „Demagogen“, die einen Augenblick der Berühmtheit zurückgewonnen hatten, als sie ins Frankfurter Parlament einzogen. Es ist nicht wahr erklärt Erdmann, daß das deutsche Reich so weit reichen muß, „so weit die deutsche Zunge reicht“: „Was schon vor vielen Jahren Gans bemerkt hat, daß es nicht bloß als Unglück zu betrachten, daß der Elsaß französisch sei, weil dieser Umstand den deutschen Ideen Herrschaft in Frankreich verschaffe, ist ganz richtig“ (238 u. 243). Und um die chauvinistische Überspanntheit der alten „Demagogen“ anzufechten zögert der Konservative Erdmann nicht, sich auf eine Persönlichkeit zu berufen, die im Frankfurter Parlament die extreme Linke repräsentierte und Hegelschüler war: „Auch wer Ruges ‚Weltanschauung‘ nicht teilt, wird dies zugestehen, daß er mit Recht es eine Inkonsequenz nannte, wenn man das Recht der [420:] Nationalität über Alles stellte und dann zugleich sich über die Siege freute, welche die Österreicher über die Lombarden erfochten“ (239).

Erdmann ist ein vollendeter Hegelianer, wenn er, wie wir bald sehen werden, gegen den Anspruch der Deutschtümler auf die Barbarossa-Sage polemisiert oder betont, daß die Mission Deutschlands nicht imperial oder imperialistisch sei, sondern im Gegenteil die, den „Krieg, die Unvernunft zu hindern und den Frieden, die Vernunft herrschen zu lassen, da es nicht Schlachtfeld sein wollte“, sondern „Meßplatz [...] für Waren und Ideen“ (249 u. 246).

Zu diesem Zeitpunkt fühlt sich Erdmann sicherlich nicht von der Machtpolitik angezogen; sein Hauptfehler ist im Gegenteil der, nicht die Dringlichkeit der nationalen Einheit wahrzunehmen, und in diesem Sinn wiederholt er – ins Riesenfache vergrößert – die Grenzen Hegels in seiner Polemik gegen Arndt und Jahn, da er zu sehr mit der Polemik gegen die grobschlächtige Ideologie der „Demagogen“ und derjenigen, die sich nach der alten teutonischen Größe zurücksehnen, beschäftigt ist, um ihnen das Verdienst zuzuerkennen, daß sie ein wirkliches Problem aufwerfen: das der Unabhängigkeit und der nationalen Einheit Deutschlands, wenn auch in einer manchmal mystifizierenden und unklaren Form.

Noch zehn Jahre später zeigt Erdmann, daß er gegen jede Form von Chauvinismus ist; inzwischen ist er sich der nationalen Frage bewußter geworden, nimmt auch gefährliche Töne auf, wenn er etwa gegen die „fremde Tyrannei“ dröhnt, die „unsere Muttersprache verfolgt“, er betont jedoch, daß das Wesen der deutschen Seele in ihrer „Hingabe an die höchsten Ideen der Menschheit, jenen Kultus des Schönen und Guten, jenen rückhaltlosen Eifer für Wahrheit“ liegt, „durch welchen die deutschen Ideen die Waffen geworden sind, welche gegen Beschränktheit aller Art einen siegreichen Krieg führen“. Wenn auch die Hervorhebung der deutschen Mission zu emphatisch ausfällt, so klingt doch die Erklärung, wonach „germanisieren“ „humanisieren“ bedeute, entschlossen polemisch gegen die militaristische Agitation<sup>59</sup>.

Ein paar Jahre später stimmt Erdmann Bismarck zu, dem er, in seiner Eigenschaft als Dekan der Fakultät, kurz nach dem siegreichen Abschluß des Krieges gegen Österreich die Ehrendoktorwürde verleihen läßt; die ausdrückliche Verteidigung der „Blut und Eisen“-Politik<sup>60</sup> erfolgt auf der Grundlage

<sup>59</sup> *Das Nationalitätsprinzip* (es handelt sich um einen in Bremen, im April 1862 gehaltenen Vortrag) zit. bei H. Glockner, *Einführung in Johann Eduard Erdmanns Leben und Werke*, der Neuauflage von J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* vorausgeschickt, Stuttgart 1932, I. und II. Teil, Bd. I, S. 111-112.

<sup>60</sup> Vgl. H. Glockner, *Einführung ...*, zit., S. 112. Am 5. Juni 1866 hält Erdmann in Halle eine Rede in Verteidigung des eisernen Kanzlers gegen diejenigen, die seine Demission verlangten. Fort mit Bismarck heißt: fort mit Schanden! Der Dokortitel wird Bismarck am 21. Juni 1867 verliehen; ebenfalls Erdmann ist es, der die Verleihung des

der Radikalisierung der Kritik an der „Abstraktheit“ der Theorie, d. h. auf der Grundlage der Wiederaufnahme und der Fortentwicklung eines Themas, das den Leitfaden der Polemik bildete, die die Nationalliberalen und ganz allgemein die Bourgeoisie nach 1848 gegen Hegel und die klassische deutsche Philosophie führten. Als Erdmann einige Jahre später Paris wieder besucht, lehnt Taine es ab, ihn zu treffen, und schickt ihm seine Visitenkarte mit folgender Anmerkung zurück: „Seit dem 17. September 1870 habe der Verkehr mit deutschen Gelehrten ein Ende“<sup>61</sup>. Die Unmöglichkeit eines Dialogs zwischen Erdmann und Taine nimmt einen emblematischen Wert an, wenn man bedenkt, daß auch letzterer ein glühender Bewunderer Hegels war, den er als „*Spinoza multiplie pare Aristote*“<sup>62</sup> bezeichnet hatte. In der Zwischenzeit, nachdem die abstrakte Theorie endgültig geschlagen war, hatte die „Blut und Eisen“-Politik ihre Triumphe gefeiert. An diesem Punkt angelangt, war die deutsch-französische Freundschaft unmöglich geworden, für die Hegel gearbeitet hatte, die Freundschaft und Begegnung zwischen dem Land der philosophischen Theorie und dem Land der politischen Praxis.

Viele Jahre später schreibt Rössler, ein ehemaliger Schüler Hegels, der seinerzeit einer der [421:] ersten gewesen war, die sich mit Begeisterung Bismarck zugewandt hatten, anläßlich des Todes Erdmanns einen Nachruf. Dieser erscheint nicht zufällig in den „Preußischen Jahrbüchern“<sup>63</sup>, dieser von Haym gegründeten nationalliberalen Zeitschrift, die sich mit der größten Konsequenz dafür eingesetzt hatte, Hegel zu demontieren und eine der klassischen deutschen Philosophie gegenüber alternative kulturelle Tradition aufzubauen, da erstere zu sehr von der Bewunderung für die französische Revolution durchdrungen, zu sehr von den vom Todfeind Deutschlands ausgearbeiteten „abstrakten“ Ideen durchtränkt war.

#### 8. Michelet und der österreichisch-preußische Krieg

Komplexer noch ist die Entwicklung Michelets. Das *Naturrecht*, im Jahre 1866 veröffentlicht, während des Krieges zwischen Preußen und Österreich, scheint ein paar kritische Hinweise zu enthalten: Der Konflikt sei von den „Mächten der Vergangenheit“ um ihrer „dynastischen Interessen“ willen vom Zaun gebrochen worden. Es scheint so, als wolle Michelet sich nicht auf eine der beiden beteiligten Parteien festlegen und die Bismarcksche Propaganda unterstützen<sup>64</sup>. Aber die Vorrede zum zweiten Band enthält eine klare und ausdrückliche Stellungnahme; sie trägt das Datum 3. Juli, das Datum der entscheidenden Schlacht von Sadowa. Inzwischen hat Bismarck an Terrain gewonnen, nicht nur auf den Schlachtfeldern, sondern auch in der öffentlichen Meinung, und zwar durch eine umsichtige Propaganda und indem er sich zum Fürsprecher des allgemeinen Stimmrechts für die Frankfurter Bundesversammlung machte. Michelet schreibt, daß „wir als Preußen und als Deutsche aus dem Siege unserer Waffen das Hervorgehen einer vernunftmäßigen Gestaltung des öffentlichen Lebens in Deutschland, die ja von der Preußischen Regierung selbst bereits in Vorschlag gebracht worden, erwarten dürfen“. Der Krieg wird auf diese Weise als Kampf für den verfassungsmäßigen Fortschritt neu interpretiert: „Schon während des Krieges muß wenigstens für Norddeutschland der Bau beginnen, damit in dessen Inneren die politische Freiheit der höchste Zielpunkt und schärfste Sporn sei“; das ist die Voraussetzung, um die Nation dafür zu begeistern, einen „Nebenbuhler“, Österreich, aus dem Weg zu räumen, der „Seit einem Jahrhundert den geistigen und materiellen Aufschwung, welchen der Staat Friedrichs des Großen genommen, mit schelsüchtigen Augen betrachtete“. Schließlich eine besonders aufschlußreiche Widmung: „So widme ich denn mein Buch dem

---

akademischen Ehrentitels an Moltke, den Sieger von Sedan, und Roon, damals preußischer Kriegsminister, anregt; vgl. H. Glockner, *Einführung* ..., zit., S. 186.

<sup>61</sup> *Ebda.*, S. 108.

<sup>62</sup> Über die Haltung Taines Deutschland gegenüber in der Zeit von der achtundvierziger Revolution bis zum Vorabend von Sedan, vgl. H. O. Sieburg, *Deutschland und Frankreich* ..., zit., Bd. II, S. 134-146; was den Einfluß Hegels auf Taine betrifft, vgl. O. Engel, *Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Taines*, Stuttgart 1920. – Spinoza multipliziert mit Aristoteles. *KWF*

<sup>63</sup> In Bd. 70 (1892). Erdmann war am 12. Juni 1892 im Alter von 87 Jahren verstorben, nunmehr schon „ein Überlebter“, wie er sich selbst in seinem letzten Brief an K. Fischer (24.II.1890) nennt; vgl. H. Glockner, *Einführung* ..., zit., S. 199.

<sup>64</sup> *Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie*, Berlin 1866 (reprographischer Neudruck Brüssel 1968) Bd. II, S. 444.

ganzen deutschen Volk, und werde mich glücklich schätzen, wenn der feindliche Wendepunkt unserer Geschichte mir die geeignete Gelegenheit darbietet, zur Förderung unserer bürgerlichen, kirchlichen und politischen Freiheit das Meinige beizutragen“<sup>65</sup>.

Insgesamt eine ausgewogene Haltung. Anscheinend hat Michelet anfangs die Unschlüssigkeit einer breiten öffentlichen Meinung hinsichtlich eines Krieges geteilt, der nicht nur dem Verfassungsproblem die Aufmerksamkeit entzog, sondern auch ein Bruderkrieg zu sein schien, nur dazu geeignet, Napoleon III. einen Vorwand zu weiteren Einmischungen und Gebietsforderungen zu Lasten Deutschlands zu liefern, also der Lösung der deutschen nationalen Frage abträglich war<sup>66</sup>. Nach dem Sieg der preußischen Waffen ändert sich das Bild radikal: Die Bildung des Norddeutschen Bundes und die Einleitung von Reformen von oben scheinen das Vorspiel zur Verwirklichung der nationalen und politischen Bestrebungen der Bourgeoisie darzustellen, wenn auch unter Verzicht auf jegliche Bewegung von unten und jegliche tiefgreifende Umwandlung des alten Staatsapparats. In einer derartigen Lage sieht selbst Engels ein, daß es notwendig ist, vom „*fait accompli*“<sup>\*</sup> Kenntnis zu nehmen: Sicherlich geht aus dem Sieg von Sadowa ein großer Nachteil hervor, „die unvermeidliche Überflutung Deutschlands durch das [422:] Preußentum“ und dennoch ist „ein deutsches Parlament ein ganz anderes Ding als eine preußische Kammer“, und in jedem Fall bedeutete das Ende, oder der Anfang vom Ende der Kleinstaaterei einen Fortschritt<sup>67</sup>. Die Anerkennung der vollendeten Tatsache bedeutete einerseits die Ablehnung jeglichen Bedauerns über die dem Ausbruch des österreichisch-preußischen Krieges vorausgegangene Situation und schloß andererseits keineswegs die Fortführung des Kampfes gegen Bismarck aus.

Was Michelet anbelangt, muß angemerkt werden, daß die Stellungnahme zugunsten Preußens nicht die radikale Selbstkritik, die Zurückweisung der Ideen der Jahre 1789 und 1848 mit sich brachte, die wir bei Haym und den Nationalliberalen angetroffen haben und die sich nicht umsonst eng mit der Ablehnung oder der Revision des Erbes der deutschen klassischen Philosophie verknüpft. Bis zu diesem Augenblick scheint Michelet jedenfalls immun gegen die „Blut und Eisen“-Ideologie, er blickt weiterhin mit großer Sympathie sowohl auf die französische Revolution als auch auf Hegel und den deutschen Idealismus. Schwerer wird es für Michelet, wie für so viele andere, der chauvinistischen Welle im Jahr 1870 zu widerstehen. Um jedoch, ausgehend von den nachfolgenden Entwicklungen und den nachfolgenden Katastrophen, ein globales Verdammungsurteil zu vermeiden, das unterschiedslos die Kultur der Zeit, oder mehr noch, die deutsche Kultur insgesamt miteinbezieht, tun wir gut daran, kurz bei der komplexen objektiven Situation zu verweilen.

#### 9. Die Kämpfe gegen Napoleon I. und Napoleon III.

Der Ausbruch des französisch-preußischen Krieges stellte die deutschen Demokraten vor ein schwieriges Problem. Einerseits handelte es sich um einen Krieg, der Deutschland die nationale Einheit zusicherte und „das deutsche Volk“, d. h. ein Volk von vielen Millionen von der feudalen Zersplitterung und von der Unterdrückung zweier Despoten: des russischen Zars und Napoleons III. „befreite“<sup>68</sup>; auf der anderen Seite zeichneten sich schon die chauvinistischen und expansionistischen Tendenzen der Junker und der Bourgeoisie ab. So kann man also die Haltung von Marx und Engels verstehen, die vorschlugen, „sich der nationalen Bewegung anzuschließen [...], soweit und solange sie sich auf die Verteidigung Deutschlands beschränkt“, sich immer „den Unterschied zwischen den deutsch-nationalen Interessen und den dynastisch-preußischen“ vor Augen zu halten und deshalb „jeder Annexation von Elsaß und Lothringen“ entgegenzutreten (MEW, XXXIII, 40-1). Bei dieser Gelegenheit verbreitete die Internationale einen bedeutsamen Appell: „Erlaubt die deutsche Arbeiterklasse dem gegenwärtigen Krieg, seinen streng defensiven Charakter aufzugeben und in einen Krieg

<sup>65</sup> *Ebda.*, S. V-VI.

<sup>66</sup> Vgl. F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, zit., Bd. II, S. 218-225.

<sup>\*</sup> vollendete Tatsachen. *KWF*

<sup>67</sup> Unter anderem eröffnete es neue und günstigere Aussichten, was die Organisation des deutschen Proletariats auf nationaler Ebene betraf: Brief an Marx vom 25.VII.1866, (MEW, XXXI, 240-1); mit dieser Beurteilung ist auch Marx einverstanden: siehe seinen Antwortbrief vom 27.VII., (*Ebda.*, 243).

<sup>68</sup> Lenin, *Werke*, zit., Bd. XXI, S. 300.

gegen das französische Volk auszuarten, so wird Sieg und Niederlage gleich unheilvoll. Alles Unglück, das auf Deutschland fiel nach den sogenannten Befreiungskriegen, wird wieder aufleben mit verstärkter Heftigkeit“ (MEW, XVII, 6).

Wiederum steht die deutsche Geschichte an einem Scheideweg: Im Jahr 1813 endete die antinapoleonische Revolte des deutschen Volkes, obwohl es sich um einen gerechten nationalen Befreiungskrieg gehandelt hatte, damit, die napoleonische Invasion und die französische Revolution auf Grund der trüben deutschtümlerischen Ideologie, die den Krieg begleitete, in einen Topf zu werfen, und lief schließlich auf die Restauration hinaus; genauso erfolgte im Jahr 1870 die Vervollständigung der deutschen nationalen Einheit unter der Hegemonie der Junker und einer Bourgeoisie, die schon, bevor sie sich ganz von der feudalen Zersplitterung befreit hatte, sehr stark ihre imperialistische Berufung verspürte. Die Lösung der nationalen Frage in Deutschland schloß notwendig die Niederlage Napoleons III. mit ein, der auf groteske Weise die expansionistische Politik seines großen Onkels nachäffte, jedenfalls nicht nachließ, Gebietsforderungen voranzubringen in Richtung linkes Rheinufer, der angeblich „natürlichen Grenze“, und sich anzumaßen, eine Schiedsrichterrolle auf deutschem Gebiet zu spielen, um dessen Zersplitterung zu verewigen. Es bestand die Gefahr einer Neuauflage des „Rheinbunds“ – bemerkte Engels, wobei er noch einmal die Situation von 1870 mit der von 1813 verglich: Für Deutschland stand „seine nationale Existenz“ auf dem Spiel. Es ging also darum, dem „ewigen Krakeel wegen Herstellung der deutschen Einheit“ ein Ende zu bereiten; aber solange es nicht gelang, den französischen Chauvinismus endgültig aus dem Weg zu schaffen, war „Friede zwischen Deutschland und Frankreich unmöglich“<sup>69</sup>.

Aber der französische Expansionismus wird geschlagen, um unmittelbar darauf durch einen anderen Expansionismus ersetzt zu werden; und ebenso wie der Bonapartismus Napoleons III. die Glorie der Eroberungen und der militärischen Abenteuer benötigte, um an der Macht zu bleiben, würden die preußisch-deutschen Gebietsannexionen schließlich unvermeidlich den Bonapartismus Bismarcks erstarken lassen. Die Annexion Elsaß-Lothringens – warnte die Internationale – ist „das sicherste Mittel, den Militärdespotismus [...] zu verewigen als eine Notwendigkeit zur Behauptung eines *westlichen Polens*, des Elsaß und Lothringens“. (MEW XVII, 268).

Später, im Jahre 1891, konnte Engels aufzeigen, wie sich diese Voraussagen bewahrheitet hatten, als er eine aufschlußreiche Gegenüberstellung zwischen der Periode der Reaktion in Deutschland nach Abschluß der antinapoleonischen Befreiungskriege und der Periode der Reaktion vornimmt, die dem Abschluß des nationalen Einigungsprozesses und der Ausrufung des Reichs gefolgt war: „Haben wir nicht weitere zwanzig Jahre Bismarckherrschaft gehabt, statt der Demagogenverfolgungen das Ausnahmegesetz und die Sozialistenhetze, mit derselben Polizeiwillkür, mit buchstäblich derselben haarsträubenden Gesetzauslegung?“ Aber Engels fährt fort: „Und hat sich nicht buchstäblich bewährt die Voraussage, daß die Annexion Elsaß-Lothringens ‚Frankreich in die Arme Rußlands hineinzwingen‘ werde?“ (MEW, XXII, 188-9).

Die äußerst komplizierte Sachlage der nationalen Frage in Deutschland hatte Hegel daran gehindert, unmittelbar die fortschrittliche Bedeutung der Befreiungskriege zu erfassen, den Wendepunkt, der den nationalen Verteidigungskrieg des revolutionären Frankreichs in den Expansionskrieg der postthermidorianischen Bourgeoisie verwandelte, der, auch wenn er zunächst noch, objektiv gesehen, dazu beitrug, das Feudalsystem zu erschüttern, doch nach und nach immer mehr den Charakter der Unterdrückung annahm und zur kolonialen Ausraubung der „befreiten“ Völker überging. Das volle Bewußtsein dieser Veränderung der Natur des Krieges äußert Hegel in Berlin, als er in Napoleon denjenigen sieht, der in Europa die „liberalen Einrichtungen“, aber auch die Unterdrückung verbreitet hatte, gegen die schließlich mit Recht „die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität“ rebellierte (H2, 931).

---

<sup>69</sup> Brief an Marx vom 15.VIII.1870 (MEW, XXXIII, 39-41, *passim*); bei dieser Gelegenheit kritisiert Engels Wilhelm Liebknecht streng, weil er den nationalen Charakter des Krieges für Deutschland mehr verstanden hat und auch wegen seiner „Abstentions“-haltung; hinsichtlich der Einstellung von Marx und Engels insgesamt dem französisch-preußischen Krieg gegenüber, vgl. F. Mehring, Karl Marx ..., zit., S. 443-456.

Lassalle dagegen gelingt es nicht, die Änderung der Natur des Krieges zu erfassen, den Frankreich im Jahre 1792 als nationalen Verteidigungskrieg begonnen hatte, als er 1859 schreibt: „Der Krieg war nicht einmal von Frankreich begonnen worden. Er war von der Koalition von Pillnitz ausgegangen. Und nichts war natürlicher als diese Koalition. In Deutschland herrschte, wie in ganz Europa, die feudale Gesellschaft. In Frankreich war durch die Revolution die moderne bürgerliche Gesellschaft begründet worden. Zwei sich einander auf Tod und Leben entgegengesetzte Gesellschaftsformen können nicht durch das Ufer eines Flusses geschieden in Europa nebeneinander bestehen. Die eine mußte die andere verschlingen. Dies begriff die Koalition; daher ihr Angriff. Zwar war dieser zurückgeschlagen, die Koalition gesprengt worden“. Die Tatsache, daß die konterrevolutionären Heere geschlagen und zurückgeworfen worden waren, bedeutet nichts für Lassalle: „Aber dadurch war nichts an der Lage geändert. Jeder Friede konnte in dieser Situation nur ein Waffenstillstand sein. Denn immer blieb die Lage [424:] die, daß die moderne Gesellschaft in Frankreich durch die feudale in dem übrigen Europa gestürzt werden mußte, wenn es ihr nicht umgekehrt gelang, ihr eigenes Gesellschaftsprinzip in ganz Europa an die Stelle des herrschenden feudalen zu setzen. Wundert man sich, daß die französische Revolution ihrerseits begriff, was die Koalition von Pillnitz begriffen hatte?“<sup>70</sup>

In der Lassalleschen Anschauung scheint das Problem der nationalen Unabhängigkeit, oder um es mit Hegel zu sagen: der „exklusiven Individualität“ jedes Staats, überhaupt keine Rolle zu spielen. Auch Michelet sieht sich mit dem komplexen Sachverhalt der nationalen Frage in Deutschland konfrontiert, nur daß sich jetzt die Situation ins Gegenteil verkehrt hat: Der französisch-preußische Krieg, der als Krieg für die Unabhängigkeit und die nationale Einheit Deutschlands begonnen hatte, verwandelt sich in einen Raubkrieg des entstehenden deutschen Imperialismus. Michelet ist jedoch weder 1870 noch später in der Lage, diese Veränderung der Natur des Krieges zu erfassen. Deshalb überläßt er sich der chauvinistischen Woge und begrüßt die Annexion von Elsaß-Lothringen: „Die alten deutschen Länder, Elsaß und Lothringen, wurden dem neuen deutschen Reiche als Reichsland eingefügt, und dem Kaiser unmittelbar unterstellt. Damit haben wir den Franzosen indessen nur einen geringen Teil der Beute, die sie seit Jahrhunderten gewaltsam oder listig an sich gebracht haben, wieder abgenommen, da deren größerer Teil bereits vollständig französisiert worden war“<sup>71</sup>.

Das Programm Hegels, Frankreich und Deutschland, die französische und die deutsche Kultur einander näher zu bringen, die aus der Aufklärung und der französischen Revolution hervorgegangenen Institutionen und Theorien und die klassische deutsche Philosophie miteinander in Kontakt zu bringen, ist inzwischen vollkommen gescheitert; und wenn Michelet das Programm der Freundschaft mit Frankreich zur Diskussion stellt, endet er schließlich damit, das Erbe Hegels und der klassischen deutschen Philosophie insgesamt in Frage zu stellen: „Wir Deutsche, die bisher im innersten Heiligtum der Philosophie über unsern Gedanken gebrütet haben, und darum von allen übrigen Völkern über die Schulter angesehen wurden, haben, durch den gallischen Kampfhahn gereizt, uns in unserer physischen und geistigen Kraft erhoben“<sup>72</sup>.

Mit dem Rückhalt, den Michelet der Annexion von Elsaß-Lothringen geboten hatte, ist ein Zyklus beendet. Im Vormärz konstatierte Gans während einer Reise durch das Elsaß, daß die Bevölkerung zwar deutscher Mundart war, aber keineswegs daran dachte, zu Deutschland zurückzukehren: „In der Politik sind die Elsässer durch und durch Franzosen“. Es handelt sich um eine polemische Feststellung gegen die „Deutschtümler von 1814 und 1815“, die als Wortführer eines politisch nicht realisierbaren Projekts das Elsaß „und was daran hängt“ zurückgefordert hatten<sup>73</sup>. Die Tatsache, daß die

<sup>70</sup> Ferdinand Lassalle, *Gesammelte Reden und Schriften*, hrsg. v. E. Bernstein, Berlin 1919, Bd. I, S. 88-9.

<sup>71</sup> *System der Philosophie als exacte Wissenschaft enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie*, Berlin, 1876-1881, (Brüssel 1968), Bd. V, S. 582.

<sup>72</sup> *Ebda.*, Bd. I, *Vorrede*, S. XII.

<sup>73</sup> *Die Deutschheit des Elsasses*, in *Rückblicke ...*, zit., S. 350-1. Gans spielt besonders auf Arndt an, der 1834 Belgien und was daran hängt veröffentlicht hatte.



Elsässer von deutscher Mundart waren, hätte höchstens dazu beitragen sollen, die Wiederannäherung und die Freundschaft „zweier großer Nationen“ weiterhin zu fördern.<sup>74</sup>

Lassalle schreibt 1859: „In der Zeit großer französischer Blüte und tiefer deutscher Stagnation“ konnte „Frankreich die deutschen Provinzen Elsaß und Lothringen an sich reißen, und diese Eroberung durch einen noch größeren Aufschwung, in der Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts, sich assimilieren [...]: so sehr, daß diese Landesteile selbst nichts anderes verlangen, als französisch zu bleiben“. In offensichtlicher Polemik gegen die Chauvinisten, die diese Provinzen auf Grund „historischer“ Argumente zurückforderten, d. h. auf Grund der Tatsache, daß sie in der Vergangenheit zu Deutschland gehört hatten, fügt Lassalle hinzu, daß es „unhistorisch und unmöglich wäre [...] jene Provinzen von Frankreich wiedergewinnen zu wollen“.<sup>75</sup>

Im übrigen hatte Michelet selbst noch im Jahr 1866 diejenigen lächerlich gemacht, die in [425:] Deutschland die „Rückgabe“ Elsaß’ und Lothringens forderten: auf diese Weise hätte man jede Grenze in Frage stellen können und die Franzosen hätten antworten können, daß schon „Tacitus den Rhein zur Grenze zwischen Gallien und Germanien setzte“.<sup>76</sup>

Es ist aber vor allen Dingen wichtig, daran zu erinnern, daß es sich nicht um vereinzelte Stellungnahmen handelt, sondern um einen politischen und kulturellen, von Hegel und seiner Schule gegen die Deutschtümler und Chauvinisten geführten Kampf. Wir haben zwar die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* detailliert die Deutschland entrissenen Gebiete aufzählen sehen, aber nur, um dann zu dem Schluß zu kommen, daß es keinen Sinn habe, die Landkarte Europas neu zu zeichnen, wenn einmal jede Nation ihre Unabhängigkeit gewonnen hat. Es sind dagegen die unerbittlichen Gegner Hegels, die Deutschtümler, die schon im Verlauf der anti-napoleonischen Befreiungskriege Elsaß und Lothringen und andere Gebiete zurückfordern; das ist etwa der Fall bei Arndt, der noch ausgedehntere Gebietsannexionen verlangte. Im Gefolge Hegels unterstreicht Ruge dagegen im Vormärz, als er gegen Arndt und die Deutschtümler polemisiert, die es nicht nur auf Elsaß und Lothringen, sondern auch auf andere Gebiete abgesehen hatten, um Frankreich in „Jahrhunderten“ daran zu hindern, Deutschland zu schaden (A<sub>1</sub>, 448-458), die Notwendigkeit der französisch-deutschen Freundschaft und Wiederversöhnung (R<sub>1</sub>, II, 86; 308 und 320-1). Haym dagegen beruft sich hinsichtlich dieser Frage gerade auf Arndt, wenn er bedauert, daß seinem Mahnruf bezüglich der Gebietsmaßnahmen, mit dem Ziel, Frankreich endgültig defensiv werden zu lassen, nicht Folge geleistet worden war.<sup>77</sup>

Indem er sich die These der Notwendigkeit der Annexion Elsaß-Lothringens zu eigen machte, schwor Michelet in gewisser Hinsicht der Hegelschen Denktradition ab. Vom siegreichen Abschluß des französisch -preußischen Krieges her sieht Michelet auf internationalem Gebiet sehr günstige Perspektiven sich eröffnen: „Die Wiederherstellung des Deutschen Reiches eröffnet auch die Aussicht auf eine neue Ära des Friedens [...], da Deutschland das ehrgeizige Streben nach Universalmonarchie fern liegt“<sup>78</sup>, die dagegen – das ist der Hintergedanke – Frankreich von Ludwig XIV. bis Napoleon gekennzeichnet hatte. Aber hier unterscheidet sich Michelet nicht von der üblichen nationalliberalen Propaganda. Marx wies diesbezüglich auf folgendes hin: „Die Wortführer des deutschtümlerischen Patriotismus sagen: Aber ihr müßt nicht die Deutschen mit den Franzosen verwechseln. Wir wollen nicht den Ruhm, sondern Sicherheit. Die Deutschen sind ein wesentlich friedliebendes Volk. In ihrer besonnenen Obhut verwandelt sich sogar die Eroberung aus einer Ursache künftigen Kriegs in ein Pfand ewigen Friedens. Natürlich war es nicht Deutschland, welches 1792 in Frankreich einfiel mit dem erhabnen Zweck, die Revolution des 18. Jahrhunderts mit Bajonetten niederzumachen!“ Trotz der „pazifistischen“ Töne handelt es sich in Wirklichkeit um die Propaganda, mit der „die Höflinge der bestehenden Gewalt die öffentliche Meinung“ vergiften (MEW, XVII, 274-5).

---

<sup>74</sup> Ebda., S. 351.

<sup>75</sup> F. Lassalle *Gesammelte Reden* ..., zit., Bd. I, S. 34.

<sup>76</sup> K. L. Michelet, *Naturrecht* ..., zit., II. Bd., 242-3.

<sup>77</sup> R. Haym, *Ernst Moritz Arndt*, zit., S. 142.

<sup>78</sup> *System der Philosophie*, zit., Bd. V, S. 583.

Auch von einem anderen Gesichtspunkt aus äußert Michelet ein günstiges Urteil über den französisch-preußischen Krieg: „Auf die inneren Zustände Deutschlands und Preußens war der Krieg vom günstigsten Einfluß. Die durch den Aufschwung des Volksgeistes getragene und Hand in Hand mit ihm gehende Regierung stützte sich auf die liberalen Elemente des Volkes, besonders auf die National-Liberalen [...]“<sup>79</sup>.

Das bedeutet praktisch Zustimmung zu eben der nationalliberalen Partei, von der der frontale Angriff auf Hegel ausgegangen war. Aber trotz alledem kann man noch grundlegende Unterschiede im Vergleich zu den Nationalliberalen entdecken. Bis zuletzt weist Michelet die Anschauung zurück, die Franzosen seien die ewigen Aggressoren Deutschlands und die Aggression habe sich gleich nach dem Ausbruch der französischen Revolution intensiviert. Michelet merkt an: „Waren in den Kriegen gegen Europa die Franzosen auch eigentlich formell die Angreifer [...], so haben sie doch der Sache nach im Anfang Verteidigungskriege geführt, um [426:] das neue Prinzip der Weltgeschichte, welches Europa anfocht, aufrecht zu erhalten“<sup>80</sup>. Und der Hegelschüler stellt sich deshalb das eminent dialektische Problem, wie und wann der Krieg im Laufe seiner Entwicklung seine Natur geändert hat. Diesbezüglich werden, vom 18. Brumaire ab, drei Perioden unterschieden, von denen nur die letzte entschieden verurteilt wird, praktisch diejenige, die auf die Niederlage bei Jena folgt, als Napoleon schließlich „ein Fürst des 18. Jahrhunderts mit selbstsüchtiger Politik und Universal-Monarchischen Wollungen“ wurde. Die Befreiungskriege werde natürlich gepriesen: „Die Befreiung Deutschlands vom Joche der Franzosen war der allgemein verbreitete, sehnlichste Volkswunsch“<sup>81</sup>, und dennoch hat die napoleonische Herrschaft mit dazu beigetragen, „die Erinnerung des Mittelalters zu zerstören“, die dagegen mit der Restauration wieder Mode wird<sup>82</sup>. Ähnlich äußert sich schon 1859 Lassalle, der Freund und Mitarbeiter Michelets. In den von Napoleon eroberten Ländern „wurde der neue soziale Kodex eingeführt. Die nicht direkt von ihm eroberten waren gezwungen, wollten sie eines Tages ihm ihre Völker entgegenstellen können, wenigstens die Hauptbasen der neuen französischen Ordnung bei sich selbst einzuführen. Unsere Stein-Hardenbergsche Gesetzgebung, die Aufhebung der Monopole und Zünfte, die Einführung der freien Konkurrenz in allen deutschen Staaten, – sie datieren aus dieser Zeit und aus dieser Ursache!“<sup>83</sup>

In dem Maße, in dem er Hegel treu blieb, war Michelet gezwungen, die nationalliberale Propaganda gegen Frankreich zurückzuweisen. Wenn ihm auch die Lehre der Dialektik des Meisters nicht dazu diene, die Wende zu ermitteln, die Deutschland von einem Land im Kampf um die Verwirklichung der Unabhängigkeit und der nationalen Einheit zu einem expansionistischen Land gemacht hatte, so diene sie ihm doch wenigstens dazu, Frankreich von der nationalliberalen Anklage freizusprechen, von Anfang an den Krieg und die Aggression gegen Deutschland und Europa entfacht zu haben. Die Hegelsche Lehre diene Michelet auch dazu, in gewisser Weise dem trübsten und übersteigerten Chauvinismus zu widerstehen, der inzwischen die deutsche Kultur und öffentliche Meinung vergiftete.

#### 10. Die chauvinistische Woge und der Mythos des Kaisertums

Diejenigen, die am meisten zögern, sich von der chauvinistischen Woge, die Deutschland mehr und mehr überflutet, mitreißen zu lassen, sind die Hegelschüler. Schon im Verlauf der achtundvierziger Revolution, als Rosenkranz die Idee des Kaisertums zurückwies und die Autorität der einzelnen deutschen Staaten, wenn auch im Rahmen einer einheitlichen Föderation verteidigte, begründete er seine Haltung mit der Notwendigkeit, die Gefahr einer preußischen oder österreichischen Oberherrschaft über alle deutsche Staaten zu vermeiden, die eine „romantische Kaiserherrlichkeit“ befördern konnte.

---

<sup>79</sup> Ebda.

<sup>80</sup> Ebda. S. 437; was die Polemik gegen Ranke betrifft, siehe besonders S. 41 8. Noch kategorischer ging ein Schüler Rankes vor, der das revolutionäre Frankreich als von Anfang an aggressiv betrachtete, und zwar Heinrich von Sybel, national-liberaler Exponent und Autor einer monumentalen *Geschichte der Revolutionszeit*, siehe H. O. Sieburg, a. a. O., Bd. II, S. 233-253.

<sup>81</sup> Ebda., S. 434 und 449.

<sup>82</sup> *Naturrecht* ..., zit., Bd. II, S. 404-5.

<sup>83</sup> F. Lassalle *Gesammelte Reden* ..., zit., S. 91.

Mit Worten, die prophetisch erscheinen mögen, geht Rosenkranz noch weiter, indem er vor der Gefahr einer Art deutschen Napoleons warnt, der am Ende die „Reichsverfassung“ und die nationale Einheit selbst zerstört hätte. Abschließend schrieb er: „Die tatsächliche Einheit des Verkehrs, der Freizügigkeit, des Gerichtswesens, der Volksbewaffnung wird im Verein mit der freien Presse und dem freien Versammlungsrecht mehr für unsere Macht tun als das Hervorholen des alten Barbarossa aus dem Kyffhäuser“<sup>84</sup>. Gegen die „Kyffhäusersage“, d. h. die Sage von Friedrich Barbarossa, polemisiert auch Erdmann (SC<sub>2</sub>, 383).

Es ist Hegels Lehre, die hier, wenn auch auf unterschiedliche Weise, sowohl auf die Schüler [427:] der Rechten als auch auf die der Linken ihre Wirkung ausübt. Wer wird Deutschland befreien? „Ist es der alte Barbarossa, der im Kyffhäuser schlummernd sitzt auf dem steinernen Stuhle und schon so lange schläft, daß sein weißer Bart durch den steinernen Tisch durchgewachsen?“ – so fragt sich Heine 1840. Und die Antwort ist klar: „Nein es ist nicht der Kaiser Rotbart, welcher Deutschland befreien wird, wie das Volk glaubt, das deutsche Volk, das schlummersüchtige, träumende Volk, welches sich auch seinen Messias nur in der Gestalt eines alten Schläfers denken kann“ (HH, IV, 119-120). Die reaktionären Implikationen der Berufung auf die kaiserliche Vergangenheit Deutschlands werden auch energisch kritisiert im Gedicht Deutschland. Ein Wintermärchen. Die Polemik gegen den Barbarossa-Mythos ist die Polemik gegen die romantische und reaktionäre Verklärung des Mittelalters, „jenes Kamaschenrittertums“, „das ekelhaft ein Gemisch ist von gotischem Wahn und modernem Lug“<sup>85</sup>. Es ist die Polemik gegen die „altdeutschen Narren“, die unheilbare Sehnsucht der Deutschtümler nach dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation: „Wir brauchen gar keinen Kaiser“ – erklärt Heine<sup>86</sup>.

Rosenkranz widersteht der chauvinistischen Welle und dem Mythos des Kaiserreichs auch nach 1870. Im Krieg gegen Frankreich nimmt er natürlich Stellung zugunsten Preußens, ohne sich jedoch von der chauvinistischen Woge mitreißen zu lassen, die inzwischen die gesamte deutsche Kultur überflutet. Angesichts der gegen Preußen erhobenen Anklage der Unmenschlichkeit – wegen der Belagerung und Bombardierung von Paris, die den Tod, auch den Hungertod für „Greise, Frauen und Kinder“ mit sich brachte – ist die Antwort Rosenkranz’ recht ausgeglichen: Er erkennt an, daß der Krieg nun einen „schauderhaften Fanatismus“ aufzeigt, auch wenn er die Verantwortung dafür in erster Linie der französischen Entscheidung zuschreibt, die Hauptstadt uneinnehmbar zu machen<sup>87</sup>. Wichtiger ist die Tatsache, daß er alle Interpretationen der einen und der anderen Seite zurückweist, die dahin tendieren, den gerade im Gang befindlichen Krieg als einen Zusammenstoß zweier verschiedener Rassen zu betrachten, – eine nicht gerade banale Behauptung, wenn man bedenkt, daß Marx schon 1859 gezwungen war, gegen jene Anschauung zu polemisieren, nach der „jede Rasse in Europa, mit Ausnahme der Deutschen [...] vor dem Zusammenbruch“ stehe, und nach der vor allem Deutschland, das „Herz der menschlichen Zivilisation“, gegen „das besudelnde Gift der französischen Demoralisation, Frivolität und Ehrsucht“ auftrete (MEW, XIII, 282-3).

---

<sup>84</sup> Das Deutsche Kaisertum, in K. Rosenkranz, *Politische Briefe und Aufsätze*, hrsg. v. P. Herre, Leipzig 1919, S. 102.

<sup>85</sup> Siehe den Schluß des Caput XVII und die Anmerkungen von G. Lukács, in *Heinrich Heine als nationaler Dichter*, in G. Lukács, *Literatursoziologie*, hrsg. v. P. Ludz, Neuwied 1961, S. 360-1.

<sup>86</sup> Caput XVI; der Kommentar G. Tonellis, *Heine e la Germania*, Palermo 1963, S. 199, erscheint uns inadäquat; danach „verurteilt Heine hiermit nur das gerade den Burschenschaften eigene Ideal der konstitutionellen Monarchie, ein Ideal, das in Frankreich von der Julirevolution so enttäuschend in die Tat umgesetzt worden war“. In Wirklichkeit stellt der oben zitierte Vers keine Stellungnahme innerhalb einer Debatte über das institutionelle Problem dar: Es geht für Heine nicht so sehr darum, zwischen Republik und Monarchie zu wählen, sondern vielmehr darum, die Anschauung der Deutschtümler und eines großen Teils der Burschenschaften zurückzuweisen, die in Polemik gegen die kulturelle und politische Entwicklung Frankreichs und der modernen Welt dazu neigten, sich in ein mythisch in den Farben der germanischen Authentizität verklärtes Mittelalter zu flüchten, was auf eine weitaus unklarere und besorgniserregendere politische Haltung hinauslief – oder zumindest dieses Risiko lief – als die Unterstützung der konstitutionellen Monarchie.

<sup>87</sup> *Die Entwicklung von Paris zur Weltstadt*, 1870, in *Neue Studien*, zit. Bd. I, S. 534.

Rosenkranz spricht auch die Hoffnung aus, daß aus dem „entsetzlichen Krieg, der jetzt Deutsche und Franzosen entzweit“ – wie man sieht, bleibt der Hegelschüler noch dem Programm der französisch-deutschen Freundschaft treu –, was Frankreich betrifft, die Zerstörung des „traurigen Absolutismus des Cäsarentums“ hervorgehen möge, das Ende des Bonapartismus also; was Deutschland angeht, so wird der Wunsch ausgesprochen, daß „das neue deutsche Kaisertum von allem Römischen Cäsarismus, der die Hohenstaufen verlockte und zu Fall brachte, so weit als möglich entfernt bleibe“. In keinem Fall dürfe man aber vergessen, daß in der heutigen Welt jede Idee von „Weltmonarchie“, die so oft Gegenstand der Träume und wohlgefälliger Betrachtungen der „Despoten“ war, unvermeidlich zum Scheitern verurteilt sei<sup>88</sup>.

Bis zuletzt darum bemüht, Hegel gegen die Anklage des nationalen Verrats zu verteidigen, ist Rosenkranz schon aus diesem Grund dazu geneigt, sich der nationalliberalen und chauvinistischen Verdrehung der Geschichte, d. h. der Ausstoßung der von jenseits des Rheins kommenden [428:] Ideen als „antideutsch“, zu widersetzen, ebenso dem Hochverratsvorwurf für diejenigen Philosophen und Intellektuellen, die sich zu Wortführern dieser Ideen in Deutschland gemacht hatten. 1870 nimmt er seine schon früher gehaltenen Vorlesungen über die „französische Philosophie und Literatur im 18. Jahrhundert“ wieder auf und diskutiert über Rousseau und Voltaire vor einem Publikum, unter dem sich auch gefangene französische Offiziere befanden<sup>89</sup>.

Natürlich fehlen auch gefährliche Akzente nicht. So tritt etwa die fatale Unterscheidung zwischen „Zivilisation“, „der Ausbreitung der Technik des Lebens nach seiner formalen Seite“, und „Kultur“ in ihrem innersten und tiefsten Sinn hier in Erscheinung. Doch dient diese Unterscheidung Rosenkranz noch nicht dazu, dem französischen Volk jede „Kultur“ abzusprechen, wie es dagegen die deutsche imperialistische Ideologie später tun wird; nein, die Franzosen, die unbestreitbar den ersten Platz einnehmen, was die „Zivilisation“ betrifft, müssen die „Ebenbürtigkeit der anderen Nationen“ anerkennen, was die „Kultur“ im engeren Sinn angeht<sup>90</sup>.

Am Ende wird die Haltung Rosenkranz' gleichsam pathetisch. Während er selbst hinsichtlich einer ganzen Reihe von Fragen seinen Abstand zu Hegel vergrößert, setzt er sich dennoch zur gleichen Zeit dafür ein, das Andenken des Lehrmeisters zu verteidigen; sein Erbe ist auf eine Geringfügigkeit zusammengeschrumpft: „Hegel stimmte mit Kant im Vertrauen zur Vernunft überein.“ Und weiter noch: „Hegel war noch so glücklich, daß er, in Übereinstimmung mit Kant, an der Existenz der Vernunft und der Herrschaft derselben, mindestens der sein sollenden, nicht zweifelte. Die neue Zeit aber [...]“<sup>91</sup> Mehr als das Erbe Hegels ist es das Erbe der klassischen deutschen Philosophie, auf das hier Anspruch erhoben wird, das Vertrauen auf die Vernunft und den Fortschritt zu einem Zeitpunkt, als sich, in Folge des Bismarckschen Blut-und-Eisen-Programms, der Irrationalismus und der Kult der Stärke ausbreiten.

### *11. Kriegsbegeisterung und das Ideal des „ewigen Friedens“*

Häufig nimmt man Bezug auf den Spott Hegels über das Ideal des ewigen Friedens, um die These der kontinuierlichen Linie zu bekräftigen, die angeblich von Hegel zu Bismarck führt. Wir haben schon von der konkreten historisch-politischen Bedeutung der These von der Unvermeidlichkeit des Krieges gesprochen. Aber wir tun gut daran, kurz die Debatte zu untersuchen, die sich bezüglich dieses Themas in der Hegelschen Schule ab 1848 entwickelt. Vor dem Frankfurter Parlament legt Ruge einen Antrag vor, der die Einberufung eines „Völkertages“ vorschlägt, mit dem Ziel, „eine

<sup>88</sup> Ebda., S. 540 und S. 541.

<sup>89</sup> Siehe die Prämisse, *Zur Orientierung des Lesers*, zu *Neue Studien*, zit., Bd. III, S. VI.

<sup>90</sup> Ebda., S. 540. Die Unterscheidung findet sich schon bei Kant: „Die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus“ (K, VIII, 26). Es ist wahrscheinlich, daß Rosenkranz diese Unterscheidung gerade von Kant wiederaufgenommen hat, dessen glühender Bewunderer er war und dessen Werke er aufmerksam studierte. Vom Ersten Weltkrieg an wird sie in jedem Fall in chauvinistischem Sinn benutzt, um die höhere „Kultur“ Deutschlands im Vergleich zu anderen Ländern zu verherrlichen; vgl. H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, zit., S. 193.

<sup>91</sup> *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, zit., S. XIII und S. XXI.

allgemeine europäische Entwaffnung“ anzuordnen und den Kontinent nicht nur vom Gespenst des Krieges, sondern auch von dem unerträglichen Gewicht eines „bewaffneten Friedens“ zu befreien. Bei der Begründung dieses Antrags behauptet Ruge, um den Einwänden derjenigen zuvorzukommen, die um die nationale Sicherheit Deutschlands besorgt waren und die, den Gedanken starr auf Ludwig XIV. und Napoleon gerichtet, vor allem den von jenseits des Rheins kommenden Expansionismus fürchteten, daß die „Kriegsgelüste“ der Franzosen inzwischen nur noch eine ferne Erinnerung seien. Mehr noch: indem er die Hegelsche Idee eines politischen und intellektuellen Bündnisses zwischen Franzosen und Deutschen wiederaufnimmt, erklärt Ruge, daß die ersteren nicht umhin könnten, den letzteren, dem „*peuple philosophique*“\* schlechthin, ihre Dankbarkeit hinsichtlich des Vorschlags der Abrüstung, zumindest was Europa betrifft, auszusprechen<sup>92</sup>.

[429:] Die Idee des ewigen Friedens wird im Bereich der Hegelschen Schule nicht nur von Ruge verfolgt. Auch ein ganz und gar orthodoxer Schüler wie Lassalle gibt sich der Illusion hin, daß die Epoche der Expansionskriege mit dem Ende der feudalen Regime zu Ende sei oder zumindest zu Ende gehen werde: „Die Bourgeoisie hat sich bei Heller und Pfennig berechnet, daß ihr jede Eroberung unendlich mehr kostet als einbringt und sich seitdem darum daran gewöhnt, ihre Eroberungen im Gebiete der Verringerung der Produktionskosten zu suchen.“ „Die Zeiten des Nationalhasses“ sind vergangen oder sind dabei zu vergehen. Es handelt sich um eine von „großen und eklatanten Tatsachen“ bewiesene Tendenz, wie etwa der „des langen Bündnisses“ zwischen Frankreich und England, das „doch wirklich durch eine vielhundertjährige Tradition und Geschichte der wahre Erbfeind Frankreichs ist“<sup>93</sup>.

Die Erklärung Lassalles stammt aus dem Jahr 1859, aber schon zwei Jahre vorher, während die Vergiftung der deutschen öffentlichen Meinung in chauvinistischer und kriegstreiberischer Richtung schon im Gange war, schreibt Rosenkranz, daß er „auf die Gefahr hin, daß er bemitleidet würde“, „nicht die geringste Absicht habe, über das Kantsche Ideal des ewigen Friedens zu spotten“<sup>94</sup>. An diesem Ideal inspiriert sich auch Michelet, als er die Einrichtung eines „Areopags der Menschheit, als der höchste Gerichtshof der Erde“ vorschlägt und dabei Delphi als Sitz anrät, das „schon im Altertum der Nabel der Erde genannt worden ist“. Kantische und Hegelsche Motive verknüpfen sich hier mit sogar dem utopistischen Sozialismus entnommenen Motiven, wie der wohlwollende Dialog mit Considérant zeigt, der Konstantinopel als „Bundessitz der Menschheit“ vorgeschlagen hatte. Für Michelet dagegen sollte die Stadt, die einmal einen „wissenden Gott“ beherbergt hatte, aus ihren Ruinen neu erstehen, um das „Amphiktyonengericht, als das sich wissende Selbstbewußtsein der Gattung, als das Ich des Erdballs“ zu beherbergen<sup>95</sup>.

Die Polemik Rosenkranz' war allerdings gegen einen anderen Hegelschüler gerichtet, der sich einer frenetischen Verherrlichung des Krieges hingab und nicht von ungefähr in der Folgezeit ein glühender Anhänger des eisernen Kanzlers wurde. Diese Position ist besonders aufschlußreich, weil sie die Hegelsche Lektüre den politischen Anforderungen des Augenblicks anzupassen versucht. So wird die Hegelsche Auffassung vom Krieg – er verteidigte die nationale Unabhängigkeit gegen den Anspruch eines legitimistischen oder „revolutionären“ „Internationalismus“, indem er den Charakter der exklusiven Individualität eines jeden Staats hervorhob – dazu herangezogen, ein politisches Programm zu rechtfertigen, daß unter entgegengesetztem Vorzeichen steht, also ein expansionistisches und annektionistisches Programm. Die Feststellung, daß bei den zwischenstaatlichen Beziehungen noch der Naturzustand vorherrscht (mit den negativen Merkmalen, die das mit sich bringt: man denke an die

\* philosophisches Volk. *KWF*

<sup>92</sup> Die Rede Ruges vom 22.VII.1848 ist in A. Ruge, *Der Patriotismus*, zit., S. 99-113 abgedruckt.

<sup>93</sup> F. Lassalle, *Gesammelte Reden* ..., zit., S. 94-5.

<sup>94</sup> Kritik von Konstantin Rösslers „System der Staatslehre“, 1857, in *Neue Studien*, Bd. IV, zit., S. 362.

<sup>95</sup> *Naturrecht*, zit., Bd. II, S. 443-4. Über den foedus amphictyonum [„Amphiktyonischer Bund“ oder „Bund der Amphiktyonen“] bei Kant vgl. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (K, VII, 22). Über Apoll als „wissender Gott“ vgl. H<sub>1</sub>, 585 und über das Orakel von Delphi vgl. H<sub>1</sub>, XVIII, 502. Nach dem hier gesagten erhellt die Behauptung als unrichtig, wonach nur im Kreis der Linkshegelianer ein Schritt in Richtung des „Volksbundgedanken“ unternommen worden war, vgl.: H. Gollwitzer, *Europabild* ..., zit., S. 215.

wiederholte Behauptung Hegels hinsichtlich der Notwendigkeit, den Naturzustand zu überwinden), verwandelt sich hier in die Verherrlichung der Stärke und Macht<sup>96</sup>.

Um diese Mystifizierungen zurückzuweisen, sieht sich Rosenkranz gezwungen, von Hegel Abstand zu nehmen und, etwa was das Problem des Krieges betrifft, den Philosophen zusammen mit seinem späten, im Dienste Bismarcks stehenden Interpreten zu verurteilen, um statt dessen die Lehre Kants zu preisen<sup>97</sup>.

[430:] Im Jahre 1870, als der glänzende Sieg über Frankreich die deutsche öffentliche Meinung in kriegstreiberischem Sinn vergiftete, gibt der Philologe K. Lehrs in einem Brief an eine Freundin dem Wunsch Ausdruck, Rosenkranz zu konsultieren, um einmal eine andere Stimme als die seiner Kollegen zu hören, die dem Kantischen Ideal des ewigen Friedens gegenüber ein „überlegenes Lächeln“ aufsetzten und nicht müde wurden, die „Tugenden des Krieges“ zu verherrlichen<sup>98</sup>. Nur um sich nicht von der Kriegsbegeisterung überrollen zu lassen, die inzwischen in der deutschen öffentlichen Meinung den Ton angab, zögerte die Hegelsche Schule nicht, Kantische Themen wiederaufzunehmen oder sich direkt auf Kant zu berufen.

Was die Hegelschüler der extremen Linken anbetrifft, so ironisieren Marx und Engels zwar das von Ruge vor der Frankfurter Versammlung verkündete Programm des ewigen Friedens, aber sicher nicht, weil sie selbst von der Kriegsbegeisterung mitgerissen worden waren: Was sie Ruge vorwerfen, ist, nicht verstanden zu haben, daß das Phänomen des Krieges nicht schon mit dem Verschwinden des Feudalregimes verschwindet und daß die Länder, in denen die Bourgeoisie herrscht, keineswegs „natürliche Alliierte“ sind, wenn man bedenkt, wie sehr sie voneinander durch eine erbarmungslose Konkurrenz getrennt sind, die auch auf einen Krieg hinauslaufen kann (MEW, V, 359-363 ).

In diesem Sinn wird Hegels Realismuslektion wiederaufgenommen, der – im Gegensatz zu Kant, Fichte und anderen – die Illusionen der Aufrufe der französischen Revolutionäre von 1789 und der unmittelbar folgenden Jahre nicht teilte, nach denen zu urteilen die Niederschlagung des Feudalregimes auf internationaler Ebene das Erreichen des ewigen Friedens mit sich gebracht hätte. Gerade unter Bezugnahme auf die Illusionen und hinsichtlich der Militär- und Außenpolitik der Jahre nach dem Thermidor und der napoleonischen Jahre schreibt Engels: „Der verheißene ewige Friede war umgeschlagen in einen endlosen Eroberungskrieg“ (MEW, XIX, 192). Aber diese Feststellung wird wiederum nicht gemacht, um den Krieg zu verherrlichen, sondern um die Tatsache klarzustellen, daß seine Ausmerzung noch radikalere politische und soziale Umwandlungen als die erfordert, die die bürgerliche Revolution begleitet hatten.

Abschließend kann gesagt werden, daß es nicht das Terrain des Hegelianismus ist, auf dem sich in Deutschland die Kriegsbegeisterung ausbreitet. Es stimmt zwar, daß sich Strauß 1870 ironisch über Renans schmerzvolle Beschreibung der Kriegs-Verheerungen äußert; die Ironie betrifft aber die Tatsache, daß das Lob des Friedens von einem Franzosen gesungen wird, vom Vertreter eines Volkes, das – wenn auch nicht von Natur aus – so doch als unheilbarer Kriegstreiber geschildert wird (ST, I, 338). Wiederum wird klar, daß Strauß nun wie ein Deutschtümler und sicherlich nicht wie ein Hegelianer spricht. Was schließlich die altgedienten Deutschtümler angeht, genügt es, daran zu denken, daß Treitschke zur Verherrlichung des Krieges als „Radikalheilmittel“, als „Politik κατ' ἐξοχήν“\* übergeht, gleich nachdem er an Hegel die „Vergötterung des Staats“ kritisiert hatte<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Und die Mystifizierung geht noch weiter. Hegels Verherrlichung des Protestantismus – in Polemik gegen die Kultur der Restauration – als Lehre der Freiheit, d. h. als das grundlegende Moment eines historischen Prozesses, der in der französischen Revolution gipfelt, wird jetzt dazu ausgenutzt, Bismarcks Kulturkampf und die Repressionsmaßnahmen gegen den Katholizismus zu rechtfertigen; zit. bei H. Lübke, *Die politische Theorie ...*, zit., S. 83.

<sup>97</sup> *Kritik von Konstantin Rösslers ...*, zit., S. 361-2.

<sup>98</sup> K. Lehrs an Friederike v. Bujak Farenheid (Königsberg, 28.X.1870), in *Ausgewählte Briefe von und an Chr. Lobeck und K. Lehrs nebst Tagebuchnotizen*, hrsg. v. A. Ludwig 1894, S. 831.

\* kat' exochén: „schlechthin“, „in höchstem Maße“, oder „par excellence“. *KWF*

<sup>99</sup> *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, hrsg. v. M. Cornicelius, Leipzig 1897, Bd. I, S. 60 und S. 32.

## 12. Das Erbe der Befreiungskriege

Aus alldem sollte mit genügender Deutlichkeit erhellen, daß die These unhaltbar ist, wonach eine kontinuierliche Entwicklungslinie vom Philosophen, der durchdrungen war von Bewunderung für die französische Revolution, zum Kanzler führte, der die Politik mit Blut und Eisen konzipiert hatte und dessen Triumph mit dem Scheitern und Untergang der Ideen von 1789 in Deutschland zusammenfällt. Führt also eine kontinuierliche Linie von der deutschtümelerischen Partei zum nationalliberalen Chauvinismus?

Die Angelegenheit ist nicht so einfach. Der französisch-preußische Krieg von 1870 läßt alle [431:] Motive wiederauftauchen, die den Protagonisten der Befreiungskriege und den Burschenschaften teuer gewesen waren; nur dienten diese Motive nicht mehr der mühsamen Suche nach der von der napoleonischen Besetzung bedrohten nationalen Identität, sondern standen im Dienst einer eindeutig expansionistischen Politik. Der große Philologe Ernst Curtius, der im übrigen der Pädagoge Friedrichs III. gewesen war – des Kaisers, der nur wenige Monate regierte – verglich von neuem die Franzosen mit den Römern, um in den „Deutschen“ das Volk zu verherrlichen, das in der Lage war, jegliches Attentat auf die „Freiheit der Völker“ zu vereiteln, und das gerade in dem Augenblick, in dem der im Entstehen begriffene deutsche Imperialismus sich anschickt, seine Kandidatur zur Hegemonie in Europa anzumelden<sup>100</sup>. Der Krieg war nicht gegen Napoleon, sondern gegen das ganze französische Volk gerichtet, das persönlich für die jahrhundertlang andauernde Politik der nationalen Erniedrigung und Unterdrückung Deutschlands verantwortlich war: das war die Meinung der wütendsten Deutschtümler der Jahre 1813-15 gewesen, und das war die Meinung, die im Jahre 1870 in den Spalten der „Preußischen Jahrbücher“ von Treitschke geäußert wurde, der inzwischen Haym in der Leitung der Zeitschrift abgelöst hatte.

Der Sieg sollte im Innern vor allem dazu führen, den verderblichen kulturellen Einfluß Frankreichs zu brechen: „Aber wir hoffen“, erklärte Treitschke, „daß die Schrecken dieses Krieges wie ein reinigendes Gewitter den schwülen Dunst moderner Überbildung hinausfegen; von der Unzucht und der geschmacklosen Schlemmerei des zweiten Kaiserreichs ist nur allzuviel hinübergedrungen auf deutschen Boden“. Es geht natürlich nicht darum, sich einem „fratzenhaften Teutonentum“ hinzugeben, das den Lebensbedingungen der modernen Welt, dem Weltmarkt und der gewaltigen kapitalistischen Entwicklung Deutschlands nicht Rechnung trägt. Dennoch findet sich der schlechteste Teil des politischen Erbes der Deutschtümler, die rückschauende Suche nach der germanischen Reinheit in Entgegensetzung vor allem zur politischen und kulturellen Tradition Frankreichs, auch bei Treitschke wieder, wenn auch in der veränderten geschichtlichen Situation: „Möge die deutsche Sitte wieder zurückkehren zu dem alten Ernst, zu der alten Rechtschaffenheit, und mögen die der Masse unseres Volkes noch unverlorenen Tugenden häuslicher Einfachheit auch in den Kreisen des Geldadels wieder einiges Ansehen gewinnen“ (Q, V, 424-6).

Im gleichen Jahre 1870 und ebenfalls in den „Preußischen Jahrbüchern“ schloß Haym einen Aufsatz über Caroline Schlegel mit der Erklärung ab, er preise sich glücklich, daß er in einer Zeit lebe, die ein so abenteuerliches und moralisch anfechtbares Leben nunmehr unmöglich mache: „Schon in den Tagen des großen Befreiungskrieges gab es für edle Frauen andere Pflichten und Interessen als die, welche aus dem Anteil an der politischen und philosophischen Bildung der Männer erwuchsen. Die Tage in denen uns zu leben vergönnt ist, tragen einen noch nüchterneren Ernst an der Stirne. Wenn unsere Zeit köstlich ist, so ist sie es in Mühe und Arbeit, kraft der Zucht, welche unsere liebsten Ideale in harter Wirklichkeit sich haben fügen müssen. Den schönsten Anteil an dem Glück und an den Aufgaben der Gegenwart werden heute diejenigen Frauen sich nehmen, die in ruhigem und edlem Gleichmaß, in Treue und einfacher Beharrlichkeit, in Häuslichkeit und Frömmigkeit die Hüterinnen deutscher Zucht und Sitte sein werden“<sup>101</sup>.

Mit dem Sieg bei Sedan triumphierte in der deutschen Kultur jenes Märchen von der germanischen Einfachheit und Ernsthaftigkeit im Gegensatz zur angeblichen französischen Frivolität, das Hegel

<sup>100</sup> Zit. nach H. O. Sieburg, *a. a. O.*, Bd. II, S. 325.

<sup>101</sup> *Ein deutsches Frauenleben ...*, zit. in *Gesammelte Aufsätze*, zit., S. 460.

entschieden bekämpft hatte; ebenso wurde der von ihm bekämpfte Kult der „germanischen Freiheit“ wieder Mode; eine der politischen und kulturellen Entwicklung der modernen Welt fremd gegenüberstehende „Freiheit“, die andere Völker nicht erfahren konnten und die ihnen daher unverständlich bleiben mußte, vor allem einem moralisch so heruntergekommenem und verdorbenem Volk wie dem französischen. In diesen Chor stimmte auch Strauß mit ein, von dessen immer radikalerer Wende wir schon gesprochen haben und der nach 1870 jegliche Berufung nicht nur auf die Demokratie, sondern auch auf das Parlament als „französi-[432:]sche Phrase“ und als Ausdruck des Servilismus dem Fremden gegenüber abtut, und genauso abgestempelt wird die Forderung, „daß die Monarchie sich mit republikanischen Institutionen zu umgeben habe“<sup>102</sup>. Die Ideen von 1789 werden jetzt als etwas betrachtet, was der authentischen germanischen Seele fremd ist. Der Kampf, den Hegel nach Abschluß der anti-napoleonischen Befreiungskriege geführt hatte, um den Ideen von jenseits des Rheins (d. h. aus dem Land, das für die nationale Unterdrückung und Erniedrigung Deutschlands verantwortlich war) wieder Bürgerrecht in der deutschen Kultur zu verschaffen, und der ja vor allem im Vormärz auch wichtige Resultate gebracht hatte, scheint jetzt vergebens gewesen zu sein: Die pseudopatriotische und chauvinistische Zurückweisung der politischen und kulturellen französischen Tradition, die nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution neuen Auftrieb erhalten hatte, erreicht einen nicht wiedergutzumachenden Triumph mit dem Abschluß des französischpreußischen Krieges und der Gründung des zweiten Reichs.

Wir haben die Nationalliberalen sich auf die Befreiungskriege berufen sehen. Der mystifizierende Charakter dieses Vorgehens wird jedoch von Engels klargestellt: Nicht die Generäle Moltkes und Wilhelms I. hatten das Recht, sich auf den nationalen Befreiungskampf gegen Napoleon zu berufen, sondern die französischen Freischärler, die gegen den Vormarsch des preußisch-deutschen Heeres kämpften, nachdem der Krieg sich, seitens Deutschlands, in einen Expansions- und Raubkrieg verwandelt hatte. Auf das skandalisierte Geschrei der Nationalliberalen gegen die Teilnahme einfacher Zivilisten an den Kriegshandlungen, die nach Art der „Banditen“ das reguläre preußische Heer aus dem Hinterhalt überfielen, antwortete Engels, daß es gerade die Protagonisten der Befreiungskriege, die Scharnhorst, Gneisenau, Clausewitz gewesen waren, die den Volkskrieg gegen die französischen Okkupationstruppen konzipiert und praktiziert hatten. Die Generäle Moltkes und Wilhelms I. wandten das Kriegerrecht an und gingen zur standrechtlichen Erschießung der „Rebellen“ und „Banditen“ über, die mit der Waffe in der Hand angetroffen wurden, zur Brandschatzung der Dörfer, die ihnen Hilfe und Unterstützung gewährt hatten, zu massiven Repressalien. Das war nichts anderes, nur in größerem Maßstab und mit größerer Brutalität, als die Anwendung der Methoden, mit denen Napoleon versucht hatte, den Widerstand der preußischen und deutschen Patrioten zu brechen.

Schon zu Zeiten der Befreiungskriege hatte die Hohenzollernmonarchie praktisch die Massenentwicklung des Widerstands, die Volksbewaffnung behindert, denn „dem Volk zu erlauben, für sich selbst zu kämpfen – ohne des Königs Kommando – das war zu antipreußisch“; jetzt wollte sie sich nicht vergegenwärtigen, daß die „Teilnahme der Bevölkerung am Krieg nicht die Ausnahme gewesen, sondern zur Regel geworden“ ist. Und doch hatte die Geschichte, die des anti-napoleonischen Widerstands inbegriffen, eindeutig gelehrt: „Wo immer ein Volk seine Unterwerfung zuließ, nur weil seine Heere zum Widerstand unfähig geworden waren, war es der allgemeinen Verachtung als eine Nation von Feiglingen ausgesetzt; und wo immer ein Volk diesen irregulären Widerstand energisch leistete, fanden die Eindringlinge sehr bald, daß es unmöglich sei, den veralteten Kodex von Blut und Feuer anzuwenden“.

Noch wichtiger ist jedoch die dialektische Lehre, die aus dem Beitrag Engels' hervorgeht: Der Landsturm, d. h. die allgemeine Volksbewaffnung, die die preußischen Patrioten aufgeboten hatten, um der napoleonischen Okkupation ein Ende zu bereiten, war nichts anderes als die *levée en masse*\* französischen und revolutionären Angedenkens, vor der die Versuche gescheitert waren, das revolutionäre Frankreich mit Krieg zu überziehen; Gneisenau andererseits, der die Idee des Landsturms nicht voll

<sup>102</sup> *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, 1872; wir zitieren aus der Leipziger Ausgabe von 1923, S. 197; vgl. hierüber H. Lübke, *Politische Philosophie ...*, zit., S. 100.

\* Massenaufgebot. *KWF*



und ganz in die Praxis umsetzen konnte – wegen des Mißbrauens der Hohenzollern –, würde vielleicht, wenn er heute lebte, „sein beau-ideal“ des Volkswiderstands in den französischen Franktireurs annähernd erreicht, wenn nicht verwirklicht sehen. Denn Gneisenau war ein Mann – und ein Mann von Genie“ (MEW, XVII, 167-171 und 203-7).

Auch ein Ex-Hegelschüler und neubekehrter Deutschtümler unterstreicht die vorgebliche Kontinuität zwischen „Stein und Gneisenau“ einerseits und „Bismarck und Moltke“ anderer-[433:]seits; es handelt sich um Strauß, der, auch wenn er die Hoffnung formuliert, die Militärkarriere möge in Preußen endlich auch der Bourgeoisie offenstehen, sich dennoch ironisch darüber äußerte, daß die demokratischen Traditionen des französischen Heeres („der in den Tornister jedes Gemeinen gelegte Marschallstab“) nicht die „versprochenen Wunder“ wirkten gegen das preußische Heer, das von Adligen geführt wurde, die sich im Kriegshandwerk zu Hause fühlten (ST<sub>1</sub>, I, 331). Ja, es ist gerade so: Strauß war, wie alle Nationalliberalen, darauf bedacht, die Polemik gegen die stehenden Heere und die Verherrlichung der „Volksbewaffnung“ aufzugeben, wenn er sich auf die Befreiungskriege berief.

### 13. Das Bild Hegels und der klassischen deutschen Philosophie in Frankreich nach 1870

Interessant ist, welche Veränderungen das Bild Hegels in Frankreich mit der Wende von 1870 erfährt. Hier waren die Dinge ganz anders gelaufen als in Deutschland, wo Hegel und die klassische deutsche Philosophie nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution heftig in Frage gestellt worden waren, also seit dem Untergang der Ideale von 1789 und mit der Wende der Bourgeoisie, die frustriert, was ihre Erneuerungsbestrebungen betraf, mehr und mehr in nationalliberale Richtung ging, sich zur Realpolitik bekehrte und den Hohenzollern die Lösung der deutschen nationalen Einheit überließ. In Frankreich dagegen hatte es diese frustrierende Erfahrung des Scheiterns der Revolution nicht gegeben: 1848 waren die Orleans hinweggefegt und der proletarische Juniaufstand im Blut erstickt worden; zwar kam es dann zur bonapartistischen Diktatur, die jedoch, wegen ihrer „napoleonischen“ Fassade, noch keinen endgültigen Bruch mit den Ideen von 1789 bedeutete.

Während also auf der einen Seite des Rheins der Untergang des Mythos Frankreich mit der Verdüsterung des Bildes der deutschen klassischen Philosophie einherging, fand auf der anderen Seite des Rheins in den intellektuellen Kreisen das Programm eines zum ersten Mal von Hegel formulierten Bündnisses zwischen dem Land der Revolution und der politischen Praxis und dem Land der Theorie und der Philosophie weiterhin breite Unterstützung, und das ohne Unterbrechung während der Restaurationsperiode oder der Periode zwischen der Juli- und der Februarrevolution.

In diesem Sinn hatte sich im Jahre 1826 in „Le Globe“ – einer Zeitschrift, die nicht von ungefähr regelmäßig mit den Berliner „Jahrbüchern“ ausgetauscht wurde – Lermnier<sup>103</sup> geäußert, der 1835 das in Frage stehende Thema in dem Buch *Au-delà du Rhin*<sup>\*\*</sup> noch vertieft. Auch wenn Hegel wegen seines Quietismus kritisiert wird, wird dennoch das Programm des deutschfranzösischen Bündnisses und der notwendigen Verbindung von Praxis und Theorie energisch betont: „Das Land von Kant und Hegel ist der gleichen Aufmerksamkeit wie das Land von Sokrates und Platon würdig“, denn „gegen die deutsche Philosophie deklamieren, bedeutet gegen eine notwendige Entfaltung des menschlichen Geistes deklamieren“<sup>104</sup>. Allgemeiner noch muß darauf hingewiesen werden, daß die Berufung auf die deutsche Philosophie auch im Innern Frankreichs eine aktive politische Rolle spielt, wenn man bedenkt, daß sie von den liberalen Kreisen im Kampf gegen den Klerikalismus eingesetzt wird, zu welchem Zweck diese sich vor allem auf die Studien über Religionsphilosophie der Hegelschen Linken beziehen<sup>105</sup>.

---

\* Vorbild. KWF

<sup>103</sup> Auszüge aus dem Artikel, *Caractère général des études en Allemagne et en France. Nécessité de l'union de la théorie et de la pratique* („Le Globe“, 2.XII.1826) finden sich in J. D'Hondt, *Hegel-Hamlet ...* zit., abgedruckt; siehe auch *supra*, Kap. I, 2.

\*\* Jenseits des Rheins. KWF

<sup>104</sup> *Au-delà du Rhin*, Paris 1835, Bd. II, S. 14 und S. 147; über die Beschuldigung des Quietismus S. 105-6 und weiterhin J. D'Hondt, *Hegel-Hamlet ...* zit.

<sup>105</sup> Vgl. C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris 1959, besonders S. 35-43.

Natürlich gibt es Ausnahmen, es ist aber bezeichnend, daß die augenfälligste von einem unterschiedlichen Zugang zur nationalen Frage bestimmt wird: Quinet, der Hegel beschuldigt, „die göttliche Weihe jeder Autorität, die Anerkennung des Stärkeren“ vertreten zu haben, geht dazu über, die deutsche Kultur insgesamt anzugreifen, die von den Befreiungskriegen an [434:] antifranzösisch ausgerichtet gewesen sei und deshalb hoffnungslos im Dienste der herrschenden Macht stehe. Aber in Wirklichkeit ist es Quinet, der einen chauvinistischen Standpunkt einnimmt, in dem er die anti-napoleonischen Befreiungskriege, die die französischen Truppen verjagt und bis vor die Tore von Paris verfolgt hatten, als eine Invasion Frankreichs verurteilt.

Die Verurteilung Hegels ist in Wirklichkeit eine Warnung vor der nationalen Bewegung, die sich in Deutschland zu entwickeln begann; der Philosoph ist hier zwar Diener der Machthaber aber nicht jener Machthaber, die die Repression in Preußen vorantrieben, sondern der Macht, die in den ersten Reihen an der Invasion Frankreichs teilgenommen hatte. Und es handelt sich um eine Verurteilung und um eine Warnung, die die harten Verfolgungen ausgesetzten „Demagogen“ nicht weniger als den angeblichen Theoretiker der heiligen Allianz und der Restauration umfaßte; sie traf die wegen ihrer Berufung auf das germanische Mittelalter und ihrer Franzosenfeindlichkeit verurteilten Deutschtömler ebenso wie den Philosophen, der der unerbittliche Gegner von alledem gewesen war.

Der Fall Quinet steht jedoch, alles in allem, ziemlich isoliert. Noch kurz vor Ausbruch des französisch-preußischen Krieges fördert Taine, den wir schon als glühenden Bewunderer Hegels kennengelernt haben, zusammen mit Renan das Projekt eines Hegeldenkmals in einem in der Zeitschrift „Les Débats“ veröffentlichten Brief, der, wie bemerkt wurde, „eine wahre Lobrede auf diesen Philosophen darstellte“<sup>106</sup>. Nach Sedan, nach der Annexion Elsaß-Lothringens erst findet die Wende statt: Die Theoretiker der deutsch-französischen Freundschaft sind gezwungen, Selbstkritik zu üben oder stillzuschweigen, während sich mit dem Bild Deutschlands auch radikal das seiner klassischen Philosophie wandelt. Das anmaßende Auftreten des deutschen Imperialismus auf der europäischen Szene fordert auch dazu heraus, die Geschichte der Philosophie und der Kultur des Landes neu zu überdenken und zu schreiben, die Vorläufer der Bismarckschen Ideologie von Blut und Eisen zu suchen. Natürlich wurde Hegel mehr als alle anderen in Mitleidenschaft gezogen, als Hauptverantwortlicher des „Kultes der Stärke und des Schicksals“, der die germanische Tradition angeblich kennzeichnete<sup>107</sup>.

Um sich aber darüber klar zu werden, wie die Wende von Sedan, auch wenn sie in erster Linie das Hegelbild betrifft, in gewisser Hinsicht die Bedeutung der deutschen klassischen Philosophie insgesamt in Frage stellt, und das nicht nur in Frankreich, sondern auf europäischer Ebene, genügt wohl ein einziges Beispiel, das Kant betrifft, der doch, da er mehrere Jahre vor den Befreiungskriegen und vor der Entwicklung der deutschen nationalen Bewegung gestorben war – abgesehen von den seinem Denken innewohnenden Gründen – von der Anklage, die Machtpolitik Bismarcks begünstigt zu haben, hätte verschont bleiben müssen. Dennoch drückte sich Carducci, unter dem unmittelbaren Eindruck des überwältigenden Sieges der preußischen Waffen, folgendermaßen aus: „Ma il ferro e il bronzo è de tiranni in mano; / E Kant aguzza con la sua Ragion / Pura il fredd’ago del fucile prussiano“ (Aber das Eisen und die Bronze sind in der Tyrannen Hand; / Und Kant spitzt mit seiner Reinen / Vernunft, die kalte Nadel des preußischen Gewehrs an). Es sind Verse, die das Datum des 21. September 1870 tragen und zum Gedenken an die französische Republik geschrieben wurden. Und doch handelt es sich um den gleichen Dichter, der von Heine beeinflusst schreibt: „E il giorno venne; e ignoti, in un desio / di veritate con opposta fé / decapitaro Emmanuele Kant, Iddio / Massimiliano Robespierre, il re“ (Und der Tag kam; und Unbekannte, mit dem Wunsch / nach Wahrheit und entgegengesetztem Glauben / enthaupteten Immanuel Kant, Gott, Maximilian Robespierre, den König)<sup>108</sup>. Der Philosoph, der als Pendant Robespierres gilt, und zwar auf Grund des Parallelismus

<sup>106</sup> Vgl. C. Digeon, *a. a. O.*, S. 220, Fußnote 3. Der Brief wurde in „Les Débats“ vom 7.II.1869 veröffentlicht.

<sup>107</sup> So C. Renouvier, *L’esprit germanique et l’esprit latin*, in „Critique Philosophique“ vom 18.IV.1872; vgl. dazu C. Digeon, *a. a. O.*, S. 110.

<sup>108</sup> *Giambi ed Epodi*, Gedicht XVII, *Per il LXXVIII Anniversario della proclamazione della Repubblica Francese* (V. 17-20) und Gedicht XXI, *Versaglia* (V. 49-52).

zwischen französischer Revolution und deutschem Idealismus, den Carducci Heine und indirekt Hegel entnommen hatte, wird nun, zumindest objektiv, als eine Art Komplize Bismarcks betrachtet!

Natürlich ist in Frankreich die in Frage stehende Debatte besonders umfassend und intensiv [435:] Vor allem Hegel wird, wegen seines Sinns für die Objektivität, der seine Philosophie durchdringt und wegen seiner Zurückweisung von Idealen, die narzistisch in der Innerlichkeit des Bewußtseins kultiviert werden und Angst davor verspüren, sich mit der Wirklichkeit zu messen und zu beflecken, als der wichtigste theoretische Vorläufer der Machtpolitik des eisernen Kanzlers betrachtet. Und dennoch muß auf das Paradoxe der Situation hingewiesen werden: Hegel wird gleichzeitig von Angreifern und Angegriffenen unter Anklage gestellt, wird in Frankreich beschuldigt, mitverantwortlich am deutschen Chauvinismus zu sein, während er in der Heimat zum gleichen Zeitpunkt von den Chauvinisten und den Nationalliberalen endgültig als „anti-patriotisch“ und „napoleonfeindlich“ verurteilt wird. Und das Paradoxon hört dabei noch nicht auf: Die Hauptzielscheibe der Polemik der von der Bismarckschen Brutalität erschütterten französischen Intellektuellen wird gerade der Philosoph, der mehr als alle anderen gegen jede Art von Franzosenhaß und für die Freundschaft zwischen den beiden Nationen gekämpft hatte. Die Neuschreibung der deutschen philosophischen und kulturellen Geschichte, die die Nationalliberalen in Deutschland nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution vornehmen, wird von den französischen Nationalisten in Angriff genommen, als Sedan die Ideen von 1789 auch in weiten intellektuellen Kreisen des Landes, in dem sie zuerst triumphiert hatten, in die Krise stürzt. Man muß hin zufügen, daß die Ausrichtung, die Inspiration der Neuschreibung der deutschen kulturellen und politischen Geschichte in Frankreich nach 1870 nicht weniger falsch und tendenziös ist als die Neuschreibung der kulturellen und politischen Geschichte Frankreichs durch die Deutschtümpler in Deutschland nach der napoleonischen Okkupation. Die traumatische Erfahrung eines virulenten Expansionismus, der aus einem Land hervorgegangen war, das die Revolution gemacht und feierlich proklamiert hatte, für immer mit der dynastischen Annexionspolitik brechen zu wollen, hatte in Deutschland die Bedingungen für das Entstehen einer verbreiteten franzosenfeindlichen Strömung geschaffen, die umstandslos eine Äquivalenz zwischen Ludwig XIV., den Protagonisten der Revolution, Napoleon I., Louis Philippe und Napoleon III. mit ihrem Gefolge von Politikern und Intellektuellen herstellte, die sämtlich trotz allen unterschiedlichen ideologischen Anscheins in dem Willen einig waren, eine expansionistische Raubpolitik zu betreiben, vor allem in Richtung Rhein und über ihn hinaus. Eine ebenso summarische Verurteilung der deutschen Kultur ruft in Frankreich die Wende von Sedan hervor, mit dem Unterschied, daß die nachfolgenden Traumata der beiden Weltkriege diese summarische Verurteilung inzwischen auf europäischer und Weltebene verbreitet haben.

Bezeichnenderweise wird in der französischen Hauptstadt, während das Heer Wilhelms II. vor den Toren von Paris steht, zwischen 1915 und 1917 eine *Collection de documents sur le pangermanisme*\* veröffentlicht. Treitschke und den anderen Exponenten des nationalliberalen Chauvinismus werden die Protagonisten der Befreiungskriege und die Exponenten der deutschtümplerischen „Partei“, in erster Linie Arndt, Jahn und Görres an die Seite gestellt; neben die einen wie die anderen werden dann Hegel und sogar Fichte gerückt, und zwar wohlgemerkt nicht nur der Fichte der Reden, sondern der Fichte einiger Abschnitte der *Beiträge*!<sup>109</sup> Ein Fluch, der Fluch des Chauvinismus und des Rassismus, scheint also auf der kulturellen und politischen Geschichte Deutschlands zu lasten; und dieser Fluch scheint erbarmungslos auch die Persönlichkeiten zu treffen, die die französische Revolution oder sogar Napoleon bewundert und die sich am meisten für die deutsch-französische Freundschaft eingesetzt hatten. Das ist der Augenblick, in dem auf die Franzosenfeindlichkeit auf der einen die Deutschfeindlichkeit auf der anderen Seite des Rheins zu folgen scheint ...

[436:]

---

\* Sammlung von Dokumenten über den Pangermanismus. *KWF*

<sup>109</sup> Siehe besonders die beiden, wie alle anderen unter der Leitung Charles Adlers veröffentlichten Bände *Les origines du pangermanisme philosophique*, Paris 1915 und 1917.

#### 14. Deutschland am Vorabend der „Hegelianischen“ Wiedergeburt

Zu diesem Zeitpunkt ist Hegel wirklich ein toter Hund. Marx und Engels, die im Vormärz, als es darum ging, den im Entstehen begriffenen historischen Materialismus gegen den Idealismus und vor allem gegen die damals ausgiebig vom opportunistisch neuinterpretierten Hegelianismus durchgedrungene liberale Bourgeoisie abzugrenzen, sicher nicht sanft mit Hegel umgegangen waren, fühlen sich jetzt verpflichtet, den selben Hegel gegen die Deformationen der nationalliberalen Bourgeoisie zu verteidigen.

Gerade jetzt protestiert Engels energisch gegen die Forderung, Hegel als Verherrlicher der „königlich preußischen Staatsidee“ zu liquidieren; und Marx attackiert den armen Wilhelm Liebknecht auch zu heftig, der beschuldigt wird, was Hegel betrifft, „den alten Rotteck-Welckerschen Dreck“ der liberalen Partei, die inzwischen zu Bismarckschen Positionen gelangt ist, wiederaufzunehmen und in die Arbeiterbewegung einzuführen<sup>110</sup>. Noch etliche Jahre später betont Engels bei der Zurückweisung der Interpretation der Hegelschen Behauptung der Identität von Vernünftigem und Wirklichem als Rechtfertigung des Bestehenden, daß der potentiell fortschrittliche und revolutionäre Inhalt dieser Behauptung von H. geahnt worden, aber den Liberalen unbekannt geblieben sei. Diese Behauptung ist sicher nicht richtig, wenn sie auf den Vormärz bezogen ist, trifft aber ins Schwarze, soweit sie sich auf die Nationalliberalen bezieht. Nachdem die Besorgnis, sich gegen den Idealismus abzugrenzen, überwunden war, herrscht nun das Interesse daran vor, „jenen großen theoretischen Sinn [...] der der Ruhm Deutschlands [...] gewesen war“, zurückzugewinnen und in Anspruch zu nehmen, der der Bourgeoisie nach 1848 abhanden gekommen war und den sie ablehnte. In diesem Sinn ist „die deutsche Arbeiterklasse [...] die Erbin der deutschen klassischen Philosophie“, und in erster Linie gerade Hegels (MEW, XXI, 265 und 306-7).

Noch später- wir sind inzwischen im Jahr 1901 – kann Kuno Fischer bei seiner Verteidigung Hegels gegen die Anklage, auf Grund der berüchtigten *Vorrede* zur *Rechtsphilosophie*, ein Apologet der Restauration gewesen zu sein, nicht umhin, sich auf die schon zitierte Abhandlung Engels' und auf seine Polemik gegen den begrenzten Liberalismus zu berufen<sup>111</sup>. In diesem Augenblick ist Hegel für die Bourgeoisie wirklich ein toter Hund, auch wenn er dabei ist, eine paradoxe „Wiedergeburt“ zu erleben ...

Es war unvermeidlich, daß die nationalliberale Bourgeoisie selbst zu seiner Rehabilitierung beitrug. Eine Persönlichkeit vom Gewicht Hegels völlig zu ignorieren oder zu liquidieren bedeutete, den Ruhm und die Größe Deutschlands zu verringern: so warnte schon am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Karl Hillebrand, ein Bewunderer Nietzsches, der aber die Befürchtung hegte, daß dessen ikonoklastische\* Wut „Deutschlands Beitrag zur europäischen Zivilisation als wertlos“ erscheinen lassen könnte<sup>112</sup>. Hinsichtlich der Inhalte der in Frage stehenden Rehabilitierung können wir von Dilthey unseren Ausgang nehmen, der ebenso wie Haym Mitarbeiter der „Preußischen Jahrbücher“ gewesen war. Noch im Jahre 1872 hält Dilthey implizit die Hegelsche Kategorie der Sittlichkeit für etwas der deutschen Seele Fremdes, als er sie der Kategorie der „Selbstregierung“ („sie ist im edelsten Sinne deutsch“) gegenüberstellt, die im Gedanken W. v. Humboldts eine zentrale Stellung einnimmt<sup>113</sup>. Die Behauptung Diltheys steht keineswegs isoliert. Schon Haym hatte, wie wir gesehen haben, das griechisch-römische Prinzip der Sittlichkeit als etwas betrachtet, das der deutschen Tradition fremd sei. Treitschke seinerseits hatte betont: „Die Freiheitsbegriffe der Germanen“ legen „auf das unbeschränkte Recht der Persönlichkeit das Hauptgewicht“, sind daher mit der Anschauung der antiken Sittlichkeit unvereinbar<sup>114</sup>. Es hatte sich also nicht um die Stellungnahme eines einzelnen

<sup>110</sup> Siehe den Brief Engels' an Marx vom 8.V.1870 und die Antwort von Marx vom 10.V.1870, (MEW, XXXII, 501 und 503). Auf diesen Text hat schon E. Weil die Aufmerksamkeit in *Hegel et l'État*, Paris 1950, S. 15-6, gelenkt.

<sup>111</sup> K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 1-2, Heidelberg 1901, S. 1155.

\* bilderstürmerisch. KWF

<sup>112</sup> Zit. nach F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, zit., Bd. XIII, S. 160 Fußnote.

<sup>113</sup> *Die Reorganisation des preußischen Staats. III., Wilhelm von Humboldt*, in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XI, S. 71.

<sup>114</sup> *Die Freiheit*, in H. v. Treitschke, *Historische und politische Aufsätze*, Leipzig 1886<sup>5</sup>, Bd. III, S. 6.

Gelehrten, [437:] sondern um die der ganzen liberalen und nationalliberalen Partei gehandelt; es ist kein Zufall, daß die drei oben aufgeführten Persönlichkeiten alle auf irgendeine Weise mit den „Preußischen Jahrbücher“ verbunden sind.

Ein paar Jahrzehnte später ist es Dilthey persönlich, der Hegel von der Anklage des „kontemplativen Quietismus“ freispricht; dagegen ermittelt er im Philosophen, an gefangen von der Lektüre der *Verfassung Deutschlands*, die „Gedanken und Forderungen der Stein, Niebuhr, Schleiermacher“ bei der Erneuerung des preußischen Staats, und vor allem: „Die ganze Schärfe des Gegensatzes dieser Männer gegen das revolutionäre Frankreich und seiner Vollender kündigt sich hier in Hegel schon an“<sup>115</sup>. Hegel wird von der Anklage freigesprochen, ein Ideologe der Restauration gewesen zu sein (zur Formulierung dieser Anklage hatte Dilthey in Zusammenarbeit mit und auf den Spuren seines Freundes Haym beigetragen), indem man in ihm schließlich auf der Grundlage einer tendenziösen und mystifizierenden Lesart der *Verfassung Deutschlands* nicht nur einen Feind des französischen Expansionismus, sondern der Revolution selbst sieht. Mit anderen Worten: Hegel wird von der deutschen Bourgeoisie rehabilitiert, indem er den Protagonisten der Befreiungskriege gleichgestellt wird, die im Kampf gegen die napoleonische Okkupation und Unterdrückung den Kampf gegen die Ideen von 1789 sahen. Mehr noch: all das unter der Voraussetzung einer willkürlichen Gleichsetzung des nationalen Befreiungskriegs, der dem napoleonischen Expansionismus und Imperialismus den Todesstoß versetzt hatte, indem er die Invasoren vertrieb, mit einem Krieg, dem preußisch-französischen, der mit der Annexion von Elsaß-Lothringen und dem drohenden Auftreten des deutschen Imperialismus auf der europäischen Szene geendet hatte.

Das Motiv wird bei Dilthey nur kurz und maßvoll angedeutet. Die Tendenz führt jedoch in eine eindeutige Richtung: Hegel ist dabei, eine „Wiedergeburt“ durch eben dieselbe nationalliberale Bourgeoisie zu erleben, die, nachdem sie ihn zuerst als Verräter des Vaterlands verurteilt hatte, nun nicht zögert, ihn chauvinistisch und imperialistisch neu zu interpretieren.

---

<sup>115</sup> Die Jugendgeschichte Hegels, 1905, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, S. 137 und 131.

[439:]

## Siebter Teil

### Deutsche Katastrophe und Hegelbild

[441:]

#### Vierzehntes Kapitel

##### *1. Umwälzungen und historische Bilanz*

Nach den großen Umwälzungen schlägt unweigerlich die Stunde der historischen Bilanz. Ein gerechtfertigtes und notwendiges Vorgehen, das aber Gefahren mit sich bringt: Die Notwendigkeit, die Gegenwart zu erklären, verleitet dazu, die Vergangenheit zu verflachen. Nach der schmerzlichen Erfahrung der napoleonischen Invasion und Okkupation zeichnen die Deutschtümler eine unerbittliche Kontinuität in der politischen und kulturellen Geschichte Frankreichs auf: von Richelieu zur Aufklärung, von der französischen Revolution zu Napoleon: die ganze moderne Geschichte Frankreichs wird als die Geschichte der Vorbereitung des Angriffs auf Deutschland neuinterpretiert; die französische Kultur wird in ihrer Gesamtheit als ein vielförmiges ideologisches Blendwerk angesehen, dazu berufen, den expansionistischen Drang des Todfeinds Deutschlands und der „deutschen Freiheit“ zu beschönigen und zu vertuschen. Das große Verdienst der Kulturpolitik des Berliner Hegel besteht gerade darin, diese deutschtümlerische und franzosenfeindliche Bilanz abgelehnt zu haben.

Aber gerade Hegel wird dann zur bevorzugten Zielscheibe und zum prädestinierten Opfer einer nicht weniger willkürlichen Kontinuität, die diesmal bezüglich der kulturellen und politischen Geschichte Deutschlands gezogen wird. Noch im Verlauf des ersten Weltkriegs wird in Paris die Veröffentlichung von „Dokumenten“ in Angriff genommen, die die „Ursprünge“ des „Pangermanismus“ zum Inhalt haben: Unter den Hauptangeklagten zusammen mit Fichte, Jahn, Arndt, Görres usw. erscheint hier (wie es anders nicht sein konnte) Hegel; keine Spur natürlich vom harten Kampf, der sich, wie wir schon gesehen haben, zwischen der „philosophischen Partei“ und der „deutschtümlerischen Partei“ abgespielt hatte; Hegel, der anfänglich die Befreiungskriege mit großem Mißtrauen betrachtete, wird ohne Zögern mit den Protagonisten des antinapoleonischen Widerstands gleichgestellt, die ihn seinerzeit als Vaterlandsverräter und als unheilbar servil Frankreich gegenüber verurteilt hatten. Vom Wien der Restauration aus hatte F. Schlegel Hegel sogar des „Satanismus“ beschuldigt, jetzt aber löst sich die heftige Entgegensetzung auf, und die beiden Antagonisten finden sich als „Vorläufer des Pangermanismus“ endlich vereinigt wieder, auf der Anklagebank mit eben den „Demagogen“ verbrüdert, die sowohl der eine als auch der andere der Indifferenz oder sogar der offenen Komplizenschaft mit der von Metternich entfesselten Repression bezichtigt hatte.

Es handelt sich nicht nur um eine Verflachung der Vergangenheit, sondern es fehlt auch jeglicher Versuch, die konkrete Situation konkret zu analysieren: Ist es möglich, die Entwicklung des Nationalbewußtseins, das sich in Deutschland im Zusammenhang mit den Befreiungskriegen herauskristallisiert, angemessen zu verstehen, wenn man die Tatsache vernachlässigt, daß es sich um Kriege des Widerstands gegen die napoleonische Invasion handelte? Wenn die deutschtümlerische Bilanz (oder die spät-deutschtümlerische Bilanz à la Haym oder Treitschke) mit Schweigen die Tatsache übergang, daß Frankreich seine Revolution gegen die österreichischen und preußischen Heere hatte verteidigen müssen, dann subsumierte Andler unter die Kategorie Pangermanismus auch die mehr oder weniger verworrenen Bestrebungen Deutschlands nach nationaler Unabhängigkeit. Dazu genügt ein Blick auf die Untertitel seiner Anthologie. Etwa was Fichte und seine *Reden an die deutsche Nation* betrifft: „Le peuple allemand est resté pu d'égoïsme conquérant“<sup>\*</sup>; die Anklage, die auf den napoleonischen Expansionismus anspielte, wird aus ihrem konkreten geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, die wahre Zielscheibe der Polemik nicht berücksichtigt, gegen Fichte gewandt und seiner chauvinistischen und pangermanistischen Leidenschaft zugeschrieben. Und weiterhin: „La

---

<sup>\*</sup> Das deutsche Volk ist frei geblieben von eroberungsgetriebenem Egoismus. *KWF*

mission des Allemands est de former un Etat [442:] unifié“<sup>1</sup>: Ist das Streben nach nationaler Einheit synonym für Chauvinismus und Pangermanismus?

Und doch könnte man sagen, daß die Bilanz im Sinne Andlers in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg vorherrscht. Wenn wir die Arbeiten Hellers, Meineckes und Rosenzweigs in Betracht ziehen, sehen wir, daß, abgesehen von der Unterschiedlichkeit der politischen Optionen und dem Urteil über diesen oder jenen Autor, ein gemeinsamer Zug sich abzeichnet, was die Rekonstruktion der kulturellen und politischen Geschichte Deutschlands angeht: „national“ ist ein Synonym für „imperialistisch“ und Machtpolitik. Und Imperialismus und Machtpolitik sind ihrerseits Synonyme für Anti-Individualismus, für „Transpersonalismus“ und Organizismus. Hegel ordnet die „personalen Werte“ des Individuums dem „transpersonalen“ Wert des Staats unter, aber – fügt Heller hinzu<sup>2</sup> – der „Machtstaatsgedanke“ ist „dem Transpersonalismus [...] immanent“.

Ganz ähnlich wird für Meinecke Hegel zum Theoretiker der Machtpolitik, indem er sich dem „herrschenden Individualismus“ entgegensetzt und den Staat als eine „geistige Kollektivpersönlichkeit“<sup>3</sup> darstellt.

Der ganze Gedankengang gründet sich auf die Entgegensetzung von Individuum und staatlicher und nationaler Gemeinschaft. Wie man sieht, handelt es sich um dieselbe Entgegensetzung, die den Leitfaden der Haymschen Anklage bildet, unter Berücksichtigung der totalen Umkehrung der politischen Bedeutung. Für den Herausgeber der „Preußischen Jahrbücher“ hatte Hegel gerade mit der Verherrlichung der Sittlichkeit und der Abwertung des Individuums bewiesen, dem „germanisch-protestantischen Prinzip der Freiheit“ fremd gegenüberzustehen.

Rosenkranz hatte peinlich genau dagegen protestiert, daß die germanische Authentizität zum höchsten Kriterium für die Gültigkeit der philosophischen Kategorien erhoben würde. Aber sein Protest hatte in den national-liberalen Kreisen keinerlei Widerhall gefunden: Als Treitschke wenige Jahre später die Hegelsche „Vergötterung des Staates“ zu rückweist, setzt er dem Anspruch, das Individuum im *citoyen* zu absorbieren, die „Freiheitsbegriffe der Germanen“ entgegen, „welche durchgängig auf das unbeschränkte Recht der Persönlichkeit das Hauptgewicht setzen“<sup>4</sup>.

Hatten die Deutschtümler und die Nationalliberalen die „deutsche Freiheit“ in Entgegensetzung zur Entwicklung Westeuropas und vor allem Frankreichs verherrlicht und Hegel verurteilt, weil ausländischen Modellen verfallen und daher unfähig, die Pekuliarität\* und die Größe der „deutschen Freiheit“ zu erfassen, wird dagegen jetzt die kulturelle und politische Geschichte Deutschlands unter der Kategorie der „deutschen Lehre von der Politik als Machtkampf“ subsumiert, die in Hegel einen ihrer Hauptvertreter hat<sup>5</sup>.

Im einen wie im anderen Fall ist es offensichtlich, daß das Urteil über den Philosophen von der ganz politischen Notwendigkeit diktiert und angeregt wird, eine historische Bilanz zu ziehen. Es lag nah, daß Haym, als er sich wenige Jahre nach der achtundvierziger Revolution und dem Scheitern der Versuche der nationalen Einigung Deutschlands – zu einem Zeitpunkt, als Napoleon III. die expansionistische Politik Napoleons I. wiederbeleben zu wollen schien – nach den Gründen für die andauernde Zersplitterung und Ohnmacht seines Landes fragte, diese in der Naivität und in der franzosenfreundlichen Subalternität der deutschen Kultur sah, angefangen bei Hegel, der der deutschen Nation so fremd gegenüberstand, daß er vom verhaßten Feind sogar die zentralen Kategorien seiner philosophischen Arbeit übernahm. Zu einem ganz anderen geschichtlichen Zeitpunkt sieht sich dagegen

<sup>1</sup> *Le pangermanisme philosophique (1800 à 1914)*, Paris 1917<sup>2</sup>, S. 21 und S. 24. – Die Mission der Deutschen besteht darin, einen einheitlichen Staat zu bilden. KWF

<sup>2</sup> H. Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, 1921 (Neudruck Aalen 1963), S. 1-3.

<sup>3</sup> F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, in *Werke*, München-Wien 1976, I. Bd., S. 404 und S. 416. An Meinecke schließt ausdrücklich F. Rosenzweig an, vgl. Hegel und der Staat, zit., S. XIII.

<sup>4</sup> H. v. Treitschke, *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, zit., S. 32; Idem, *Die Freiheit*, 1861, in *Historische und politische Aufsätze*, zit., III. Bd., S. 6.

\* „besondere Eigenart“ oder „charakteristische Besonderheit“. KWF

<sup>5</sup> H. Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke ...*, zit., S. V.

Heller gezwungen, nach den Ursachen des maßlosen Ehrgeizes des deutschen Imperialismus zu fragen, der die Katastrophe heraufbe-[443:]schworen hatte, und mit diesem neuen Leitfaden wird wiederum die kulturelle Geschichte Deutschlands durchlaufen, um wieder auf Hegel und die Kategorie der Sittlichkeit zu stoßen. Daher wird jetzt, auf der Grundlage desselben *Corpus delicti*\* ein Anklagepunkt als bewiesen betrachtet, der dem vorhergehenden diametral entgegengesetzt ist.

Im einen wie im anderen Fall wird die Geschichte Deutschlands weiterhin in Entgegensetzung zur Geschichte Westeuropas gedacht. In den Augen der Nationalliberalen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es Frankreich gewesen, das von Richelieu über die Jakobiner bis hin zu Napoleon I. und Napoleon III. die staatsvergötternde und organizistische Vernichtung der Bedeutung der Individualität verkörperte; jetzt dagegen übernimmt Deutschland diese Rolle. Zerbrochen war die Brücke, die Hegel zwischen den beiden Kulturen, die sich beiderseits der Rheinufer entwickelt hatten, zu schlagen versucht hatte, indem er in der deutschen klassischen Philosophie das theoretische Pendant zur französischen Revolution und in letzterer den Abschluß des Freiheitsmarsches sah, der mit der Reformation begonnen hatte, um dann die bedeutende Epoche der Aufklärung zu durchlaufen, die neben Voltaire auch Friedrich II. zu ihren Protagonisten zählte.

Das Urteil über Hegel hat sich vollkommen geändert, was aber nicht heißt, daß die Bezugnahmen auf die geschichtliche Situation und auch auf die konkreten politischen Stellungnahmen des Philosophen reichhaltiger geworden wären. Wohl ist er jetzt der „Vater des modernen Imperialismus“ und wird, auf den Spuren Schumpeters, als die Tendenz zur „gewaltsamen Expansion ohne angehbare Grenze“ definiert<sup>6</sup>. Aber welche Haltung nimmt Hegel angesichts des Anspruchs ein, Frankreich Elsaß-Lothringen zu entreißen, wie er aus dem anti-napoleonischen Widerstand hervorgegangen war und sich dann in Preußen und Deutschland weit verbreitet hatte? Die Antwort auf diese Frage hätte die These von Hegel als Fürsprecher der imperialistischen Expansion unhaltbar gemacht; tatsächlich aber fehlt, mehr noch als die Antwort darauf, die Frage selbst.

Schließlich muß auf das Fehlen einer aufmerksamen Analyse der Geschichte des Hegelbildes aufmerksam gemacht werden. Andler zieht nicht einmal die Geschichte seiner persönlichen Hegel-Interpretation in Betracht. Denn auch in diesem Fall handelt es sich um eine Geschichte mit bedeutsamen Änderungen und Meinungsumschwüngen im Verlauf weniger Jahre. Die Verfassung Deutschlands wird im Laufe des Ersten Weltkriegs dazu benutzt, den Pangermanismus Hegels zu beweisen, aber nur wenige Jahre vorher hatte Andler sie unter einem ganz anderen Gesichtspunkt betrachtet und resümiert: „La mauvaise constitution de l'Empire allemand l'a conduit à la défaite, malgré la bravoure de la nation et ses aptitudes, à la guerre. Le succès de Napoléon se justifiait par la supériorité, même morale, de sa nation“<sup>7</sup>. Die Gründe für diese radikale Neuinterpretation sind leicht zu verstehen. Nur die vom Ersten Weltkrieg und von der besonderen Aggressivität des deutschen Imperialismus entfesselten Leidenschaften können Behauptungen wie die folgende rechtfertigen: „Les Allemands avaient toujours eu le goût de glorifier emphatiquement la force allemande“; „le pangermanisme s'est épanoui de notre temps; mais il a été en germe de tout temps“<sup>8</sup>. Andler konnte wohl die Ewigkeit des deutschen Chauvinismus und Pangermanismus behaupten, aber er selbst war sich dieser Ewigkeit erst wenige Monate vorher bewußt geworden.

Für Heller, Meinecke und Rosenzweig gibt es eine Kontinuität, die von Hegel über die Nationalliberalen der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bis hin zu Bismarck und zum Ersten Weltkrieg reicht. Aber eine Frage, die doch obligatorisch zu sein scheint, taucht nicht auf: Wie kommt es, daß

---

\* Das belastende Material[, auf das sich eine Anklage stützt]. *KWF*

<sup>6</sup> Ebda., S. 131 und S. 129.

<sup>7</sup> *Le pangermanisme philosophique* ..., zit., S. 37-42; *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne*, Paris 1897, S. 34. – „Die schlechte Verfassung des Deutschen Reiches führte zu seiner Niederlage, trotz der Tapferkeit der Nation und ihrer kriegerischen Fähigkeiten. Der Erfolg Napoleons war durch die Überlegenheit – sogar die moralische – seiner Nation gerechtfertigt.“ *KWF*

<sup>8</sup> *Le pangermanisme philosophique* ..., zit., S. III; *Les origines du pangermanisme*, zit., S. XXI. – „Die Deutschen hatten schon immer eine Vorliebe dafür, die deutsche Stärke emphatisch zu verherrlichen“; „Der Pangermanismus ist in unserer Zeit aufgeblüht, aber er war zu allen Zeiten bereits im Keim vorhanden.“ *KWF*



sich die Nationalliberalen, wie etwa Haym, weit davon entfernt eine durchgehende Linie herzustellen, in ausdrücklicher Entgegensetzung zum Hegelianismus verstehen? Wie kommt es, daß Haym seine Anklagerede gegen Hegel gleichzeitig als „einen Kriegsruf ... für ... die nationale Politik“ (RH<sub>2</sub>, 257) betrachtet? Handelt es sich also um [444:] Kontinuität oder Diskontinuität? Nehmen wir einmal die entscheidenden Augenblicke in der Entwicklung des Chauvinismus, der nationalliberalen Verseuchung der deutschen Kultur, unter die Lupe. Nach der Märzrevolution weigert sich die Frankfurter Versammlung, den Polen das Recht auf Selbstbestimmung zuzuerkennen: Auf diese Weise – schreibt Engels – hat sie „die Schmach von 1772, 1794 und 1815 von den Schultern der deutschen Fürsten auf ihre eigenen Schultern gewälzt“ (MEW, V, 319). Ruge ist einer der wenigen im Parlament, die sich für die Wiederherstellung der nationalen Rechte Polens einsetzen. Besonders eines der von ihm vorgebrachten Argumente verdient unsere Aufmerksamkeit: Verdienst der Polen ist es, daß der „große Gedanke der politischen Freiheit, der in Frankreich reif wurde, und selbst die Philosophie, die in Deutschland aufgetaucht ist“ auch in Polen und in Rußland eingedrungen sind (MEW, V, 358). Ein zentrales Thema der Kulturpolitik Hegels wird damit wiederaufgenommen: die klassische deutsche Philosophie als Pendant der französischen Revolution; und auch im Namen dieser Philosophie, die in Berlin von den polnischen Studenten aufmerksam und voller Begeisterung gehört wird, fordert Ruge die Wiederherstellung Polens. Die Begründung mag naiv klingen und konnte die Ironie Engels herausfordern, dennoch sagt sie alles über die andauernde anti-chauvinistische Wirkung der Hegelschen Lehre aus. Dagegen sind es nicht nur die alten „Demagogen“ Arndt und Jahn, die den Anschluß der polnischen Provinzen an Preußen nicht in Frage stellen wollen, sondern auch Max Duncker<sup>9</sup>, den Haym als seinen Lehrmeister betrachtet und dem er eine Biographie widmet, die unter anderem auch von Otto von Bismarck gelesen worden ist.<sup>10</sup>

So tritt wiederum die alte Entgegensetzung von „deutschtümlicher“ und „philosophischer“ Partei zutage, und in gewisser Hinsicht taucht sie noch einmal in den Jahren 1870/71 auf: Eine der wenigen Stimmen, die sich erheben, um gegen den Anschluß von Elsaß-Lothringen zu protestieren, und das im Namen des Grundsatzes der Selbstbestimmung und der Achtung vor der französischen Identität der beiden Provinzen, ist die von Johann Jacoby, der eben aus diesem Grund die Verhaftung über sich ergehen lassen muß.<sup>11</sup> Es handelt sich um eine Persönlichkeit, die, nach einem demokratischen Engagement in der achtundvierziger Revolution, die Verteidigung Hegels<sup>12</sup> gegen Haym übernommen hatte, der sich mehr denn je der chauvinistischen Euphorie hingeeben hatte und folglich im Jahre 1871 die Hegelsche Philosophie nunmehr als endgültig verdammt und vom überwältigenden Sieg und Aufstieg Preußens widerlegt betrachtete.

## 2. Realpolitik und germanischer Individualismus

Nach Heller verkörpert Hegel, mit seiner Verherrlichung des Staates, den „Transpersonalismus“, der seinerseits mit Staatsräson und Machtpolitik gleichgesetzt wird. Aber die Behauptung dieser Identität wird a priori deduziert, sie stützt sich nicht auf eine historische Rekonstruktion. Wenn wir uns etwa eines der berühmtesten Manifeste zugunsten der Realpolitik vor Augen halten, das in Deutschland in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erscheint, dann sehen wir, daß es von einer Ideologie gekennzeichnet ist, die alles andere als „transpersonal“ ist: der „Grundzug“ des deutschen Volkes sei ausgesprochen „individualistisch“, und seine Vorrangstellung beruhe unter anderem auf seiner „inneren Triebkraft“<sup>13</sup>. Rochau, der Autor des Manifestes der Realpolitik, ist wie Haym und Treitschke der Meinung, daß die Hegelsche Verherrlichung der Sittlichkeit im Grunde genommen dem „germanisch-protestantischen Prinzip der Freiheit“ fremd ist.

<sup>9</sup> Pross, a. a. O., S. 257-8.

<sup>10</sup> R. Haym, *Das Leben Max Duncker's*, Berlin 1891; O. v. Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen*, zit., S. 283 und S. 287.

<sup>11</sup> F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, zit., Bd. II, S. 380.

<sup>12</sup> J. Jacoby, *Gesammelte Schriften und Reden*, Hamburg 1877, Bd. II, S. 87-95.

<sup>13</sup> L. A. v. Rochau, *Grundsätze der Realpolitik*, hrsg. von H. U. Wehler, Frankfurt am M. – Berlin – Wien 1972, S. 152 und S. 254.

Auch bei ihren internationalen Beziehungen muß die deutsche Nation jetzt Zeugnis von ihrer individuellen und individualistischen Vitalität ablegen: „Einer Nation zumuten, daß sie auf die [445:] Macht verzichte, deren Element sie in ihrem Besitz weiß oder glaubt, ist ungefähr dasselbe, wie einem Mann im Vollgefühl der Lebenskraft ansinnen, daß er den Gedanken des Glücks aufgebe. Denn die Macht ist für die Nationen die erste Bedingung des Glücks. Der Mann, welcher dem Glück entsagt, und das Volk, welches auf die Macht verzichtet, zu welcher es durch Zahl, Reichtum, Intelligenz und Charakter befähigt ist, dieser Mann und dieses Volk gehören zu den Toten“<sup>14</sup>. Der Individualismus scheint an die Schwelle des Sozialdarwinismus zu stoßen, und „das Glück“ – hatte Wilhelm von Humboldt geschrieben – „zu welchem der Mensch bestimmt ist, ist auch kein andres, als welches seine Kraft ihm verschafft“<sup>15</sup>. Dasselbe Prinzip wird jetzt auf die staatlichen Beziehungen angewandt, und zwar mit einer Akzentuierung des Elements der „Kraft“ in vitalistischem Sinn.

In jedem Fall hat die von Rochau konzipierte Realpolitik so wenig eine „transpersonale“ Färbung, daß zum Modell nicht Frankreich erhoben wird, das wegen seines Zentralismus verurteilt wird<sup>16</sup>, sondern Amerika, das ganz und gar auf der „persönlichen Verantwortlichkeit“ des „Einzelnen“ gründet. Während die sozialistischen Forderungen in Frankreich darauf hinausliefen, die Sorge für das individuelle Wohlergehen dem Staat zu übertragen, und ihn damit in ein „Spital“ für „Schwächlinge und Krüppel“ verwandelten, bringt Amerika dagegen das Prinzip zur Geltung, wonach jeder Einzelne sich in erster Linie selbst zu helfen wissen muß<sup>17</sup>. Und das gleiche Amerika zeigt seinen „Unternehmensgeist“ auch auf internationaler Ebene, indem es Mexiko und den Indianern ein Gebiet nach dem anderen entreißt, einem Volk, das nunmehr in einem „unaufhaltsamen Verfall begriffen ist und daher auf internationaler Ebene ein Pendant zu den „Schwächlingen und Krüppeln“ darstellt, die vom Staat Hilfe fordern. Wir haben schon gesagt, daß wir uns an der Schwelle des Sozialdarwinismus befinden, und dieser ist die extreme Negierung der „transpersonalen“ Werte, die in den Augen Rochaus höchstens im Sozialismus ihre Verwirklichung finden, der in der Tat als der schlimmste Feind der „deutschen Nationalpolitik“ betrachtet wird und der deshalb im „schonungslosen Krieg“ ausgelöscht werden muß<sup>18</sup>.

Eine ähnliche Einstellung wie Rochau nimmt ein anderer der großen Theoretiker der Realpolitik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein, und zwar Treitschke. Schon bei Andler findet sich die Behauptung, Treitschke sei ein Fortsetzer Hegels, des „Historikers“, nach Andler, des „Pangermanismus“ versteht sich<sup>19</sup>; und dasselbe behaupten dann Meinecke, Heller und Rosenzweig<sup>20</sup>, bis es fast zu einem Gemeinplatz wird, der sich jedoch bei genauerer Überprüfung der Texte und des historischen Zusammenhangs als unhaltbar erweist. Stimmt es wirklich, daß die beiden Autoren die gleiche oder eine ähnliche Stellung einnehmen, was das Thema des Krieges und seine Unvermeidbarkeit betrifft? Sehen wir einmal ganz ab von der unterschiedlichen, ja entgegengesetzten politischen Stellungnahme zu Problemen von entscheidender Bedeutung. Treitschke unterstützt und fordert die Annexion Elsaß-Lothringens, unabhängig vom Volkswillen und mehr noch: gegen seinen entschlossenen Widerstand. Halten wir uns ruhig an die theoretische Ausarbeitung im engeren Sinn und sehen ab von den konkreten politischen Stellungnahmen, die doch nützlich sind, um sie zu erklären. Für Treitschke ist „der Krieg [...] die Politik κατ' ἐξοχήν“<sup>21</sup>. Sicher ist das nicht die Einstellung Hegels: Der Krieg ist nicht Politik, sondern Natur, ein Residuum des Naturzustands. Die politische und staatliche Gemeinschaft bildet und behauptet sich auf der Grundlage des Aufhörens des Naturzustands

<sup>14</sup> Ebda. S. 69.

<sup>15</sup> W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Ausg. der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903-1936, Bd. I, S. 117.

<sup>16</sup> *Grundsätze der Realpolitik*, zit., S. 186.

<sup>17</sup> Ebda., S. 150.

<sup>18</sup> Ebda., S. 148, S. 150 und S. 212.

<sup>19</sup> *Le pangermanisme philosophique*, zit., S. XXXIII.

<sup>20</sup> F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, zit., S. 460-480. H. Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke*, S. 45; F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920 (reprograph. Nachdruck Aalen 1962) II. Bd., S. 239-246.

<sup>21</sup> *Politik*, zit., Bd. I, S. 60.

und des Kriegszustands im Inneren; wo es Sklaverei gibt (man denke an Rousseaus Gleichstellung der Sklaverei mit einer Kriegserklärung)<sup>22</sup>, gibt es keinen Staat im wirklichen Sinn (H<sub>5</sub>, II, 241). [446:] Natürlich gibt es auch eine internationale Politik, aber die zwischenstaatlichen Beziehungen verstehen sich als politische Beziehungen in dem Maße, in dem sie die Beachtung bestimmter Normen implizieren, die – auch im Kriegsfall – den totalen Rückfall auf den Naturzustand verhindern. Die internationale Politik bedeutet die weitere Einschränkung des Natur- und Kriegszustands, auch wenn sich Hegel, im Gegensatz zu Kant, nicht die vollständige Überwindung des Natur- und Kriegszustands in einer endgültig geregelten und ausgesöhnten kosmopolitischen Ordnung vorzustellen vermag.

Auf jeden Fall hat bei Hegel Natur eine negative Bedeutung (e statu naturali exeundum est<sup>\*</sup>). Bei Treitschke wie bei Rochau beginnen sich dagegen diejenigen Elemente abzuzeichnen, die dann im Sozialdarwinismus zusammenströmen. Man denke nur an die Verherrlichung der „natürlichen Aristokratie“, der „aristokratischen Gliederung der Gesellschaft“, die wiederum von der „Natur der Dinge“ selbst vorgegeben ist: „Die Natur bildet alle ihre Organismen ungleich; kein Tier gibt es, das einem anderen absolut gleich ist. Dies gilt noch in viel höherem Maße von dem Menschen“<sup>23</sup>.

Bei Treitschke kann die Identität Krieg-Politik nur auf der Grundlage der Identität Politik-Natur behauptet werden, wobei letztere in krassem Gegensatz zum Hegelschen Denken steht, das immer darum bemüht gewesen war, Politik und Geschichte in Entgegensetzung zur Natur, zum Reich der Gewalt und der Zufälligkeit, zu preisen. Nach Treitschke muß die politische Konstitution dagegen in erster Linie vermeiden, sich in „Widerspruch gegen das Natürliche“ zu begeben. Zwischen der inneren und der internationalen Politik besteht also, unter dem Vorzeichen der Natur und des Naturzustands, in gewisser Hinsicht unter dem Vorzeichen der Gewalt, eine Kontinuität. Und das einzige Gegengewicht zur Welt der Politik mit ihrer nicht aus dem Wege zu räumenden Gewalt ist das „Leben der Kirche! Man kann sagen: die Macht ist das Prinzip des Staates, wie der Glaube das Prinzip der Kirche“<sup>24</sup>. Daraus resultiert eindeutig der große Abstand Hegel gegenüber, für den die moderne Welt, die moderne politische Gemeinschaft, ja sogar der Vormarsch der Freiheit selbst von der Ablehnung gekennzeichnet ist, das Geistige auf die Kirche zu beschränken, von der Weigerung, das Weltliche und das Politische als etwas zu betrachten, das den moralischen und geistigen Werten verschlossen bleibt. Es geht im Gegenteil darum, eine politische Gemeinschaft zu errichten, die in der Lage ist, diese Werte immanent und konkret zu verwirklichen. Und gerade darin besteht die „Staatsvergötterung“, die Treitschke Hegel und der Hegelschen Schule vorwirft, für schuldig befunden, die Rolle der Kirche verringern oder sie sogar im Staat resorbieren zu wollen<sup>25</sup>. Nicht umsonst rührt die „realistische“ Anschauung vom Staat von der verächtlichen Ablehnung der „Ideen von 1789“ und der französischen Revolution her, die für Hegel dagegen ein erhabenes Moment jener „Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“ (H<sub>2</sub>, 926) darstellt und ohne die der Vormarsch der Freiheit in der modernen Welt nicht denkbar wäre. Und ebenso wie Rochau steht auch der andere große Theoretiker der Realpolitik der liberalen Tradition näher als der Hegelschen Philosophie. Die Verurteilung der „Staatsvergötterung“ und der übertriebenen Ausweitung der politischen Sphäre, die wir bei Treitschke finden, nährt sich eindeutig von Themen, die Constant entnommen sind: Aus den „halb-antiken Begriffen“ und aus der „Begeisterung Rousseau’s für das Bürgertum der Alten“ ist die „allmächtige Staatsgewalt“ hervorgegangen, die von den Jakobinern errichtet wurde, auch sie der Tatsache nicht bewußt, daß die einstimmige Teilnahme der Bürger am politischen Leben, „[d]ie Bürgerherrlichkeit von Athen [...] auf der breiten Unterlage der Sklaverei“ ruhte<sup>26</sup>. Aber auch Hegel und seine Schule machen sich der Verwechslung zwischen antiker Freiheit und moderner Freiheit schuldig, wenn sie mit ihrem Staatspathos den Gesichtspunkt des „modernen Menschen“ aus dem Auge verlieren und vergessen,

<sup>22</sup> *Du contrat social*, I, 4.

<sup>\*</sup> Aus dem Naturzustand muß herausgegangen werden. *KWF*

<sup>23</sup> *Politik*, zit., Bd. I, S. 61-2.

<sup>24</sup> *Ebda.*, S. 62 und S. 32-2.

<sup>25</sup> *Ebda.*, S. 62.

<sup>26</sup> *Die Freiheit*, in *Historische und politische Aufsätze*, zit., Bd. III, S. 9, 10.

daß das Christentum sein Leben und seine Bestrebungen nicht ausschließlich im Bereich der politischen und staatl[447:]chen Gemeinschaft erfüllt sehen kann<sup>27</sup>. Der gleiche Leitfaden findet sich in der Haymschen Anklagerede: die Stellungnahmen der nationalliberalen Partei, die energisch die Hegelsche Kategorie der Sittlichkeit zurückweist, in der sie das Rousseausche und jakobinische Ideal des *citoyen* erkennt, sind im Grunde genommen einheitlich<sup>28</sup>.

Und Treitschke ist, wie Haym, so wenig „Staatsvergötternd“, daß für ihn, wie für seinen Parteifreund, Frankreich und nicht Deutschland die Staatsbezogenheit und den Zentralismus verkörpert, dem der Individualismus entgegengesetzt wird, der – man beachte das ausdrücklich – in einem andauernden Dialog mit den Großen des europäischen Liberalismus verherrlicht wird. In erster Linie wird die Darstellung der Geschichte Frankreichs wiederaufgenommen, wie sie Tocqueville liefert. Vom *ancien régime* bis zur Revolution, von Napoleon I. bis zu Napoleon III. „ist die überspannte Staatstätigkeit die Erbkrankheit Frankreichs unter allen Systemen geblieben“, dessen Ideal „die fürsorgliche Allmacht des Staats“ ist<sup>29</sup>. Es ist Treitschke, der hier spricht, aber es könnte genauso gut Tocqueville sein, der im übrigen bei mehreren Gelegenheiten ausdrücklich zitiert wird. In Frankreich – fährt der deutsche Nationalliberale fort – lebt das Ideal der „Allmacht der Staatsgewalt“, das für das *ancien régime* typisch war, in den Forderungen des Sozialismus fort, der sich ebenfalls des Wertes und der wohlthätigen Wirksamkeit der „Selbsttätigkeit freier Menschen“ nicht bewußt ist. Aber Sozialismus, Recht auf Arbeit usw. sind nichts Neues: „Schon Heinrich III. erklärt, daß das Recht auf Arbeit von der Krone verliehen werde, und seit Colbert wird ein großer Teil der Volkswirtschaft einer herrisch eingreifenden Staatsleitung unterworfen“<sup>30</sup>. Es handelt sich eindeutig um die Themen Tocquevilles<sup>31</sup>.

Während allerdings Tocqueville der französischen Tradition die angelsächsische entgegengesetzt, vermeidet Treitschke Bezugnahmen auf das zu demokratische Amerika und setzt ihr, zusammen mit England, auch Deutschland entgegen. In beiden Ländern findet der Kommunismus Anhänger „allein unter armseligen Geistern“, während es ihm in Frankreich gelingt, sogar „viele begabte Köpfe“ anzustecken. Und das ist gut verständlich: Während in Frankreich die sozialistischen „Utopien“ das wiederauftretende Symptom einer alten Krankheit darstellen, verletzen sie „bei uns Germanen alle Gewohnheiten von Staat und Gesellschaft roh“, weil die „Germanen“ wie die Engländer ein „individualistisches Volk“ sind<sup>32</sup>. Hier wird also die alte Mythologie von den Germanen als stolzem und rebellischem Volk wiederaufgenommen, die den Deutschtümlern so teuer war, die alte Mythologie der „deutschen Freiheit“, die für Hegel so lächerlich und widerwärtig war. Die Neuigkeit, oder besser die relative Neuigkeit im Vergleich zur deutschtümlerischen „Partei“ besteht darin, daß die Engländer jetzt den Germanen zur Seite gestellt werden, nicht nur bei Treitschke, sondern in der nationalliberalen Partei insgesamt, Haym eingeschlossen<sup>33</sup>. Aber beide sind sich in einem Punkte einig: Hegel steht der unverfälschten germanischen Tradition fremd gegenüber. Das Bündnis Deutschland-England setzt die Abrechnung mit Hegel voraus: Hatte er nicht selbst seine Philosophie als das Pendant der

<sup>27</sup> *Politik*, zit., Bd. 1, S. 62.

<sup>28</sup> Wir verweisen hier auf unser *Tra Hegel e Bismarck*, zit., *passim*.

<sup>29</sup> *Der Bonapartismus*, in „Preußische Jahrbücher“, XVI, 1865, S. 209.

<sup>30</sup> *Ebda.*, S. 208.

<sup>31</sup> *L'ancien régime et la révolution* merkt an: „La centralisation et le socialisme sont des produits du même sol; ils sont, relativement l'un à l'autre, se que le fruit cultivé est au sauvageon“ [Die Zentralisierung und der Sozialismus sind Produkte desselben Bodens; sie stehen zueinander in dem Verhältnis, wie die kultivierte Frucht zum Wildtrieb. *KWF*] (*Euvres complètes*, zit., Bd. I, S. 214). Und als er sich gegen die sozialistische Forderung nach Recht auf Arbeit ausspricht (Rede vom 12.IX.1849), formuliert Tocqueville die These, wonach das *ancien régime* in der Tat der Meinung gewesen sei, daß die einzige Weisheit beim Staat liege und die Untertanen schwache und kränkelige Wesen seien, die man immer bei der Hand nehmen müsse, aus Furcht, sie könnten fallen oder sich weh tun und daß man gut daran tue, die individuellen Freiheiten zu stören, ihnen entgegenzuwirken, sie unaufhörlich zu unterdrücken; daß es notwendig sei, die Industrie zu reglementieren, die Güte der Produkte zu gewährleisten, die freie Konkurrenz zu verhindern. Was diesen Punkt betreffe, habe das *ancien régime* die gleiche Meinung wie die heutigen Sozialisten gehabt.

<sup>32</sup> *Der Bonapartismus*, zit., S. 208-9.

<sup>33</sup> Hinsichtlich der ständigen Berufung auf England durch die deutschen Nationalliberalen verweisen wir noch einmal auf unser *Tra Hegel e Bismarck*, zit., S. 71-86.

französischen Revolution betrachtet? Für Treitschke und die Nationalliberalen stellt die französische Revolution das überspannteste Moment der etatistischen Tradition dieses Landes dar. Bei Treitschke ist [448:] die Abrechnung mit Hegel weniger explizit als bei Haym (der sich ex professo\* mit Hegel beschäftigt), aber sie ist dennoch deutlich und unmißverständlich.

Treitschke führt auch einen fortdauernden Dialog mit Stuart Mill: Das Individuum wird nicht nur seitens des Staats mit dem „Tode“ bedroht, sondern auch seitens der Gesellschaft, die eine „furchtbare Gewalt [...] über die persönliche Freiheit“ ausübt oder ausüben kann. „Nicht bloß die Staatsgewalt kann tyrannisch sein; auch die nicht organisierte Mehrheit der Gesellschaft kann durch die langsam und unmerklich, doch unwiderstehlich wirkende Macht ihrer Meinung die Gemüter der Bürger gehässigem Zwange unterwerfen. Und ohne Zweifel ist die Gefahr, daß die selbständige Ausbildung der Persönlichkeit durch die Meinung der Gesamtheit in unzulässiger Weise beschränkt werde, in demokratischen Staaten besonders groß“<sup>34</sup>. Die Gegenwärtigkeit Mills ist offensichtlich; andererseits ist der Titel der Treitschkeschen Abhandlung *Die Freiheit* nichts anderes als die Übersetzung von *On Liberty*, die ein paar Jahre vorher erschienen war. Mill selbst ist es allerdings – fügt Treitschke sofort hinzu –, der zugesteht, daß man „in keinem Land außer in Deutschland“ fähig sei, „die höchste und reinste persönliche Freiheit, die allseitige Entwicklung des Menschengenies zu verstehen und zu erstreben!“<sup>35</sup>

Und das Bündnis England – Deutschland wird wiederhergestellt unter dem Vorzeichen des Individualismus und der Polemik gegen diejenigen (es handelt sich um die noch überlebenden Hegelianer), die weiterhin auf Frankreich und seine Tradition blicken, ohne sich darüber klar zu werden, daß diese Tradition vollkommen von einem nivellierenden und massifizierenden „Gleichheitstrieb“ durchdrungen und beherrscht ist und nur der (von Hegel verherrlichten) „Bürokratie“ und dem „Beamtentum“, nicht aber der Schöpferkraft des Individuums einen Platz einräumt<sup>36</sup>.

Andererseits unterscheidet sich das Urteil, das Tocqueville über Hegel fällt, nicht sehr von dem der deutschen Nationalliberalen: Der Autor der *Rechtsphilosophie* ist einerseits „le protégé des gouvernements“\*\*, weil er den Gehorsam der Obrigkeit als solcher gegenüber lehrt (man denke hier nur an das Haym liebgewordene Bild von Hegel als Theoretiker der Restauration und an die Kritik der „Staatsvergötterung“, die gegen den Philosophen sowohl von Haym als auch von Treitschke vorgebracht wird), andererseits ist er der Autor einer „philosophie sensualiste et socialiste“<sup>37</sup> (man denke hierbei an die sowohl von Haym als auch von Treitschke hergestellte Verbindung zwischen „Staatsvergötterung“ einerseits und Jakobinismus und Sozialismus andererseits und weiter noch zwischen Sozialismus und Sensualismus).

Es ist aber nicht so, als gäbe es keine merklichen Unterschiede zwischen den deutschen Nationalliberalen und dem europäischen Liberalismus. Der Hauptgrund für diese Unterschiede wird, wenn auch nur vage, gerade von Treitschke angedeutet. England hatte schon seit langem seine nationale Einheit verwirklicht und war ein solider, allseits geachteter Staat: In Deutschland konnte die Verherrlichung des stillen Genusses der Privatsphäre nicht gut mit der politischen Leidenschaft in Einklang gebracht werden, die nötig war, um die nationale Einheit in die Tat umzusetzen. Und diese Unvereinbarkeit der beiden Tendenzen wird um so deutlicher, je mehr die Hoffnungen auf nationale Einheit der politischen und militärischen Initiative und damit der Stärke des preußischen Staats anvertraut werden. So kann Treitschke synthetisch zusammenfassen: „So stimmen wir in dem letzten Ergebnisse, in dem

---

\* „von Amts wegen“ oder „berufsmäßig“. *KWF*

<sup>34</sup> *Die Freiheit*, zit., S. 34-6 und S. 13.

<sup>35</sup> *Ebda.*, S. 21.

<sup>36</sup> *Der Bonapartismus*, zit., S. 226, S. 203 und S. 212.

\*\* der Günstling der Regierungen. *KWF*

<sup>37</sup> Brief an F. de Corcelle vom 22.VII.1854, in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, zit., Bd. XV, S. 108; im übrigen handelt es sich bei der „réaction générale contro cette philosophie sensualiste et socialiste“ [allgemeine Reaktion gegen diese sensualistische und sozialistische Philosophie. *KWF*], die sich in Deutschland nach dem Scheitern der achtundvierziger Revolution entwickelt hatte und von der Tocqueville günstig spricht, eben um die nationalliberale Reaktion. – sensualistische und sozialistische Philosophie. *KWF*

Verlangen nach dem höchstmöglichen Grade der persönlichen Freiheit, mit Mill und Laboulaye überein, während wir ihre Anschauung vom Staate als einem Gegner der Freiheit nicht teilen“<sup>38</sup>.

Die Erfordernisse der nationalen Einigung verhindern das Sich-zur-Ruhe-setzen in der Figur des *Bourgeois*, aber sicher wird dem *Bourgeois* nicht der *citoyen*, die Nation in Waffen der [449:] revolutionären französischen Tradition entgegengesetzt; der *Bourgeois* wird vielmehr vom „Krieger“<sup>39</sup>, vom „deutschen Charakter“ überlagert (und mit Begeisterung und abgesehen vom geschichtlichen Zusammenhang wird Fichte zitiert: „Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend“)<sup>40</sup>, und von der „einfachen Großheit, die unser Mittelalter zeigt“<sup>41</sup>. Somit beginnt der deutsche *Bourgeois* schemenhafte kriegerische und mittelalterliche Züge anzunehmen, die der liberalen europäischen Tradition fremd sind. Wenn die Entwicklung des Chauvinismus in Deutschland auch eine zweckorientierte Wiederaufnahme Fichtes mit sich bringt, so vollzieht sie sich doch in jedem Fall unter dem Vorzeichen jener germanischen Mythologie, die die konstante Zielscheibe der unerbittlichen Polemik Hegels darstellt. Weit davon entfernt, auf etatistische Motive zu verweisen, ist dieser Krieger von solidem „deutschem Charakter“ und – mit der dem germanischen Mittelalter eigenen „einfachen Großheit“ – die Verkörperung der „unausrottbaren Liebe des Deutschen zur persönlichen Freiheit“<sup>42</sup>. Mehr noch: Treitschke gebärdet sich als Primus der Klasse, in dem Sinne, daß er sogar Tocqueville vorwirft, dem monarchischen Absolutismus des *ancien régime* gegenüber eine mitschuldige Nachsicht walten zu lassen<sup>43</sup>. Aber das geschieht zum Zweck der Verherrlichung der deutschen Freiheit im Gegensatz nicht nur zur französischen Revolution, sondern zur modernen geschichtlichen Entwicklung überhaupt. Die Neuigkeit, die am Ende des neunzehnten Jahrhunderts und im Verlauf des Ersten Weltkrieges mit der Entwicklung des deutschen Imperialismus und mit dem gewaltigen Anwachsen der englisch-deutschen Rivalität in Erscheinung tritt, ist die, daß die „deutsche Freiheit“ nicht nur der Geschichte Frankreichs, sondern auch der Englands gegenübergestellt wird, wobei letztere dagegen von Treitschke noch mit großem Wohlwollen betrachtet und gewissermaßen unter die Kategorie der deutschen oder der germanischen Freiheit subsumiert worden war.

### 3. Die Berufung auf Machiavelli und die Staatsräson

In der ersten Nachkriegszeit subsumieren die Kritiker Hegels schließlich unter die Kategorie „Staatsräson“, „Machtpolitik“ und „Machiavellismus“ die unterschiedlichsten Dinge. Die Kritik, die der junge Hegel am Christentum als Ideologie der Evasion aus der politischen Gemeinschaft übt, wird für Heller zum Beweis dafür, daß Hegel im gesamten Verlauf seiner Entwicklung versuchte, jedes Hindernis für seine „Machtideologie“ aus dem Wege zu räumen<sup>44</sup>. Im gleichen Sinn stellt Meinecke eine Analogie zwischen Hegel und Machiavelli her. Sowohl für den einen als auch für den anderen macht das Christentum, „indem es die Menschen auf das Jenseits verweist [...], diese für das Dasein untüchtig“. Sowohl der Eine als auch der Andere „wünschten deshalb die naturhafte *virtù*\* des antiken Menschen in ihrer Pracht und ihrer vor allem im Staate sich beweisenden Kraft zurück“<sup>45</sup>.

Diese Kritik am Christentum hat jedoch so wenig mit „Machiavellismus“ zu tun, daß sie in Wirklichkeit schon in der aufklärerischen Kultur weit verbreitet ist. Bei Bayle können wir lesen: „Voulez-vous qu’une Nation soit assez forte pour résister à ses voisins; laissez les maximes du Christianisme pour thème aux prédicateurs: conservez cela pour la théorie, et ramenez la pratique sous les loix de lla Nature qui permet da rendre coup pour coup“<sup>46</sup>.

<sup>38</sup> *Die Freiheit*, zit., S. 19.

<sup>39</sup> D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, zit., S. 249-255.

<sup>40</sup> *Fichte und die nationale Idee*, in *Historische und politische Aufsätze*, Bd. I, S. 142.

<sup>41</sup> *Die Freiheit*, zit., S. 20.

<sup>42</sup> *Ebda*.

<sup>43</sup> *Der Bonapartismus*, zit., S. 204.

<sup>44</sup> *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke*, zit., S. 29.

\* Tugend. KWF

<sup>45</sup> *Die Idee der Staatsräson*, zit., S. 413.

<sup>46</sup> P. Bayle, *Continuations des pensée diverses sur la comète*, in: *Œuvres diverses*, Hildesheim 1966, III. Bd., S. 361. – „Wollt ihr, daß eine Nation stark genug ist, um ihren Nachbarn zu widerstehen. Überlaßt die Maximen des

Wollen wir etwa auch Bayle in die Geschichte des „Machtsstaatsgedankens“ miteinbeziehen? In diesem Fall müßten wir mehr als einen Aufklärer miteinbeziehen und die *Encyclopédie* selbst, [450:] die – wie wir gesehen haben – unter dem Stichwort *Tolérance* den Katholizismus bezichtigt, bei seinen Anhängern „die Verbindung zum Vaterland“ abzuschwächen bis hin zur Errichtung „eines Staats im Staat“.

Wir haben es hier mit einem Motiv zu tun, das auf das *Pathos* des *citoyen* hinaus läuft, das den Vorabend und den Ausbruch der französischen Revolution begleitet. Dieses Motiv ist im Übrigen, wenn auch in vorsichtigerer und problematischerer Form bei Hume vorzufinden, der nicht zögert, sich gerade auf Machiavelli zu berufen. Grundlegend ist seine Behauptung, wonach „the doctrines of Christian religion [...] which recommend only passive courage and suffering, had subdued the spirit of mankind, and had fitted them for slavery and subjection“<sup>47</sup>. Gerade der Machiavellische Aspekt, den Meinecke mit Recht bei Hegel sieht, wird von einem wirklichen Theoretiker des Machtstaats unmißverständlich abgelehnt. Unter ausdrücklicher Berufung auf den florentinischen Staatssekretär erklärt Treitschke, daß er „das echt antike Wort eines Römers der Neuzeit“ nicht teilen könne, wonach „der gute Bürger nur durch den Staat bedeutend werden dürfe“<sup>48</sup>. Es handelt sich im Grunde genommen um die gleiche Etatismus-Kritik, die – wie wir schon gesehen haben – gegen die rousseauisch-jakobinische Tradition und gegen Hegel und seine Schule erhoben wird. Nicht umsonst hat diese Behauptung Machiavellis, nach Treitschke, ihre brutalste und vulgärste Anwendung in Frankreich erlebt, wo alle sich alles vom Staat erwarten<sup>49</sup>.

Meinecke und Heller setzen Staatsräson in Gegensatz zu Naturrecht. Unseres Wissens gebrauchte Hegel nur einmal den Ausdruck „Staatsräson“, und zwar bringt er ihn in Zusammenhang mit der „naturrechtlichen Aufklärung“, mit dem Kampf gegen die in „alten Pergamenten“ festgelegten „Privilegien“, gegen das „Positive“, für die Verwirklichung „allgemeiner Staatszwecke“ (H<sub>2</sub>, 918). Die Staatsräson hat hier nichts mit Chauvinismus oder Machtpolitik zu tun (es fehlt sogar jeglicher Hinweis auf die internationale Politik), sondern bedeutet die Auflösung und Abschaffung der feudalen Partikularismen und Privilegien im Namen der Allgemeinheit des Rechts und des Naturrechts<sup>50</sup> im Verlauf eines geschichtlichen Prozesses, der vom aufgeklärten Absolutismus bis zur französischen Revolution reicht<sup>51</sup>.

#### 4. Von Hegel zu Bismarck?

Dieser geschichtliche Prozeß wurde nicht nur von den Nationalliberalen, sondern auch von Bismarck mit Mißtrauen und Feindseligkeit betrachtet. Bismarcks Anschauung der Geschichte unterscheidet sich nicht nur von derjenigen Hegels, sondern sie steht objektiv im Gegensatz zu ihr. Natürlich hätte es keinen Sinn, sich bei dem wütenden Haß aufzuhalten, den der eiserne Kanzler der französischen

---

Christentums den Predigern: Behaltet sie für die Theorie und bringt die Praxis unter die Gesetze der Natur zurück, die es erlaubt, Schlag um Schlag zurückzugeben.“ *KWF*

<sup>47</sup> *The natural History of Religion*, X. – „die Lehren der christlichen Religion [...] die nur passiven Mut und Leiden empfehlen, den Geist der Menschheit unterworfen und sie für Knechtschaft und Unterwerfung geeignet gemacht haben.“ *KWF*

<sup>48</sup> *Die Gesellschaftswissenschaft*, Neudruck Darmstadt 1980, S. 30.

<sup>49</sup> *Der Bonapartismus*, zit., S. 206.

<sup>50</sup> Weit davon entfernt, das Naturrecht liquidieren zu wollen, geht Hegel zu einer unterschiedlichen Grundlegung desselben über; deutlich und feierlich spricht man jedenfalls von „Gütern oder vielmehr substantiellen Bestimmungen“ die absolut „unveräußerlich“ und „unverjährbar“ seien; (H<sub>1</sub>, VII, § 66); nur daß sie nicht auf die Natur, sondern auf die Geschichte verweisen, sie sind das reifste und jedenfalls irreversible Resultat des geschichtlichen Prozesses; siehe unser *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, zit., II, 1 und III, 2.

<sup>51</sup> Ganz anders ist dagegen die Bezugnahme des späten Schelling auf Machiavelli, dem indirekt das Verdienst zugeschrieben wird, gelehrt zu haben, diejenigen zu verachten, die sich anmaßen, die Konkretheit des „Seins“, der geschichtlich vorhandenen Situation, auf Grund abstrakten „Denkens“ zu verurteilen, und dabei vergessen, daß Preußen nur deshalb groß und mächtig geworden ist, weil es sich skrupellos an das entgegengesetzte Prinzip gehalten habe (*Ueber der Quelle der ewigen Wahrheiten*, 1850, in: JS<sub>1</sub>, XI, 589-90). Sucht man unbedingt nach einem Präzedenzfall für die Berufung auf Machiavelli als Theoretiker der Real- und Machtpolitik, dann müßte man ihn in dem Schelling ermitteln, der der unerbittliche Kritiker des Rationalismus und der – Hegel angelasteten – „negativen Philosophie“ war.

Revolution gegenüber nährt. Aber die Vorboten dieser Katastrophe müssen auch auf deutschem Boden in den „Auswüchsen der Reformation“ (Q, V, 130) gesucht werden. Eine durchgehende Linie führt, wenn nicht von Luther, so doch von Müntzer bis zur [451:] französischen Revolution: Es handelt sich um eine Kontinuität, die kaum anders auch von Hegel aufgezeichnet worden war, jedoch mit einem entgegengesetzten Werturteil!

Bleiben wir aber jetzt bei Frankreich: Die Revolution hat ihre Wurzeln schon im Absolutismus, und diese absolutistisch-revolutionäre Art der Regierung ist integraler Bestandteil des französischen „Nationalcharakters“; das ist noch einmal die chauvinistisch-franzosenfeindliche Version, die Treitschke und die Nationalliberalen auf Grund der Tocquevilleschen These von der Kontinuität Frankreichs vom *ancien régime* bis zu Napoleon formuliert hatten. Und diese Kontinuität besteht für Bismarck, wie schon für Treitschke und vorher für die Deutschtümler, in der Fortsetzung der Aggression Frankreichs, die von Ludwig XVI. über die Revolution bis zu Napoleon I. reicht und sich mit Napoleon III. höchstens etwas abschwächte. Auch das Thema der „deutschen Freiheit“ fehlt in gewisser Hinsicht nicht: Den Ausgangspunkt der subversiven Parabel, die Absolutismus und Revolution umschließt, bildet „die Einführung des Römischen Rechts in die germanische Welt“ (Q, V, 130-132).

Offensichtlich besteht die Stärke Bismarcks darin, sich nicht von doktrinären Skrupeln und allgemeinen philosophischen Anschauungen aufhalten zu lassen; es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß seine Philosophie der Geschichte der Hegels entgegengesetzt ist. Entgegengesetzt ist auch das Bild Preußens. Lesen wir eine Aufzeichnung vom September 1853: „Preußen ist keineswegs durch Liberalismus und Freigeisterei groß geworden, sondern durch eine Reihe von kräftigen, entschlossenen und weisen Regenten, welche die militärischen und finanziellen Kräfte des Staates sorgfältig pflegten und schonten, sie aber auch in eigener, selbstherrschender Hand zusammenhielten, um sie mit rücksichtslosem Muthe in die Wagschale der europäischen Politik zu werfen, sobald sich ein günstiger Moment dazu bot“<sup>52</sup>.

Preußen ist nicht mehr, wie für Hegel und seine Schule, das Land, das sich maßgeblich in die Geschichte der Freiheit einreicht, und zwar sowohl wegen des Beitrags, den es zum Sieg der Reformation und des Prinzips der Gewissensfreiheit geleistet hatte, als auch auf Grund der Aufklärung Friedrichs II., des *roi philosophe*, der in der konkreten Regierungstätigkeit das Prinzip der Allgemeinheit des Denkens gelten ließ. Bismarck weist voller Ironie und Feindseligkeit auf dieses Erbgut (die „Freigeisterei „) hin; die vielfältigen Bande, die der Meinung Hegels und seiner Schule nach, Preußen mit der Geschichte der Freiheit (und mit Frankreich) verknüpften, sind jetzt für immer durchschnitten. Berufen Bismarck und die Nationalliberalen sich jetzt noch auf Friedrich II., meinen sie den Eroberer, nicht den Reformen, noch weniger den Aufklärer, den Gesprächspartner einer Persönlichkeit wie Voltaire, der von Hegel bewundert wurde, der jedoch in den Augen der Nationalliberalen und Bismarcks (wie vorher schon in den Augen der klerikalen Reaktion und der Deutschtümler) das Symbol für ein Land darstellt, das jedem moralischen und religiösen Wert gegenüber unempfindlich bleibt. Preußen ist auch nicht mehr das Land des Denkens und der Philosophie: Voller Mißtrauen blickt Bismarck auf die „einseitigen und unpraktischen Theorien“. Man kann also sagen: Während Hegel Preußen im Lichte der Kategorie der Allgemeinheit interpretiert (d. h. also im Kampf gegen die feudalen Partikularismen und Privilegien), interpretiert der künftige eiserne Kanzler es im Lichte der Kategorie der Pekuliarität: Preußen ist das Land, das mehr und besser als jedes andere das Prinzip des *suum cuique*<sup>53</sup> verkörpert, in dem Sinn, daß es die Pekuliarität der geschichtlich überlieferten Rechte nicht allgemeinen abstrakten Theorien opfert.

Zur weiteren Bestätigung der Unhaltbarkeit der These einer Kontinuität von Hegel zu Bismarck mag es sinnvoll sein, ein Thema zu behandeln, das nicht nur von großer allgemeiner Bedeutung, sondern auch unmittelbar politisch relevant ist. Die Figur des Beamten, Gegenstand der Verherrlichung bei Hegel, weil Ausdruck des Allgemeinen, wird von Bismarck auf Grund ihrer revolutionären Potenz voller Verdacht und sogar offen feindselig betrachtet. Es stimmt zwar, daß das Niveau der preußi-

<sup>52</sup> O. v. Bismarck, *Werke in Auswahl*, Bd. I, (hrsg. von C. A. Rein unter der Mitwirkung von U. Busse) Stuttgart 1962, S. 541-2.

<sup>53</sup> *Ebda.*, S. 542. – Jedem das Seine. *KWF*



schen Beamten sehr hoch ist, aber die Kehrseite dieser Medaille ist ihre [452:] „skeptische Kritik“ auf religiösem und politischem Gebiet, mit der Folge, daß „unsere Beamten“ leicht „aus Dienern der Krone zu deren Gegnern werden“<sup>54</sup>.

Will man die Geschichte verstehen, die hinter der Haltung Bismarcks steht, muß man die Polemik gegen die „revolutionäre Administration“ bedenken, die die preußischen Junker schon zu Zeiten der anti-feudalen Reformen entfesseln<sup>55</sup> und die sie noch nach der Julirevolution voranbringen. „Beamte, die in der modernen Staatsidee befangen sind, zeigen sich häufig dem Revolutionieren auf dem sozialen Gebiet sehr geneigt“, schrieb das „Berliner politische Wochenblatt“ und zeigte auch die Gründe dafür auf: „Alles was den gleichförmigen und durchgreifenden Gang der Verwaltung zu hemmen imstande ist, erscheint ihnen als sträflicher Mißbrauch, als vernunftswidrige Anmaßung, die der Staatsgewalt gegenüber nicht geduldet werden könne.“<sup>56</sup>

Mit ähnlichen Worten klagt Bismarck über die Manie, „zuviel regieren und zuviel Gesetze machen“ zu wollen<sup>57</sup>. Diese Haltung ruft einen konservativen Kritiker Hegels ins Gedächtnis, der letzterem vorhält „ultra gouvernemental“<sup>\*</sup> zu sein, weil er alles von oben her regeln wolle, indem er die freie, konkrete und korporative Artikulierung von unten her mit Füßen trete<sup>58</sup>. Auf Grund seines Mangels an Respekt den feudalen Privilegien und Partikularismen gegenüber wird der Beamte als der Antagonist der Junker betrachtet. Ein Antagonismus, der deutlich aus der „Neigung eines großen Teils der preußischen Bürokratie für Nivellierung und Zentralisierung“ und sogar zur „roten Demokratie“ hervorgeht, da der Beamte sich schließlich als „königlich preußischer Hofjakobiner“ entpuppt<sup>59</sup>.

Es wäre falsch, in Bismarck einen „Etatisten“ zu sehen. Ebenso wie die Nationalliberalen, wie Haym und Treitschke, setzt Bismarck der zentralisierenden und etatistischen französischen politischen Tradition den germanischen Kult der „individuellen und kommunalen Selbständigkeit“ entgegen. Mehr noch: trotz seines Hasses auf die Pariser Kommune, die von ihm ganz einfach als eine Mörder- und Brandstifterbande hingestellt wird, erkennt Bismarck in ihr einen „vernünftigen Kern“, der in der Forderung nach größerer kommunaler Autonomie bestehe, wie sie in Preußen schon wirksam gewährleistet wird<sup>60</sup>. Blickte Hegel mit besonderem Interesse auf Frankreich, so schaut Bismarck, wie die Nationalliberalen, höchstens auf England, auf das Land, in dem die *gentry* \*\* direkt die „Friedensrichter“ bestimmt, ohne auf die öffentlich bestellten Richter zurückgreifen zu müssen<sup>61</sup>, gerade dieser Umstand war es dagegen, der Hegel mißfiel, der über die Hörigkeit der Justizverwaltung der Aristokratie gegenüber indigniert war (H3, 479-481).

Die Entgegensetzung Hegel – Bismarck geht im übrigen mit beispielhafter Deutlichkeit aus dem Gegensatz hervor, den Bismarck zwischen dem Liberalismus der „Gutsbesitzer“, der eindeutig „korporativ“ ist (und der gerade Kult der Pekuliarität, Anti-Etatismus bedeutet, die auch dem „Berliner Wochenblatt“ teuer waren) und dem rheinisch-französischen „Liberalismus“ aufstellt, der der „Nivellierung und Zentralisierung“ (d. h. einschneidenden anti-feudalen Reformen) günstig gesinnt ist; diese Zentralisierung ist gerade für die „Bürokratie“ typisch, gegen die sich die offene Feindseligkeit der Grundbesitzer richtete, Bismarck inbegriffen, der diesen „Geheimratsliberalismus“ einfach „widerlich“ findet<sup>62</sup>.

---

<sup>54</sup> Ebda.

<sup>55</sup> Zitiert bei J. Garber, *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus* ..., zit., I. Bd., S. 301-2.

<sup>56</sup> Zitiert bei W. Scheel, a. a. O., S. 78.

<sup>57</sup> Siehe wiederum die Denkschrift vom September 1853, in *Werke in Auswahl*, zit., I. Bd. S. 534.

<sup>\*</sup> extrem regierungsfreundlich. *KWF*

<sup>58</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, zit., I. Bd., S. 474.

<sup>59</sup> Rede vom 18.X.1849, in O. v. Bismarck, *Die großen Reden*, hrsg. von L. Gall, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1984, S. 37.

<sup>60</sup> Rede vom 2.V.1871, in *Die großen Reden*, zit., S. 110; was die harte Verurteilung der Pariser Kommune betrifft, siehe die Rede vom 17.IX.1878, ebda., S. 186.

<sup>\*\*</sup> niederer Landadel in England. *KWF*

<sup>61</sup> Denkschrift vom September 1853, in *Werke in Auswahl*, zit., I. Bd., S. 538.

<sup>62</sup> *Gedanken und Erinnerungen*, zit., S. 82; Rede vom 18.X.1849, in *Die großen Reden*, zit., S. 37-8.

Hegel vergleicht die Philosophen ausdrücklich mit den Beamten (mit einer Art Geheimrat, nach der schon zitierten Anmerkung Bismarcks): „sie lesen oder schreiben diese Kabinettsorder gleich im Original; sie sind gehalten diese mitzuschreiben“; Beamte, die sich ausdrücklich als Interpreten des Allgemeinen vorstellen, weil sie nicht von „besonderen Interessen“ wie etwa „Herr-[453:]schaft“ oder „Reichtum“ geleitet sind, und das in impliziter Entgegensetzung in erster Linie zum Adel (H<sub>1</sub>, XIX, 489). Und nicht umsonst vereint Bismarck in seinem Haß die „geheimrätliche Allgewalt“ und die „dünnhauto Professorenweisheit“. Geheimräte und Professoren werden im wesentlichen als zwei Bereiche jener Bürokratie hingestellt, die die „Trägerin des revolutionären Prinzips überhaupt“ ist<sup>63</sup>. Bismarck berichtet, er habe auch persönlich den „Adelshaß“ einiger seiner Lehrer zu spüren bekommen, der damals bei dem „gebildeten Bürgertum“ recht verbreitet war<sup>64</sup>. Den Beamten wirft Bismarck ihre geheime Bewunderung für den „antiken Republikanismus“ vor<sup>65</sup>. Die politischen Ideale der Bürokratie stehen der modernen Freiheit fremd gegenüber: das ist das zentrale Thema der Haymschen Anklagerede und der Politik Treitschkes gegen Hegel.

Den Intellektuellen und Beamten stellt Bismarck das „Volk“ entgegen, das nicht „revolutionär ist“<sup>66</sup>, und vor allem das Land: „Auch ich allerdings mißtraue der Bevölkerung der großen Städte, solange sie sich von ehrgeizigen und lügenhaften Demagogen leiten läßt, und dort finde ich nicht das wahre preußische Volk. Letzteres wird vielmehr, wenn die großen Städte sich wieder einmal erheben sollten, sie zum Gehorsam zu bringen wissen, und sollte es sie vom Erdboden tilgen“<sup>67</sup>. Für Hegel entwickelt sich gerade in den Städten das freiheitliche Bewußtsein, während der Bauer eher zur Unterwerfung neigt (H<sub>5</sub>, III, 630); und eben aus diesem Grund preist Bismarck das Land zum Nachteil der Stadt. Wenn Hegel die Stadt verherrlicht, dann hat er bis zu einem gewissen Grad die Rolle vor Augen, die Paris während der französischen Revolution gespielt hatte, Bismarck dagegen die Zerschlagung der deutschen achtundvierziger Revolution durch das Land. Hegel verherrlicht in der Industrie ein wesentliches Moment der Befreiung des Menschen (und wiederum sind wir auf die Stadt verwiesen); bei Bismarck ist, wenn nicht die Industrie, so doch ihre Zentralität, der „Industrialismus“ Gegenstand einer harten Verurteilung<sup>68</sup>.

Sucht man die Vorläufer dieses Mythos des „Volkes“ und des Landes, das noch nicht von den revolutionären, hauptsächlich von jenseits des Rheins herrührenden Ideen verdorben und befleckt ist, die von Intellektuellen verbreitet werden, die den vaterländischen Traditionen fremd gegenüberstehen, muß man zu den im Franzosenhaß vereinten Deutschtümlern und Konservativen zurückkehren, die im Namen dieses Franzosenhasses einen tödlichen Haß auch gegen Hegel und seine Schule hegten.

Man ziehe schließlich die Verachtung für die Landjunker in Betracht, die aus dem Hegelschen Text hervorgeht und denen noch einmal der Intellektuelle entgegengesetzt wird, der frei von dem „Vorurteil „ ist, wonach „Geburt und Reichtum“ genügen, um ein Amt anzutreten (H<sub>3</sub>, 482). Bismarck ist gerade einer dieser Landjunker, und selbst- und klassenbewußt erklärt er ausdrücklich, dem Namen und der Kategorie der Junker wieder zu altem Glanz verhelfen zu wollen<sup>69</sup>.

Der Kampf zwischen den beiden, von Bismarck ermittelten einander entgegengesetzten Arten von Liberalismus entwickelt sich in der kulturellen und politischen Geschichte Deutschlands über eine lange Zeitspanne hinweg. Im Jahre 1871 merkt anlässlich des Katholikentages der Mainzer Bischof Ketteler folgendes an: „Der Liberalismus hat uns seit vielen Jahren zugerufen: ‚Alles durch das Volk‘. Hegel sagt ja: ‚Das Volk als Staat ist die absolute Macht auf Erden‘“. Auch „der Liberalismus macht den Staat zum präsenten Gott. Wenn aber all das wahr ist, wer kann dann dem Staat das Recht bestreiten, nach diesen Grundsätzen das Eigentum zu reformieren?“ Der Liberalismus läuft

<sup>63</sup> Rede vom 14.11.1851, in *Werke in Auswahl*, zit., Bd. I. S. 354.

<sup>64</sup> *Gedanken und Erinnerungen*, zit., S. 49.

<sup>65</sup> *Denkschrift* vom September 1853, in *Werke in Auswahl*, zit., Bd. I., S. 542.

<sup>66</sup> Rede vom 14.11.1851, in *Werke in Auswahl*, zit., Bd. I., S. 354.

<sup>67</sup> Rede vom 20.III.1852, in *Werke in Auswahl*, zit., Bd. I., S. 461.

<sup>68</sup> Rede vom 10.IV.1848, in *Die großen Reden*, zit., S. 27.

<sup>69</sup> Was diese Erklärung Bismarcks betrifft, vgl. H. Delbrück, *Constantin Rößler. Vorwort* in C. Rößler, *Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von W. Rößler, Berlin 1902, S. XVII.

unvermeidlich auf den Sozialismus hinaus<sup>70</sup>. Mehrere Jahre später, im Jahre 1888, veröffentlicht die von Kautsky geleitete Zeitschrift „Die neue Zeit“ eine Abhandlung von Lafargue über Victor Hugo und das kulturelle und politische Leben Frank-[454:]reichs. Aber hier interessiert uns die Argumentation selbst nicht. Im Originaltext taucht an einer bestimmten Stelle der Ausdruck „liberalisme“ auf; der deutsche Übersetzer gibt ihn mit „bürgerliche Demokratie“ wieder und erklärt dann in der Fußnote: „Der Verfasser gebraucht das Wort ‚liberalisme‘. Da aber in Deutschland der Liberalismus zum Schleppenträger des Zäsarismus, Antisemitismus und des Junkertums geworden ist, dürfte die Übersetzung mit ‚bürgerliche Demokratie‘ dem Sinn mehr entsprechen als die wörtliche Übersetzung“<sup>71</sup>. Die sozialdemokratische Zeitschrift nahm eindeutig die Bismarckschen Nationalliberalen aufs Korn, aber mit ihrem „Liberalismus“ hatte Hegel sicher nichts zu tun, der jede Form von Antisemitismus und Fremdenhaß immer zurückgewiesen hatte und alles andere als sanft mit den Junkern umgegangen war und der schließlich mit seiner Betonung der Objektivität des Sittlichen und der Institutionen im Grunde genommen auch dem Zäsarismus fremd gegenüberstand. Hegel hatte höchstens mit der ersten Art von Liberalismus etwas gemein, mit dem Liberalismus, der – nach dem katholischen Bischof zu schließen – wenn er nicht ihr Komplize war, so doch zumindest ideologisch der Sozialdemokratie nichts entgegenzusetzen hatte, der einzigen politischen Kraft, die sich im Jahr 1888 Bismarck widersetzte.

### 5. Die Wende zur Realpolitik

Heller, Meinecke und Rosenzweig datieren die Wende in der deutschen Kultur in Richtung Realpolitik vom Ende des 18. Jahrhunderts an. Es ist jedoch interessant, diesbezüglich die Meinung der Nationalliberalen und der Theoretiker der Realpolitik selbst zu hören. Für Baumgarten, Autor eines Manifests für die Realpolitik, das ebenso berühmt ist wie das von Rochau, setzt die neue politische und kulturelle Richtung die Abrechnung mit den deutschen Intellektuellen voraus, die sich, unter Berufung auf die „vaterlandslosen Griechen“ in einen „antiken Idealismus“ zurückzogen, der im krasen Widerspruch „zu den Grundbedingungen des modernen, speziell des germanischen Lebens“ steht<sup>72</sup>. Das ist gerade die Kritik, die Haym an Hegel geübt hatte, und es ist kein Zufall, daß Haym dem Autor der in Frage stehenden Abhandlung anlässlich seines Todes ein wohlwollendes Lebensbild widmet<sup>73</sup>.

Aber wenden wir uns nun Haym selbst zu: Ab 1848 ist die Wendung von einer „literarisch-ästhetischen“ zu einer „realistisch-politischen“ Epoche im Gang<sup>74</sup>. Hegel gehört ganz zur ersten Epoche. Seine Philosophie ist „auf dem Boden unseres hellenisierenden Klassizismus“ gewachsen<sup>75</sup>; auch in ihr verspürt man den berausenden „Duft des ästhetischen Lebens“ und die „narkotische Kraft der Metaphysik“<sup>76</sup>. Ästhetizismus bedeutet hier in erster Linie, taube Ohren für die nationalen Werte haben, Geblendetsein von den Ideen von 1789, die für Deutschland doch Versklavung bedeutet hatten; so findet gerade in Hegel der Ästhetizismus seinen aufsehenerregendsten ersten Ausdruck: „Der Absolutismus der Sittlichkeit schlägt in den Absolutismus der Phantasie um“<sup>77</sup>. Es ist offensichtlich, daß diese Urteile verzerrt sind; es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß für Haym die Abrechnung mit Hegel die unerläßliche Voraussetzung den Übergang zur Realpolitik oder jedenfalls zu einer realistischen Anschauung des politischen Lebens darstellt.

Eine ähnliche Datierung findet sich schließlich auch bei Bismarck, als er 1861 schreibt, daß Deutschland vor nicht mehr als „vierzehn Jahren“ angefangen habe, „Geschmack an der Politik“ [455:] zu

<sup>70</sup> Vortrag vom Kardinal Ketteler, *Deutscher Katholikentag*, Mainz 1871, S. 79, S. 80 u. S. 83.

<sup>71</sup> „Die neue Zeit“, VI, 1888, S. 263.

<sup>72</sup> H. Baumgarten, *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*, 1866, hrsg. v. A. M. Birke, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1977, S. 29-30.

<sup>73</sup> R. Haym, *Hermann Baumgarten*, „Preußische Jahrbücher“ LXXVI, 1894, jetzt in R. H., *Gesammelte Aufsätze*, zit., S. 609-628.

<sup>74</sup> *Tagebücher von K. A. Varnhagen von Ense*, in R. Haym, *Zur deutschen ...*, zit., S. 172.

<sup>75</sup> R. Haym, *Wilhelm von Humboldt*, 1856 (reprograph. Nachdruck Osnabrück 1956) S. 256.

<sup>76</sup> R. Haym, *Gentz*, in der *Ersch- und Gruberschen Enzyklopädie*, I. Sektion Bd. 58, 1854, S. 358.

<sup>77</sup> *Ebda.*, S. 358-9.

finden.<sup>78</sup> Die Wende ist das achtundvierziger Jahr, das Scheitern einer Revolution, in der endlich die Illusionen der vorhergehenden Epoche vergehen, die vom Ästhetizismus und Idealismus verdorben war; erst jetzt befreit sich Deutschland von seinen „theologisch-philosophischen Skrupeln“<sup>79</sup>. Der Weg zur Realpolitik ist nunmehr frei.

Auch in der Hegelschen Schule wird man sich dieser Wende und ihrer Implikationen durchaus bewußt. Als er die Bilanz der zwei Revolutionsjahre 1848-49 aufstellt, schreibt Rosenkranz: „Weil der Idealismus in einigen Richtungen zum Nihilismus wurde, so haben viele eine Scheu bekommen, sich zum Idealismus zu bekennen (...) Sie beeifern sich, dem Publikum die Versicherung zu geben, eine realistische Philosophie zu lehren. Realismus: das ist das Losungswort, das sie bis zum Heiserwerden ausrufen“<sup>80</sup>. Hier haben wir also den Übergang vom „Idealismus“ zum „Realismus“, ohne den man die Konzeption und den Triumph der Realpolitik nicht erklären kann. Aber lassen wir noch einmal Rosenkranz das Wort: „Der Sturz der Revolution 1849 warf auf die Philosophie den Schein absoluter Ohnmacht, weil keiner ihrer Vertreter, selbst der Sardinier Gioberti nicht als Minister zur praktischen Erfolge gelangt war. Die Masse wendet sich von ihr ab, indem sie die Philosophie eines hohlen Idealismus beschuldigte, der die praktischen Interessen der Gegenwart nicht zu würdigen verstehe und die Menschen durch falsche Ansprüche an die Wirklichkeit unglücklich mache. Diese Wendung wurde von der politischen und kirchlichen Reaktion mit Begierde aufgegriffen und mit Glück ausgebeutet. Man begegnete der Philosophie mit unverhohlener Schadenfreude, ja mit Verachtung, und verhielt der Jugend eine bessere Zukunft, je mehr sich von den inhaltslosen Idealen der Philosophie einem gesunden Realismus zuwandte, indem man den historischen Positivismus oder was man so nannte, in den Vordergrund stellte ...“<sup>81</sup>

Die „realistischen“ und „positivistischen“ Losungsworte triumphieren. Die „Preußischen Jahrbücher“ widmen der Philosophie Comtes einen langen Artikel<sup>82</sup>, der deutsche „Positivismus“ präsentiert sich jedoch von Anfang an mit besonderen irrationalistischen und vitalistischen Tönen. Wie schon für den späten Schelling, ist auch für ihn die religiöse Erfahrung „positiv“, und Haym bezichtigt Hegel, gerade diese nicht zu verstehen und rationalistisch verdorren lassen zu wollen (RH<sub>1</sub>, 372-3); „positiv“ ist auch die Stärke Preußens, dazu aufgerufen, Deutschland zu einigen; „positiv“ sind die Wissenschaft und die Technik, die jedoch oft unter dem Blickwinkel der Vorbereitung der Kriegsmaschine betrachtet werden. Das ist die „positive“ Kultur, die den „Idealismus“ hinweggefegt hat, um dem Konzept der Realpolitik freie Bahn zu schaffen. Eine neue Lage ist entstanden, und endlich kann Bismarck – bemerkt Haym – „mit Blut und Eisen die deutsche Frage“ lösen.<sup>83</sup>

#### 6. Hegel „Kriegstreiber“ und Kant „Pazifist“?

Die scharfe Polemik gegen das Kantische Ideal vom ewigen Frieden machte während des Ersten Weltkriegs und in den Jahren, die in ideologisch vorbereiteten, eine Rückkehr zu Hegel unvermeidlich. Scheler nimmt die berühmte Metapher vom Krieg als „Gewitter der moralischen Welt“ wieder auf.<sup>84</sup> Sombart drückt sich mit ungewöhnlicher Schärfe über die „traurige Schrift“ *Über den ewigen Frieden* aus, die die Schrift eines nunmehr senil gewordenen Autors darstelle, während er sich auf Hegel als einen der bedeutendsten Förderer und Wertschätzung der kriegeri-[456]schen Tugenden“ beruft<sup>85</sup>. Um ganz vom Neu-Hegelianer Plenge zu schweigen, der glaubt, sich auf die *Rechtsphilosophie* berufen zu können, um den „Eroberungskrieg“ zu rechtfertigen<sup>86</sup>. Und so rückt Hegel, in den

<sup>78</sup> Gedanken und Erinnerungen, zit. S. 228.

<sup>79</sup> Ulrich von Hutten, „Preußische Jahrbücher“, I, 1858, jetzt in: *Zur deutschen ...*, zit., S. 64.

<sup>80</sup> *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg 1862, I. Bd., S. 133.

<sup>81</sup> K. Rosenkranz, *Epilogomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle*, Königsberg

<sup>82</sup> K. Twisten, *Leben und Schriften August Comte's*, „Preußische Jahrbücher“, IV, 1859, S. 279-307.

<sup>83</sup> R. Haym, *Hermann Baumgarten*, zit., S. 616.

<sup>84</sup> *Der Genius des Kriegs und der deutsche Krieg*, in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern 1982, IV. Bd., S. 70.

<sup>85</sup> W. Sombart, *Händler und Helden*, München-Leipzig 1915, S. 95.

<sup>86</sup> J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin 1916, S. 15.

Augen nicht weniger zeitgenössischer Interpreten, unaufhaltsam zum Vater des modernen Militarismus und Imperialismus und damit einer aggressiven und skrupellosen Realpolitik auf.

Zunächst muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Kriegsphilosophie sich nicht nur auf Hegel beruft, um den Krieg zu verherrlichen und zu rechtfertigen. Was Philosophen betrifft, so beruft sie sich auch auf Fichte, Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche, die allesamt, trotz der unterschiedlichen und einander entgegengesetzten Systeme, „in der Beurteilung der reinigenden und erhebenden Wirkung des Krieges“ vereinigt sind<sup>87</sup>.

Besonders Heller stellt bei Hegel eine enge Beziehung zwischen der Verherrlichung des Krieges und der Abwertung des Individuums zugunsten der „transpersonalen“ Werte, eine enge Beziehung also zwischen Etatismus und Militarismus her. Jedoch definiert Wilhelm von Humboldt gerade in der Abhandlung, die die „Gränzen der Wirksamkeit des Staats“ erläutern sollte, den Krieg als „eine der heilsamsten Erscheinungen zur Bildung des Menschengeschlechts“ und beklagt sogar die Tatsache, daß in der modernen Welt das Phänomen des Kriegs im Abnehmen begriffen sei<sup>88</sup>. Jacobi hält den Staat für einen einfachen äußerlichen Mechanismus, und dennoch gehört für ihn der „Krieg notwendig zum Dasein“ (J, VI, 231). Gerade Woldemar, der Protagonist des gleichnamigen Romans Jacobis, die „schöne Seele“ schlechthin, greift auf die berühmte Metapher zurück und wünscht gegen „ein scheußliches totes Meer“, eine ganz dem Genuß hingeebene Gesellschaft, eine „Flut“ herbei, und „sei es von Barbaren“, wenn sie nur der Stagnation ein Ende bereitere (J, V, 93).

Lassen wir aber einen Augenblick lang die Philosophiegeschichte beiseite. Scheler fügt als Motto zu seinem Pamphlet über den *Genius des Krieges* zwei Schiller-Verse an: „Aber der Krieg hat auch seine Ehre / Der Beweger des Menschengeschicks“. Auf Schiller beruft sich auch Sombart, der das Zitat wiederaufnimmt und es vervollständigt: „... der Mensch verkümmert im Frieden / Müßige Ruh ist das Grab des Muts“<sup>89</sup>. Nur Kant scheint sich vor dem „kriegstreiberischen“ Fluch retten zu können, der auf der deutschen Kultur zu lasten scheint, und steigt so zum Gegenspieler Hegels auf, des Kriegsverherrlichers schlechthin. Ist aber die Entgegensetzung Kant-Hegel wirklich sinnvoll, die hie und da, wenn auch keineswegs überall in der Kriegsphilosophie auftaucht, im Gefolge der Katastrophe des Ersten und des Zweiten Weltkriegs allerdings zum durchgehenden Leitfaden aller Interpretationen wird? Bei dem Versuch, das Hegelbild von den schweren Schatten zu befreien, die die beiden Weltkriege darauf geworfen haben, sind wir gezwungen, Hegels Theorie vom Krieg zu analysieren. Um ein ausgeglichenes Urteil abgeben zu können, muß man sich vergegenwärtigen, daß sich das Problem des Kriegs mit dem der Revolution verknüpft, nicht nur in dem Sinn, daß unter bestimmten Umständen der Krieg letztere vermeiden hilft, oder daß die Notwendigkeit, die Unabhängigkeit zu verteidigen, in einem Land die Entwicklung einschneidender politischer Umwandlungen anregen kann (H<sub>1</sub>, VII, § 324 A), sondern auch in dem Sinn, daß die Kategorie Krieg letzten Endes darauf hinausläuft, auch die der Revolution zu subsumieren. Man braucht nicht Lenin zu bemühen, um zu verstehen, daß die Revolution eine Form des Kriegs ist. Diese Tatsache geht schon aus dem üblichen Sprachgebrauch hervor: Man spricht z. B. vom Bauernkrieg, und sicherlich handelt es sich dabei um eine große soziale Revolution; der Konflikt, der zur Ablösung der amerikanischen Kolonien von England führt, kann als Revolution oder als Unabhängigkeitskrieg beschrieben werden; das von Gramsci als italienische bürgerliche Revolution angesehene Risorgimento entwickelt sich auch durch Kriege zwischen verschiedenen Staaten, die von regulären Heeren geführt werden; was schließlich Deutschland betrifft, so werden die Befrei-[457:]ungskriege von Engels als der Beginn der bürgerlichen Revolution in Deutschland betrachtet (MEW, VII, 539).

Aber kommen wir zu Hegel. Er spricht unterschiedslos von „amerikanischer Revolution“ (H<sub>1</sub>, I, 258) oder von „Freiheitskriegen“ (H<sub>2</sub>, 208) oder ganz einfach vom „amerikanischen Krieg“ (H<sub>2</sub>, 919). Die Reformation, die nach der Hegelschen Analyse, wie wir wissen, eine große Revolution ist, kann ihre Ergebnisse ohne „Krieg“ und ohne „Kämpfe“ nicht bewahren (H<sub>2</sub>, 894-5). Der Kampf Hollands

<sup>87</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 95.

<sup>88</sup> *Gesammelte Schriften*, zit., I. Bd., S. 156-7.

<sup>89</sup> *Die Braut von Messina*, Achter Auftritt; W. Sombart, *Händler und Helden*, zit., S. 93-4.

gegen das Spanien Philips II ist einerseits eine „förmliche Empörung“, andererseits handelt es sich um einen Krieg, der sich zu Wasser und zu Lande abspielt, wobei ist Holland gelingt, Spanien einen Teil seiner Kolonien zu entreißen (H<sub>2</sub>, 896). In England entwickelt sich der revolutionäre Prozeß durch „Verfassungskämpfe“, die zugleich „Religionskämpfe“ sind (H<sub>2</sub>, 896). Kampf ist hier eindeutig das Synonym sowohl für Revolution als auch für die für Krieg. Was die Antike angeht, so ist die Revolte oder Revolution der Sklaven zur „Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte“ ein „blutiger Krieg“ (H<sub>1</sub>, X, § 433 Z): Es handelt sich eben um den „Sklavenkrieg“ (H<sub>2</sub>, 707). Das Bild von den Winden und Stürmen, die verhindern, daß ein Wasserlauf sich in einen toten Sumpf verwandelt, hat Hegel von Herder entlehnt, der ist sowohl für die Revolution als auch für die Kriege in Anspruch nimmt (GH, XIII, 353 und XIV, 220-1)<sup>90</sup>.

Andererseits setzte sich das Projekt des ewigen Friedens von Saint-Pierre zum Ziel, zusammen mit den Kriegen auch die Revolutionen auszumerzen. Und die Heilige Allianz setzt sich, wenn sie für ihre Zwecke das Stichwort vom ewigen Frieden aufnimmt, in Wirklichkeit das Ziel, in erster Linie den Revolutionen mit militärischen Interventionen und Expeditionen zuvorzukommen, die eigentlich Kriege sind, aber heuchlerisch internationalen Polizeioperationen gleichgestellt werden. Hegel kann sich dagegen keine geschichtliche Wirklichkeit ohne gewalttätige Umwälzungen (Kriege und Revolutionen) vorstellen. Und diese Umwälzungen rufen eine Beschleunigung der geschichtlichen Entwicklung hervor, indem sie eine außerordentliche Anspannung der Anstrengungen und der Energie mit sich bringen.

Das ist nicht nur Hegels Meinung. Rousseau, der doch der Herausgeber Saint-Pierres ist, schreibt, „ce qui fait prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté“; nicht umsonst „fleurissoit“ das antike Griechenland „au sein des plus cruelles guerres“, während es ihrerseits die Despoten sind, die „ubi solitudinem faciunt, pacem appellant“<sup>91</sup>.

Ähnliche Einstellungen kann man auch bei Kant vorfinden, und es handelt sich um einen Punkt, den man unbedingt hervorheben muß. Lesen wir einmal den *Mutmaßlichen Anfang der Weltgeschichte*. Zweifellos ist der Krieg eine Geißel, aber er fördert und beschleunigt dennoch den Vormarsch der Freiheit: „Denn Kriegsgefahr ist auch noch jetzt das einzige, was den Despotismus mäßigt“ (K, VIII, 120). Um beim Waffengang nicht zu unterliegen und um die Unterstützung ihres Volkes und ihrer Untertanen zu gewinnen, sind die Herrscher gezwungen, Zugeständnisse zu machen, ein Minimum an Freiheit zuzugestehen. Wahrscheinlich denkt Kant hat die Dynamik der englische Revolution, als Karl I. durch die zwingenden finanziellen Bedürfnisse des Krieges gezwungen war, das Parlament einzuberufen. Auf jeden Fall gibt es einen negativen Beweis: In China das keine mächtigen Feinden zu befürchten hat, ist „alle Spur von Freiheit vertilgt“. Und hier die Kantsche Schlußfolgerung: „Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur noch einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein“. Es handelt sich um eine Schlußfolgerung, die abgesehen von dem Hinweis auf eine weit entfernte und utopische Zukunft der „Vollendung“ ohne weiteres auch von Hegel hat unterschrieben werden können. Ebenso die folgende Bemerkung: „Bei einem armen Volke muß an Stelle des Reichtums im Kriegsfall „große Teilnahme an der Haltung des Gemeinwesens angetroffen [458:] werden; welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist“ (K, VIII, 120-1). Vielleicht findet sich hier eine Anspielung auf den Kampf des holländischen Volkes gegen das Spanien Philipps II. (d. h. in der damaligen internationalen Konstellation, der Kampf eines kleinen Volkes gegen eine große Weltmacht), oder um es mit Hegel zu sagen, gegen die „Herren der Reichtümer Mexicos“ (H<sub>2</sub>, 896). Nicht umsonst handelt es sich um eines der Beispiele, die Rousseau zum Beweis der Tatsache anführt, daß

<sup>90</sup> Auf die erste der beiden Textstellen Herders als Quelle für Hegels Metapher vom Krieg hat schon H. Klenner in der von ihm hrsg. Ausgabe von G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1981, S. 552, hingewiesen.

<sup>91</sup> *Du contrat social*, III, 9, Fußnote. – „Was das Gedeihen der Menschheit fördert, ist weniger der Frieden als die Freiheit.“ [...] „blühte mitten in den grausamsten Kriegen“ [...] „Wo sie eine Wüste schaffen, nennen sie es Frieden.“ *KWF*

ein Staat verjüngt aus den „guerres civiles“ hervorgehen, kann<sup>92</sup>. Auf jeden Fall kann der Krieg, sowohl für Kant als auch für Hegel, als Ergebnis die Entwicklung des Bürgersinns mit sich bringen, den Sieg des *Citoyen* über den *Bourgeois*.

Es stimmt zwar, daß zwei Jahre vor der bisher untersuchten Abhandlung die *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte*, indem sie sich ausdrücklich auf Saint-Pierre und Rousseau beriefen, die Aussicht auf einen „großen Völkerbund“ erwogen, der als internationales Tribunal fungieren und damit der „barbarischen Freiheit“ in den zwischenstaatlichen Beziehungen ein Ende setzen sollte. Allerdings – fügt Kant hinzu – müßte man „einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“ einführen, „der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen“. Die Stagnation, von der dann Hegel spricht, wird, wenn nicht vom Krieg, so doch von der Kriegsgefahr verhindert.

In Wirklichkeit taucht im ganzen *Siebenten Satz*, den wir hier untersuchen, nie der Ausdruck „ewiger Friede“ auf, die Rede ist dagegen vom „Zustand der Ruhe und Sicherheit“ oder vom „Gleichgewicht“ in den zwischenstaatlichen Beziehungen. Und nicht genug damit, werden die Kriege als ein objektives Werkzeug betrachtet, um zu einer neuen internationalen Ordnung zu gelangen: „Alle Kriege sind demnach soviel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung alter, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder nebeneinander, nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen ...“. Der Prozeß, der zur Bildung, wenn auch nicht des ewigen Friedens, so doch einer internationalen sichereren und garantierteren Ordnung führt, ist ohne eine Reihe von Kriegen und Revolutionen undenkbar. Zumindest eine lange geschichtliche Epoche lang werden Kriege und Revolutionen – die hier ausdrücklicher als bei Hegel miteinander in Zusammenhang gebracht werden – objektiv die historische Entwicklung beschleunigen.

Kant scheint in gewisser Hinsicht weiter zu gehen als Hegel, wenn er behauptet, daß dieses positive Ergebnis „allen Kriegen“ gemein sei; Hegel dagegen behauptet, nachdem er seine allgemeine Theorie über den Krieg formuliert hat, daß die „Wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen“ (H<sub>1</sub>, VII, § 324 A). Unter den positiven Ergebnissen des Kriege hebt Kant die „Zerstückelung alter“ Staatskörper hervor. Sogleich kommt einem Polen in den Sinn, gegen dessen erste Aufteilung, die nur wenige Jahre vorher durch Initiative Friedrichs II. oder jedenfalls unter der aktiven Mitwirkung Preußens durchgeführt worden war, Kant keine Vorbehalte zu haben scheint<sup>93</sup>. Und das darf weder überraschen noch erschrecken. Der Hegelschen Auffassung vom Staat als exklusiver Individualität liegt das Bewußtsein zugrunde, daß jede Nation ihre Eigentümlichkeit besitzt, gerade dieses Bewußtsein fördert das Verständnis für das nationale Drama des polnischen Volks; bei Kant verflucht sich dagegen das Herbeisehnen einer kosmopolitischen Ordnung, die gewissermaßen dazu führen sollte, die exklusive Individualität der einzelnen Staaten zu überwinden, mit der nicht erfolgten Bewußtwerdung der nationalen Frage. Noch die *Kritik der Urteilskraft* (§ 83) scheint die Kriege, in denen sich „teils Staaten zerspalten und in kleinere auflösen“ (die Revolution oder Unabhängigkeitskriege also, die zur Entstehung Hollands und später der USA führten), auf die gleiche Ebene der Kriege zu stellen, mit denen „ein Staat andere, kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganzes zu bilden strebt“.

[459:] Auf jeden Fall ist es absurd, weiterhin Hegel als Kriegsphilosophen und Kant als Friedensphilosophen einander entgegenstellen zu wollen<sup>94</sup>. Die *Kritik der Urteilskraft* (§ 83) sieht im Phänomen

---

<sup>92</sup> *Du contrat social*, II, 8.

<sup>93</sup> Vielleicht ist sogar zu erwägen, ob sich bei der Konzeption eines „großen Völkerbundes“ nicht auch – abgesehen von der Lektüre Saint-Pierres und Rousseaus – das Echo auf den „Fürstenbund“ bemerkbar macht, mit dem es Friedrich II. im Jahre 1785 (praktisch zum Zeitpunkt der *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte*) gelingt, in Deutschland den für ihn sehr vorteilhaften *status quo* aufrechtzuerhalten.

<sup>94</sup> Was etwa Bobbio tut, auf der Grundlage sonderbarer Auslassungen und Übergehungen. So schreibt er, was „das Problem des ewigen Friedens“ anbetreffe, seien die wichtigsten Kantischen Schriften, abgesehen von *Zum ewigen Frieden*, die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, die *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte* und die

des Krieges weiterhin einen „Versuch [...] der obersten Weisheit“, „die Freiheit der Staaten“ zu befördern und außerdem „alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln“: Und all das, weil durch den Krieg „die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt“. Wie man sieht, sind wir nicht weit von der Herderschen und dann Hegelschen Metapher der Stagnation entfernt, die von Winden und Stürmen verhindert wird.

Sogar in den Schriften, die am eindeutigsten von der aus Frankreich herrührenden Illusion beeinflusst sind, daß die „republikanische“ Konstitution und die Abschaffung des Feudalismus und des Absolutismus die Ausmerzung der Wurzeln des Krieges mit sich bringen würden, sogar in diesen Schriften hat Kant noch etwas mit Hegel gemein. In der Abhandlung über Theorie und Praxis wird der, wenn auch herbeigesehnte „Zustand des allgemeinen Friedens“ weiterhin mit Mißtrauen betrachtet: er könnte sich als äußerst gefährlich erweisen und zum „schrecklichsten Despotismus“ führen (K, VIII, 310). Und *Zum ewigen Frieden* schreibt dem Krieg dennoch das Verdienst zu, Anlaß dazu zu geben, Gegenden zu bevölkern, die zwar weit entfernt und unbewohnt sind, aber zur Entwicklung der Kultur (Zivilisation) doch erforscht und vom Menschen beherrscht werden müssen. Es handelt sich um eine Stelle, die Scheler im Verlauf des Ersten Weltkrieges wiederaufgenommen und hervorgehoben hat.<sup>95</sup>

Die Kriegsphilosophie zögert also nicht, sich manchmal auf Kant zu berufen. In gewisser Hinsicht fühlt sie sich, wie wir noch sehen werden, dem Autor der *Kritik der Urteilskraft* geistesverwandter als dem Autor der *Rechtsphilosophie*.

### 7. Die historische Bilanz des revolutionären Ideals vom ewigen Frieden

Vorerst empfiehlt es sich, noch bei der Gegenüberstellung Kant – Hegel zu verweilen. Es handelt sich um eine Gegenüberstellung, die fast immer den Nachteil hat, sich an einem *unmittelbar* politischen Gesichtspunkt zu inspirieren. Man geht von der geschichtlichen Bilanz aus, die wir heute, nach der Erfahrung zweier verheerender Weltkriege aufstellen können, und belastet den Hegelschen Text sofort mit Anforderungen und Problemen, die seiner Epoche völlig fremd waren. Um aber auf korrekte Weise zum Heute zu gelangen, muß man von der geschichtlichen Bilanz ausgehen, die Hegel zu seiner Zeit aufzustellen in der Lage war, und ihre Richtigkeit beurteilen. Zwei Aspekte dieser Bilanz sind dabei zu berücksichtigen. Einerseits entpuppt sich die Parole vom ewigen Frieden bei einer aufmerksameren Analyse eher als ein Werkzeug des Krieges als des Friedens, und zwar von Napoleon bis zur heiligen Allianz und ohne den sanftmütigen Abt Saint-Pierre auszuschließen, der seinem Traktat, das dazu berufen ist, den Krieg endgültig zu verbannen, ausdrücklich auch die Funktion zuschreibt, die christliche Gemeinschaft zu stärken, um ihr behilflich zu sein, besser der Bedrohung durch die „Turcs“, die „Corsaires d’Afrique“ und die „Tartares“ zu begegnen<sup>96</sup>. Bei Hegel können wir nachlesen: „Wenn [...] eine Anzahl von Staaten sich zu einer [460:] Familie macht“, bedeutet das noch nicht, daß damit die Universalität verwirklicht wird; nein, dieser „Verein“ ist eine neue „Individualität“, die selbst auch einen „Gegensatz“ hat, die selbst auch auf einen „Feind“ abzielt (H5, IV, 735).

Der andere Aspekt der Bilanz betrifft die großartige, von Kant auf der Woge der französischen Revolution genährte Hoffnung, daß die Zerschlagung der Feudalherrschaft und des Absolutismus und die neue republikanische Konstitution zusammen mit den Kabinettskriegen auch das Phänomen des Krieges insgesamt aus der Welt schaffen würden. Wenn nicht mehr der absolute Monarch zu entscheiden hat, der nichts zu verlieren hat in dieser Art Jagdpartie, die der Krieg für ihn darstellt,

---

Schrift *Über den Gemeinspruch* (N. Bobbio, *Introduzione* zur italienischen Ausgabe der Schrift *Zum ewigen Frieden*, Rom 1985, S. VII). Wie man sieht, werden die Abhandlungen *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* und die *Kritik der Urteilskraft*, die sich doch mit dem fraglichen Problem beschäftigen, mit Schweigen übergangen; allerdings beschäftigen sie sich damit in einer Orientierung, die die übliche Entgegensetzung Kant – Hegel in eine Krise stürzt (taucht der Ausdruck „ewiger Friede“ in den *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte* überhaupt nicht auf, so wird er dagegen im *Mutmaßlichen Anfang* deutlich verwendet, und zwar wird ausdrücklich seine Möglichkeit und Nützlichkeit bestritten).

<sup>95</sup> *Der Genius des Krieges* ..., zit., S. 37.

<sup>96</sup> Extrait du projet de paix perpétuelle, in J. J. Rousseau, *Œuvres complètes*, hrsg. v. B. Gagnebin und M. Raymond, Paris 1964. III, Bd., S. 585.



sondern das Volk, das im Krieg alles zu verlieren hat, dann wird die Dynamik des Krieges behindert und auch endgültig blockiert. Das ist das Thema, das ständig beim Kant der Abhandlung *Zum ewigen Frieden* wiederkehrt (vorher schon im letzten Teil der Abhandlung *Über den Gemeinspruch*, beim frühen Fichte, beim frühen F. Schlegel und auch bei den Protagonisten der französischen Revolution selbst)<sup>97</sup>. Bei Hegel lesen wir dagegen: „Wenn man meint Fürsten, Kabinette seien mehr der Leidenschaft unterworfen, so kann dies allerdings sein, aber auch ganze Nationen können enthusiastisch, in Leidenschaft gebracht werden. In England hat mehrmals die ganze Nation auf Krieg gedrungen, hat gewissermaßen die Minister genötigt, Krieg zu führen und erst die Abkühlung hat hernach das Bewußtsein hervorgebracht, daß der Krieg unnütz, unnötig war und ohne Berechnung der Mittel angefangen worden“ (H<sub>5</sub>, IV, 738-9). Das Ende der Kabinettskriege bedeutet für sich allein noch nicht das Ende des Krieges. Paradoxerweise hegt Kant diese Illusion zu dem Zeitpunkt, als er eine denkwürdige Anklage gegen die Kolonialkriege vorbringt, Kriege neuen Typs, die England in der ersten Reihe sehen, nicht etwa ein absolutistisches, feudales Land. Das Auftreten des Volkes, der Nation, der Massen auf der politischen Szenerie bedeutet für sich allein noch nicht das Ende der Kriegsleidenschaft. Die geschichtliche Bilanz Hegels ist korrekt, und es ist lächerlich, ein edles Ideal einer geschichtlichen Bilanz entgegenzusetzen, vor allen Dingen, wenn man es mit einem Philosophen zu tun hat, der ausdrücklich erklärt, sich darauf beschränken zu wollen, die Wirklichkeit zu lesen, und der auf dieser Grundlage beurteilt zu werden gedenkt.

Die wesentliche Korrektheit der historischen Bilanz zu unterstreichen, die Hegel bezüglich der Hoffnungen auf ewigen Frieden aufgestellt hat, bedeutet nicht, daß diese Bilanz im Lichte der neuen Situation nicht wiederaufgenommen werden soll und kann, wobei gültige aktuelle Motive in der großartigen Illusion Kants wiederzuentdecken sind. So garantiert etwa der „Völkerbund“ nicht die Verwirklichung des ewigen Friedens, läuft immer Gefahr, sich – worauf Hegel hinweist – in ein hegemonisches Instrument im Dienste einer Macht oder einer Gruppe von Mächten zu verwandeln, wie es der aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangene Völkerbund noch war, er kann jedoch, wie es die heutige UNO beweist, zum mehr oder weniger wirksamen Instrument im Kampf gegen Kriegsgefahren werden. Das Auftauchen der Völker in der Arena der internationalen Politik wird nicht automatisch den Krieg verhindern, kann aber sicherlich als ermutigender Faktor wirken, wenn erst einmal mit Geduld die strukturellen und kulturellen Ursachen der chauvinistischen Aufwiegelung der Massen aus dem Weg geräumt sind, wobei hinzuzufügen ist, daß sich diese Massen, nach der konkreten und tragischen Erfahrung zweier Weltmassaker, ohnehin recht ungern für den Krieg begeistern lassen.

Wiederum sind die Unterschiede zwischen Kant und Hegel weniger radikal, als es auf den ersten Blick schien. Kant ermittelt als erste Friedensmaßregel die Abschaffung aller stehenden Heere, wobei er wohl an die Resorption des Soldaten im Bürger dachte, an die Erfahrung der aus der französischen Revolution hervorgegangenen Nation in Waffen: Ein Land konnte sich siegreich verteidigen, ohne auf ein stehendes Heer zurückzugreifen, aber mit Hilfe einer Miliz, aus „Staatsbürgern in Waffen“, zusammengesetzt, die regelmäßig Übungen machen (K, VIII, 345). Hegel dagegen hat die Möglichkeit, über die Tatsache nachzudenken, daß der von den „Staatsbürgern in Waffen“ der französischen Revolution geführte Krieg sich aus einem Verteidigungs- in einen Aggressionskrieg verwandelt hat, über die Tatsache, daß auch die Landwehr, die sich im Verlauf des anti-napoleonischen Widerstands, mit Verteidigungsaufgaben betraut, [461:] gebildet hatte, später das Vehikel einer chauvinistischen Agitation wird; deshalb hält er, zumindest unter normalen Bedingungen, ein stehendes Heer für sinnvoller, ohne die Gesamtheit der Nation mit der Aufgabe der Verteidigung zu betrauen: „Das Gefährliche der Bewaffnung eines ganzen Volks zum Zweck der Unabhängigkeit dieses Volks ist, daß man das bloße Defensivsystem verläßt und offensiv handelt“ (H<sub>5</sub>, V, 192). Kant hat die zum Teil idealisierte Erfahrung der Nation in Waffen in der französischen Revolution vor Augen; die Kritik Hegels scheint schon im voraus jene allgemeine Mobilmachung aufs Korn zu nehmen, die dann ihren blutigen Höhepunkt vor allem im Verlauf der beiden Weltkriege feiern wird. Es ist unleugbar, daß sowohl Kant als auch Hegel entschieden gegen die Militarisierung und die Verherrlichung des Krieges sind;

<sup>97</sup> D. Losurdo, Immanuel Kant, zit., Kap. III, 4.

die Berufung sowohl auf den einen als auch den anderen seitens der Kriegsphilosophie im Lauf des Ersten Weltkriegs ist daher entschieden abwegig und instrumentell.

Gerade dort, wo Hegel „pazifistische Töne“ anzuschlagen scheint, erweist sich Kant – im Vergleich zu Hegel – als zukunftsbezogener und aktueller aus der Sicht der heutigen Aufgaben des Kampfes für den Frieden, und zwar in dem Sinn, daß wir bei Kant ein klares Bewußtsein über den blutigen und kriegstreiberischen Charakter des Kolonialismus vorfinden (die von den Eroberern bewiesene „Ungerechtigkeit“ geht „bis zum Erschrecken weit“), auch wenn dieses Bewußtsein, das bei Hegel dagegen fehlt, sich schlecht mit Kants Illusionen vom ewigen Frieden verträgt, der aus den Ruinen des *ancien régime* hervorgehen sollte, da Kant selbst feststellt, daß es vor allen die „handeltreibenden Staaten unseres Weltteils“ sind, die diese Ungerechtigkeiten vollführen (K, VIII, 354-9, *passim*).

Andererseits zeigt Hegel dort einen Punkt von erstrangiger Bedeutung für den heutigen Kampf für den Frieden auf, wo er die exklusive Individualität eines jeden Staats und eines jeden Volkes betont, auch wenn er auf dieser Grundlage die Möglichkeit eines internationalen Tribunals und des ewigen Friedens abstreitet. Es liegt etwas großartig Aktuelles in der Frage, die Hegel sich stellt, „ob eine Nation das absolute Recht habe, einen Staat auszumachen“ (H<sub>5</sub>, V, 191). Auf diese Frage wird dann eine eindeutige und präzise Antwort gegeben (über allem steht doch immer der Weltgeist und der konkrete geschichtliche Prozeß), die aber schon als solche den deutschen Chauvinisten des französisch-preußischen Krieges und des Ersten Weltkrieges (vom Dritten Reich natürlich ganz zu schweigen) unannehmbar erschienen wäre, weil sie bedeutet hätte, sich das Problem der Selbstbestimmung für die polnischen Provinzen und für die französischen Provinzen Elsaß-Lothringen zu stellen. Und etwas großartig Aktuelles liegt auch in dieser weiteren Erklärung Hegels: „Mächtigere Staaten können nun – teils aufgefordert von den kleineren Staaten, teils aus sich selbst – sich die Erhaltung der Ruhe in kleineren Staaten anmaßen. Aber ein Staat, der keine Selbständigkeit hat, [ist kein Staat]“ (192).

Vielleicht dacht Hegel an die Intervention der großen Mächte in Polen. Heute können wir natürlich an den Vorwand denken, unter dem Nazideutschland zuerst Österreich, dann die Tschechoslowakei, dann Polen besetzt hat ... („Deutsch-Österreich aus dem Chaos gerettet“ – das war die Schlagzeile des „Völkischen Beobachter“ vom 12.III.1938, der erklärte, wie die deutschen Truppen eingegriffen hätten, um der österreichischen Regierung bei der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung von „Ruhe und Ordnung“ zu helfen)<sup>98</sup>. Zusammenfassend kann man sagen: Hegel bestreitet die Möglichkeit eines internationalen Tribunals und des ewigen Friedens auf der Grundlage der exklusiven Individualität eines jeden Staates; in der neuesten Geschichte, schon seit dem Völkerbund, geht der Kampf der internationalen Organisationen für den Frieden in erster Linie über die Anerkennung des Prinzips der Unabhängigkeit jedes Staates und jedes Volkes, eines Prinzips, das nicht so sehr von Kant als vielmehr von Hegel formuliert wurde, auch wenn letzterer es nicht auch für die Kolonialvölker und -länder zur Geltung bringt.

[462:]

#### 8. „Händler“ gegen „Helden“?

Heller bemüht sich (aber das gleiche gilt auch für viele zeitgenössische Interpreten), alle Stellen aufzuzählen, an denen Hegel die Unvermeidlichkeit und sogar die Nützlichkeit des Krieges unterstreicht, um eine kontinuierliche Linie zu erstellen, die von Hegel bis zu Wilhelm II. führt. Die Anstrengung ist lobenswert, aber die Mühe vergeblich, weil die Dokumentation, so imponierend und erdrückend sie auch sein mag, in jedem Fall irrelevant ist im Vergleich zu dem Problem, auf das sie eine Antwort zu erteilen gedenkt. Es ist nicht möglich, zu beweisen, daß Hegel „der Vater des modernen Imperialismus“ ist, ohne vorher aufgezeigt zu haben, daß die Positionen Hegels nur diesem Philosophen eigen sind und nicht etwa auf eine viel ältere und viel verwurzeltere Tradition verweisen. Von Deutschland wurde schon gesprochen. Es ist jedoch vor allem wichtig, sich außerhalb umzuschauen; man könnte

<sup>98</sup> S. die Erklärung des Nazisten und österreichischen Innenministers Seyß-Inquart, die ebenfalls auf der ersten Seite der zit. Nummer des „Völkischen Beobachters“ abgedruckt ist.

in der Tat sagen, daß gar nicht selten die Interpretationen, die sich auf der Spur der deutschen Katastrophe herausgebildet haben, im Endeffekt das Sombart so teure Stereotyp von den deutschen „Helden“ gegen die westlichen und vor allem englischen „Händler“ wiederaufgenommen haben<sup>99</sup>. Und das Stereotyp wird auch dann nicht überzeugender, wenn man diesmal umgekehrt Stellung zugunsten der friedlichen „Händler“ gegen die kriegstreiberischen und kriegstreiberischen „Helden“ bezieht.

In Wirklichkeit behauptet auch Voltaire die Unvermeidlichkeit des Krieges, Voltaire, der andererseits nicht müde wird, die blutige Sinnlosigkeit der Kabinettskriege anzuprangern. Und dennoch schreibt er: „La seule paix perpétuelle qui puisse être établie chez les hommes est la tolérance; la paix imaginée par un Français, nommé l'abbé de Saint-Pierre, est unec chimère ...“<sup>100</sup>. Und weiter: „La nation qui se servira le mieux du fer subjuguera toujours celle qui aura plus d'or et moins de courage“<sup>101</sup>. Um sich die Absurdität der Lesart vor Augen zu halten, der Heller Hegel unterwirft, wollen wir einmal Autoren ganz anderer Art der gleichen Lesart unterwerfen. Von Voltaire haben wir schon gesprochen. Und Montesquieu: „Entres les sociétés, le droit de la défense naturelle remrîne quelquefois la nécessité d'attaquer, losqu'en peuple voit qu'une plus longue paix cn mettroit un autre en état de le détruire, et que l'attaque cs t dans ce moment le seul moyen d'lempêcher cette destruction“. Nicht nur: „Du droit de la guerre dérive celui de conquête, qui an est la conséquence“<sup>102</sup>.

Was die englische politische Tradition betrifft, so ist der für das hier behandelte Thema vielleicht interessanteste Autor Ferguson, den Hegel im Verlauf seiner intellektuellen Formierung sicher mit Eifer gelesen und studiert hat (H7, 16). An *Essay on the History of Civil Society* widmet dem Thema der Unvermeidbarkeit des Krieges und der Zwietracht und ihrer Fruchtbarkeit für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ein ganzes Kapitel: „Without the rivalship of nations, and the practice of war, civil society itself could scarcely have found an object, or a form“<sup>103</sup>. Auch das andere Hegelsche Thema ist machtvoll gegenwärtig: Krieg als ein Moment, in dem sich der Gemeinsinn der Bürger verfestigt, so daß innere Zerrissenheiten wieder geschlichtet werden, die sonst bis zum Bruch geführt hätten. Außerdem finden wir bei Ferguson eine Verherrlichung des Kriegers, die Hegel im wesentlichen fremd ist: „To overawe, or [463:] infimideate, or, when we cannot persuade with reason, to resist with fortitude, are the occupations which give its most animating exercise, and its greatest triumphs, to a vigorous mind; and he who has never struggled with his fellow-creatures, is a stranger to half the sentiments of mankind“<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Es handelt sich um ein Stereotyp, das sich nach dem preußisch-französischen Krieg zu verbreiten beginnt. Für den Renan der *Réforme intellectuelle et morale de la France* wird der kriegereische Charakter schlechthin vom germanischen Element repräsentiert, das aus Frankreich schon ausgeschlossen worden war (wie die soeben erlittene Niederlage bewies) und dabei war, auch aus England ausgeschlossen zu werden. (*Œuvres complètes*, hrsg. von H. Psichari, Paris 1947, I. Bd., S. 348-9). Nicht viel anders denkt darüber ein Autor, der andererseits in eine wütende Polemik gegen Renan verwickelt ist: Für Nietzsche scheinen die Engländer „dem Kriege abgesagt zu haben“ (*Menschliches, Allzumenschliches*, I, 1878, 477), da sie an „die väterliche Art von Wohl befinden, von dem Krämer (...) träumen“ gebunden sind (*Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, 38). Was Renan betrifft, so muß man hinzufügen, daß die Charakterisierung der Germanen-Deutschen als Krieger keineswegs den eindeutig negativen Wert hat, den sie mit dem Ersten Weltkrieg annimmt, denn gerade dank ihrer militärischen Tugenden sind die Germanen-Deutschen als einzige in der Lage, Europa gegen die Bedrohung durch den Sozialismus zu verteidigen (*Œuvres complètes*, zit., I. Bd., S. 350).

<sup>100</sup> *De la paix perpétuelle*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, 1823, XIV Bd., S. 28.

<sup>101</sup> *Dictionnaire philosophique, Egalité*, in *Œuvres complètes ...*, zit. Bd. XVIII, S. 425. – „Der einzige ewige Frieden, der unter den Menschen hergestellt werden kann, ist die Toleranz; der Frieden, wie er von einem Franzosen namens Abbé de Saint-Pierre erdacht wurde, ist eine Chimäre ...“  
„Die Nation, die sich am besten des Eisens bedient, wird immer jene unterwerfen, die mehr Gold und weniger Mut besitzt.“ *KWF*

<sup>102</sup> *L'esprit des lois*, X, 2-3. – „Zwischen Gesellschaften ersetzt das Recht auf natürliche Verteidigung manchmal die Notwendigkeit des Angriffs, wenn ein Volk sieht, dass ein längerer Frieden einen anderen in die Lage versetzen würde, es zu vernichten, und dass der Angriff in diesem Moment das einzige Mittel ist, diese Vernichtung zu verhindern.“ [...] „Aus dem Recht des Krieges leitet sich das der Eroberung ab, das dessen Folge ist.“ *KWF*

<sup>103</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1966 (1767), S. 24.

<sup>104</sup> *Ebd.* – „Einschüchtern, Furcht einflößen oder – wenn wir mit Vernunft nicht überzeugen können – mit Standhaftigkeit Widerstand leisten: das sind die Tätigkeiten, die einem kräftigen Geist seine lebendigste Betätigung und

Die Unhaltbarkeit der Sombartschen Behauptung, daß „der Standpunkt aller Staatstheoretiker“ in England der sei, den Krieg allerhöchstens als „notwendiges Übel“ zu betrachten, tritt also klar zu Tage<sup>105</sup>. Andererseits war es für einen deutschen Chauvinisten nicht leicht, zuzugeben, daß die Rechtfertigung des Krieges als Gegenmittel gegen den Stillstand eines Volks eher auf die englische als auf die deutsche Kultur verweist, die sie vielleicht der ersteren entnommen hat, wenn man bedenkt, daß die Autoren, bei denen sich dieses Thema findet (Hegel, Kant, Jacobi), alle oder fast alle Leser von Ferguson sind<sup>106</sup>.

In *An Essay on the History of Civil Society* können wir auch die folgende Erklärung lesen: „Where the safety and preservation of numbers are mutually inconsistent, one party may employ his right of defense, before the other has begun an attack“.<sup>107</sup> Sollte Hegel wirklich, wie Heller das möchte, als „Vater des modernen Imperialismus“ zu betrachten sein, dann gibt es genügend Stoff, um zu schlußfolgern, daß Ferguson der Großvater ist, da die Hegelsche Analyse (und in bemerkenswerter Weise auch die Kantische) des Krieges nicht angemessen beurteilt werden kann, ohne die Lektüre Fergusons, die dahinter steht, in Betracht zu ziehen. Andererseits kann man bei Hegel auch nicht wenige „pazifistische“ Motive aufspüren. Nach dem Ende der napoleonischen Ära konnte man meinen, es gäbe in Europa keinen Platz mehr für Kriege, wenigstens für Kriege großen Ausmaßes. Nicht nur scheinen die zwischenstaatlichen Grenzen ein für allemal klar und festgesetzt zu sein, sondern „die europäischen Nationen bilden eine Familie“ (H<sub>1</sub>, VII, § 339 Z); „in Europa ist jetzt jedes Volk von

---

seine größten Triumphe verleihen; und wer niemals mit seinen Mitmenschen gerungen hat, ist ein Fremder gegenüber der Hälfte der Empfindungen der Menschheit.“ *KWF*

<sup>105</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 30.

<sup>106</sup> Die Abhandlung Fergusons, sofort von Garve (Leipzig 1768) ins Deutsche übersetzt, hatte in der damaligen deutschen Kultur weiten Widerhall gefunden: vgl. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, zit., Bd. II, S. 118, und P. Salvucci, Adam Ferguson, *Sociologia e filosofia politica*, Urbino 1977<sub>2</sub>, S. 525-570. Woldemar, der Protagonist des gleichnamigen Romans von Jacobi, erklärt, die Abhandlung Fergusons habe „Epoche in seinem Leben gemacht“. (J. V, 69).

<sup>107</sup> *An Essay on ...*, zit., S. 20. „Wenn die Sicherheit und Erhaltung der einen Gruppe mit der der anderen unvereinbar ist, darf eine Partei ihr Recht auf Verteidigung ausüben, noch bevor die andere mit einem Angriff begonnen hat.“ *KWF* Eine noch weitaus beunruhigendere Rechtfertigung oder Verherrlichung des Krieges finden wir bei Mandeville: Der Krieg ist äußerst wohltuend, weil er für den Geburtenüberschuß an Männern Abhilfe schafft; er bringt das Gleichgewicht der Bevölkerung wieder ins Lot, indem er vermeidet, daß die Frauen eine Art seltene Ware werden, die nur den Reichen zugänglich ist, und indem er die erbliche Fortpflanzung der Armen ermöglicht, die dazu bestimmt sind, „all the Drudgery of hard and dirty Labour“ [„all die Schinderei harter und schmutziger Arbeit“. *KWF*] zu leisten (The Fable of the Bees, Part II, in B. de Mandeville, *Collected Works*, Hildesheim-New York 1981, IV. Bd., S. 301-2). Noch darf man glauben, daß diese Verherrlichung des Krieges in der englischen Geschichte über das 18. Jahrhundert nicht hinausginge. Während des Krimkriegs schreibt der englische Liberale Reeve an Tocqueville: „Nous vivons dans un temps où il faut savoir souffrir et voir souffrir. L'épée de la guerre nous ancre jusque dans la moelle des os. Mais aussi quelle puissante influence cette lutte n'exerce-t-elle pas sur le corps politique et social! Quelle union de sentiments et d'efforts! quel réveil de ces forces qui font après tout la grandeur des peuples! J'accepte volontiers toutes les angoisses et tous les maux de la guerre pour ce qu'elle nous rapporte, et plus encore dans le sens moral que dans le sens politique“ [„Wir leben in einer Zeit, in der man leiden und Leid ertragen können muss. Das Schwert des Krieges dringt uns bis ins Mark der Knochen. Aber welcher mächtiger Einfluss übt dieser Kampf nicht auf den politischen und sozialen Körper aus! Welche Vereinigung von Gefühlen und Anstrengungen! Welche Erweckung jener Kräfte, die letztlich die Größe der Völker ausmachen! Ich nehme bereitwillig alle Ängste und Übel des Krieges in Kauf für das, was er uns bringt – und mehr noch im moralischen als im politischen Sinne.“ *KWF*] (Brief vom 7.XII.1854, in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, zit., Bd. VI., S. 150). Der Empfänger des Briefes dachte wohl ähnlich darüber wie sein Korrespondent, denn ein paar Jahre vorher hatte Tocqueville an Reeve geschrieben, um den Opiumkrieg zu verherrlichen und die fonschreitende Herrschaft, die die „race européenne“ [„europäische Rasse“. *KWF*] „toutes les autres races“ [„alle anderen Rassen“. *KWF*] aufzwang, oder besser „L'asservissement des quatre parties du monde par la cinquième“ [„Die Versklavung der vier Teile der Welt durch den fünften“. *KWF*] und um dann abzuschließen: „Ne médisons donc pas trop de notre siècle et de nous-mêmes; les hommes sont petits, mais les événements sont grands“ [„Lästern wir also nicht zu sehr über unser Jahrhundert und über uns selbst; die Menschen sind klein, aber die Ereignisse sind groß.“ *KWF*] (Brief vom 12. IV. 1840), ebda., S. 58. Andererseits behauptet De la Démocratie en Amérique ausdrücklich: „Je ne veux point médire de la guerre; la guerre agrandit presque toujours la pensée d'un peuple et lui élève le cœur ...“ [„Ich will die Kriegführung keineswegs schlechtreden; der Krieg erweitert fast immer das Denken eines Volkes und erhebt sein Herz ...“ *KWF*] (*Œuvres complètes*, zit., I. Bd., 2, S. 274)

dem anderen beschränkt und darf von sich aus keinen Krieg mit einer anderen europäischen Nation anfangen“ (H<sub>1</sub>, XV, 353). Dieses Nicht-dürfen ist mehr als ein einfaches Sollen, es ist inzwischen eine Sitte, ein konsolidierter „Zustand“ (H<sub>1</sub>, VII, § 339 Z). Anlässlich der internationalen Krise von 1830 kamen Hegel sicherlich ernste Zweifel, was die Gültigkeit dieser Analyse anbetraf, aber wir sind hier schon am Vorabend des Todes des Philosophen.

Sogar die koloniale Expansion der Europäer wird von Hegel als ein nicht nur friedlicher, sondern friedentiftender Prozeß betrachtet, weil sie mit den Entfernungen auch die nationalen Stereotypen und Haßgefühle aus dem Weg räume und damit zur gegenseitigen Völkerverständi-[464:]gung beitrage: „Die Völker hören auf, Feinde, *hostes* zu sein, bei den Römern war jeder fremde ein Feind“ (H<sub>5</sub>, IV, 614). Das ist der große Vorteil eines Landes wie England mit seinem „Welthandel“, sein „Wohl steht im Zusammenhang mit der ganzen Welt, seine Bildung mit der Bildung aller Völker, sein Wohl ist gegründet auf dem kosmopolitischen Wohlsein aller Nationen“. Diese, auch die rückständigsten, lernen, internationale „Verträge“ zu respektieren, und es ist daher „eine große Bestimmung eines Volkes, seinen Wohlstand darauf zu stützen, daß rechtliche Verhältnisse in der Welt eingeführt werden“ (H<sub>5</sub>, IV, 508). Und weiter noch: „Die Engländer haben die größte Gleichgültigkeit gegen die partikulären Zwecke anderer Völker; sie lassen alle fremden Sitten und Glauben ruhig gewähren. Sie sind die Missionare aller Völker in Hinsicht auf Industrie und Kunstfleiß<sup>108</sup>; sie bringen durch rechtlichen Handel die ganze Welt in Verbindung“ (H<sub>2</sub>, 906). Die gewohnte geistige Klarheit Hegels erscheint hier getrübt. Und dennoch weist er in der gleichen Vorlesung darauf hin, daß die Engländer „die rohe Baumwolle aus Indien“ beziehen, „die Fabrikation der baumwollenen Waren ist aber so gestiegen, daß sie diese Ware selbst wieder nach Indien führen, und so die Fabrikation in Indien, mit der sich mehrere Millionen Menschen beschäftigen, stören“ (H<sub>5</sub>, IV, 601). Hier wird gerade die Dynamik der kolonialen Ausplünderung beschrieben: schönes „kosmopolitisches Wohlsein aller Nationen“! Und an einer anderen Stelle derselben Vorlesung scheint Hegel sich nicht nur des Elements der Ausplünderung bewußt zu werden, sondern auch des Elements des Krieges, das in der kolonialen Expansion implizit oder explizit enthalten ist. Um ihrem Handel den Weg zu bereiten, fangen die Engländer an, „Gewehre“ und „Pulver“, abgesehen vom „Brandtwein“, zu verschenken (H<sub>5</sub>, IV, 508).

Wenn Hegel die koloniale Expansion als einen friedliche Prozeß beschreibt, der von einem ebenfalls befriedeten Europa vorangetrieben wird, einen Prozeß, durch den die *hostes* weit entfernter Gegenden Partner einer friedlichen Handels- und Rechtsbeziehung werden, dann ist er in gewisser Hinsicht von den Illusionen des damaligen liberalen Denkens beeinflusst, das mit Constant das Verschwinden oder das Verkümmern des Phänomens Krieg in Folge der Ausdehnung des Handels prophezeit<sup>109</sup>. Diese Auffassung erreicht ihren Höhepunkt mit Spencer, der voraussieht, daß der Industrielle/Händler die Figur des Kriegers verdrängt – und das zu einem Zeitpunkt, zu dem die Industrie- und

<sup>108</sup> In der Nachschrift steht Kunst, und Lasson ersetzt es durch Technik, aber wir lesen hier *Kunstfleiß*.

<sup>109</sup> *Discours sur la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Es handelt sich um eine Illusion, die noch im Manifest der kommunistischen Partei gegenwärtig ist. Die koloniale Erfahrung scheint ein schmerzloser Prozeß zu sein: „Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation [...]. Wie sie das Land von der Stadt, hat sie die barbarischen und halbbarbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht“ (MEW, IV, 466). Auch in der Metropole schreitet der Prozeß der allgemeinen Befreiung voran: „Die nationalen Absonderungen und Gegensätze der Völker verschwinden mehr und mehr schon mit der Entwicklung der Bourgeoisie, mit der Handelsfreiheit, dem Weltmarkt, der Gleichförmigkeit der industriellen Produktion und der ihr entsprechenden Lebensverhältnisse“ (478). Man scheint schon in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft einer Verkümmern des Phänomens Krieg bei-zuwohnen, ohne auf den Kommunismus warten zu müssen, wenn „mit dem Gegensatz der Klassen im Innern der Nation ... die feindliche Stellung der Nationen gegeneinander“ fällt (479). Und doch schreibt gerade das *Manifest* Sismondi das Verdienst zu, die Wirklichkeit des „industriellen Vernichtungskrieges der Nationen untereinander“ angeprangert zu haben (484). Nur wenige Monate später drückt sich Engels allerdings ironisch über Ruge aus, weil er England und Frankreich als zwei „natürliche Verbündete“ hinstellt, zwei Länder, die, gerade der bürgerlichen Entwicklung wegen, durch eine scharfe Rivalität in Handel und Politik voneinander getrennt sind. Siehe *supra*, Kap. XIII, 11.

Handelsexpansion der europäischen Metropole nicht nur unter dem Vorzeichen blutiger Kriege in den Kolonien, sondern auch unter dem einer wachsenden Rivalität zwischen den Industrie- und Handelsmächten selbst vor sich geht, die dann nicht wenig zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs beitragen wird. Eben der Spencer, der in den Augen Sombarts und z. T. auch Schelers<sup>110</sup> zum Symbol des englischen „Händlers“ und der hoffnungslosen Unempfindlichkeit der englischen kulturellen Tradition für die Werte des Kriegs und des Heldentums aufsteigt, hat Unrecht darin, mit den Farben des Friedens und der friedlichen Handelsexpansion harte und blutige Kriege der kolonialen Ausdehnung zu verherrlichen.

Die Kritik, die man an Hegel üben kann, geht also dann gerade in eine Richtung, die der [465:] traditionellen entgegengesetzt ist. Man kann ihm vorwerfen, die Kriegselemente, die in der Wirklichkeit seiner Zeit vorhanden waren, nicht voll und ganz in Betracht gezogen zu haben; man kann ihm vorwerfen, er habe, gerade mit Blick auf England, Entwicklungen als Friedensprozeß interpretiert, die vielmehr offen oder versteckt dabei waren, blutige Konflikte vorzubereiten, oder sie schon mit sich brachten. Auch wenn man natürlich den Zeitabstand zwischen Hegel und Spencer berücksichtigen muß, denn letzterer hatte weit mehr als Hegel die harte Wirklichkeit der kolonialen Expansion vor Augen (die Hegelsche Illusion hat sich also in Mystifizierung verwandelt).

In bezug auf das Problem des Krieges muß der Unterschied zwischen der englischen liberalen Tradition einerseits und Hegel (und der klassischen deutschen Philosophie) andererseits in etwas ganz anderem gesucht werden. Die Gegenüberstellung Locke – Hegel kann hier aufschlußreich sein. Auch für Locke bestimmt der Naturzustand die zwischenstaatlichen Beziehungen; es gibt keine höhere Instanz, im Fall von Kontroversen bleibt nichts weiter übrig, als an den „Himmel“, d. h. an die Waffen zu appellieren<sup>111</sup>. Allerdings fehlt beim englischen Philosophen die Verherrlichung des „sittlichen Momentes des Krieges“ (H<sub>1</sub>, VII, § 324 A). Um jedoch voreilige und unvollständige Schlußfolgerungen zu vermeiden, empfiehlt es sich, eine genauere Gegenüberstellung vorzunehmen. Bei Locke lesen wir: „For the preservation of the army, and in it of the whole commonwealth requires an absolute obedience to the command of every superior officer and it is justly death to disobey or dispute the most dangerous or unreasonable of them; but yet we see that neither the sergeant that could command a soldier to march up to the mouth of a cannon, or stand in a breach where he is almost sure to perish, can command that soldier to give him one penny of his money; nor the general that can condemn him to death for deserting his post, or not obeying the most desperate orders, cannot yet with all his absolute power of live and death dispose of one farthing of that soldier's estate, or seize one jot of his goods; whom yet he can command anything, and hang for the least disobedience“<sup>112</sup>. Der Krieg ist ein Tatbestand der internationalen Politik und kann das persönliche Opfer der Bürger der im Kampf befindlichen Staaten mit sich bringen. Bis hierher gibt es keine wesentlichen Unterschiede. Höchstens stellt Locke den Krieg und die militärische Disziplin weitaus unerbittlicher und härter dar als Hegel, wie sich aus der von uns vorgenommenen Hervorhebung ergibt. In der Vorlesung über Rechtsphilosophie von 1818-9 können wir nämlich lesen: „Der Staat kann nicht die Aufopferung der Individuen fordern bloß zu seiner Ehre, *in solam Dei gloriam*\* [...]. Der Untergang der Individuen muß durch den Willen der Einzelnen vermittelt sein“ (H<sub>5</sub>, I, 338).

<sup>110</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 30; *Der Genius des Krieges* ..., zit., *passim*.

<sup>111</sup> *Two Treatises* ..., zit., II, §§ 145, 183, 21.

<sup>112</sup> *Ebda.*, II, § 139. – „Zur Erhaltung der Armee und damit der gesamten Staatsgemeinschaft ist ein absoluter Gehorsam gegenüber dem Befehl jedes vorgesetzten Offiziers erforderlich, und es ist mit Recht mit dem Tod zu bestrafen, den gefährlichsten oder unvernünftigsten Befehl zu missachten oder infrage zu stellen; doch sehen wir, dass weder der Feldwebel, der einem Soldaten befehlen kann, direkt in den Lauf einer Kanone zu marschieren oder in eine Bresche zu treten, in der er mit nahezu sicherer Wahrscheinlichkeit umkommt, diesem Soldaten befehlen kann, ihm einen einzigen Penny seines Geldes zu geben; noch kann der General, der ihn wegen Fahnenflucht oder wegen Nichtbefolgung der verzweifeltsten Befehle zum Tode verurteilen kann, trotz all seiner absoluten Macht über Leben und Tod über einen einzigen Heller des Vermögens dieses Soldaten verfügen oder auch nur einen Bruchteil seiner Habe beschlagnahmen; obwohl er ihm alles befehlen und ihn für die geringste Ungehorsamkeit hängen kann.“ *KWF*

\* „zur alleinigen Ehre Gottes“ oder „allein zur Ehre Gottes“. *KWF*

Die wirkliche Divergenz liegt aber erst in der weiteren Schlußfolgerung, die Hegel aus den beiden Prämissen zieht. Der Staat, der das Opfer des Lebens fordern kann, kann auch das Opfer des Besitzes oder eines Teils des Besitzes fordern. Das sittliche Moment des Krieges liegt gerade darin, daß er den untergeordneten Charakter des Besitzes deutlich macht: Mit dem Krieg führt das „sittliche Ganze“ das „System des Besitzes“ auf seine „innere Nichtigkeit“ zurück (H<sub>1</sub>, II, 483).

Für Locke könnte man hingegen sagen, daß für ihn der Besitz einen höheren Wert als das Leben selbst darstellt; er bleibt auf jeden Fall unantastbar. Wenn das so ist, dann betrifft der Unterschied zwischen den beiden Autoren die Rolle, die der Besitz und nicht der Krieg spielt.

Integraler Bestandteil der Hegelschen Argumentation über den Krieg (aber ähnliche Betrachtungen könnte man bezüglich Kants und Fichtes anstellen) ist die Verherrlichung des *citoyen* als Mitglied einer sittlich-politischen Gemeinschaft, der selbst der Besitz untergeordnet werden muß. Integraler Bestandteil ist also das Pathos des *citoyen*, ein Thema, das, wenn es schon Locke und im allgemeinen der englischen liberalen Tradition fremd ist, sich bei den Theoretikern der deutschen Kriegsfilosofie sicher gar keiner Beliebtheit erfreut; sie verherrlichen den germanischen Krieger fast immer in Entgegensetzung zum *citoyen*, der aus den verhaßten „Ideen von 1789“ hervorgegangen war.

[466:]

### 9. Der Krieg und der Wille zur Macht

Nach Sedan und der Niederlage Frankreichs taucht in Preußen und in Deutschland das Schlagwort von den „Ideen von 1871“ im Gegensatz zu den „Ideen von 1789“ auf<sup>113</sup>, von denen die Nationalliberalen inzwischen mit wachsender Verachtung sprechen<sup>114</sup>. Der Slogan von 1870-71 hat – entsprechend modifiziert – einen enormen und verhängnisvollen Erfolg im Verlauf des Ersten Weltkriegs. Und jetzt gelangen wir zu den „Ideen von 1914“, deren Inhalt von Mal zu Mal anders, immer aber in Polemik gegen die französische Revolution bestimmt wird. In ihrer extremsten Form liquidiert diese Entgegensetzung das Trinom *liberté, égalité, fraternité* als „Händlerideale“, denen die Realität die Ungleichheit, den Kampf unter den Menschen und den Kult des Übermenschen entgegenhält: „Der Krieg von 1914 ist der Krieg Nietzsches. Deutschland hat ihn entfacht und Deutschland ist dazu be-seelt worden von Nietzscheschem Geiste“. Gegenstand der Verherrlichung ist bei Sombart der Philosoph des Übermenschen, der als der Höhepunkt und Abschluß der gesamten geistigen Entwicklung Deutschlands betrachtet wird: Nietzsche ist „der letzte Sänger und Seher gewesen, der vom Himmel hoch dahergekommen, uns die Mär verkündet hat, daß aus uns der Gottessohn geboren werden soll, den er in seiner Sprache den Übermenschen nannte“<sup>115</sup>. Die Berufung auf Nietzsche bedeutet die Verherrlichung des Krieges als Wille zur Macht und entspricht der sozialdarwinistischen Auffassung der internationalen Beziehungen und der darauf folgenden Auflösung des Begriffs Menschheit im Kampf auf Leben und Tod zwischen höheren und minderwertigen Völkern: „So wie der deutsche Vogel, der Aar, hoch über allem Getier dieser Erde schwebt, so soll der Deutsche sich erhaben fühlen über alles Gewölk, das ihn umgibt, und das er unter sich in grenzenloser Tiefe erblickt“<sup>116</sup>.

Natürlich zögert der deutsche Imperialismus nicht, sich auf die verschiedenartigsten und einander entgegengesetzten Autoren zu berufen, um seine ideologische Plattform zu errichten. Kjellén, der im Verlauf des Ersten Weltkriegs einer der ersten ist, die den Slogan der „Ideen von 1914“ kreieren, gibt ihren Vorläufer in Kant an, dessen Idee von der moralischen Pflicht der anarchistisch angehauchten Erklärung der Menschenrechte entgegengesetzt wird, die aus der französischen Revolution hervorgegangen war<sup>117</sup>.

Plenge, dem die „Ideen von 1914“ ebenfalls teuer sind, führt sie jedoch auf Hegel zurück, und zwar gerade wegen Hegels Polemik gegen Kant, dessen Philosophie tief von der Erfahrung der

<sup>113</sup> F. Herre, *Deutsche und Franzosen*, Bergisch Gladbach 1983, S. 173-4.

<sup>114</sup> H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte* ..., zit., I. Bd., S. 118.

<sup>115</sup> W. Sombart, *Händler und Helden*, zit., S. 113 und S. 53.

<sup>116</sup> *Ebda.*, S. 143.

<sup>117</sup> R. Kjellén, *Die Ideen von 1914*, Leipzig 1915, S. 39.

französischen Revolution und von seiner individualistischen und atomistischen Auffassung vom Recht durchdrungen ist<sup>118</sup>. Es bedarf kaum eines Hinweises daß der Versuch, die von jenseits des Rheins kommenden Ideen aus Deutschland patriotisch zurückzuweisen, Plenge in Wirklichkeit in Gegensatz zur Kulturpolitik Hegels und vielmehr auf die Spur der Nationalliberalen bringt, angefangen von Haym, der, wie wir wissen, Kant und Hegel gemeinsam der arglosen Zustimmung zu den Idealen von 1789, die der Erbfeind Deutschland instrumentell propagiert hatte, bezichtigte<sup>119</sup>.

Es war aber auch für Plenge nicht möglich, ganz den Faden zu durchschneiden, den auch die Hegelsche Philosophie mit der französischen Revolution verband: Plenge distanziert sich in der Tat von den Programmen einer radikalen Ablehnung der „Ideen von 1789“, weil „sich also die Ideen von 1789 in ihrem echten menschlichen Gehalt gar nicht ausrotten lassen [...]“<sup>120</sup>; sie [467:] müssen vielmehr in die Ideen von 1914 integriert werden (die Behauptung der Freiheit des Individuums muß Hand in Hand mit der bewußten Zustimmung zur Totalität des Volkes erfolgen). Daher die Polemik gegen Kjellén, der eine drastische Entgegensetzung zur französischen Revolution vornimmt und der der *égalité* Nietzsches Kult und Mythos des Übermenschen entgegenstellt: „Welch gefährlicher Heiliger für die Idee von 1914!“ ruft Plenge aus. Es war nicht möglich, die deutsche Idee von Organisation und Totalität auf der Grundlage des „Gegensatzes von Herrenmenschen und Herde“ aufzubauen<sup>121</sup>; wenn der Sozialdarwinismus eine angemessene Basis bildete, um den imperialistischen Expansionismus nach außen zu rechtfertigen, dann lief er auch Gefahr, die Leere der Appelle an die chorale Volkssolidarität zu entblößen, die notwendig war, um die Anstrengungen und die Kriegsziele Deutschlands zu unterstützen.

#### 10. Der Krieg, das Erhabene und das Authentische

Auch in der *Kritik der Urteilskraft* ist, wie wir gesehen haben, die Metapher vom Krieg als reinigenden Sturm in gewisser Weise gegenwärtig. Aber Kant geht noch weiter: „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können; dahingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt“ (§ 28). Der Berührungspunkt mit Hegel tritt hier klar hervor, der sich jedoch jeden ästhetischen Urteils über das „Erhabene“ des Krieges enthält und nur schwerlich diese weitere Behauptung Kants unterschreiben hätte: „Daher mag man noch soviel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem anderen verdient, streiten; das ästhetische Urteil entscheidet für den letzteren“. Und nicht umsonst zögert man im Verlauf des Ersten Weltkrieges nicht, den Kant der *Kritik der Urteilskraft* instrumentell wiederaufzunehmen, während man andererseits über das Ideal vom ewigen Frieden spottet, denn dieser Kant eignet sich besser für die Kriegsphilosophie als Hegel. Kant, der im Krieg ein Gegenmittel gegen den „Handelsgeist“ erblickt, steht „in äußerem Gegensatz – merkt Scheler an – zu „jenem Pazifismus englischer Herkunft“, der den Anspruch erhebt, den Krieg zu verurteilen, nur um „Opfer an allgemeiner Wohlfahrt“ zu vermeiden<sup>122</sup>. Kant ist – fährt Scheler fort – zum Glück weit von der These entfernt, nach der „bloße Interessenkonflikte Ursprung des Krieges seien“<sup>123</sup>. Die Polemik hat hier ausdrücklich die banal merkantile und materielle Erklärung, die beim Engländer Spencer kritisiert wird, zur Zielscheibe, aber sie

<sup>118</sup> J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin 1916, S. 3-20. Der Slogan von den „Ideen von 1914“ findet sich schon im vorhergehenden Buch J. Plenges, *Der Krieg und die Volkswirtschaft*, Münster 1915<sup>2</sup>, aus dem sie auch Troeltsch entnimmt: E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, 1916, in *Deutscher Geist und Westeuropa*, hrsg. von H. Baron, Tübingen 1925 (reprographischer Nachdruck Aalen 1966), S. 31-58, insbesondere S. 33, Fußnote.

<sup>119</sup> RH<sub>1</sub>, 32-4; siehe auch D. Losurdo, *Intellettuale e impegno politico in Germania 1789-1848*, zit. insbesondere S. 802-6.

<sup>120</sup> J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre ...*, zit., S. 144.

<sup>121</sup> *Ebda*

<sup>122</sup> *Der Genius des Krieges ...*, zit., S. 25.

<sup>123</sup> *Ebda*.



läuft schließlich darauf hinaus, objektiv auch Hegel miteinzubeziehen, der eine Beschreibung vom Krieg liefert, die derjenigen nicht unähnlich ist, die, zur Freude Schelers bei Kant fehlt.

Aber abgesehen von den expliziten Zitaten ist es klar, daß die Transfiguration des imperialistischen Krieges in ästhetisch-heroischem Sinn sich eher auf Kantische als auf Hegelsche Motive berufen konnte. Während die *Kritik der Urteilskraft* hinsichtlich des Krieges von „erhaben“ spricht, spricht Scheler von der „erhabenen Sprache“ der Waffen<sup>124</sup>. Die *Kritik der Urteilskraft* (§ 28) stellt eine Analogie zwischen dem „Erhabenen“ des Krieges und dem „Erhabenen“ der Umwälzungen in der Natur (Stürme, Orkane etc.) her. Und Scheler: „Wer nur im Säuseln der Pappeln und im Gezwitscher der Vögel das Wehen des gottlichen Geistes vernimmt und nicht auch im Donner der Geschütze, der ist vielleicht ein liebenswürdiger, aber kein ganzer und [468:] liebenswerter Mensch“<sup>125</sup>. Die *Kritik der Urteilskraft* sieht im Krieg ein Gegenmittel gegen das Vorherrschen des „bloßen Handelsgeists“, worauf das imperialistische Massaker als der Kampf der deutschen „Helden“ gegen die englischen „Händler“ interpretiert wird, und zwar so von einem Autor, der doch, wie wir schon gesehen haben, eine harte Polemik gegen die „traurige Schrift“ *Zum ewigen Frieden* führt. Schließlich ist es ein Kennzeichen für das Erhabene – bemerkt die *Kritik der Urteilskraft* – „die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß“ zu erhöhen; gerade darin aber liegt das Erhabene des Krieges, wenn man berauschten Lobrednern glaubt. Um diese Beurteilungen Schelers korrekt zu bewerten, muß man sich allerdings den enormen Eindruck vor Augen halten, den das riesige Ausmaß der Ereignisse hervorruft, das sogar einen normalerweise kaltblütigen und trockenen Autor wie Max Weber in einem Trostbrief schreiben läßt: „Denn dieser Krieg ist wirklich – was auch der Ausgang sei – groß und wunderbar über alles Erwarten“<sup>126</sup>. Und doch steht, abgesehen von allen leichtfertigen Assonanzen, die Hegelsche Reflexion über den Krieg im wesentlichen der Kriegsphilosophie, die sich in Deutschland ab 1914 ausbreitet, völlig fern, vielleicht noch ferner als die Kantische Philosophie<sup>127</sup>. Vergeblich suchte man bei Hegel die „Metaphysik der Kriege“, die von Scheler ausdrücklich in Betracht gezogen wird<sup>128</sup>, die aber auch die gesamte Orientierung der deutschen Philosophie dieser Zeit bestimmt. Bei den Lobrednern der „Ideen von 1914“ rückt der Krieg zu einem Zusammenstoß zwischen untereinander absolut unversöhnlichen mythologischen Entitäten auf, die deutsche Seele gegen die Seele – besser die fehlende Seele – der feindlichen Mächte, die Innerlichkeit gegen die Äußerlichkeit, die Kultur gegen die Zivilisation. Sombart geht so weit, von „Glaubenskrieg“ zu sprechen<sup>129</sup>. Gerade weil er sich zwischen mythologischen Entitäten abspielt, ist der Krieg für keine eigentlich vernünftige Erklärung empfänglich. Er ist nicht das Ergebnis rationalisierbarer Interessen, sondern dunkler und unauslöschlicher geistiger und vitaler Kräfte<sup>130</sup>.

Der Krieg wird sogar zu einem eschatologischen Ereignis: „Er ist der große Scheidungsprozeß zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Edlen und dem Gemeinen, denen die läßliche Friedenszeit

---

<sup>124</sup> Ebda., S. 9.

<sup>125</sup> Ebda., S. 87.

<sup>126</sup> Zitiert bei Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, S. 536.

<sup>127</sup> Hinzuzufügen ist, daß die Berufung auf Kant nicht einfach instrumentell ist sondern von einem Instrumentalismus, der manchmal gefährlich an Fälschung grenzt. Scheler zitiert z. B. Worte Kants, aus denen sich ergibt, daß der Ursprung des Krieges nicht „eigennützigen Triebfedern“ zuzuschreiben sei, sondern „etwas Edlem“, dem „Ehrtrieb“, der in der menschlichen Natur tief verwurzelt sei (M. Scheler, *Der Genius des Krieges* ..., zit., S. 25). Aber *Zum ewigen Frieden*, woraus die Ausdrücke entnommen sind, sagt etwas ganz anderes, ja sogar entgegengesetztes: „Der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepropft zu sein und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern beseelt wird, zu gehen: so daß Kriegsmut (vom amerikanischen Wilden sowohl als den europäischen in den Ritterzeiten) nicht bloß wenn Krieg ist (wie billig), sondern auch daß Krieg sei, von unmittelbarem großem Wert zu sein geurteilt wird“. Der Ton ist eindeutig ironisch den Kriegen gegenüber, die unternommen werden, um kriegerischen Mut herauszukehren, was für Wilde oder für mittelalterliche Ritter ja noch angehen mag, nicht aber für moderne und zivile Menschen. Gerade deshalb fährt Kant fort: „dem Krieg [wird] an sich selbst eine innere Würde gesetzt“, und man vergißt daher den „Ausspruch jenes Griechen: ‚Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt‘“.

<sup>128</sup> *Der Genius des Krieges* ..., zit., S. 79 ff.

<sup>129</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 6.

<sup>130</sup> M. Scheler. *Der Genius des Krieges* ..., zit., S. 21.

unentschiedenere Grenzen gestatten könnte; so zwischen den Völkern wie innerhalb der Völker, ja innerhalb der Individuen“<sup>131</sup>. An diesem Punkt angelangt, drängt sich eine Gegenüberstellung mit Hegel auf: Schon zum Zeitpunkt der stärksten nationalen Leidenschaft, als er Deutschland dazu aufruft, seine Existenz als unabhängige Entität zu bewahren, drückt der Autor der *Verfassung Deutschlands* eine ganz andere und weitaus trockenere Auffassung vom Krieg aus. Dieser geht aus „entgegengesetzten Interessen“ hervor, die wegen „sich widersprechenden Rechten“ in „Kollision“ miteinander geraten. Es kann wohl sein, daß die Rechte einer der beiden im Kampf befindlichen Parteien eine „moralische Macht“ auf ihrer Seite haben, „aber wie sollte sie imstande sein, sie zu halten?“ In Abwesenheit und bei Unmöglichkeit einer höheren und verpflichtenden internationalen Instanz „muß“ auch die moralische Macht auf die Macht im [469:] eigentlichen Sinn zurückgreifen (H<sub>1</sub>, I, 541-2). Wenn der Krieg einmal ausgebrochen ist, dann beschleunigt er die politisch-soziale Entwicklung und verhindert in diesem Sinne den Stillstand; aber all das hat nichts mit jener Art von geistigen Exerzitien zu tun, wonach der Krieg ein privilegiertes Moment, ja sogar ein obligatorischer Durchgangspunkt wird, damit das Individuum zur „Läuterung seines innersten Wesens“ gelangen könne, sich Gott annähern und sich mit ihm vereinigen und die Unsterblichkeit der Seele erfassen könne<sup>132</sup>. Die Existenz tritt in ihrer *authentischsten* und authentischst moralischen Bedeutung im Krieg zutage. Das ist die These Simmels: Der Krieg stellt die „absolute Situation“ dar, die es dem Menschen erlaubt, zu sich selbst zu finden, indem er der „Entfremdung“ der Alltäglichkeit der modernen Welt entflieht<sup>133</sup>. Scheler ist es jedoch, der auf diesem Weg am weitesten voranschreitet. Der Krieg ermöglicht es, die Wirklichkeit des Todes wieder ins Bewußtsein zurückzurufen, die der Mensch im Laufe seines täglichen Leben ständig erneuert; so kommt es zur Versöhnung mit der „großen, herben Realität des Todes“, die der Krieg „süß und süßer“ macht. Und nur durch dieses erneuerte Bewußtwerden hört der Mensch auf, ein „Erdenwurm“ mit einem äußerst beschränkten Gesichtskreis zu sein und bewährt sich als bewußte und geistige Existenz<sup>134</sup>. Hier wird deutlich, daß die Verherrlichung des Krieges und der „Ideen von 1914“ letzten Endes jenes Philistertum zur Zielscheibe haben, das schon die Deutschtümpler und die Romantiker Hegel vorgeworfen hatten. Mit Recht ist angemerkt worden, daß die Philosophen der „Ideen von 1914“ im Krieg ein Instrument idealisieren, um sich von den Fesseln des täglichen Lebens in der Gesellschaft zu befreien und den „Romantizismus des Gefährlichlebens“ wiederzufinden<sup>135</sup>. So werden wir auf die Welt der Ritter, der Helden der Duelle zurückgeführt, die die Romantiker dem unvermeidbar prosaischen und mechanischen Charakter der modernen Welt entgegensetzen, eben der modernen Welt, die Hegel in seinem Philistertum verherrlichte. Es stimmt – hatte die *Ästhetik* erklärt –, die moderne Welt ist vom absoluten Vorherrschen der „gesetzlichen Ordnung in ihrer prosaischen Form“ gekennzeichnet (H<sub>1</sub>, XIII, 257); der Ablauf des Lebens wird daher von „allgemeinen Formen, Gesetzen, Pflichten, Rechten, Maximen“ bestimmt. (H<sub>1</sub>, XIII, 24-5). Dieser prosaischen und erdrückenden Eintönigkeit wurde die vitale und existenzielle Intensität des Krieges entgegengesetzt, in dem das Individuum dazu aufgerufen war, seine verlorengegangene Authentizität wiederzufinden, wurde die „mysteriöse Innenseite“ des Krieges entgegengesetzt, die es ermöglichte, auf das Auftreten eines „neuen Menschen“ zu hoffen, der fähig wäre, den üblichen „Gesichtspunkt der Quantität“ und den „Mammonismus“ zu überwinden, der vor allem in den großen Städten bedrohlich auf der Geistigkeit des Menschen lastet<sup>136</sup>.

<sup>131</sup> G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München und Leipzig 1917, S. 16, Fußnote; Simmel selbst stellt den Vergleich zum Jahr 1000 auf! (ebda., S. 9.)

<sup>132</sup> M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916, S. V ff. und S. 1-19.

<sup>133</sup> *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München und Leipzig 1917, S. 8 ff.

<sup>134</sup> *Der Genius des Krieges* ..., zit., S. 82-3.

<sup>135</sup> H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, zit., S. 189 u. S. 213. Das Thema der „Heroisierung“ des Menschen“ findet sich dann bei E. Jünger wieder und erlebt eine weite Verbreitung während des Nazismus: vgl. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in „Zeitschrift für Sozialforschung“, hrsg. v. M. Horkheimer, III, 1934, Nr. 2, S. 162 ff.

<sup>136</sup> G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, zit., S. 28 u. S. 14-5.

## 11. Fichte, Hegel und die „Ideen von 1914“

Aber die Verherrlichung der „Ideen von 1914“ geschieht vor allem unter Berufung auf Fichte und manchmal in ausdrücklicher Polemik gegen Hegel: Dem Vogel Minervas, der erst in der Abenddämmerung seinen Flug aufnimmt, wird ein aktivistischer und kriegerischer „deutscher Aar“ entgegengesetzt<sup>137</sup>. Seinerzeit hatte Haym die „Indifferenz und die falsche [...] Unparteilichkeit“ kritisiert, mit der Hegel zuerst auf die Katastrophe Preußens und dann auf die Befreiungskriege geblickt hatte (RH<sub>1</sub>, 273-4). Auch in der neuen Situation war es schwierig, zu Propagandazwecken und zur Mobilmachung einen Philosophen heranzuziehen, der zu seiner [470:] Zeit bemüht gewesen war, die Autonomie der theoretischen Forschung zu verteidigen und der wegen seiner Zurückweisung einer patriotischen und franzosenfeindlichen „Parteilichkeit“ hart angegriffen worden war. So bildete also die verbreitete Verherrlichung des „Aares“, des „deutschen Vogels“<sup>138</sup> bewußt und objektiv den Kontrapunkt zur Eule, die Hegel teuer war. Paradoxiertweise wird Hegel einer ähnlichen Kritik und Anschuldigung auch in den Ländern ausgesetzt, die gegen Deutschland Krieg führen, und in Italien wird Croce wegen seiner hartnäckigen Anhänglichkeit an den Hegelschen „Vogel Minervas“ mangelnden patriotischen Eifers verdächtigt<sup>139</sup>.

Aber kehren wir nach Deutschland zurück. Die Berufung auf Fichte anstatt auf Hegel erklärt sich nicht nur damit, daß bei ersterem eine Theorie des „totalen Engagements“ vorzufinden war, bei Hegel aber nicht<sup>140</sup>. Tatsächlich beruft man sich 1914 zweckorientiert und ohne die radikalen Unterschiede zwischen den beiden historischen Situationen zu analysieren, auf den antinapoleonischen Widerstand als auf ein erstes Moment des Protests gegen die „Ideen von 1789“, welcher schließlich auch Hegel zur Zielscheibe hat, der von Fries und Haym des frankophilen Servilismus bezichtigt wird. Und Hegel hatte seinerseits scharf die Philosophie oder Metaphysik des Deutschtums kritisiert, die sich in den *Reden an die deutsche Nation* fand und die sich damals, von der Notwendigkeit ausgehend, die deutsche nationale Identität zum Zweck des Widerstands gegen die napoleonische Invasion zu behaupten, entwickelt und verbreitet hatte; jetzt, im Verlauf des Ersten Weltkriegs, wird sie dazu benutzt, die imperialistische Mission Deutschlands in der Welt zu rechtfertigen. Das Denken Hegels – merkt Scheler an – ist auf die „Grenzen des napoleonischen Universalismus“ beschränkt, und man darf dabei nicht vergessen, daß die „Ideen von 1789“ gleichsam die „geistigen Fahnen“ der napoleonischen Armeen waren<sup>141</sup>. Hegel wird also nicht nur des „Universalismus“, sondern implizit auch der Zustimmung zu den „Ideen von 1789“ bezichtigt, denen nunmehr immer lauter in der Kultur und in der öffentlichen Meinung die authentisch deutschen Ideen von 1914 entgegengesetzt werden.

Wenn wir einen Blick auf die deutsche Kriegsphilosophie oder -propaganda werfen, bemerken wir, daß eines der Hauptthemen die Verherrlichung der unbeugsamen Pekuliarität des deutschen Volkes ist: Die „deutsche Freiheit“ wird der historischen Entwicklung Westeuropas entgegengesetzt<sup>142</sup>. Eine Freiheit, die sich auf eine „Innerlichkeit“ stützt die dem deutschen Volk mehr als allen anderen eigen ist<sup>143</sup> und die es mit nichts Geringerem als einem Weltkrieg zu verteidigen gezwungen ist, um „eine Verarmung und Verödung der edleren Gemütskräfte“<sup>144</sup> zu verhindern; eine deutsche Freiheit, die im „metaphysisch-religiösen Geist“ des deutschen Volkes wurzelt<sup>145</sup>. Deutsche Freiheit, deutsche

<sup>137</sup> P. Natorp, *Krieg und Frieden*, München 1915, S. 39.

<sup>138</sup> W. Sombart, *Händler und Helden*, zit. S. 143.

<sup>139</sup> Croce selbst weist darauf hin (*L'Italia dal 1914 al 1918, Pagine sulla guerra*, Bari 1950, S. 154) und bezieht sich dabei auf einen Artikel von G. De Ruggiero, *La pensée italienne et la guerre* (in „Revue de métaphysique“ 1916, Nr. 5, S. 749-785).

<sup>140</sup> H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, zit., S. 204.

<sup>141</sup> M. Scheler, *1789 und 1914* (Rezension von J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*) in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, S. 596 und S. 586.

<sup>142</sup> R. Eucken, *Deutsche Freiheit. Ein Weckruf*, Leipzig 1919.

<sup>143</sup> „Andere Völker mögen uns in anderen Richtungen übertreffen: im Reich reiner Innerlichkeit und innerer Freiheit stehen wir einzigartig da.“ (R. Eucken, *Deutsche Freiheit*, zit., S. 22).

<sup>144</sup> P. Natorp, *Der Tag der Deutschen. Vier Kriegsaufsätze*, Hagen 1915, S. 24 ff.

<sup>145</sup> E. Troeltsch, *Der metaphysische und religiöse Geist der deutschen Kultur*, 1916, in: *Deutscher Geist und Westeuropa ...*, zit., S. 76.

Innerlichkeit, deutsche Religiosität: das ist gerade die deutschtümelerische Mythologie, die sich in den Jahren des anti-napoleonischen Widerstands entwickelt hatte und Gegenstand der unerbittlichen Kritik Hegels war. „Frei christlich Deutsch“<sup>146</sup>: das sind nach Eucken die Ziele des kriegführenden Deutschland, und Natorp spricht von „deutscher Seele“ und sogar vom „Gott der Deutschen“<sup>147</sup>, und wiederum kehren wir zu den Schlagworten der Befreiungskriege zurück, mit ihrer eher deutschtümelerischen als christlichen Bigotterie. Die einzige Neuigkeit besteht darin, daß jetzt dieses ideologische Rüstzeug dazu verwendet wird, die [471:] imperiale Mission Deutschlands zu rechtfertigen, und es wird jetzt nicht mehr nur der französischen politischen Tradition, sondern auch der englischen entgegengestellt: mit dem Ergebnis, daß Deutschland im Vergleich zur historischen Entwicklung der modernen Welt noch mehr isoliert wird. Die Engländer – fügt Scheler hinzu – zeichnen sich durch eine „dilettantistische“ und „interessengebundene“ Haltung aus.<sup>148</sup> Muß man da nicht an die Oberflächlichkeit und den Materialismus denken, den die Deutschtümeler in erster Linie den Franzosen vorwarfen? Auf der Gegenseite finden wir die Deutschen, mit ihrem „Pflichtgefühl und der deutschen Gewissenhaftigkeit“, mit ihrer „Wahrhaftigkeit“ und vor allem mit der „Art religiöser Weihe“, die Oberflächlichkeit und oberflächliche Kritiken fernhält<sup>149</sup>. Die Verherrlichung der dem deutschen Volk eigenen Pekuliarität und Individualität hält Schritt mit der Diffamierung Frankreichs und seines „altererbten Konventionalismus und Aberglauben(s) an den absoluten allmächtigen Staat auch bis ins Menschliche hinein“.<sup>150</sup>

Die Stimme Schelers ist keineswegs isoliert. Ganz ähnlich drückt sich Eucken aus, der die „Allgewalt des Staats“ und „die ungeheuren Bindungen“ anprangert, mit der sie die Freiheit des Individuums behindert. Sicherlich ist die sozialistische Bewegung im allgemeinen, sowohl die deutsche als auch die französische, Zielscheibe der Polemik, aber dennoch wird die im wesentlichen französische ideologische Genesis des Sozialismus herausgestrichen: Von der These der ursprünglichen natürlichen Güte des Menschen ausgehend, sind Rousseau und die Sozialisten sich darüber einig, „alle Übelstände auf die gesellschaftlichen Verhältnisse“ zu schieben, die damit verabsolutiert werden. Bei dieser Rousseauisch-sozialistischen Anschauung „liegt alle Freiheit schließlich am Gesamtwillen der Menschen“, und das Ganze übt seinen „Druck gegen den Einzelnen“ aus, und zwar in jedem Lebensbereich, da es „die höchste Vernunftinstanz bildet, die Quelle alles Guten und Wahren“<sup>151</sup>.

Auch für Natorp charakterisiert, von Ludwig XIV. an, der „Zentralismus“, der „staatliche Staatsgedanke“ die französische politische Tradition. Und ebenso wie Haym und Treitschke, auf den Spuren Constants, Rousseau und die Jakobiner und die französische politische Tradition insgesamt angeklagt hatten, ihre Verabsolutierung der politischen Gemeinschaft und des Staats dem antiken Modell entnommen zu haben, so liest jetzt Natorp in der französischen Kultur und in den französischen Institutionen den „altrömischen Geist“ mit der damit verbundenen Negierung „echter Individualität“<sup>152</sup>. Dagegen ist der „Individualismus“ – betont Simmel – etwas „vom deutschen Wesen ganz Untrennbares“<sup>153</sup>.

Aber auch dieses Motiv, das auf die Nationalliberalen und die deutschtümelerische Tradition zurückgeht, die sich mit dem anti-napoleonischen Widerstand zu entwickeln beginnt, nimmt angesichts der neuen internationalen Lage nicht nur franzosenfeindliche, sondern auch englandfeindliche Töne an. Hatte Treitschke dem französischen Etatismus die „individualistischen Völker“ Deutschland und England entgegengehalten, so erfährt jetzt auch letzteres eine Degradierung. Es des Etatismus zu bezichtigen war nicht möglich, daher manifestiert sich „der englische Todhaß auf alle Individualität, Originalität“ auf andere Weise, im sozialen Konformismus, in der Unterwerfung unter das Diktat der Konvention und der Moden. Und ebenso wie Treitschke Stuart Mill herangezogen hatte, um Zeugnis

<sup>146</sup> *Deutsche Freiheit*, zit., S. 14.

<sup>147</sup> P. Natorp, *Deutscher Weltberuf Geschichtsphilosophische Richtlinien*, Jena 1918, Bd. II, S. 37.

<sup>148</sup> *Der Genius des Krieges ...*, zit., S. 237.

<sup>149</sup> *Ebda.*, S. 237-8.

<sup>150</sup> *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, S. 357.

<sup>151</sup> *Deutsche Freiheit*, zit., S. 34-5.

<sup>152</sup> *Deutscher Weltberuf*, zit., Bd. II, S. 16 und S. 18-19.

<sup>153</sup> *Die Dialektik des deutschen Geistes*, in *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, zit., S. 39.

zugunsten der deutschen Liebe zur „persönlichen Freiheit“ abzulegen, so zieht ihn auch Scheler heran, um seine These von der „maßlosen Knechtung der Freiheit des Individuums als Individuum“ zu bestätigen, die in England vorherrsche. Um sich klar darüber zu werden, genügt es, das „schöne Buch“ *On liberty* zu lesen: Hier sehen wir England mit seiner „Gleichförmigkeit der Gesichter, der Sitten, der Moden, das auffällige Fehlen fast aller individuellen Geistesbildung in den höheren Ständen, die alles Leben durchdringende Gewalt der Konvention“<sup>154</sup>. Wenn schließlich „in England Traditionsschema, Konvention, Sitte zur Niederhaltung des geistigen Individuums, ja, wie schon J. St. Mill klagt, zu seiner Erstickung führen, so hier [in Frankreich] ein bewußter Normierungswille der staatlich herrschenden Schicht“<sup>155</sup>.

Auch für Eucken kann sich die kollektivistische Unterdrückung, die der Idee der deutschen Freiheit fernsteht, nicht nur durch die Allmacht des Staates, sondern auch durch die Allmacht des „gesellschaftlichen Zusammenseins“ manifestieren, das sich auf diese Weise als eine „weit überlegene Macht“ erweist, „der der Einzelne sich unbedingt unterwerfen muß“<sup>156</sup>. Und wiederum kann die traditionelle Verurteilung der französischen politischen Tradition auf England ausgedehnt und auch für dieses Land geltend gemacht werden. Sogar Troeltsch, der doch, wird wir noch sehen werden, positiv von der „Staatsmystik“ spricht, verherrlicht nicht nur, unter Bezugnahme auf Deutschland, „das Gefühl größerer Freiheit, Individualität und Produktivität“, sondern verurteilt auch, unter Bezugnahme auf die angelsächsische Welt, die „Tyrannei und Uniformität der öffentlichen Meinung, die nur Zeitungen und keine Bücher liest“, das erstickende Gewicht der „Konvention“ und „einer ungeheuer konservativen gesellschaftlichen Sitte“<sup>157</sup>.

## 12. Deutsche Eigentümlichkeit gegen moderne Gleichmacherei

Auf der einen Seite verherrlicht die deutsche Kriegsphilosophie und -propaganda den Deutschland eigenen Sinn für die Eigentümlichkeit des Individuums und verurteilt das erdrückende Gewicht der staatlichen oder sozialen Kollektivität in Frankreich oder England; auf der anderen Seite verherrlicht dieselbe Kriegspropaganda, in Entgegensetzung zum Westen, den Staat und die organische Totalität, die typisch für die deutsche Tradition seien. Gibt es einen Widerspruch zwischen diesen beiden Motiven? Zum Teil ja. Es handelt sich um eine Propaganda, die objektiv widersprüchlichen Anforderungen gerecht werden muß: Der Feind wird nicht mehr nur vom romanischen und „etatistischen“ Frankreich, wie zu Zeiten der Befreiungskriege, repräsentiert, sondern auch von England, und der Kult von der individuellen Eigentümlichkeit soll dazu dienen, die englisch-französische Vermassung zu brandmarken, ohne die Organisation einer massiven Kriegsmaschine zu behindern. Und daher jetzt der Appell an die Werte, die Heller dann als „trans-personale“ bezeichnet und verurteilt. Interessant ist aber, zu verfolgen, wie letztere konstruiert und gerechtfertigt werden. Für Simmel ist der „Individualismus“ „etwas vom deutschen Wesen ganz Untrennbares“, er ist „unser Stolz und unser Reichtum“; und dennoch sind diese Individuen, die so stolz auf ihre Identität sind, bereit, sich frei in einer „überindividuellen Ganzheit“ zusammenzuschließen: „das Individuellste und das Allgemeinste sich an jedem Punkt zur Lebenseinheit“ durchdringen, um eine „organische“ Einheit zu bilden<sup>158</sup>.

Im Bereich der deutschen Freiheit ist das Individuum für immer Teil eines organischen Ganzen<sup>159</sup>, und fremd sind daher der deutschen Seele nicht nur „alle einseitigen staatlichen oder sozialen Omnipotenzen“, sondern auch „aller einseitiger Individualismus“<sup>160</sup>. Aber das Ganze, von dem das Individuum ein Teil ist, ist nicht der Staat, sondern das Volk der romantischen und deutschtümelerischen Tradition, es ist eher eine ethnische und gleichzeitig geistige als eine politische Gemeinschaft, eine mystisch erklärte Gemeinschaft, die permanente und eigentümliche Werte des Deutschtums verkörpert, darunter den der deutschen Freiheit. Die „Omnipotenz des Staats“ verweist dagegen, nach

<sup>154</sup> *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, zit., S. 239.

<sup>155</sup> *Nation und Weltanschauung*, in *Gesammelte Werke*, zit., Bd. VI, S. 144.

<sup>156</sup> *Deutsche Freiheit*, zit., S. 31.

<sup>157</sup> *Die deutsche Idee von der Freiheit*, in *Deutscher Geist ...*, zit., S. 87.

<sup>158</sup> *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, zit., S. 39 und S. 10-11.

<sup>159</sup> M. Scheler, *Nation und Weltanschauung*, in *Gesammelte Werke*, zit., VI. Bd., S. 144.

<sup>160</sup> *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, in *Gesammelte Werke*, zit., Bd. IV, S. 531.

Eucken, auf die Demokratie und den Sozialismus, auf die Vermassung. Und sie verweist außerdem auf den Materialismus, da „alles Streben auf das [473:] sinnliche Wohl ergehen des Menschen gerichtet“ ist, wenn man alles vom guten Funktionieren der politischen Institutionen abhängen läßt<sup>161</sup>. Hier taucht ein Thema wieder auf, das wir schon bei Stahl und den ersten reaktionären Kritikern Hegels vorgefunden haben: Die Staatsvergötterung, die Verabsolutierung des Politischen, die auch die Verabsolutierung des Weltlichen mit sich bringt, läuft darauf hinaus, jedes höhere und religiöse Streben abzuwerten. Dagegen ist – bemerkt diesmal Scheler – „das unendliche Streben“, der „Sinn für Unendlichkeit“ wesentliches Kennzeichen des „germanischen Ethos“. Die wichtigsten Vertreter dieses „germanischen Ethos“ werden hier aufgezählt: „Lessing, Leibniz, der Goethe Fausts, Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche“<sup>162</sup>. Das Verschweigen Hegels ist bedeutsamer als jede Stellungnahme: der Philosoph steht den authentischsten Werten des Deutschtums fremd gegenüber, und zwar nach einem Urteil, das auf Haym und Treitschke und vorher noch auf die Deutschtümler zurückgeht. Der Haltung Schelers kann die Simmels an die Seite gestellt werden, der seinerseits die „echte deutsche Sehnsucht“ verherrlicht, dieses Streben nach „unüberschlichen Jenseitigkeiten“<sup>163</sup>, das Hegel vollkommen fremd ist, der es vielmehr wiederholt als eine Krankheit kritisiert hat, die das deutsche Volk der politischen Konkretheit beraubt.

Aber der Widerspruch zwischen der Verherrlichung des Individuums und dem Appell an die „organische“ Einheit löst sich vor allem dann auf, wenn man bedenkt, daß unter den „Ideen von 1789“ die *egalité* die Hauptzielscheibe der Angriffe bildete. Schon Bismarck hatte darin die „chimärische Tochter des Neids und der Habsucht“ erblickt und hatte Frankreich und die Franzosen als „eine Nation von Nullen, eine Herde“ abgestempelt: „Sie haben Geld und Eleganz, aber keine Individuen, kein individuelles Selbstgefühl – nur in der Masse. Es waren dreißig Millionen gehorsame Kaffern, jeder einzelne von ihnen ohne Klang und Wert“<sup>164</sup>. Im Verlauf des Ersten Weltkrieges ist der von Simmel verherrlichte germanische Individualismus die „unbegrenzte Möglichkeit jedes Einzelnen, sich von den anderen zu unterscheiden“<sup>165</sup>; der Individualismus widersetzt sich also der Gleichheit, hat als Zielscheibe nicht die staatliche Autorität, sondern die politisch-soziale Nivellierung. Troeltsch beklagt die Tatsache, daß sich der „Idealismus“ der westlichen Länder „ausschließlich an der allgemeinen Gleichheit berauscht, die in Wahrheit die allgemeine Mittelmäßigkeit und Seichtigkeit wäre und über die die feineren Geister auch dort sich beklagen“<sup>166</sup>. Scheler faßt das politische Credo der Deutschen in bezug auf die inneren und die internationalen Beziehungen folgendermaßen zusammen: „Wir glauben nur, daß Gleichen Gleiches, Gleichwertigen Gleichwertiges zugehöre (*suum cuique*) – nicht allen das Gleiche. Das ist *deutscher* Gerechtigkeitsbegriff im Unterschiede von dem Demokratismus der gallischen Gleichmacherei ...“<sup>167</sup>. Das sind Formulierungen, die eindeutig auf Nietzsche verweisen, der gegen die französische Revolution polemisierend ausruft: „Die Lehre von der Gleichheit! [...] Aber es gibt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das *Ende* der Gerechtigkeit ist [...]. ‚Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches‘ – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit“ und, was daraus folgt, „Ungleiches niemals gleich machen“<sup>168</sup>.

Die Polemik gegen die Gleichheit spielt eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der deutschen Ideologie im Zeitalter des Imperialismus. Im Jahre 1892 ist im „Konservativen Handbuch“ unter dem Stichwort „Monarchie“ folgendes zu lesen: „Der Spruch, den die preußischen Könige im Wappen führen: *suum cuique*, steht im schärfsten Widerspruch mit den Grundlehren der Demokratie, die nicht ‚Jedem das Seine‘, sondern ‚Jedem das Gleiche‘ verspricht und in der Behandlung der Person wie der Einrichtungen stets das Ungleichartige über einen und denselben Kamm schert“ (Q, VII, 41).

<sup>161</sup> *Deutsche Freiheit*, zit., S. 35.

<sup>162</sup> *Nation und Weltanschauung*, zit., S. 136-7.

<sup>163</sup> *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, zit., S. 33 und S. 39.

<sup>164</sup> Zitiert bei P. Herre, *Deutsche und Franzosen*, zit., S. 173 und S. 167.

<sup>165</sup> *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, zit., S. 39.

<sup>166</sup> *Die deutsche Idee der Freiheit*, zit., S. 88.

<sup>167</sup> *Über die Nationalideen der großen Nationen*, in *Gesammelte Werke*, VI. Bd., S. 129.

<sup>168</sup> *Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, 48.

[474:] Aber kehren wir zum Ersten Weltkrieg zurück: Sombart erblickt in Deutschland den letzten Schutzwall gegen die sich mehr und mehr ausbreitende „Verpöbelung“ und „Verameisung“<sup>169</sup>: Das sind Themen, die unmittelbar auf Nietzsche und auf Schopenhauer verweisen. Wobei letzterer in dem Wohlwollen, mit welchem Hegel vom Staat und vom politischen Leben spricht, den Wunsch kritisiert die Individuen wie die „Biene im Bienenstock“ zu wollen<sup>170</sup>. Und Nietzsche, auch er ein unerbittlicher Kritiker des Hegelschen Etatismus (den er im wesentlichen mit Sozialismus gleichsetzt)<sup>171</sup>, klagt seinerseits in der modernen Welt den „Pöbel-Mischmasch“ und den „Ameisen-Kribbelkram“ an. Bezeichnenderweise wird gerade diese Kritik von Sombart zitiert und gutgeheißen<sup>172</sup>. Die Polemik gegen die Vermassung und Gleichmacherei, die eine zentrale Stelle in der deutschen Kriegsphilosophie einnimmt, konnte sich nicht entwickeln, ohne sich, explizit oder implizit, den unerbittlichen Kritikern der Hegelschen „Staatsvergötterung“ anzuschließen.

### 13. Der Kriegssozialismus und seine Grenzen

Der totale Krieg macht nicht nur eine rückhaltlose Mobilmachung aller materiellen und geistigen Energien der Nation nötig, sondern auch einen massiven, bisher undenkbaren Eingriff des Staats in die Sphäre der Privatwirtschaft, um die Kriegswirtschaft zu organisieren und zu planen. Das hatte ein paar Jahrzehnte vorher schon Engels bemerkt, als er den „falschen Sozialismus“ gewisser von Bismarck vorangetriebener „Verstaatlichungen“, u. a. mit Blick auf die Organisation einer schlagkräftigen Kriegswirtschaft, verurteilt hatte (MEW, XX, 259, Fußnote). Der von den Umständen aufgezwungene „Kriegssozialismus“ begünstigt die Berufung auf Hegel; und so spricht nun also Troeltsch, in positivem Sinn, unter Berufung auf Hegel von „Staatsmystik“ und „Staatssozialismus“<sup>173</sup>, und Sombart beruft sich jetzt auf die Kritik am Staat als einfachem „Nachtwächter“, wie sie von Lassalle formuliert worden war (der im übrigen mehr zu Fichte als zu Hegel in Beziehung gesetzt wird)<sup>174</sup>. Vor allem Plenge spricht jetzt vom „nationalen Sozialismus“<sup>175</sup>. Natürlich kann man sich leicht darüber klar werden, daß diese interessegeleitete Entdeckung das „Sozialismus“ wenig mit Hegel zu tun hat, dessen Philosophie gerade von Plenge bezichtigt wird, „einen Rest individualistischer Befangenheit und eine Übertreibung des Subjektivismus“ zu enthalten<sup>176</sup>. Auch die Gemeinschaft, die in den Kriegsjahren Gegenstand der Verherrlichung ist, hat wenig mit der Hegelschen Sittlichkeit zu tun: Sie bezieht sich mehr auf die natürliche Unmittelbarkeit als auf die Universalität der Vernunft: sie enthält vielmehr völkische Elemente, und völkisch steht im Gegensatz zur Hegelschen Staatlichkeit (damit werden wir uns, im Hinblick auf den Nazismus und Faschismus, später noch beschäftigen). Spricht Plenge von „Volksgemeinschaft“<sup>177</sup>, dann beklagt Troeltsch die „Trennung der abstrakt rationalisierten. und subjektivierten Gesellschaft von der großen, in Blut und Instinkt, Sitte und Symbol geeinten Gesellschaft“. Nicht umsonst nimmt Troeltsch die Unterscheidung von „einem unserer gedankenreichsten Soziologen“<sup>178</sup> wieder auf, d. h. von jenem Tönnies, der die ländliche und patriarchalische „Gemeinschaft“ verherrlicht hatte (für Hegel ist dagegen die Stadt der privilegierte Ort der Verherrlichung der Freiheit und einer freien und bewußten Sittlichkeit).

[475:] Aber man sollte hier einen anderen Punkt in Betracht ziehen. Es scheint so, als wäre mit der durch den Kriegsausbruch hervorgerufenen Verherrlichung des „Sozialismus“ und des Staates eine radikale Wende im Vergleich zur traditionellen, deutschtümelerischen und später national-liberalen Idealisierung des Individualismus im Gegensatz zum romanischen und französischen *Etatismus*

<sup>169</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 117.

<sup>170</sup> *Über die Universitätsphilosophie*, 1850, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. v. Löhneysen, Darmstadt 1980, IV. Bd., S. 190.

<sup>171</sup> *Nachgelassene Fragmente 1870-1872*, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1980, VII. Bd., S. 243.

<sup>172</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 56.

<sup>173</sup> *Die deutsche Idee von der Freiheit*, 1916, in *Deutscher Geist ...*, zit., S. 94 und S. 103.

<sup>174</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 24-5 und S. 76.

<sup>175</sup> *1789 und 1914*, zit., S. 82 und *passim*.

<sup>176</sup> *Ebda.*, S. 150, Fußnote.

<sup>177</sup> *Ebda.*, S. 82.

<sup>178</sup> *Die Ideen von 1914*, zit., S. 42.

eingetreten (ein Motiv, das wir auch bei Scheler vorgefunden haben). Und sicherlich sollte man die neuen Elemente nicht vernachlässigen: Unter den Bedingungen des Krieges ist die Verherrlichung der Werte der Gemeinschaft, der „trans-personalen“ Werte, und die Verurteilung eines Individualismus obligatorisch, der den Anspruch erhöhe, sich egoistisch allen von der Tragik der Lage der deutschen Nation auferlegten Pflichten zu entziehen. Aber auch wesentliche Elemente der Kontinuität fehlen nicht, so wie sie etwa aus der Interpretation des Aufsatzes von Plenge, 1789 und 1914, resultieren, die Scheler vornimmt. Es empfiehlt sich, diese Interpretation zu verfolgen. Gegenstand der Verurteilung ist der „egalitäre Individualismus“, der für die romanischen Nationen typisch ist, von dem aber sogar Marx durchdrungen ist, der damit weiterhin an die „Ideen von 1789“ gebunden bleibt. Bei näherem Hinsehen ergibt sich also, daß das schwarze Schaf der Nationalliberalen das gleiche geblieben ist: Es ist die Triade Jakobinismus – Sozialismus – Etatismus, nur daß man jetzt von „egalitärem Individualismus“, oder um es mit Troeltsch zu sagen, von „egalitärem Atomismus“<sup>179</sup> statt von Etatismus spricht (und das ermöglicht den Rekurs auf Hegel als Vater des „nationalen Sozialismus“).

Und dennoch taucht die alte Benennung hin und wieder auf, denn Plenge polemisiert, mit Blick auf Marx, gegen „jedes Zuviel an Verstaatlichung“. Es genügt also, ein wenig zu kratzen, und unter der Schale des „egalitären Individualismus“ kommt wieder der den Nationalliberalen so verhaßte Etatismus hervor. Plenge übt nicht nur am sozialistischen Etatismus Kritik, sondern auch am Kriegs-Etatismus: Sicherlich wird er von den außergewöhnlichen Umständen aufgezwungen, noch ist es andererseits denkbar, einfach zu der Situation zurückzukehren, wie sie vor Kriegsausbruch vorlag; aber dennoch ist es klar, daß man bei Kriegsende „diese Fesselung des Wirtschaftslebens“ wieder beseitigen muß<sup>180</sup>. Aber die Kritik des Etatismus bei Marx läuft unweigerlich darauf hinaus, auch Hegel miteinzuschließen: Das ist jedenfalls die Meinung, der Scheler in seiner Rezension Plenges Ausdruck gibt. Die Tatsache, daß er von Hegel ausgeht, hindert Plenge daran, sich genügend vom „Staatssozialismus“ zu distanzieren, der, nicht weniger als der „Liberalismus schrankenloser freier Konkurrenz“, der politischen Tradition und der deutschen Freiheit fremd ist<sup>181</sup>. Hegel hat gerade Unrecht darin, „den unendlichen überstaatischen Wert und Sinn der individuellen Menschenseele“ abzustreiten, er erkennt in ihr den „staats- und sozialfreien Kern“<sup>182</sup>. Auf diese Weise fällt er auf die Staatsauffassung der klassischen Antike zurück<sup>183</sup>.

Scheler nimmt also Hegel gegenüber die schon von Haym und Treitschke vorgebrachte Kritik wieder auf, für die das Ideal der antiken Polis im Ruch des Jakobinismus und Sozialismus stand. Das ist auch Schelers Meinung: Die antike Polis hat keinen Raum „für einen staatsfreien Bezirk der individuellen Seele“ und damit auch keinen politikfreien<sup>184</sup>; der Hegel und Marx gemeinsame Irrtum besteht gerade darin, „die Allmacht des Sozialen“ behauptet zu haben<sup>185</sup>.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Hegel Marx zu nahe stand, um ein Inspirator des neuen Deutschland und seiner imperialen Mission werden zu können. Ein wichtiges Verdienst erkannte Scheler allerdings Plenge zu: Die Berufung auf Hegel, in dem in gewisser Weise Marx resorbiert und überwunden wurde, diente dazu, „das tiefe Eingesenktsein der deutschen Arbeiterbewegung in den älteren nationaldeutschen Idealismus“ aufzuzeigen und damit „auch historisch und theoretisch“ die glückliche „nationale Wendung“ der Sozialdemokratie zu unterbauen, die sie dazu geführt hatte, im Reichstag für die Kriegskredite zu stimmen und die [476:] Kriegsanstrengungen Deutschlands zu unterstützen. Auf diese Weise schien die Wendung der Sozialdemokratie „Wie eine Rückkehr zu ihren ideellen Ursprüngen im deutschen Geiste“<sup>186</sup>.

<sup>179</sup> *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, 1922, in *Deutscher Geist ...*, zit., S 7

<sup>180</sup> M. Scheler, 1789 und 1914, in *Gesammelte Werke*, zit., IV. Bd., S. 592-3.

<sup>181</sup> *Ebda.*, S. 592.

<sup>182</sup> *Ebda.*

<sup>183</sup> *Ebda.*, S. 597.

<sup>184</sup> *Ebda.*

<sup>185</sup> *Ebda.*, S. 598.

<sup>186</sup> *Ebda.*, S. 585.



Dann war allerdings die Berufung auf Hegel instrumentell. Um den Sozialismus national zu gestalten und die Sozialdemokratie in die ‚nationale Einheit‘ des Krieges einzuschließen, hätte man sich auch auf den Fichte des *Geschlossenen Handelsstaats* berufen können, was bei Troeltsch geschieht<sup>187</sup>. Und Bezugnahmen in dieser Richtung fehlen auch bei Plenge nicht, der jedoch wie für Hegel, so auch für Fichte davor warnt, über den Krieg hinaus die „Durchstaatlichung des Wirtschaftslebens“<sup>188</sup> gelten lassen und verabsolutieren zu wollen.

Weber ist es, der den Prozeß, der auf wirtschaftlichem und ideologischem Gebiet in Deutschland abläuft, am klarsten und vorurteilslosesten beschreibt: Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte und vor allem der Weltkrieg „haben das Prestige gerade des *Staates* gewaltig gesteigert“; im Krieg ist er „der Träger schrankenlosester Verfügung über alle ihm zugänglichen Wirtschaftsgüter“ geworden. Und dennoch – fügt Weber hinzu, indem er sich gegen die „sozialistischen“ Losungen wendet, die darauf abzielten, die Maßnahmen der Kriegswirtschaft auch für den Frieden auszudehnen – „in der *Wertungssphäre* [...] ist ein Standpunkt sehr wohl sinnvoll vertretbar, der die Macht des Staates im Interesse seiner Verwertbarkeit als Zwangsmittel gegen Widerstände auf das denkbar äußerste gesteigert sehen möchte, andererseits aber ihm jeglichen Eigenwert abspricht und ihn zu einem bloßen technischen Hilfsmittel für die Verwirklichung ganz anderer Werte stempelt“<sup>189</sup>. D. h. bei Weber und ganz allgemein bei den repräsentativsten Strömungen der deutschen Kultur entspricht der Akzeptierung der enormen Ausdehnung der Sphäre des staatlichen Eingriffs in der Praxis keineswegs des Pathos der Gemeinschaft als solcher. Der Krieger-*citoyen* ist nur das momentane Werkzeug, dessen sich der *bourgeois* bedient, um eine außergewöhnliche Situation in Angriff zu nehmen und zur Normalität zurückzukehren. Trotz der äußerlichen Assonanzen hat der Kriegs-Etatismus nichts mit der Hegelschen Sittlichkeit zu tun. Und dennoch spielen diese äußerlichen Assonanzen eine wichtige Rolle in der Geschichte des Hegel-Bilds. Sich auf Hegel berufend, verherrlicht Plenge ausdrücklich den „Kriegssozialismus“, der sich in Deutschland vom August 1914 an entwickelt<sup>190</sup>; man darf sich nicht wundern, daß Heller nach der Niederlage gerade den „Kriegssozialismus“ Hegels verurteilt!<sup>191</sup> Die Ablehnung, die politische Gemeinschaft in der politischen Gesellschaft aufzulösen und mit ihr zu identifizieren, dieser „Etatismus“, der von den Nationalliberalen als Synonym für Sozialismus verurteilt worden war, der der germanischen Tradition fremd sei, wird jetzt zuerst verherrlicht und dann liquidiert als Synonym für authentisch oder typisch germanischen „Kriegssozialismus“!

#### 14. Eine von Grund auf falsche historische Bilanz

Es wird nun klar, daß die Bilanz der kulturellen und politischen Entwicklung Deutschlands völlig verfehlt war, die nach dem Ersten Weltkrieg Verbreitung gefunden hatte und für die die chauvinistische Exaltation Hand in Hand mit der Hegel angelasteten Staatsvergötterung geht. Aber schon während des Ersten Weltkrieges hatte Meinecke darauf hingewiesen, daß die nationalen Stereotypen, die sich in Preußen und in Deutschland mit dem anti-napoleonischen Widerstand entwickelt hatten, ganz anders waren. Nach Fichte erstrebe „die romanische oder, wie er sie nennt, die ausländische Staatskunst [...] mit eiserner Folgerichtigkeit den Maschinen-[477:]staat, behandle alle Teile der Maschine als gleichmäßigen Stoff und dränge nach monarchischer und immer monarchischer werdender Verfassung. Die deutsche Staatskunst aber erziehe den Menschen und künftigen Bürger zur selbständigen sittlichen Persönlichkeit. Drüben Einförmigkeit und Knechtschaft, hüben Freiheit, Selbständigkeit, Ursprünglichkeit“. Nachdem er auf das hartnäckige Fortbestehen dieses Stereotyps in der kulturellen und politischen Geschichte Deutschlands hingewiesen hatte, konnte Meinecke folgendermaßen zusammenfassen: „Man glaubt zu träumen, wenn man dagegen nun die Meinungen unserer heurigen Feinde und selbst unserer eigenen heutigen Auffassungen von deutscher Art hört. Der Franzose rühmt

<sup>187</sup> *Die Ideen von 1914*, zit., S. 44-5.

<sup>188</sup> *Patriotismus und Kosmopolitismus heute wie einst!*, in „Die Glocke“ vom 25.V.1918, jetzt in J. Plenge, *Zur Vertiefung des Sozialismus*, Leipzig 1919, S. 124.

<sup>189</sup> *Der Sinn der „Wertfreiheit“*, in M. Weber, *Methodologische Schriften. Studienausgabe* mit einer Einführung von J. Winckelmann, Frankfurt a. M. 1968, S. 276-7.

<sup>190</sup> J. Plenge, *Entscheidungen*, in *Zur Vertiefung des Sozialismus*, zit., S. 87.

<sup>191</sup> H. Heller, *Hegel und der nationale ...*, zit., S. 65.

sich seines modernen Individualismus und seiner Bürgschaften für den Schutz persönlicher Freiheit gegen den Staat und sieht in uns die servilen Werkzeuge des Staatswillens“<sup>192</sup>.

Man könnte hinzufügen, daß die Stereotypen, die Meinecke in der französischen Kriegspropaganda beklagt, schon mit dem französisch-preußischen Krieg aufgetreten waren, manchmal mit einem entgegengesetzten Werturteil im Vergleich zu den später vorherrschend gewordenen. Man denke an den Renan der *Réforme intellectuelle et morale*, der versucht, sich über die Gründe der soeben von Frankreich erlittenen Niederlage klar zu werden. Daraus ergibt sich eine höchst interessante Bilanz: „La tendance du libéralisme français était de diminuer l'État au profit de la liberté individuelle; l'État en Prusse était bien plus tyrannique qu'il ne fut jamais chez nous; le Prussien, élevé, dressé, moralisé, instruit, enrégimenté, toujours surveillé par l'État ...“. In gewisser Hinsicht ist Deutschland noch beim ancien régime stehengeblieben. Bis hierher glaubt man die nachfolgende Kriegspropaganda der Entente zu hören. Wie anders ist jedoch das Werturteil! „La Prusse [ist] demeuré pays d'ancien régime, et ainsi préservé du materialisme industriel, économique, socialiste, révolutionnaire, qui a dompté la virilité de tous les autres pays“. Und weiter noch: „La victoire de l'Allemagne a été la vibroire de l'homme respectueux, soigneux, attentif, méthodique sur celui qui ne l'est pas ...“<sup>193</sup>. Es stimmt, der Sieg Preußens bedeutete die Niederlage der Demokratie, aber diese Niederlage scheint ein ausgesprochen nützlicher Tatbestand zu sein. Auf der anderen Seite des Rheins wird eine Bilanz gezogen, die in Gegensatz zu der Renans steht: Für Treitschke wie für die nationalliberale Partei ist die Niederlage Frankreichs die Niederlage eines hypertroph ausgedehnten und zentralisierten Staatsapparats, der sich von Ludwig XIV. an bis hin zu Napoleon III. entwickelt hatte. Die Niederlage Frankreichs ist zwar, wie schon für Renan, die Niederlage der Demokratie und des Sozialismus, nur sind Demokratie und Sozialismus nicht synonym für die untergeordnete Rolle des Staats, sondern für seine extreme Ausdehnung (dahinter steht die Lektion Tocquevilles). Die Charakterisierung des Kontrasts zwischen Frankreich und Deutschland, die wir bei Renan vorfinden, beherrscht am Ende die Kriegspropaganda der Entente, nicht ohne vorher einen entschieden antideutschen Ton angenommen zu haben.

Meinecke konnte feststellen, daß diese Stereotypen in die deutsche Kultur einzudringen begannen; nur wenige Jahre später, nach Abschluß des Krieges, konnte Troeltsch anmerken: Die „Kampfparolen“ der Propaganda der Entente (westliche Demokratie gegen „eine spezifisch-deutsche, historische und organische Denkweise“) „sind heute in unsere eigene Mitte übertragen“<sup>194</sup>. Sie beeinflussten in großem Ausmaß die Rekonstruktion der Kulturgeschichte Deutschlands und das Urteil über Hegel bei Autoren wie Heller, Rosenzweig und sogar Meinecke, der doch im Verlauf des Krieges die geschichtliche Unhaltbarkeit der jetzt triumphierenden Stereotypen hervorgehoben hatte<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> F. Meinecke, *Germanischer und romantischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung*, 27.1.1916, in „Berichte der Preußischen Akademie“, 1916, VI, S. 116 und S. 125.

<sup>193</sup> *Œuvres complètes*, zit., I. Bd., S. 364-6. – „Die Tendenz des französischen Liberalismus war, den Staat zugunsten der individuellen Freiheit zu schwächen; der Staat in Preußen war weitaus tyrannischer, als er es je bei uns war; der Preuße, erzogen, gedrillt, moralisiert, gebildet, einregimentiert, ständig vom Staat überwacht ...“ [...] „Preußen [ist] ein Land des ancien régime geblieben und wurde dadurch vor dem industriellen, wirtschaftlichen, sozialistischen, revolutionären Materialismus bewahrt, der die Männlichkeit aller anderen Länder gezähmt hat.“ [...] „Der Sieg Deutschlands war der Sieg des respektvollen, sorgfältigen, aufmerksamen, methodischen Menschen über denjenigen, der es nicht ist ...“ *KWF*

<sup>194</sup> *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, a. a. O., S. 4-5.

<sup>195</sup> Diese Stereotypen wirken sich auch noch auf die im übrigen sehr reichhaltige Untersuchung Luciano Canforas negativ aus: *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz 1914-1931*, Bari 1977, *Intelletuali in Germania tra reazione e rivoluzione*, Bari 1979, *Ideologie del classicismo*, Turin 1980). Im Bereich dieser Forschung steht „Staatsvergötterung“ für preußische Staatsauffassung, und dieser Auffassung wird die W. v. Humboldts entgegengehalten. In Wirklichkeit haben wir aber gesehen, daß von Haym an, der nicht umsonst Direktor der „Preußischen Jahrbücher“ war, gerade Humboldt als privilegierter Interpret des germanischen und preußischen Individualismus herangezogen wird, und zwar im Gegensatz zur französischen, staatsbetonten Tradition, die von Hegel verkörpert wird. Nicht umsonst wirft Rosenkranz [478:] Haym vor, das „Germanische“ über die Philosophie gesetzt zu haben, als er gegen die Liquidierung der Kategorie der Sinnlichkeit polemisiert (K. Rosenkranz, *Apolo-gie Hegel's gegen Herrn Dr. Haym*, in *Neue Studien*, Leipzig 1875-8, IV. Bd., S. 409). Aber trotz des Beitrags von Rosenkranz geht Dilthey, auch er Mitarbeiter der „Preußischen Jahrbücher“, noch im Jahr 1872 genauso vor wie Haym: Ausdrücklich betrachtet er die Hegelsche Kategorie der Sittlichkeit als der germanischen Seele

[478:] Manchmal ist die Bilanz dermaßen verfehlt, daß sie als Gegenmittel zur Ideologie, die zur deutschen Katastrophe führt, wesentliche Elemente eben dieser Ideologie aufgreift, wenn auch in genießbarer Form. Das geschieht etwa beim späten Meinecke, der den Sozialismus bezichtigt, dem Nationalismus dazu verhofen zu haben, „die Massen zu kollektivieren und ihr Rechtsgefühl in der Tiefe umzumodeln, d. h. die Rechte des einzelnen Individuums verblässen und die Rechte der Gesamtheit über das Individuum immer stärker werden zu lassen“<sup>196</sup>. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Polemik gegen die sozialistische Vermassung einen integralen Bestandteil der deutschen Kriegsphilosophie bildet. Im übrigen verherrlicht Meinecke, der den Wert des Individuums hervorhebt, dann das Klima der nationalen Einheit, das sich im August 1914 herausbildet, weil „alle Risse, die im deutschen Menschentum sowohl innerhalb des Bürgertums wie zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft bisher bestanden hatten [...] sich plötzlich durch die gemeinsame Gefahr, die über uns gekommen war und uns aus der bisher genossenen Sekurität materiellen Gedeihens herausriß“, verflüchtigen. Das sind die Themen der Kriegsphilosophie, auf die auch die Verherrlichung des „alten freien Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft“ verweist, das sich in Deutschland am Anfang des Krieges herausgebildet hatte und von der pazifistischen Agitation Karl Liebknechts in Frage gestellt und gestört wird<sup>197</sup>.

Angesichts der Entgegensetzung von Individuum einerseits und Vermassung und massifizierendem Staat andererseits, ist die Verurteilung Hegels gut zu verstehen, der jetzt als der Ausgangspunkt eines Weges betrachtet wird, der nicht nur bis zu Wilhelm II., sondern sogar bis Hitler reicht<sup>198</sup>. Dennoch verdeutlicht die Polemik gegen die sozialistische Vermassung die anhaltende politische Zweideutigkeit des Urteils über Hegel, die Liquidierung seiner Philosophie, auch mit Blick auf den Sozialismus, genauso wie bei Haym und bei den Nationalliberalen, deren Gedankengang zu überwinden Meinecke also nicht in der Lage ist.

### 15. Die Lehre Hegels, Croce und der Erste Weltkrieg

Bedeutete die Kriegsphilosophie und die „Metaphysik des Krieges“ trotz einiger Aufklärung und gewisser mehr oder weniger zweckorientierter Bezugnahmen in Wirklichkeit die Verwerfung Hegels, dann lebte das beste Erbe der Hegelschen Lehre höchstens außerhalb Deutschlands bei Benedetto Croce weiter: Sein rastloses Bemühen lief darauf hinaus, in dem im Gang befindlichen gigantischen Konflikt nicht auch, zusammen mit allem anderen, die Autonomie der wissenschaftlichen Forschung und die Würde der intellektuellen Arbeit und, noch allgemeiner, nicht die Bedingungen zu einer Rückkehr zum Friedenszustand zerstören zu lassen. Croce glaubte nicht an das Ideal vom ewigen Frieden, und auch er brachte, wie Hegel, auf der Ebene der theoretischen Reflexion (sicherlich nicht auf der politischen Option) Krieg und Revolu-[479:]tion in Zusammenhang. Wie im Leben jedes einzelnen Staates Perioden mehr oder weniger akuter Spannung auftreten, die manchmal auf blutige Konflikte hinauslaufen, so geschieht dies auch, was die internationalen Beziehungen betrifft. Auf internationaler Ebene ist der Krieg das gleiche, was die Revolution auf der Ebene jedes einzelnen Staates darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wäre auch die erhoffte Errichtung einer Art von Weltstaat nicht in der Lage, das Auftreten von blutigen Konflikten zu verhindern oder ihnen

---

fernstehend, wenn er sie der Kategorie der „Selbstregierung“ (die deutsch im edelsten Sinn ist) entgegensetzt, die im Denken W. v. Humboldts eine zentrale Stellung einnimmt (*Die Reorganisation des preußischen Staats. III. Wilhelm von Humboldt*, in: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, zit., XII. Bd., S. 71). Andererseits zählt Canfora zur preußischen Staatsauffassung Wilamowitz, der jedoch, gegen das römische Recht, das „alte Germanenerbe“, „die Treue des freien Mannes, des Gefolgsmannes gegen seinen Kriegsherrn“ verherrlicht (*Ideologie del classicismo*, zit., S. 200 und S. 192); es ist aber klar, daß höchstens das römische Recht das Synonym für Etatismus sein kann, nicht dagegen das germanische Recht, das für alle Deutschtümler, Wilamowitz inbegriffen, den Vorteil hat, sich nicht auf die Objektivität eines unpersönlichen und staatlich festgelegten Gesetzes zu stützen, sondern auf die persönlichen Beziehungen zwischen freien, wenn auch hierarchisch einander über- und untergeordneten Individuen. Noch Rosenberg stellt die deutsche der „römisch-staatlichen“ Tradition entgegen.

<sup>196</sup> F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe*, 1946, Wiesbaden 1965<sup>6</sup>, S. 31.

<sup>197</sup> *Ebda.*, S. 43 und S. 45.

<sup>198</sup> *Ebda.*, S. 28.

zuvorzukommen<sup>199</sup>. Bis hierher handelt es sich um die Lehre Hegels, die allerdings unter einer recht diskutierbaren Form zur Anwendung gebracht wird, um in einer historisch völlig anderen Situation Ironie über die Bemühungen zum Ausdruck zu bringen, die nach dem Ersten Weltkrieg im Gange waren, um den „Völkerbund“ ins Leben zu rufen.

Croce ist also weit vom „Pazifismus“ entfernt; er polemisiert vielmehr, wenn er, auf der Spur Treitschkes, die vitalistische Auffassung vom Staat als Macht unterschreibt, scharf gegen jede Form von „Internationalismus“: Die Sozialisten einer italienischen Stadt, die sich im September 1916 geweigert hatten, die Flagge zur Feier der angekündigten Eroberung von Görz zu hissen (die eine so große Zahl von Menschenleben gefordert hatte, daß sie zum Symbol eines volkstümlichen Protestliedes wurde: „Gorizia tu sei maledetta“, Görz, Fluch über dich), bezichtigt er der „traurigsten geistigen und seelischen Grobschlächtigkeit“, „der Blindheit und der geistigen Stumpfheit“, der „Torheit“ und „Insensibilität“ usw.<sup>200</sup> Noch härter fällt natürlich das Urteil über die leninistische Internationale aus, die dazu aufforderte, dem Massaker ein Ende zu bereiten, indem man den Krieg in Revolution verwandelte.

Dennoch gibt es einen Punkt, in dem sich Croce eindeutig und positiv von der damals nicht nur in Deutschland ihr Unwesen treibenden Kriegsphilosophie unterscheidet; für Croce gab es einen Bereich, in dem die „Internationalität und die Humanität“ Geltung haben und respektiert werden mußten, und zwar im Bereich der „Wissenschaft und der Kunst“<sup>201</sup>. Was für ein Unterschied im Vergleich etwa zu Eucken, der nicht nur von „deutschem Glauben“ und „deutscher Gesinnung“, sondern sogar von „deutschem Erkennen“ sprach<sup>202</sup>. Für Croce gab es dagegen einen Bereich, in dem es möglich und geboten war, sich *au-dessus de la mêlée*\* zu halten, und das war eben der „theoretische und wissenschaftliche Bereich, weil die Kunst und die Wissenschaft, soweit man sie bisher beurteilt hat, eben die beiden Formen sind, in denen der menschliche Geist sich fortwährend und unaufhörlich über die *mêlée*\*\* oder den Tumult der Praxis erhebt und sich ihm entzieht“<sup>203</sup>. Daher die Ironie Croces gegen die philosophische und kulturelle Publizistik, die „in Frankreich nicht weniger als in Deutschland“<sup>204</sup> als einfache Verlängerung der militärischen Operationen auftrat.

Mit dem Ersten Weltkrieg war ein Prozeß herangereift, der schon mit dem französisch-preußischen Krieg begonnen hatte. Damals hatte der große französische Historiker Fustel de Coulanges sich mit wütenden Worten gegen die Intellektuellen, aber nur die deutschen, gewandt die für schuldig befunden wurden, die Geschichtsschreibung ausschließlich als „une arme de guerre“ zu verstehen, so daß „la guerre des érudits“ sich wie die Vorbereitung und die Verlängerung des „guerre des soldats“ im eigentlichen Sinn darstellte<sup>205</sup>. Die Anklage war einseitig, aber sie wurde nicht umsonst im Lauf des Ersten Weltkriegs wiederveröffentlicht, zu einem Zeitpunkt, als es immer klarer wurde, daß das Verhalten eines Großteils der Intellektuellen, sowohl diesselts als auch jenseits des Rheins, recht ähnlich war. Nach Abschluß des Krieges beklagte Troeltsch dann, vielleicht auch mit einem selbstkritischen Akzent, „die von beiden Seiten geführte Kultur- und Moralpropaganda des Weltkriegs“, die Ausnutzung von „Moral und [480:] Geschichtsphilosophie als Kriegsmittel“<sup>206</sup>. Auch in Deutschland fehlte es nicht an Persönlichkeiten, die in gewisser Hinsicht versuchten, gegen den Strom zu schwimmen. Meinecke warnte vor einer „zu engen Verbindung der Kultur mit den Machtkämpfen des Staates“. Eine neue, vielleicht in der Geschichte noch nie dagewesene Situation war eingetreten: „Eine jede

<sup>199</sup> B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918*. zit., S. 290-4.

<sup>200</sup> *Ebda.*, S. 151.

<sup>201</sup> *Ebda.*, S. 123.

<sup>202</sup> *Deutsche Freiheit*, zit., S. 20.

\* über das Getümmel zu erheben. *KWF*

\*\* Getümmel. *KWF*

<sup>203</sup> *L'Italia dal 1914 al 1918 ...*, zit., S. 211.

<sup>204</sup> *Ebda.*, S. 52.

<sup>205</sup> N. D. Fustel de Coulanges, *De la manière d'écrire l'histoire en France et en Allemagne depuis Cinquante ans*, in „Revue de Deux Mondes“, 1.IX.1872, dann in *Questions contemporaines*, Paris 1916, S. 18-9. – „eine Kriegswaffe“; „Gelehrtenkrieg“; „Soldatenkriegs“

<sup>206</sup> *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, a. a. O., S. 3.

Nation ruft ihren Gelehrten und Künstlern gebieterisch zu: Zu deinen Zelten, Israel“! Und dennoch sollte man, was Deutschland anbelangt, sich wie Friedrich II. verhalten: er „blieb Germane auch als Bewunderer romanischer Kultur“<sup>207</sup>. Um die Autonomie der Kultur zu behaupten, um sich der neuerlichen Woge von Deutschtümelei und Franzosenhaß zu widersetzen, war Meinecke vielsagenderweise gezwungen, sich auf eben die historische Figur zu berufen, auf die Hegel sich berufen hatte, um sich der Welle der Deutschtümelei und des Franzosenhasses im Gefolge des anti-napoleonischen Widerstands zu widersetzen, auf eben den Friedrich II., der trotz des Glorienscheins als Heerführer weiterhin voller Mißtrauen sogar noch von Rosenberg betrachtet wurde, und zwar wegen seiner Liebe zur französischen Kultur.

Aber es ist Croce, der sich organischer als alle anderen während des Ersten Weltkriegs um die Verteidigung der Autonomie der Kultur bemüht hat. So generalisiert und furchterregend der Krieg auch sein mochte, sollte man doch versuchen, ihn weitestmöglich auf die Schlachtfelder und auf die Kanzlerämter beschränkt zu halten. Die Intellektuellen sollten weiterhin studieren, „als ob es keinen Krieg gäbe“<sup>208</sup>, sie sollten Werke der Kultur und keine Kriegsberichte erstellen, wenn auch jeder dazu aufgefordert war, die Geschicke seines eigenen Landes mit Teilnahme zu verfolgen, und – wenn notwendig – seinen Dienst auf den Schlachtfeldern zu verrichten. Auf das aufgebrachte Gehabe und die Kritiken seitens der Vestalinnen des Patriotismus antwortete Croce folgendermaßen: „In Zeitungen und Büchern nicht nur italienischer, sondern auch ausländischer Herkunft, ist geschrieben worden, wir rieten den jungen Italienern, keinen Gedanken an den Krieg zu verlieren und während des Krieges Bücher über Archäologie zu schreiben: die Wahrheit ist, daß wir den Archäologen geraten haben, Archäologen zu bleiben und aufzuhören, die archäologisch-politisch-patriotischen Wische zu schreiben, woran viele ihre Freude zu haben angefangen hatten; und so haben wir jedem geraten, in seinem eigenen Fach weiter tätig zu sein, solange es nur möglich war.“<sup>209</sup>

Auf den Seiten Croces lebte weiterhin die These Hegels fort, nach der, unter normalen Umständen, der Krieg Aufgabe eines gut abgegrenzten „Stands“ war, damit das bürgerliche und intellektuelle Leben ungestört seinen Fortgang nehmen konnte. Konnten aber die Umstände des Ersten Weltkriegs als normal betrachtet werden? Croce scheint sich der neuen Qualität des Krieges nicht bewußt zu werden; wenn aber diese Hartnäckigkeit ihn einerseits dazu führte, hart gegen die pazifistischen und internationalistischen Parolen zu polemisieren (jeder Staatsbürger sollte weiterhin für sein Land kämpfen und sterben, auch wenn dann alle Gefallenen durch die Treue, die jeder seinem eigenen patriotischen Ideal bewahrt hatte, verbrüdet waren), ließ sie ihn andererseits Hervorragendes schreiben, vor allem, wenn man es an der überall sich breitmachenden Kriegsphilosophie mißt. Die Intellektuellen und Philosophen der Epoche wurden nicht aufgerufen, gegen den Krieg zu kämpfen, aber in jedem Fall dazu, sich nicht vollkommen vom Krieg mitreißen und herabdrücken zu lassen: „Über der Pflicht dem Vaterland gegenüber, steht die Pflicht der Wahrheit gegenüber, welche die andere einschließt und rechtfertigt“. Und das um so mehr, als die Texte vulgärer Propaganda „dem Vaterland keinen Dienst erweisen, sondern dem Vaterland Schmach zufügen, das auf die *Ernsthaftigkeit* seiner Wissenschaftler ebenso rechnen können muß, wie auf die Sittsamkeit seiner Frauen“<sup>210</sup>. Und er erklärte weiterhin in seinem Brief: „Auch die Frauen müssen sich voll und ganz dem Vaterland widmen; aber das [481:] meint nicht, daß sie Judith spielen sollen, d. h. die Dirnen für das Vaterland“<sup>211</sup>. Diese indirekt gegen die Intellektuellen vorgebrachte Anklage der Prostitution war hart und unmißverständlich. Was ihn selbst betraf, so faßte Croce seine Haltung folgendermaßen zusammen: „Als Mensch bin ich in Italien geboren“ (und deshalb stand eine „patriotische“ Loyalität außer Zweifel), aber „als

<sup>207</sup> *Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung*, zit., VI S. 113

<sup>208</sup> *L'Italia dal 1914 al 1918 ...*, zit., S. 53 und S. 207.

<sup>209</sup> *Ebda.*, S. 210.

<sup>210</sup> *Ebda.*, S. 52-3.

<sup>211</sup> Brief an K. Voßler vom 11.VII.1919, in *Carteggio Croce-Voßler 1899-1948*, mit einem Vorwort von V. De Capra-riis, Bari 1951, S. 205.

Philosoph bin ich im Kosmos geboren“ (und als solcher hatte er keine Pflichten dem Generalstab und der italienischen Regierung gegenüber)<sup>212</sup>.

Noch in bezug auf einen anderen relevanten Punkt kann man den Einfluß Hegels positiv spüren. Da der Krieg aus den Widersprüchen und Interessenkonflikten entsteht, die die Staaten voneinander trennen, die sich hinsichtlich ihrer gegenseitigen Beziehungen im Naturzustand befinden, war es absurd und lächerlich, den im Gang befindlichen Konflikt mit ideologischen und manichäischen Motivationen zu belasten. „Die Gegensätze zwischen den Völkern sind im innersten politischer und wirtschaftlicher und nicht intellektueller, ästhetischer und moralischer Natur“. Daher hatte es keinen Sinn, den Ersten Weltkrieg als tödlichen Zusammenstoß zwischen französischem *Esprit* und deutschem *Geist* zu interpretieren<sup>213</sup>. Es handelte sich um eine Interpretation, die, wie wir gesehen haben, schon zu Zeiten der Befreiungskriege in den deutschtümelerischen Kreisen aufgetaucht war. Darüber hatte damals Hegel gespottet, und jetzt spottete Croce darüber. Abgesehen von dieser Entgegensetzung spottete er über neue und noch gefährlichere Entgegensetzungen, etwa die zwischen „Germanismus“ und „Latinität“: Croce wies darauf hin, daß diese und andere Gegensätze der Art nichts von ihrem widerwärtigen rassistischen Charakter verlören, wenn sie von italienischer (oder französischer oder englischer) Seite aufgenommen würden, nur eben mit umgekehrtem Werturteil: Die These, die das deutsche Volk in Bausch und Bogen als „verworfenes Volk“ verurteilte, war nicht „weniger töricht“ als diejenige, die es als „auserwähltes Volk“ verherrlichte<sup>214</sup>. Mit dieser trockenen Beurteilung des Krieges unterschied Croce sich eindeutig von den deutschen Kriegsphilosophen: „Warum“ – schrieb er an den großen deutschen Philologen Karl Voßler, als Italien noch nicht in den Krieg eingetreten war – „warum den Ostwald, Eucken, Harnack, Lasson etc. nicht den Mund stopfen? Das wäre ein patriotisches Werk“<sup>215</sup>. Auch der Herausgeber Hegels wurde also aufs Korn genommen, wobei Croce Hegels Lehre im wesentlichen bei weitem treuerblieb als Lasson. Croce wies die Metaphysizierung des Krieges auch dann energisch zurück, wenn sie von den Feinden Deutschlands kam, und spottete darüber, „wie Bergson seine Theorie des ‚Mechanizistischen‘ auf das deutsche Oberkommando, und die des ‚vitalen Schwungs‘ auf das französische Oberkommando anwandte“!<sup>216</sup> Das damals das deutsche Volk betreffende, weit verbreitete Stereotyp mußte unausweichlich auch schwere Folgen für das Hegelbild mit sich bringen. Und Italien bildet vielleicht einen besonders interessanten Beobachtungsstand, um sich diese Tatsache zu vergegenwärtigen. Nach dem von der Kommune ausgelösten Schock hatten die konservativen und gemäßigten Kreise dem ewig revolutionären Paris, das jetzt die Grundlagen selbst der sozialen Ordnung bedrohte, als Beispiel von Ordnung und ruhiger und rechtmäßiger Regierung das Bismarcksche Berlin gegenübergestellt. Jetzt dagegen rufen die Erfordernisse des Krieges gegen Deutschland eine totale Umkehrung des vorangegangenen Stereotyps hervor, jetzt ist „das deutsche politische Ideal“ per definitionem „aristokratisch, staatlich, militaristisch“, und damit also „minderwertiger und rückständiger als unser romanisches demokratisches Ideal“<sup>217</sup>. Und man darf nicht glauben, daß diese Darstellung der einander im Krieg entgegengesetzten „Ideale“ sich nur in demokratischen Kreisen fand. Es war inzwischen die Kriegspropaganda, die die italienische Teilnahme am Konflikt als Beitrag zur Sache des Kampfes gegen die von den [482:] Mittelmächten verkörperte „Reaktion“ zu legitimieren versuchte, ein Kampf, der Seite an Seite mit den demokratischen Mächten Frankreich und England zu führen war (natürlich ging man darüber hinweg, daß auch das zaristische und autokratische Rußland beteiligt war). War Deutschland erst einmal als unheilbar „staatlich und militaristisch“ abgestempelt, so wurde unvermeidlich auch Hegel Opfer dieser Kriegspropaganda.

Hegel ist auf philosophischem Gebiet nicht das einzige Opfer. Manchmal nimmt diese Propaganda auch Kant aufs Korn. So äußerte anläßlich der feierlichen Antrittsvorlesung ein Professor der

<sup>212</sup> *Ebda.*, S. 193 (Brief vom 9.1.1915).

<sup>213</sup> *L'Italia dal 1914 al 1918 ...*, zit., S. 333.

<sup>214</sup> *Ebda.*, S. 75 und S. 64.

<sup>215</sup> Brief vom 9.1.1915 in *Carreggio Croce Voßler*, zit., S. 192-3.

<sup>216</sup> *L'Italia dal 1914 al 1918 ...*, zit., S. 52.

<sup>217</sup> So drückt sich die Zeitung „Roma“ (Neapel, 1.X.1915) in einem Interview mit Croce aus: abgedruckt in B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918 ...*, zit., S. 73.

Universität Turin, dessen Namen man lieber dem Vergessen der Geschichte überläßt: „Viel früher als die Deutschen von Kant gelernt hatten, mit der *praktischen Vernunft* die Lehren der *reinen Vernunft* zu korrigieren, hatte die Natur alle die anmaßenden Lügen, Sophismen und Vorwände gelehrt, um, zumindest in ihren Augen, jede Art von Schurkerei zu entschuldigen“<sup>218</sup>. Die Kantische praktische Vernunft also als Instrument, um die niederträchtigsten Interessen und jede Art von Gewalttätigkeit zu legitimieren. Aber der unangebrachte Angriff auf Kant stellt mehr die Ausnahme als die Regel dar. Im allgemeinen (das wird besonders in der damaligen französischen Publizistik deutlich) zieht man es vor, Kant als eine isolierte Stimme hinzustellen, die vergeblich versucht, die Gründe der Moral bei einem Volk zur Geltung zu bringen, das sich nunmehr schon dem Dämon der Macht und des Machtstaats hingegeben hatte. Und Hegel ist die Verkörperung dieses Dämons; so wird seine Philosophie in einer anderen Antrittsvorlesung als „lügnerisch“, „tückisch“, „fürchterlich“, „schaudererregend“, „unmenschlich“, „zynisch“ hingestellt. Croce fand Spaß daran, diese farbige Palette von Adjektiven aufzuzählen und von anderen Urteilen zu berichten (manchmal in der Form von unglaublichen und beleidigenden Anekdoten über den in Verruf geratenen Philosophen), aber vergeblich wies er darauf hin, daß „der pangermanistische Philosoph, Herr Houston Chamberlain Hegel äußerst geringschätzt“, und darauf, daß Hegel gerade in Deutschland, im Gegensatz zu Italien und zu England, bis vor wenigen Jahren in Vergessenheit geraten war<sup>219</sup>. Die Kriegspropaganda hatte ihre Erfordernisse, und Hegel stellte die Synthese jener germanischen Barbarei dar, die der Krieg ein für allemal hinwegzufegen berufen war.

Man darf auch nicht glauben, daß sich an dieser Kriegskampagne gegen Hegel und das Deutsche Reich nur unbedeutende Figuren der italienischen Kultur beteiligten. Hier ist Guglielmo Ferrero zu nennen, maßgeblicher Vertreter der italienischen Schule der politischen Wissenschaften<sup>220</sup>, von ausgesprochen konservativer Orientierung, der aber, am Vorabend des Eintritts Italiens in den Krieg, Unmut nicht nur gegen Deutschland, sondern auch gegen Hegel hegte, dessen Lehre als ein Instrument zur Legitimierung der „Tyrannei“ und jeder Art von „Schurkerei“ betrachtet wird.

Interessant ist vor allem die Geschichte des Schicksals Hegels in Italien, wie sie Guglielmo Ferrero aufzeichnet: „Als der Hegelismus der nördlichen Länder, wo er das Licht erblickt hatte, in die Welt hinausging und versuchte, die Grenzen des antiken römischen Reichs zu überschreiten, erweckte er bei seinem Erscheinen eine Art Grauen. Diese unglückselige Sophistik, die alle Kriterien von Gut und Böse durcheinander brachte, im Dienste aller Arrivisten\* – seien es nun Völker, Staaten, Klassen, Parteien oder einzelne Menschen – erweckte bei den erhabensten, tiefgründigsten und edelsten Geistern der romanischen Länder Abscheu“<sup>221</sup>. Lassen wir einmal das Werturteil über Hegel, das hier ausgedrückt wird, beiseite: Hier wohnen wir einer regelrechten Fälschung bei, denn die erste Verbreitung des Hegelianismus in Italien fällt mit der Entwicklung der revolutionären Agitation und der Revolution von 1848 zusammen. In Neapel – erinnert Croce – waren das die Zeiten, in denen „Hegelianer für ‚Konspirateur gegen die Bourbonen‘ stand“<sup>222</sup>. Man kann sogar sagen, daß das langandauernde günstige Geschick Hegels in Italien im Zusammenhang mit der stärkeren Vitalität der demokratischen Bewegung steht. [483:] Während in Deutschland Haym Schule machte und zusammen mit Hegel die ‚Ideen von 1789‘ unter Anklage gestellt wurden, denen man die Realpolitik entgegensetzte, hatten in Italien, vor allem mit den Gebrüdern Spaventa, Hegel und die Ideen von 1789 weiterhin Erfolg und übten ihre Wirkung in erneuerndem und demokratischem Sinn aus.

Um jedoch zu Guglielmo Ferrero zurückzukehren, ist es interessant festzustellen, wie die Verbreitung oder der Versuch der Verbreitung des Hegelianismus in Italien indirekt mit der Invasion oder mit dem Versuch der Invasion eines Heeres gleichgesetzt wird: Dies ist die Periode, in der Croce der

<sup>218</sup> Von B. Croce zitiert, *ebda.*, S. 95.

<sup>219</sup> *Ebda.*, S. 96.

<sup>220</sup> Die Bedeutung der von Guglielmo Ferrero erarbeiteten Analyse des Begriffs „Legitimität“ und seiner Rolle in der Geschichte ist kürzlich von J. Freund hervorgehoben worden: *L'essence du politique*, Paris 1965, S. 259-260.

\* abwertend: jemand, der beruflich erfolgreich. Karrierist. *KWF*

<sup>221</sup> Zit. bei B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918* ..., zit., S. 43-4.

<sup>222</sup> *Ebda.*

„Deutschfreundlichkeit“, auch auf Grund seiner nichtdementierten Sympathien für die Hegelsche Philosophie, verdächtigt wurde. Wir haben uns bei der Stellungnahme Guglielmo Ferreros aufgehalten, um die Zerstörung herauszustreichen, die der Krieg auch auf kultureller Ebene anzurichten in Begriffe war, und sogar bei Intellektuellen hohen Niveaus. Croce hatte recht behalten, als er gleich nach Ausbruch des Weltkonflikts, im Zusammenhang mit der Ausbreitung der Kriegsphilosophie, damals vor allem in Deutschland und Frankreich, erklärte: „Ich glaube, daß man bei Kriegsende feststellen wird, daß der Boden Europas nicht nur monate- oder jahrelang unter dem Gewicht des Krieges, sondern auch unter dem der Ungereimtheiten gebebt hat“<sup>223</sup>. Das berühmteste oder eines der berühmtesten Opfer dieser Ungereimtheiten ist gerade Hegel, dem das Etikett „Preuße“, „Staatsvergötterer“ und „Militarist“ mit allem, was dazu gehört, aufgedrückt bleibt.

## 16. Bild Deutschlands und Bild Hegels

Wenden wir uns nun der französischen Seite der Kriegsphilosophie und -propaganda zu. Mehr denn je ist hier die Verurteilung Hegels als eines Philosophen, der die Staats- und Kriegsmaschine verherrlicht, die die Freiheit und die Persönlichkeit des Individuums verschlingt und annulliert, schon unerbittlich in die Charakterisierung Deutschlands eingeschrieben, die man in Frankreich bei Ausbruch des Krieges vornimmt. Nach Andler ist die Tragödie des deutschen Volks der „esprit purmement grégaire“, der es dazu drängt, passiv „les chefs du troupeau“ zu folgen, und es „du sens et du goût de la liberté“ beraubt<sup>224</sup>; hier wurzelt der Pangermanismus. Noch wenige Jahre vorher hatte der französische Gelehrte Hegel gegen die Anklage verteidigt, „L’Omnipotence de L’Etat“ konzipiert zu haben; im Gegenteil, „le système hégélien est un prodigieux effort pour fonder la liberté par la raison“<sup>225</sup>. Aber jetzt beginnt auf das Bild des deutschen Philosophen, in den Bereich des Pangermanismus eingereiht, der Schatten des „Untertangeists“ zu fallen, von dem das angsteinflößende Heer Wilhelms II. in den blutigen Schützengräben des Ersten Weltkrieges hartnäckig Beweis ablegte.

„Peu civilisés“ erweisen sich die Deutschen, nach Boutroux, „comme les survivants des Huns et des Vandales“<sup>226</sup>. Man darf nicht vergessen, daß ihre „peuple maître, les Prussiens“ nur mit Mühe und nach harten Kämpfen dazu zu bringen waren, das Christentum anzunehmen<sup>227</sup>. Man kann sogar sagen, daß Deutschland immer noch nicht ganz „convertie a la doctrine chrétienne du Dieu d’amour et de bonté“<sup>228</sup> ist.

[484:] Im Gegensatz zu den „nations latines“ schreibt die deutsche dem „élément moral“<sup>229</sup> geringe Bedeutung zu. In dieser Anschauung, die ebenso manichäisch\* ist wie die, die sich jenseits des Rheins entwickelt hatte, in dieser auch von Rassismus vergifteten Anschauung gibt es keinen Raum für eine differenzierte Analyse der kulturellen und philosophischen Geschichte Deutschlands, ebensowenig für eine differenzierte Analyse seiner politischen Geschichte. Und wie könnte es sie geben, wenn

<sup>223</sup> Ebda., S. 12.

<sup>224</sup> *Les origines du pangermanisme*, zit., S. VII. – „rein herdentriebhafte Geist“; „den Führern der Herde“; „des Sinns und des Geschmacks für die Freiheit“. KWF

<sup>225</sup> *Les origines du socialisme d’etat*, zit., S. 32 u. S. 34. Im Jahre 1891 wird das Hegelsche Pathos des Staats als Synonym für Sozialismus von Jacques Jaurès, dem wichtigsten Exponenten des französischen Sozialismus, positiv aufgenommen; er ist bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs von einem fanatischen Chauvinisten ermordet worden. Vgl. *De primi socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*. Toulouse 1891, (dt. Ausg.) *Die Ursprünge des Sozialismus in Deutschland, Luther, Kant, Fichte und Hegel*, Üb. v. E. Höhnisch u. K. Sonnendecker, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1974, S. 86-92, *passim*. – „die Allmacht des Staates“; „das hegelsche System ist ein gewaltiger Versuch, die Freiheit durch die Vernunft zu begründen“. KWF

<sup>226</sup> E. Boutroux, *L’Allemagne et la guerre. Lettre à M. le Directeur de la „Revue des Deux Mondes“*, 15. Okt. 1914, in *Etudes d’histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin 1926, S. 118-9. – „wenig zivilisiert“; „wie die Überlebenden der Hunnen und Vandalen“. KWF

<sup>227</sup> *L’évolution de la pensée allemande*, in *Études d’histoire ...*, zit., S. 220. – „herrschendes Volk, die Preußen“. KWF

<sup>228</sup> *L’Allemagne et la guerre*, Deuxième lettre a la „Revue des Deux Mondes“, 15. Mai 1916, S. 234. – „zur christlichen Lehre des Gottes der Liebe und Güte bekehrt“. KWF

<sup>229</sup> Ebda., S. 124.

\* „manichäisch“ beschreibt eine vereinfachende Weltsicht, die alles in zwei gegensätzliche Lager teilt, z. B. Gut oder Böse. KWF



Boutroux den damals im Gang befindlichen Krieg als „un sorte de croisade philosophique où sont aux prises des conceptions opposées du bien et du mal, et de la destinée humaine“ definiert?<sup>230</sup>

Unempfindlich für die Moral, ist Deutschland noch unempfindlicher für das Gefühl, das als „une maladie passagère, une infection, résultant de l'inoculation du virus celto-latin“ betrachtet wird. Auf diese Weise wird jedoch das Gemüt verstümmelt, und bar allen Gefühls, „l'intelligence et la volonté ne sont plus qu'un mécanisme, une somme de force prêtes à se mettre, indifféremment, au service de n'importe quelle cause“. In Deutschland war das romantische Erbe vollkommen verlorengegangen<sup>231</sup>. Eine ähnliche Analyse erstellt Bergson, als er dem von Hegel repräsentierten Deutschland der rohen Gewalt, das „Allemagne sentimentale“ Jacobis und Schopenhauers entgegenstellt, da inzwischen jedoch völlig in Vergessenheit geraten war<sup>232</sup>.

Es muß sogleich gesagt werden, daß diese Bilanz völlig falsch ist. Der Erste Weltkrieg wurde auf deutscher Seite von einer noch nie dagewesenen Gefühlsorgie begleitet, und diese dauerte in den Jahren des Nationalsozialismus an und entwickelte sich noch weiter. Die Berufung auf die Romantik und die innerlichen Kräfte der Seele und des Gefühls geht schon auf die Befreiungskriege zurück und wird, indem sie sich nach und nach mit immer virulenter irrationalistischen Motiven auflädt, eine deutsche Konstante von Wilhelm II. bis zu Hitler. Bei der eben überprüften Bilanz wird dagegen die Tragödie Deutschlands gerade in der Aufgabe des romantischen Erbes gesehen. Aber diese Verzerrung erklärt sich ohne Schwierigkeit, auch wenn die Erklärung nicht philosophischer Natur ist. Der außergewöhnliche Beweis der Leistungs- und Widerstandsfähigkeit der Kriegsmaschine Deutschlands begünstigte die Verbreitung des Stereotyps vom Deutschen ohne moralische Skrupel und Gefühl, der nur ein gefügiges Rädchen dieser furchterregenden Kriegsmaschine ist. Sieht man einmal das Verdorren des Gefühls als Grund für die deutsche Tragödie, dann ist es klar, daß Hegel als unerbittlicher Kritiker des unmittelbaren Wissens zum Hauptangeklagten wird. Das Resultat ist paradox, eines der zahlreichen Paradoxa in der Geschichte des Bildes dieses Philosophen: Von Haym wird Hegel gerade auch wegen der Verachtung der gefühlsmäßigen, moralischen und religiösen Innerlichkeit, die er ihm zuschreibt, als eine Persönlichkeit betrachtet, die der germanischen Tradition und dem germanischen Freiheitsbegriff fernsteht; und jetzt wird Hegel mit derselben Begründung als die straffste und brutalste Verkörperung des „traditionellen“ deutschen Kults der Macht und der Stärke angesehen. Sollte es in der deutschen Philosophie ein paar positive Anstöße geben, dann erklären sie sich durch den französischen Einfluß; wenn Kant die Würde der Person und jeder Nation als Selbstzweck anerkennt, dann tut er das „sous l'influence de l'individualisme français“<sup>233</sup>. Ähnlich geht Bergson vor: Das verpreußischte Deutschland hat die „nobles idées, qui lui venaient, pour la plus grande partie, de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle et de Revolution“ aus seinem Schoß vertrieben<sup>234</sup>.

Es handelt sich um eine Lesart, die, abgesehen von der unterschiedlichen Bewertung, mit derjenigen übereinstimmt, die in Deutschland zuerst von den Deutschtümlern und dann von den Nationalliberalen vorgestellt wurde: Auf politischer und ideologischer Ebene nimmt Deutschland eine völlig autonome und eigenverantwortliche Entwicklung, im wesentlichen ohne Kontakt zum Frankreich der Aufklärung und der Revolution. Sowohl diesseits als auch jenseits des Rheins ist das Hegel und seiner Schule so teuer gewesene Thema der deutsch-französischen Bündnisse verschwunden, das Thema des Vormarsches der Freiheit als eines einheitlichen Vormarsches, [485:] dessen Hauptstützen das

<sup>230</sup> *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre*, zit., S. 231. – „eine Art philosophischer Kreuzzug, in dem gegensätzliche Auffassungen von Gut und Böse und vom menschlichen Schicksal aufeinandertreffen“. *KWF*

<sup>231</sup> *L'Evolution de la Pensée Allemande*, in *Etudes d'histoire ...*, zit., S. 222-4, *passim*. – „eine vorübergehende Krankheit, eine Infektion, hervorgerufen durch die Injektion des keltisch-lateinischen Virus“; „sind Verstand und Wille nichts weiter als ein Mechanismus, eine Summe von Kräften, bereit, sich unterschiedslos in den Dienst jeder beliebigen Sache zu stellen“. *KWF*

<sup>232</sup> *Discours en séance publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, in H. Bergson, *Mélanges*, Paris 1972, S. 1113.

<sup>233</sup> *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre*, zit., S. 244. – „unter dem Einfluss des französischen Individualismus“. *KWF*

<sup>234</sup> *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas*, November 1914, in *Mélanges*, zit., S. 1106. – „edlen Ideen, die ihm zum größten Teil aus dem Frankreich des 18. Jahrhunderts und der Revolution zukamen“. *KWF*

deutsche und das französische Volk waren, in einem ständigen Verhältnis des Austauschs und des gegenseitigen Einflusses begriffen, das von der Reformation bis hin zu ihren weltlichen und politischen Weiterentwicklungen zuerst in der Aufklärung und dann in der Revolution reichte, wobei das Pendant zu dieser auf der anderen Seite des Rheins die deutsche klassische Philosophie bildete. Jetzt, auf der Woge der Offensive des deutschen Heers in Frankreich, ist Hegel in erster Linie der Philosoph, der den Erfolg und die Stärke vergöttert, wie seine Behauptung der „identité radicale du rationnel et du réel, de l'idéal et du positif“ beweist<sup>235</sup>.

Boutroux verliert natürlich keine Zeit damit, von der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und unmittelbarer empirischer Existenz (und noch mehr dem „Positiven“, von dem Hegel sicher nicht mit Begeisterung spricht) zu berichten. Die Verzerrung der kulturellen und philosophischen Geschichte Deutschlands durch diese neue Lesart ist offensichtlich. Auch Leibniz wird bezichtigt, mit seiner Doktrin von der prästabilierten Harmonie dem deutschen Kult der Stärke Vorschub geleistet zu haben, denn nach dieser Doktrin „le visible est le symbole de l'invisible. La force est, ici, non plus seulement condition, mais signe extérieur, substitut pratique du droit“<sup>236</sup>.

Der von Boutroux in Angriff genommene „croisade philosophique“\* schreitet unerbittlich voran: Wenn die Verachtung des Gefühls und der „intellectualisme“\*\* die Krankheit ist, die dem Machtkult zugrunde liegt, dann kann diese Krankheit auch bei Kant selbst diagnostiziert werden; der Philosoph, der bei Bergson die Verkörperung der Idee der „beauté morale“ ist<sup>237</sup>, die aus Deutschland inzwischen für immer verschwunden ist, trägt, nach Boutroux, Schuld daran, das Gefühl aus der Wissenschaft und Moral zu verbannen, um es in der *Kritik der Urteilskraft* „dans le lit de Procuste“ der Begriffe und der Abstraktionen zu nötigen<sup>238</sup>. Und was soll man dann vom Dahinschwinden der moralischen Begriffe in der kulturellen Tradition Deutschlands sagen? Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse schwankt oder fehlt sogar ganz. Man denke nur an die positive Rolle, die das Böse und der Teufel in Goethes *Faust* spielen<sup>239</sup>. Man könnte sogar bis auf Luther zurückgehen; in Deutschland wird der Mensch immer dazu aufgefordert, sich zu unterwerfen „à la loi mystérieuse et sublime en vertu de laquelle le mal est d'autant plus bien faisant qu'il est accompli avec de résolution et de plénitude. *Pecca fortiter*“<sup>240</sup>. Aber Hauptzielscheibe ist Hegel und kann nur er sein, angesichts des Stereotyps vom Deutschen, das inzwischen der Krieg und die militärische Offensive Deutschlands aufzwingen. Lesen wir Boutroux: „Les nations autres que l'Allemagne en sont restées à l'idée d'une valeur propre appartenant aux individus, aux parties d'un tout considérées en elles-mêmes. Elles croient à l'efficacité du travail solitaire d'un homme de génie, ou au devoir, par la communauté, de respecter la dignité propre à chacun de ses membres. L'organisation allemande, partant de l'idée du tout, voit dans chaque homme un *Teilmensch*, un homme partiel; et, appliquant rigoureusement le principe de la division du travail, elle enferme chaque travailleur dans la tâche spéciale qui lui est assignée. De l'homme elle élimine l'humanité, qu'elle remplace par le rôle de rouage dans une machine. L'éducation est, des lors, essentiellement, donnée du dehors. Elle est dressage, et non éducation au sens propre du mot, *Drill* et non *Erziehung*. Elles apprennent aux hommes à agir comme partys anonymes de masses de plus en plus énormes“<sup>241</sup>.

<sup>235</sup> *L'évolution de la pensée allemande*, 1915, in *Études d'histoire ...*, zit., S. 206. – „radikalen Identität des Rationalen und des Wirklichen, des Idealen und des Positiven“. *KWF*

<sup>236</sup> *Ebda.*, S. 222. – „Das Sichtbare ist das Symbol des Unsichtbaren. Die Kraft ist hier nicht mehr nur eine Voraussetzung, sondern ein äußeres Zeichen, ein praktischer Ersatz für das Recht.“ *KWF*

\* „philosophische Kreuzzug“

\*\* „Intelktualismus“

<sup>237</sup> *Discours en séance publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 12. Dezember 1914, in *Mélanges*, zit., S. 1113. – „moralischen Schönheit“. *KWF*

<sup>238</sup> *L'évolution de la pensée allemande*, in *Études d'histoire ...*, zit., S. 223. – „in das Bett des Prokrustes“. *KWF*

<sup>239</sup> *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre*, zit., S. 234.

<sup>240</sup> *L'Allemagne et la guerre. Première lettre*, zit., S. 130. – „dem geheimnisvollen und erhabenen Gesetz, kraft dessen das Böse umso wohltätiger ist, je entschlossener und vollständiger es begangen wird. *Sündige tapfer*“. *KWF*

<sup>241</sup> *L'évolution de la pensée allemande*, in *Études d'histoire ...*, zit., S. 210. – „Die anderen Nationen als Deutschland sind bei der Vorstellung einer eigenen, den Individuen innewohnenden Wertigkeit geblieben, bei der Idee, dass

Auf Grund seiner Verachtung des Individuums scheint Deutschland sich nicht nur Frankreich und seinen Alliierten, sondern der ganzen übrigen Welt („les nations autres que l’Allemagne“) entgegenzusetzen. Es stimmt, seit langem „des penseurs allemands divinisaient l’Etat prussien et la nation allemande [...]“<sup>242</sup>. Für Hegel insbesondere „l’Etat est la réalité la plus haute: au-dessus [486:] de lui, dans le monde de l’existence, il n’y a rien. Sa fonction est d’organiser la liberté, c’est -à-dire d’abolir les volontés individuelles, et de les transformer en une volonté commune, qui, par sa masse et son unité de direction, sera capable de s’imposer“<sup>243</sup>.

Auch was Bergson angeht, kann man feststellen, daß sein Urteil über Hegel sich unmittelbar aus seiner Charakterisierung Preußens und des verpreußischten Deutschland herleitet. Es ist der Prototyp eines „mécanique“<sup>244</sup> und militaristischen Landes. „Mais le militarisme prussien lui-même ne fut que la consequence de la conception prussien de l’Etat, lequel, d’après les rois de Prusse, était une espèce d’entité supérieure à tout, supérieure au prince lui-même. Frédéric le Grand disait: ‚Je sers‘ (Ich diene) [...]“<sup>245</sup>. Die Tatsache, daß der Monarch sich als einen Diener des Staats betrachtete, ist schon als solche ein Beweis für die Staatsvergötterung: Die vom Krieg entfesselte politische Leidenschaft erlaubt keine artikulierten Urteile. Man spricht von Friedrich II., aber man denkt an Hegel.

Zwischen dem seit jeher aggressiven Deutschland und seiner philosophischen Kultur besteht jedenfalls ein enger und expliziter Zusammenhang: „Sa philosophie fut simplement la transposition intellectuelle de sa brutalité, de ses apétits et des ses vices [...]. L’Allemagne définitivement une nation de proie, se réclame de Hegel [...]“. Deutschland massakriert Frauen, Kinder und Alte, plündert und brandschatzt: „l’idéal serait de détruire les villes, les villages, toute la population. Voilà ce qu’on trouvera au bou’ de la theorie. Voici maintenant ce qui était à l’origine“<sup>246</sup>.

Es gibt – erklärt Bergson – zwei einander entgegengesetzte Auffassungen von den internationalen Beziehungen, die sich im Krieg gegenüberstehen. Die erste versteht sie als auf das Recht und die legale Einhaltung der unterzeichneten Vereinbarungen gegründet, die zweite läßt sie ausschließlich vom Kräfteverhältnis abhängen. Die erste geht von der Anerkennung der Existenz unverletzlicher Rechte für die Individuen wie auch für die „personalités nationales“ aus; die zweite erkennt weder für die einen noch für die anderen unverletzliche Rechte an. Bergson geht so weit, zu behaupten, er

---

die Teile eines Ganzen auch für sich betrachtet eine Würde besitzen. Sie glauben an die Wirksamkeit der einsamen Arbeit eines genialen Menschen oder an die Pflicht der Gemeinschaft, die eigene Würde eines jeden ihrer Mitglieder zu achten. Die deutsche Organisation hingegen geht vom Gedanken des Ganzen aus und sieht in jedem Menschen ein Teilwesen, einen unvollständigen Menschen; und indem sie das Prinzip der Arbeitsteilung rigoros anwendet, sperrt sie jeden Arbeiter in die ihm zugewiesene spezielle Aufgabe ein. Sie eliminiert aus dem Menschen die Menschlichkeit und ersetzt sie durch die Rolle eines Zahnrads in einer Maschine. Bildung wird von da an wesentlich von außen gegeben. Sie ist Dressur und nicht Bildung im eigentlichen Sinne des Wortes – *Drill* und nicht *Erziehung*. Sie lehrt den Menschen, als anonyme Teile immer größerer Massen zu handeln.“ *KWF*

<sup>242</sup> *Ebda.*, S. 200. – „den anderen Nationen als Deutschland“; „vergöttern deutsche Denker den preußischen Staat und die deutsche Nation“. *KWF*

<sup>243</sup> *Ebda.*, S. 206. – „Der Staat ist die höchste Realität; über ihm gibt es in der Welt der Existenz nichts. Seine Funktion besteht darin, die Freiheit zu organisieren, das heißt, die individuellen Willen abzuschaffen und sie in einen gemeinsamen Willen zu verwandeln, der durch seine Masse und seine Einheit der Richtung imstande ist, sich durchzusetzen.“ *KWF*

<sup>244</sup> *Discours en séance publique ...*, zit., in *Mélanges*, zit., S. 1108.

<sup>245</sup> Rapport sur „la mentalité allemande et la guerre“ de P. Gaultier, 1. Juli 1916, in *Mélanges*, zit., S. 1237. – „mechanistischen“; „Aber der preußische Militarismus selbst war nur die Folge der preußischen Auffassung vom Staat, der – gemäß den Königen von Preußen – eine Art von übergeordneter Entität war, höher als alles, sogar höher als der Fürst selbst. Friedrich der Große sagte: ‚Je sers‘ (Ich diene).“ *KWF*

<sup>246</sup> *Discours en séance publique ...* zit., in *Mélanges*, zit., S. 1113. Während des Krieges wird Hegel für die Verbrechen des deutschen Militarismus zur Verantwortung gezogen, wogegen Bergson noch im Jahre 1911 zugab: „Je vous avoue que je n’ai jamais lu Hegel. Il faudrai bien le lire“ [„Ich gestehe Ihnen, dass ich Hegel niemals gelesen habe. Ich werde ihn wohl doch einmal lesen müssen.“ *KWF*] (zit. bei B. Croce, *L’odierno „rinascimento esistenzialistico“ di Hegel* in „Quaderni della Critica“, Nr. 15, Nov. 1949, S. 14 ff. – „Seine Philosophie war schlicht die intellektuelle Übertragung seiner Brutalität, seiner Begierden und seiner Laster [...]. Deutschland, endgültig eine Raubnation, beruft sich auf Hegel [...]; „Das Ideal wäre, Städte, Dörfer, die gesamte Bevölkerung zu vernichten. Das ist es, was man am Ende der Theorie findet. Und hier ist, was am Anfang stand.“ *KWF*

wolle kein Werturteil ausdrücken, er wolle „en tant que philosophie, sans me meler de la politique“ sprechen; es geht aber eindeutig hervor, daß die zweite Auffassung von den internationalen Beziehungen diejenige Deutschlands ist, und sie existiert natürlich seit Hegel<sup>247</sup>.

Um sich klar darüber zu werden, wie stark diese Urteile vom Kriegsklima bedingt sind, genügt es, sie mit den Urteilen zu vergleichen, die nur wenige Jahre vorher abgegeben worden waren. Noch im Jahre 1907 spricht Boutroux von den „germes visibles de hégélisme“, die sich bei Descartes fanden<sup>248</sup>. Das ist eine in zweierlei Hinsicht interessante Erklärung: Erstens gibt es keine Spur der ideologischen Barriere zwischen Frankreich und Deutschland, wie sie im Verlauf des Ersten Weltkrieges auftaucht; zweitens wird das Verbindungsglied zwischen den beiden Philosophen in der Bedeutung ermittelt, die dem *Cogito* verliehen wird, d. h. also dem individuellen Subjekt, was besagt, daß zu diesem Zeitpunkt Hegel noch nicht als dessen Negierer und Verächter betrachtet wird ...

Noch bedeutsamer ist die Wandlung hinsichtlich der Beurteilung Kants. Wir haben schon vom Urteil von 1916 gesprochen, wonach der deutsche Philosoph, unter dem Einfluß des „individua-[487:]lisme français“, „à toutes les personnes humaines et à toutes les nations“<sup>\*</sup> Würde als Selbstzweck zugestehet. Im Jahre 1904 verteidigt Boutroux dagegen Kant gegen die Anklage des „individualisme“! Diese Anklage basiert auf der Verwechslung zwischen „personne“ und „individu“, die von Kant streng unterschieden werden: „L’individualité, à ses yeux, reposait sur la sensibilité, et ce fut le trait dominant et le coup d’audace de sa doctrine, de vouloir que la raison se détachât entièrement de la sensibilité et gouvernait l’homme à elle seule, par sa loi d’universalité“.<sup>\*\*</sup> Nicht nur wohnen wir einem totalen Umkippen des Werturteils bei, was „Individualismus“ und sogar „Individuum“ betrifft, sondern es wird als ein Verdienst betrachtet, den Menschen der Universalität der Vernunft zu unterwerfen, und bringt keineswegs die Beschuldigung des „intellectualisme“<sup>\*\*\*</sup> und der Verachtung des Gefühls mit sich, die dann im Verlauf des Krieges vorgebracht wird. Boutroux fährt jedoch folgendermaßen fort: „La personne, à l’invers de l’individu, était précisément pur lui [per Kant] la volonté soumise à la loi d’universali et de communauté par laquelle s’exprime la raison pure“<sup>249</sup>. Gerade weil er die Unterwerfung des Individuums unter die „nécessité universelle, primordiale et absolue“ in Betracht gezogen hatte, wird Kant dagegen im Jahre 1916 bezichtigt, letzten Endes die Freiheit des Menschen verleugnet zu haben<sup>250</sup>. Aber kehren wir zum Boutroux des Jahres 1904 zurück, der wie folgt zusammenfaßt: „L’individu se manifeste comme tel en s’opposant aux autres individus: on ne conquiert la personnalité qu’en collaborant avec les autres personnes à l’avènement de la république des êtres

<sup>247</sup> *La personnalité*, (Konferenz in Madrid am 6. Mai 1916), in *Mélanges* zit., S. 1232-3. – „nationale Persönlichkeiten“; „als Philosoph sprechen, ohne mich in die Politik einzumischen“. KWF

<sup>248</sup> *Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel*, 1907, in *Études d’histoire ...*, zit. S. 98. Auch über das „principe hegelien qui affirmait l’identité radical du fait et de l’idée“ [„hegelianische Prinzip, das die radikale Identität von Tatsache und Idee behauptet“]. KWF drückt Boutroux sich im Jahre 1877 weitaus artikulierter als in den Kriegsjahren aus, so daß er sogar vor einer einseitigen Interpretation „de ce grand principe, aujourd’hui tant décrié“ [„dieses großen Prinzips, das heute so sehr verunglimpft wird“]. KWF warnt (vgl. *Edouard Zeller et sa théorie de l’histoire de la philosophie*, in *Études d’histoire ...*, zit. S. 9). Auch beim Vorkriegs-Bergson kann man ein ganz anderes und viel ausgeglicheneres Urteil über Hegel finden als in der Folgezeit (vgl. *Compte rendu des „Principes de métaphysique et de psychologie“ de Paul Janet* in *Mélanges*, zit., S. 382). – „sichtbare Keime des Hegelianismus“. KWF

<sup>\*</sup> „französischen Individualismus“ allen menschlichen Personen und allen Nationen. KWF

<sup>\*\*</sup> „Individualismus“; „Person“ und „Individuum“; „Die Individualität gründete seiner Ansicht nach auf der Sinnlichkeit, und das war das hervorstechende Merkmal und der kühne Zug seiner Lehre – zu verlangen, dass die Vernunft sich vollständig von der Sinnlichkeit löse und den Menschen allein durch ihr Gesetz der Allgemeingültigkeit regiere.“ KWF

<sup>\*\*\*</sup> Intellektualismus. KWF

<sup>249</sup> *La morale de Kant et le temps présent*, 1904, in *Études d’histoire ...*, zit., S. 87. – „Die Person, im Gegensatz zum Individuum, war für ihn [nach Kant] genau das: der Wille, der dem Gesetz der Allgemeingültigkeit und der Gemeinschaft unterworfen ist, durch das sich die reine Vernunft ausdrückt.“ KWF

<sup>250</sup> *L’Allemagne et la guerre, Deuxième lettre*, zit., S. 246. – „universelle, ursprüngliche und absolute Notwendigkeit“. KWF

raisonnables“<sup>251</sup>. Der anti-individualistische Akzent kann einem hier nicht entgehen: Es ist eine Auffassung von der Gemeinschaft, die dann später als organisch und exklusiv der germanischen Tradition eigen verhöhnt wird. Eine Schlußfolgerung drängt sich daher auf: Nicht nur das Urteil über Kant und Hegel hat sich geändert; eine noch bedeutsamere Veränderung haben die theoretischen und politischen Kategorien selbst erfahren, auf deren Basis die philosophische und historiographische Untersuchung vorangebracht wird. Die harte Wirklichkeit des Krieges gebietet eine ideologische Charakterisierung der im Kampf befindlichen Parteien ohne Nuancen. Daher sieht man Deutschland im gesamten Verlauf seiner Geschichte ununterbrochen einen Etatismus und Organizismus verkörpern, die das Individuum und seine Freiheit verschlingen, auf dieser Grundlage geht man zu einer radikalen Revision des Urteils über Hegel und teilweise auch über Kant über.

### 17. Der Krieg, die Sozialdemokratie und das Hegelbild

Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs kann man sagen, daß auch in Deutschland das Hegel-Bild triumphiert oder zumindest weiteste Verbreitung erlebt, das die Kriegsphilosophie der Länder der Entente skizziert hatte. Und zusammen mit dem Bild triumphieren die theoretischen und politischen Kategorien um die Problematik, auf die es sich gründet. Betrachten wir einmal den Ausgangspunkt der Analyse von Boutroux: „Il peut paraître plus difficile de trouver dans l’Allemagne idéaliste des temps massés la mère de l’Allemagne réaliste, matérialiste et brutales des temps présents. Et cependant, on pourrait faire remarquer que, dans la pensée allemande de tous les temps, l’idée de la puissance, de la force, de la guerre, de la destruction, du mal, a tenu une très grande place“<sup>252</sup>. Und Heller: „Das Auftreten der deutschen Lehre von der Politik als Machtkampf und von der Wertbetonung des Machtmoments im nationalen Staatsleben wird in der Regel um die Mitte des 19. Jahrhunderts angesetzt und diese, meist mit dem Namen Treitschke verknüpfte Auffassung, in einen scharfen Gegensatz gebracht zum machtfeindlichen Denken und zur Grundsatzpolitik des deutschen Idealismus. Keine wahrnehmbare Brücke scheint vom Volk der Dichter und Denker zum Volk von ‚Blut und Eisen‘ zu führen. Und dennoch besteht diese [488:] Brücke! Ja, die nationale Machtstaatsideologie ist sogar selbst das Kind der idealistischen Philosophie und kein anderer als Hegel ihr Vater“<sup>253</sup>. Bekanntlich hat in der deutschen Sozialdemokratie die Rückkehr zu Kant (und die Distanzierung von Hegel) schon vor Ausbruch des Konflikts begonnen, aus Gründen, die mit der hier vorliegenden Untersuchung nichts zu tun haben. Aber die in Frage stehende Tendenz akzentuiert sich natürlich nach der Katastrophe. Die besten Kräfte verspüren übermächtig das Bedürfnis, die Aktualität des Kantischen Ideals vom ewigen Frieden wieder herzustellen, um auf den chauvinistischen Rausch zu reagieren, der die deutsche Nation und zu einem guten Teil die Sozialdemokratie selbst überrollt hatte. Als „traurige Schrift“ hatte bekanntlich Sombart *Über den ewigen Frieden* apostrophiert<sup>254</sup>. Ihm antwortet Vorländer: Man hat den „traurigen Mut“ gehabt, ein Werk als „schwächliches Erzeugnis der Senilität“ auszugeben, das dagegen das „politische Testament“ Kants „nicht bloß an seine, sondern an alle Zeiten“ genannt werden kann. Denn aktueller denn je ist die Idee, einen Staatenkongreß als Tribunal zu bilden, mit der Aufgabe, die internationalen Streitigkeiten auszutragen und damit den Krieg zu vermeiden und unmöglich zu machen<sup>255</sup>. Und im gleichen Zusammenhang ist Max Adlers Kritik an der Haltung der Studenten im Jahre 1924 zu sehen, die noch, oder mehr denn je, vom Chauvinismus und von Ressentiments gegen den Versailler Frieden vergiftet waren und ihre Teilnahme an den Feierlichkeiten zum 200. Geburtstag Kants von der Bedingung abhängig machen, daß über die

<sup>251</sup> *La morale de Kant ...*, zit., in: *Études d’histoire ...*, zit., S. 87. – „Das Individuum zeigt sich als solches, indem es sich den anderen Individuen entgegensetzt; die Persönlichkeit erlangt man jedoch nur, indem man mit anderen Personen zusammenarbeitet am Kommen der Republik der vernunftbegabten Wesen.“ *KWF*

<sup>252</sup> *L’évolution de la pensée allemande*, in *Études d’histoire ...* zit., S. 219-220. – „Es mag schwieriger erscheinen, im idealistischen Deutschland vergangener Zeiten die Mutter des heutigen realistischen, materialistischen und brutalen Deutschlands zu erkennen. Und dennoch könnte man darauf hinweisen, dass in der deutschen Gedankenwelt aller Zeiten die Idee der Macht, der Stärke, des Krieges, der Zerstörung und des Bösen stets eine sehr bedeutende Rolle gespielt hat.“ *KWF*

<sup>253</sup> H. Heller, *a. a. O.*, S. 131 und S. V.

<sup>254</sup> *Händler und Helden*, zit., S. 93.

<sup>255</sup> K. Vorländer, *Immanuel Kant, Der Mann und das Werk*, Hamburg 1977<sup>2</sup> (1924), Bd. II, S. 235-8.

Ideen, die der Philosoph zum Problem des Friedens hatte, Stillschweigen bewahrt würde!<sup>256</sup> Die Rückkehr zu Kant schloß in gewisser Hinsicht die Verurteilung Hegels mit ein, und das um so mehr, als zur Zeit des Ersten Weltkriegs Autoren wie Plenge und Scheler, wie wir bald sehen werden, der Sozialdemokratie die Rückkehr von Marx zu Hegel empfohlen hatten, weil sie das für das wirksamste Instrument hielten, um sie auf nationales und „Patriotisches“ Terrain zu bringen und sie damit vor den Kriegskarren Deutschlands zu spannen.

Auch aus einem anderen, unmittelbar politischen Grund wurde die deutsche Sozialdemokratie in den ersten Nachkriegsjahren auf Kant verwiesen. Behauptete Lenin nicht die Unvermeidbarkeit des Krieges unter dem Kapitalismus und Imperialismus? Kant bewies die Möglichkeit eines „realistischen Pazifismus“ schon unter den gegebenen Bedingungen, ohne ihren Zusammenbruch abzuwarten. Die Wiederholung der Kriegskatastrophe konnte mit der Schaffung des Völkerbunds vermieden werden. Alles liegt daran, „ihm eine Exekutivgewalt zu verleihen, die es ihm ermöglicht, jedem vergewaltigten Volk oder Volksteil ohne Krieg durch einfachen Richterspruch zu seinem Rechte zu verhelfen“<sup>257</sup>. Der Friede würde durch die Beschränkung der „einzelstaatlichen Souveränität zugunsten einer überstaatlichen Organisation“ gewährleistet werden<sup>258</sup>. Kautsky faßte folgendermaßen zusammen: „Europa hat nur noch die Wahl, sich in ewigen Reibereien und Eifersüchteleien, Kriegsvorbereitungen und schließlich Kriegen zwischen seinen Nationen zu erschöpfen und zu verkommen, oder eine Politik internationaler Verständigung zu betreiben, die den Völkerbund zu ihrem Organ zu gestalten hätte“<sup>259</sup>.

Das Dilemma Sozialdemokratie oder Leninismus tendierte dazu, ich als das Dilemma Kant („realistischer Pazifismus“) oder Hegel (Unvermeidbarkeit des Krieges zumindest bis zum Anbruch der unwahrscheinlichen Morgenröte einer fernliegenden Zukunft) abzuzeichnen. Aber die Notwendigkeit der Entgegensetzung zu Lenin drängte zu einem weiteren (für das Hegel-Bild) fatalen Schritt. Mußte man die Ursachen des Ersten Weltkriegs in der objektiven Dialektik des Kapitalismus und der Rivalität unter den großen, imperialistischen [489:] notwendig, unter dem Ausdruck „Kapitalismus“ nicht etwa historisch und politisch ganz unterschiedliche Realitäten zu verwechseln: „Welche Unterschiede zum Beispiel zwischen Deutschland und England, die beide auf der gleichen Höhe des Kapitalismus stehen! In England historisch überliefert ein parlamentarisches Regime, in Deutschland eine dem Parlament übergeordnete Monarchie. In England bis zum Kriege eine kleine Armee, auf freiwilliger Werbung beruhend, in Deutschland die stärkste, auf allgemeiner Wehrpflicht beruhende Armee der Welt“<sup>260</sup>. D. h. die Wurzeln des Krieges waren nicht im Kapitalismus und im internationalen Imperialismus als solchem zu suchen, sondern in der eigentlichen politischen und kulturellen Tradition Deutschland, im deutschen Militarismus; der Militarismus verwies jedoch unvermeidlich auf den „Etatismus“. Dem Staat wohnt eine Art dämonischer Kraft inne, „der Drang nach Behauptung und Mehrung seiner Macht“<sup>261</sup>. Auf die Anklagebank gehört also die „herrschende Staatstheorie“ in Deutschland, die „den Staat unabhängig von seiner Form [...] zu einer Art metaphysischen Wesens mystifiziert hatte“<sup>262</sup>. Der Name Hegel fällt nicht, aber das Geschick des Philosophen ist auf der Grundlage einer derartigen Bilanz vorgezeichnet.

Andererseits handelt es sich um die Bilanz, die im Verlauf des Krieges in den Ländern der Entente und besonders in Frankreich Triumphe gefeiert und eben dazu geführt hatte, die deutsche kulturelle Tradition im allgemeinen zu verwerfen und Hegel besonders. Die hier in Frage stehende Bilanz machen sich nach und nach weite Kreise von Intellektuellen zu eigen, im Grunde genommen alle diejenigen, die sich einerseits dem Leninismus und andererseits dem keineswegs bezähmten Chauvinismus widersetzen.

---

<sup>256</sup> Max Adler, *Kant und der ewige Friede*, 1924, in M. Adler, *Kant und der Marxismus*, Berlin 1925 (reprographischer Nachdruck Aalen 1975), S. 219.

<sup>257</sup> K. Kautsky, *Die Wurzeln der Politik Wilsons*, Berlin 1919, S. 4.

<sup>258</sup> R. Hilferding, *Probleme der Zeit*, in „Die Gesellschaft“, I, 1. April 1924, S. 15.

<sup>259</sup> K. Kautsky, *Phasen und Zeitschriften des Marxismus*, in „Die Gesellschaft“, I, 1924, S. 27.

<sup>260</sup> K. Kautsky, *Der imperialistische Krieg. 2. Die Notwendigkeit des Imperialismus*, in „Die neue Zeit“, Februar 1917, S. 478-9.

<sup>261</sup> R. Hilferding, *Realistischer Pazifismus*, in „Die Gesellschaft“, II, 1924, S. 101.

<sup>262</sup> R. Hilferding, *Probleme der Zeit*, zit., S. 12.

Gerade in diesen Zusammenhang muß man die Urteile über Hegel von Heller, Rosenzweig und Meinecke einordnen.

Es ist bemerkenswert, wie das Hegel-Bild mehr als das jedes anderen Philosophen von der Entwicklung der nationalen Stereotypen abhängt: Nach 1848 wird der „Etatismus“ (als Synonym für Jakobinismus und sogar für Sozialismus) als die Erbkrankheit Frankreichs angesehen, und in der Heimat wird Hegel als antinational verurteilt. Siebzig Jahre später wird „Etatismus“ zum Synonym für deutschen und preußischen Militarismus, und Hegel wird sowohl in Frankreich als auch in Deutschland als der Philosoph verurteilt, der am deutlichsten das Hauptlaster der deutschen nationalen Tradition verkörpert.

Schließlich überlagert in der Sozialdemokratie die Debatte über den Krieg die Debatte über die Oktoberrevolution. Indem er eine These, die er schon etliche Jahre vor Kriegsausbruch auszuarbeiten begonnen hatte, wiederaufnimmt und sie auf die neue Lage anwendet, unterstreicht Bernstein, daß die Sozialdemokratie einen Kant brauche, und zwar als Gegenmittel gegen die Verherrlichung der schöpferischen Kraft der brutalen Gewalt seitens der Bolschewiken, die noch in der Hegelschen Dialektik befangen waren<sup>263</sup>. Die Verurteilung Hegels als Theoretiker der rohen Gewalt, als skrupelloser Verleugner der von Kant repräsentierten Gründe der Moral, wird also noch weiter betont. Nur daß diese Verurteilung jetzt einerseits den preußischen Militarismus und Etatismus und andererseits die Oktoberrevolution im Auge hat. Auf diese Weise lebt eine weit zurückliegende Ambiguität fort, denn schon die Anklage Hayms und der Nationalliberalen hatte Hegel einerseits beschuldigt, die Restauration und Metternich unterstützt zu haben, andererseits bezichtigten sie ihn der Staatsvergötterung, die auf den der französischen politischen Tradition eigenen Etatismus und Sozialismus verwies.

[490:]

#### *18. Hegelscher Etatismus und preußischer Sozialismus*

Das aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangene Stereotyp einer kompakten, organischen deutschen Gesellschaft, in der es keinen Platz für das Individuum gibt, wird von Spengler mir umgekehrtem Werturteil und als formidables Kampfinstrument gegen den Marxismus wieder aufgenommen. Der Sozialismus, auf den sich unter schroffen Gegensätzen und auf unterschiedliche Weise sowohl die Sozialdemokraten als auch die Kommunisten beriefen, war eine leere und abwegige Losung: In Preußen und im verpreußigten Deutschland existierte der Sozialismus längst als eben die kompakte und organische Gemeinschaft, in der das „Ganze“ herrscht und nicht, wie in England, der Einzelne. Wie man sieht, ist die Art und Weise der Entgegensetzung England – Preußen (und Deutschland) unverändert geblieben. Die Bewertung hat sich dagegen in ihr Gegenteil verkehrt. Unter Bezugnahme auf England ist die Freiheit des Individuums „freier Kampf des einen gegen den andern; Triumph des Stärkeren: Liberalismus, Ungleichheit“ geworden; Preußen steht dagegen für echten „autoritativen Sozialismus“<sup>264</sup>. Und Hegel gehört natürlich zu denjenigen, die das „preußische Staatsdenken“ am besten ausdrücken<sup>265</sup>.

Es erweist sich hier als überflüssig, auf die radikale Andersartigkeit der Hegelschen Staatsauffassung hinzuweisen, auf die Bedeutung, die schon seit Jena dem „Sich-selbst-absolut-Wissen der Einzelheit, dieses absolute Insichsein“ verliehen wird. Es wäre leicht, dem Urteil Spenglers, für den Friedrich Wilhelm I. „der erste bewußte Sozialist“ im echten und echt preußischen Sinn des Wortes gewesen ist<sup>266</sup>, das Urteil Hegel entgegenzustellen, der denselben König als „einen barbarischen Soldatenfreund“ bezeichnete (H<sub>1</sub>, XX, 256). Wichtiger ist, hervorzuheben, daß wir es hier mit zwei antithetischen „Kulturpolitiken“ zu tun haben. Während die Bemühung Hegels dahin geht, den Ideen, die die Entwicklung der modernen Welt begleitet hatten, wieder Bürgerrecht auf deutschem Boden zu verleihen, zielt die Bemühung Spenglers darauf ab, eben diese Ideen chauvinistisch und reaktionär

<sup>263</sup> E. Bernstein, *Nachwort* von 1920 zu *Die Voraussetzungen des Sozialismus und Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899.

<sup>264</sup> O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, München 1921, S. 14-5.

<sup>265</sup> *Ebda.*, S. 69 und S. 79.

<sup>266</sup> *Ebda.*, S. 42.

zurückzuweisen. So kommt wiederum der Mythos von der „deutschen Freiheit“ zum Vorschein, oder, mit Spengler zu reden, „*unserer Freiheit*“<sup>267</sup>. Der Franzosenhaß kehrt wieder: Zwischen Franzosen und Deutschen herrscht „unauslöschliche Feindschaft“. Was macht es schon, wenn die stereotype Charakterisierung der beiden Völker sich wandelt? Deutschsein steht nicht mehr für eifersüchtiges Bedachtsein auf die eigene Persönlichkeit und rebellischen Stolz, sondern für „Sozialismus“ und Sinn für die staatliche Gemeinschaft, während die Franzosen (und auf andere Weise auch die Engländer) für „Anarchismus“ stehen, auch wenn dieser Anarchismus periodisch „durch den Despotismus von Generalen oder Präsidenten“ gezügelt wird<sup>268</sup>. Was die nationalen Stereotypen betrifft, so liegt das einzige Element der Kontinuität in der Darstellung der Franzosen als Volk, das zu echter Freiheit nicht fähig ist, weil es hoffnungslos zwischen Anarchismus und Despotismus schwankt. Aber die Elemente der formellen Kontinuität zählen wenig im Vergleich zum entscheidenden Element der wesentlichen Kontinuität: Die englische und französische kulturelle Tradition steht in unüberwindlichem Widerspruch zur germanischen Authentizität. Wiederum wird der englischen und französischen Stadt das deutsche Landleben entgegengestellt. Der Marxismus verweist auf die „großstädtischen Bevölkerungen“, auf die „Hefe“ der Städte<sup>269</sup>. Und die Entgegensetzung von Stadt und Land ist wieder einmal die Gegenüberstellung von Geisteswerten und vulgärer Hingabe an den Materialismus des Geldes und des Handels<sup>270</sup>. Hatten zu Hegels Zeiten die Deutschtümler und die Reaktionäre den von jenseits des Rheins kommenden Ideen kein Bürgerrecht gewährt, hatten die Nationalliberalen wie Haym und Treitschke den germanischen Individualismus dem französischen sozialistischen Etatismus entgegengestellt und Hegel, auf Grund seines Etatismus, als der germanischen Tradition fernstehend verurteilt, so fährt man jetzt [491:] – mit Spengler – fort, den Ideen und Forderungen der Arbeiterbewegung Anerkennung zu verweigern: weil für sie die Gesellschaft von Klassenkonflikten zerrissen ist, weil sie weiterhin in Begriffen des „Klassenegoismus“ denkt, ist sie hoffnungslos englisch, verweist auf England<sup>271</sup>, den neuen Todfeind Deutschlands, der sich zum Todfeind älteren Datums, nämlich Frankreich, gesellt hatte. Er beruft sich auf Hegel, aber die wahre Kontinuität Spenglers ist in der Kulturpolitik zuerst der Deutschtümler und dann der Nationalliberalen zu suchen. Im Namen der organischen staatlichen Gemeinschaft, die man der sozialistischen- und der Arbeiteragitation der Nachkriegszeit gegen überzustellen gedachte, wird Hegel wieder hervorgeholt, aber nur, um Marx dasselbe Geschick erleiden zu lassen, das nach 1848 Hegel und, ein paar Jahrzehnte vorher, der politischen und kulturellen Tradition zuteil geworden war, an der Hegel sich inspirierte.

Aber dieser Rekurs auf Hegel als Vater des nationalen deutschen Sozialismus ist eine kurzatmige Operation. Sie spielt eine wichtige, aber unvermittelte Rolle im und gleich nach dem Ersten Weltkrieg. Zuerst dient sie Plenge dazu, die Sozialdemokratie im Namen des „nationalen Sozialismus“ vor den Kriegskarren zu spannen, anschließend benutzt Spengler sie 1921, um die Sozialdemokratie und den Kommunismus als anti-deutsch zu verurteilen. Aber die Situation wandelt sich rasch: Nach dem Ende der Weimarer Republik, 1933, stellt Spengler dem Sozialismus und seiner „Apotheose des Herdengenfühls“, der Vermassung und der „Einebnung der Gehirne“, seinem Anspruch auf eine „Organisation und Überorganisation“ bis zur Aufhebung des Privateigentums, den „Individualismus“ entgegen<sup>272</sup>. Und das „Preußentum“ ist nicht „irgend eine Art von Sozialismus“<sup>273</sup>, sondern „das Höchste an Individualismus, was der Gegenwart möglich ist“. Und von neuem kehrt das Thema von Germanen als eifersüchtigen und unerschütterlichen Hütern der Individualität und der Innerlichkeit wieder. Es handelt sich um eine Tradition, die sich bei den großen Mystikern mit ihrem Gefühl der „echt germanischen Einsamkeit des Ich in der Welt“ ausdrückt<sup>274</sup>, das in der Gegenwart in der Vertei-

<sup>267</sup> *Ebda.*, S. 98.

<sup>268</sup> *Ebda.*, S. 87 und S. 14-5.

<sup>269</sup> *Ebda.*, S. 70 und S. 95.

<sup>270</sup> *Ebda.*, S. 42, S. 65 und S. 95.

<sup>271</sup> *Ebda.*, S. 33, S. 71 und S. 75.

<sup>272</sup> O. Spengler, *Jahre der Entscheidung. Erster Teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München 1933, S. 136, S. 143, S. 144 und S. 138.

<sup>273</sup> *Ebda.*, S. X.

<sup>274</sup> *Ebda.*



digung eines den „germanischen Völkern“ heiligen Prinzips fortlebt, dem der „Freiheit des wirtschaftlichen Willens und [der] Herrschaft über das Eigene“<sup>275</sup>.

In diesem begrifflichen Kontext wird die Figur Hegels sperrig: Sie stand Marx zu nahe, wie Scheler aufgezeigt hatte und Spengler selbst in einem Buch anerkannte, das keine Gelegenheitsschrift ist wie im Grunde genommen *Preußentum und Sozialismus*, sondern ein Werk mit höheren geschichtlichen und theoretischen Ambitionen<sup>276</sup>. Vor allem beschwor das Hegelsche Pathos des Staates und der politischen Gemeinschaft die Antike herauf, nicht die primitiven germanischen ‚Volksgemeinschaften‘, und vermittelt der Polis den Jakobinismus und Sozialismus, also nicht den preußischen Sozialismus, sondern den, der schon bei Haym, Treitschke und Scheler Gegenstand der Kritik gewesen war.

### 19. Staat, Volk und Nationalsozialismus

Schon Marcuse hat darauf hingewiesen, daß sich im Gegensatz zu den verfestigten Vorstellungen bei Rosenberg und Hitler eine ausdrückliche Polemik gegen die Verabsolutierung des Staates findet, gegen seine Erhebung zum „Zweck“, statt des einfachen „Mittels“<sup>277</sup>. Es ist notwendig, auf dieses Thema, dem nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet worden ist und dem auch Marcuse nicht ganz auf den Grund geht, zurückzukommen.

[492:] Die Polemik gegen die Überbewertung des Staates bildet keinen isolierten Anstoß und auch kein zweitrangiges Motiv, sondern ein zentrales Moment der Ideologie von *Mein Kampf*. Die „völkische Weltanschauung“ wird antithetisch der Auffassung entgegengestellt, die nicht nur den Wert der Rasse in Abrede stellt, indem sie beansprucht, dem Staat eine „schöpferische, kulturbildende Kraft“ zuzuschreiben, sondern die sich auch der „Minderbewertung der Person“, besser der „Einzelperson“, schuldig macht. Die einmal den Rassen zugeschriebene „Gleichartigkeit“ wird schließlich auch für die „einzelnen Menschen“ gefordert, wie es der „internationale Marxismus“ tut<sup>278</sup>. Hitler ist sich völlig klar darüber, daß die Verherrlichung des Staates, der politischen Gemeinschaft, mit dem Sozialdarwinismus, dem „aristokratischen Grundgedanken der Natur“ keineswegs vereinbar ist, der den „Sieg des Besseren, Stärkeren“ und die „Unterordnung des Schlechteren und Schwächeren“ verlangt<sup>279</sup>. Wo Staat ist, da ist keine Sklaverei – hatte Hegel gesagt, und Hitler ist sich in gewisser Hinsicht des der Errichtung des Staats innewohnenden gleichmacherischen und massenbildenden Elements bewußt; deshalb stellt er diesem Element die „völkische“ Auffassung entgegen, die den Staat als Mittel und nicht als Zweck betrachtet und die gerade deshalb in der Lage ist, den „Einzelmenschen“, das „Einzelwesen“ in seiner einmaligen Eigenheit angemessen zu bewerten<sup>280</sup>.

Aus dieser Sicht betrachtet, hat die anti-individualistische Polemik des Nazismus nicht den eindeutigen Charakter, den Marcuse ihr zuzuerkennen scheint<sup>281</sup>. Selbstverständlich ist diese Polemik in einer Kampf- und Kriegsorganisation wohl vorhanden und darf nicht fehlen, denn ihr innerer Zusammenhalt und ihre militärische Disziplin sind unerläßliche Bedingung für die ersehnte Vernichtung der Feinde<sup>282</sup>. Das ist jedoch nur ein Aspekt. Ein anderer ist der, daß der Sozialdarwinismus nicht nur den Individualismus, sondern den auf die Spitze getriebenen Individualismus voraussetzt. Je nach Rassenzugehörigkeit ist ein Mensch von Grund auf anders als ein anderer, und auch innerhalb ein und derselben „Volksgemeinschaft“ muß man die „einzelnen Menschen“ innerhalb ihrer „tausendfältigen feinsten Differenzierungen“ vor Augen haben<sup>283</sup>. In diesem Sinn präsentiert sich der Nazismus als der echte und kohärente Verteidiger des Wertes der „Persönlichkeit“, des „Subjekts“, der „schöpferischen Kraft und Fähigkeit der einzelnen Person“, der überragenden Bedeutung der Persönlichkeit“, des

<sup>275</sup> Ebda., S. 138.

<sup>276</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1980 (1923), S. 471.

<sup>277</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1954<sup>2</sup>, S. 411-2.

<sup>278</sup> *Mein Kampf*, München 1939, S. 419-20.

<sup>279</sup> Ebda., S. 421.

<sup>280</sup> Ebda.

<sup>281</sup> *Reason and Revolution*, zit., S. 41 3-4.

<sup>282</sup> Was die Verurteilung des Individualismus betrifft, s. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1937, S. 494 und S. 532.

<sup>283</sup> *Mein Kampf*, zit., S. 492.

„Persönlichkeitsprinzips“, und zwar gegen den „demokratischen Massengedanken“, der im Marxismus seinen konsequentesten Ausdruck findet<sup>284</sup>. Wo der Marxismus „den Wert der Person“ leugnet, muß die nazistische Bewegung „die Achtung vor der Person mit allen Mitteln fördern; sie hat nie zu vergessen, daß im persönlichen Wert der Wert alles Menschlichen liegt, daß jede Idee und jede Leistung das Ergebnis der schöpferischen Kraft eines Menschen ist [...]“<sup>285</sup>. Es ist kein Zufall, daß einer der bedeutendsten Ideologen des Nazismus mit Wohlwollen die Polemik Nietzsches gegen die Hegelsche „Apotheose des Staats“ in Erinnerung ruft, die dann sogar die Voraussetzung des Sozialismus wird. „Im Sozialismus“ – merkt Baeumler an – „sieht Nietzsche mit wahrhaft welthistorischem Blick einen Bruder des Despotismus, denn er begehrt wie dieser eine Fülle der Staatsgewalt, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individualismus anstrebt“. Natürlich beeilt sich der Theoretiker des Nazismus hinzuzufügen, daß die Verurteilung der „Staatsomnipotenz“ (typisch für Hegel und Marx) nicht den Staat als „geschichtliches Gebilde“ betrifft<sup>286</sup>, und dennoch wird klar, daß die Darstellung der Nazi-Ideologie als *tout-court*\* staatsvergötternd unhaltbar ist.

[493:] Individualistische Akzente weist der Nazismus auch im Bereich der Philosophie der Geschichte auf, die als das Ergebnis der Tätigkeit einzelner genialer Individuen angesehen wird; so wie sich auf der Gegenseite die antiaristokratische Einstellung Hegels auf politischer Ebene in der Akzentuierung der objektiven Konfiguration der politischen Institutionen und des Staates manifestiert, auf der Ebene der Philosophie der Geschichte hingegen in der Anschauung, wonach das geniale Individuum ein solches nur in dem Maße ist, in dem es die Bedürfnisse einer Epoche ausdrückt.

Um sich darüber klar zu werden, daß die Entgegensetzung von Volk/völkisch und Staat eine zentrale Komponente der imperialistischen und rassistischen Ideologie bildet, um sich also darüber klar zu werden, daß der Nazismus eine Tradition aufgreift, indem er diese Entgegensetzung einführt, muß man ein Stück zurückgreifen. Schon Ende des neunzehnten Jahrhunderts stellt Paul de Lagarde, ein Autor, auf den sich Rosenberg wiederholt als auf einen der Vorläufer des Nazismus beruft, das Volk der toten Äußerlichkeit des Staatsmechanismus entgegen<sup>287</sup>. Und will man noch weiter zurückgehen, um zur Entstehung der völkischen Auffassung zu gelangen, muß man auf die anti-mechanistische und vitalistische Polemik der romantischen Tradition Bezug nehmen, die der Zentralität und Objektivität der politischen und juristischen Institutionen von mal zu mal die Reichhaltigkeit, die Lebendigkeit und die Spontaneität der Tradition und des Volkslebens (das nach Sayigny nicht in der toten Einförmigkeit des Gesetzbuches erstickt werden darf) entgegenstellt, oder auch die ‚lebendige‘ (nicht von der „Gesetzesform“ abgetötete) Gesellschaft, die Fries so teuer war und die Gegenstand der unerbittlichen Polemik Hegel war. Einen weiteren Aspekt muß man in der auf den Nazismus hinauslaufenden, gegen die Staatsvergötterung gerichteten Tradition berücksichtigen. Nach Hegel geht das Zeitalter der Helden der Staatsgründung voran: Jetzt ist aus Sicht der romantischen Sehnsucht alles von objektiven, sogar prosaischen und mechanischen Regelungen bestimmt; es gibt keinen Platz mehr für die großartigen Gesten und die großen Persönlichkeiten. Und dieses romantische Motiv lebt, an die neue Situation angepaßt, in der Forderung nach einer aggressiven und kühnen Außenpolitik, die nicht auf die Schemata des alltäglichen und philisterhaften Lebens beschränkt bliebe, weiter, die am Ende des neunzehnten Jahrhunderts sich auszubreiten beginnt. Dieses Motiv finden wir dann, mit dem völkischen vermischt, bei einem Theoretiker der Weltpolitik im Deutschland Wilhelms II. wieder. Nach Ernst Hasse muß man ein für allemal mit einer philosophischen und kulturellen Tradition Schluß machen, die, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf den Staat und seine bestmögliche Konfiguration konzentriert, die Entfaltung der Weltpolitik verhindert. Diese „kennt weder das Staatsideal noch ideale Staaten“, und bevorzugter Gegenstand ihres Interesses ist sicher nicht das „Staatsgebiet“. Sie geht von einem ganz anderen Bewußtsein aus: „Das Einzige, was im Flusse der tausendjährigen Entwicklung

<sup>284</sup> Ebda., S. 493-8, *passim*.

<sup>285</sup> Ebda., S. 69 und S. 387.

<sup>286</sup> A. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931, S. 133 und S. 116; was Nietzsche betrifft, s. *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, 1872, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) Berlin 1980, I. Bd., S. 708, und *Menschliches Allzumenschliches*, I, 1878, in KSA, II. Bd., S. 307-8.

\* schlechthin. *KWF*

<sup>287</sup> G. L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1968<sup>2</sup>, Kap. II.

Bestand hat, ist das Volk. Alles Andere sind vorübergehende Zustände. Die Staaten, als Zusammenfassungen von Völkern, kommen und gehen. Und noch viel vergänglicher sind die Verfassungen der Staaten und die Zustände der Gesellschaft. Das Volk ist auch das Einzige, was weitere Wandlungen überdauern wird“ (Q, VII, 128).

‚Völkisch‘ ist der Gegensatz zur Hegelschen Staatlichkeit: einerseits die naive und unreflektierte Anhänglichkeit an den Boden und die heimatlichen Traditionen, auf der anderen Seite eine bewußte rationale Konstruktion; auf der einen Seite eine Gemeinschaft, die organisch (im Sinne von natürlich) ist, angesichts der Tatsache, daß sie sich auf ‚Blut und Boden‘ gründet. Haym hat darauf hingewiesen, daß dem Hegelschen Pathos des Staates das Pathos der Vernunft entspricht; die Idealisierung des Völkischen entspricht dagegen der Verherrlichung des Gefühls und der naiven und unmittelbaren Gläubigkeit. Beim Hegelschen Pathos des Staates und der Vernunft ist die Kategorie die der Allgemeinheit: Die Begriffsgemeinschaft gründet die politische Gemeinschaft, und nicht umsonst bedeutet das Gefühl der Vernunft entgegenzusetzen für Hegel, „nichts objektiv Gemeinsames“ unter den Menschen bestehen zu lassen<sup>288</sup>, d. h. diese Entgegensetzung macht die Entfaltung der Gemeinschaft unmöglich. Bei der Verabsolutierung des Völkischen bildet die Eigentümlichkeit die zentrale Kategorie, der sogleich die der Gemeinschaft untergeordnet wird. Man hat es mit einer eigentümlichen Gemeinschaft, mit eigentümlichen Ideen und Traditionen zu [494:] tun, denen gegenüber der Eingriff der allgemeinen Kategorien der Vernunft als ein Element schwerer Störung und Verseuchung empfunden wird. In diesem Sinn hatte Schmitt recht, als er den Tod der Hegelschen Philosophie mit der Machtübernahme Hitlers zusammenfallen ließ! „An diesem Tage (dem 30. Januar 1933) ist demnach, so kann man sagen, ‚Hegel gestorben‘“<sup>289</sup>.

Der Gegensatz Hegel versus Nazismus wird von einer auch summarischen Analyse der Kulturpolitik des Nazismus bestätigt: Diese Kulturpolitik ist der Hegelschen diametral entgegengesetzt. In erster Linie ist auf die Verherrlichung des anti-napoleonischen Widerstands hinzuweisen. Der junge Hitler gibt sich sogar der Sehnsucht hin: „Warum konnte man denn nicht hundert Jahre früher geboren sein? Etwa zur Zeit der Befreiungskriege“<sup>290</sup>. Und Rosenberg preist unter den „germanischen Freiheitskämpfen der Vergangenheit“ besonders das Jahr 1813 und die „unbedingte Größe“ seiner Protagonisten<sup>291</sup>, die die Helden der „Bewegung“ werden. So zitiert etwa *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* mit besonders großer Ehrerbietung Stein und Jahn. Letzterem widmet dann der „Völkischer Beobachter“ vom 15./16. Juli 1923 eine Schlagzeile und fast die ganze erste Seite. Auch ein Text des „Turnvaters“ mit dem vielsagenden Titel „Rede von Arminius an die Deutschen vor der Teutoburger Schlacht“ wird abgedruckt. Die Wiederaufnahme der germanischen Mythologie, die den Hauptangriffspunkt der Hegelschen Kulturpolitik bildet, erhellt hier eindeutig. Zusammen mit der germanischen Mythologie bringt Rosenberg auch wieder den Kult der „Ehre“, der „Treue“ und der „Freiheit im germanischen Sinn“ in Umlauf<sup>292</sup>, die deutschtümelerischen Losungsworte also, die von Hegel schroff verurteilt worden waren, weil sie sich anmaßen, Deutschland von der Entwicklung der modernen Welt zu isolieren.

Der Subjektivismus der „Ehre“ und der „Treue“ ist der Hegelschen Verherrlichung des Staates (und der politischen Gemeinschaft) als Ort der Verwirklichung der Allgemeinheit der Vernunft und des Gesetzes diametral entgegengesetzt. Rosenberg verherrlicht eine Welt, die der Entstehung des modernen Staates vorangeht, die auf den „ritterlichen Ehrbegriff“ gegründete Welt<sup>293</sup>, auf die seinerzeit voller Sehnsucht und wohl gefälliger Betrachtung Romantiker wie etwa A. W. Schlegel geblickt hatten, eine Welt, der die Herausbildung des modernen Staates ein Ende setzte. Und gerade dieser moderne Staat wird von Rosenberg als ein Moment der Dekadenz im Vergleich zur „deutschen Freiheit“ angesehen, die vom „altgermanischen Recht“ respektiert, aber unglücklicherweise von der Einführung

---

<sup>288</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. G. Lasson, zit., I, 1, S. 138.

<sup>289</sup> C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, S. 32.

<sup>290</sup> *Mein Kampf*, zit., S. 172.

<sup>291</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 541.

<sup>292</sup> *Ebda.*, S. 179, S. 566-7 u. S. 111.

<sup>293</sup> *Ebda.*, S. 566.

des römischen Rechts mit Füßen getreten und zerstört worden war. Nicht umsonst stellt der Theoretiker des Nazismus dem „römisch-staatlichen“ Denken das „genossenschaftliche“ Denken der Germanen mit ihren freien Gemeinschaften entgegen<sup>294</sup>. Auch diese Erklärung führt uns sicher nicht auf Hegel zurück, der derartige germanische Gemeinschaften als Ausdruck der Barbarei verurteilt hatte, sondern auf die romantische Reaktion, die zusammen mit der modernen Welt und dem modernen Staat auch das römische Recht verwirft, und zwar so sehr, daß Adam Müller von der Revolution von 1789 als von der „römisch-französischen Revolution“ spricht.

Auf einen weiteren Punkt muß hier hingewiesen werden. Gar nicht so selten hat man geglaubt, aus der tragischen Erfahrung des Dritten Reichs und vorher noch des Ersten Weltkrieges lasse sich eine Lehre ziehen, die man so zusammenfassen könnte: Weniger Staat, mehr Moral und mehr Innerlichkeit! Der radikale Irrtum dieser Diagnose, was das Problem des Staats betrifft, ist schon behandelt worden. Aber auch hinsichtlich des zweiten Teils kann etwas gesagt werden. In Wirklichkeit war die Entwicklung des deutschen Imperialismus und später des Nazismus beständig von der Verherrlichung der Innerlichkeit und der Moral begleitet. Stellvertretend für alle anderen das Beispiel Rosenbergs, der sich zum Lobsänger des moralischen Bewußtseins aufschwingt, der „leise vernehmlichen“ Stimme [...] von der Goethe und Kant berichteten“<sup>295</sup>. [495:] Zu diesem Thema werden die Worte beflügelt und feierlich: „Die moralische Seite des Menschen beruht demnach darauf, daß der Mensch ein kategorisches Sittengesetz in sich walten weiß, und auch die Möglichkeit in sich spürt, diesem Folge zu leisten. Sonst wären alle Moralgebote nur Lächerlichkeiten und Christus und Kant müßen reichlich dumme Menschen gewesen sein. Sollen und Können setzen einander voraus: ohne Freiheit kein Verantwortungsgefühl, keine Moral, keine Seelenkultur“<sup>296</sup>.

Natürlich wissen wir, daß dieser Rhetorik das barbarischste und unmoralischste Verhalten entsprechen kann. Es ist jedoch auch eine Tatsache, daß diese Rhetorik in die Ideologie des Nazismus Eingang gefunden hat, der sich von dieser Art von Rhetorik allerdings keineswegs behindert gefühlt hat. Wichtig war nur, daß der Kantische kategorische Imperativ seines universalen und rationalen Charakters entblößt wurde, um eine subjektivistische und irrationalistische Konfiguration anzunehmen, damit er dann jeden beliebigen Inhalt annehmen könnte. Dann sind aber die Polemik gegen die Staatsverherrlichung und die Rhetorik des Moralgefühls (subjektivistisch verstanden) zwei Aspekte eben derselben nazistischen Zurückweisung der Allgemeinheit der Vernunft, so daß die Zerstörung der moralischen Gemeinschaft Hand in Hand mit der Zerstörung der politischen Gemeinschaft geht.

## 20. *Etatismus und Faschismus in Italien*

Trifft die Identität Etatismus-Faschismus schon nicht für Deutschland zu, so scheint sie jedenfalls auf Italien zu passen: „Für den Faschismus ist der Staat ein Absolutes, vor dem Individuen und Gruppen das Relative sind“<sup>297</sup>. Das sind die Worte, die Gentile Mussolini in den Mund legt, und es handelt sich um eine Erklärung, der man viele andere gleichlautende, wenn auch nicht durch und durch konsequente, hinzufügen könnte. „Staat und Individuum sind eine Identität“ – unterstreicht Gentile bei anderer Gelegenheit, wobei er diesmal in eigenem Namen spricht<sup>298</sup>. Forderte man vorher die Priorität des Staats dem Individuum gegenüber, so fällt jetzt eine der beiden einander entgegengesetzten Komponenten und somit die Entgegensetzung selbst weg. Der Sinn ist jedoch weiterhin eindeutig totalitär.

Die etatistische Komponente der faschistischen Ideologie in Italien ist unleugbar und auf jeden Fall stärker als beim Nazismus: Stieß letzterer bei seiner Verherrlichung und Verklärung der germanischen Vergangenheit auf die Germanen, dann stieß der italienische Faschismus, bei einem analogen ideologischen Vorgehen, auf die Römer, die nicht umsonst von Rosenberg wegen ihrer „staatlichen“ statt „genossenschaftlichen“ Auffassung der politischen Realität unter Anklage gestellt wurden.

---

<sup>294</sup> *Ebda.*, S. 566-570, *passim*.

<sup>295</sup> *Ebda.*, S. 339.

<sup>296</sup> *Ebda.*, S. 336: im Text steht ‚Moralgebote‘, aber wir lesen ‚Moralgebote‘.

<sup>297</sup> Siehe das Stichwort *Fascismo* in der *Enciclopedia Italiana* (XIV. Bd.), von Mussolini unterschrieben; wirklicher Autor war Giovanni Gentile.

<sup>298</sup> G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Florenz 1937<sup>3</sup>, S. 119.

Und dennoch darf auch die ohne Zweifel vorhandene staatsbetonende Komponente der Ideologie des italienischen Faschismus nicht verabsolutiert werden. Bekannt ist die Rolle, die der Anarchosyndikalismus Sorels oder der bei Pareto – einem unerbittlichen Kritiker des Hegelschen Etatismus – vorzufindende Sozialdarwinismus, der nach Sozialismus roch<sup>299</sup>, bei der Genese und Entwicklung der faschistischen Bewegung gespielt hat<sup>300</sup>. Auch sollte man schließlich das Nietzsche-Echo nicht vergessen: Spengler feiert in Mussolini „einen Herrenmenschen wie die Kondottieri der Renaissance“<sup>301</sup>.

Sogar bei Gentile darf die andere wesentliche Komponente nicht vergessen werden, die [496:] Polemik gegen den sozialistischen Etatismus, „der die legitimste und historisch gerechtfertigte Form der Behauptung des Individuums verschlingt“<sup>302</sup>. Aber der wesentliche Punkt ist ein anderer: Trotz der Anklänge hat die Gentilesche Theorie vom Staat nur wenig mit der Hegelschen Theorie zu tun. Wir haben bereits nachgewiesen, daß bei Hegel die Anerkennung des Werts und der Freiheit des Individuums außer Zweifel steht (man kann vielmehr nur dann vom Staat als von der Verwirklichung des Göttlichen sprechen, wenn man die Freiheit des Individuums konkret und weltlich werden läßt und das Individuum daher nicht gezwungen ist, Freiheit und geistige Werte nur in der Intimität des Gewissens oder im Bereich der Kirche jedenfalls in der Evasion aus dem Weltlichen und Politischen zu suchen<sup>303</sup>). Es ist Gentile selbst, der in bezug auf diesen Punkt seine große Distanz zu Hegel anerkennt,

<sup>299</sup> Die Gegenwärtigkeit Paretos bei Mussolini wurde mit Recht u. a. von Adorno hervorgehoben (*Beitrag zur Ideologienlehre*, in *Ideologie – Wissenschaft – Gesellschaft. Neuere Beiträge zur Diskussion*, hrsg. v. H. J. Lieber, Darmstadt 1976, S. 283), ebenso von G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 16.

<sup>300</sup> V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, hrsg. v. G. Busino, Genf 1965, I. Bd., S. 326-329.

<sup>301</sup> *Jahre der Entscheidung*, zit., S. 135.

<sup>302</sup> *Discorsi di religione*, in *La Religione*, Florenz 1965, S. 310. Schon Marcuse hat darauf aufmerksam gemacht, daß die programmatischen Dokumente des Faschismus energisch die Privatinitiative gegen den „Eingriff des Staats in die Wirtschaft“ verteidigen. Nach Marcuse teilt Mussolini mit dem Liberalismus sogar „die Überzeugung, daß im Ganzen schließlich das Gleichgewicht der wirtschaftlichen Interessen und Kräfte hergestellt wird“ (Der Kampf gegen den Liberalismus, zit., S. 167-9). Eine Auffassung, fügen wir hinzu, die sicher nicht die Hegels ist.

<sup>303</sup> Auch wenn der faschistische Etatismus offensichtlich reaktionären Charakter hatte, darf man nicht glauben, daß während des zwanzigjährigen faschistischen Regimes die anti-etatistische Polemik immer eine fortschrittliche und liberale Rolle gespielt hätte. Im Verlauf der Debatte, die dem Konkordat voranging und es begleitete, stellen die klerikalen Kreise die „wieder Mode gewordene staatsvergötternde Philosophie“ unter Anklage (so etwa der faschistische und katholische Senator Filippo Crispolti in Polemik gegen Gentile), und zwar mit Blick auf die sehnlichst herbeigewünschte Ausdehnung der Kontrolle der kirchlichen Autoritäten über die Schulen (nach Agostino Gemelli, Rektor der Università Cattolica, war es nach dem Konkordat zumindest in der Grund – und höheren Schule nicht mehr zulässig, „eine Philosophie zu lehren, die das Christentum negierte oder zerstörte“), verbunden mit der Forderung, das Denkmal zu Ehren Giordano Brunos aus Rom zu entfernen, das im Widerspruch zum „heiligen Charakter der ewigen Stadt“ stünde: vgl. S. Romano, Giovanni Gentile, *La filosofia al potere*. Mailand 1984, S. 227-235. Die klerikal-faschistischen Kreise hatten mit ihrer Verurteilung der „Staatsvergötterung“ eine eindeutige Tradition, denn Pius IX. hatte in der Enzyklika *Quanta cura* und im *Syllabus* zusammen mit der modernen Welt insgesamt den staatlichen (und wir könnten sagen „etatistischen“ oder „staatsvergötternden“) Anspruch verurteilt, „das Kirchengesetz“ abzuschaffen, das „ganze öffentliche Schulwesen“ zu organisieren, und das im Namen einer Auffassung, die „den Staat als Ursprung und Quelle aller Rechte“ betrachtet (*Syllabus*, Nr. 31, 45 und 39). In diesem Sinn ist die Polemik gegen den Staat schon in der Kultur der Restauration gegenwärtig (s. *supra*, Kap. II, 8). Gelegentlich des Konkordats wurde die Hegelsche „Sittlichkeit“ durch Croce vertreten, liberaler Kritiker des faschistischen Etatismus, der sich aber bei der Begründung seiner Ablehnung des Konkordats auf die „alten neapolitanischen Juristen des 18. Jahrhunderts“ beruft, „Katholiken, aber dennoch dem Staat getreu“, und er definiert den Entstehungsprozeß des modernen Staats als den Aufstieg zu einer Zeit „des Gedankens und der weltlichen Einrichtungen“ (B. Croce, *La Conciliazione e la politica ecclesiastica*, 1929, in *Pagine sparse*, II. Neapel 1943, S. 393-7). Auch Gramsci verurteilt aus dem Gefängnis die „Kapitulation“ des modernen Staats. Das „Konkordat bedeutet, einer Kaste von Bürgern des Staats öffentlich bestimmte politische Privilegien zuerkennen. Die Form ist nicht mehr die mittelalterliche, aber die Substanz ist die gleiche“ (*Quaderni del carcere*, zit., S. 1866-7). Von diesem Augenblick an wird es absurder denn je, von „sittlichem“ Staat zu sprechen, was da gegen „die Philosophen des heutigen Idealismus“ tun (ebda., S. 1868). D. h. für Gramsci hat Gentile nichts mehr mit dem Hegelianismus zu tun. Gentile befand sich tatsächlich damals in großen Schwierigkeiten: nach dem Konkordat verliert das Pathos des Staates auch die letzte Verbindung zur Tradition des Risorgimento und Spaventas und damit zur Tradition Hegels (1918 hatte Gentile geschrieben, daß der Staat „nicht umhin könne, jener weltliche Staat zu sein, von dem Benedikt XV. sagen wird, er sei der ‚zum System erhobene Atheismus‘; und er ist auf jeden Fall der einzige Staat, der in einer modernen Demokratie möglich ist“; *Guerra e fede*, Rom 1927<sup>2</sup>, S. 154); und er kann nunmehr nur unter völkischer Form weiterbestehen: das Sittliche hat jede Selbständigkeit verloren und ist von der

dessen Staat nicht als wahrhaft „unendlich“ definiert werden kann, da er vielmehr eine dreifache Einschränkung offenbart: Familie und bürgerliche Gesellschaft, absoluter Geist, schließlich und vor allen Dingen Beziehung zu den anderen Staaten, so daß – schlußfolgert Gentile – das wahre Unendliche nicht der Staat ist, sondern die Beziehungen zwischen den Staaten, das heißt die Universalgeschichte<sup>304</sup>. Vor allem muß darauf hingewiesen werden, daß bei Hegel das Pathos des Staates das Pathos der politischen Gemeinschaft ist, während dieses Thema Gentile völlig fremd ist. Von einer ganzen Denkertradition, die von Stahl und den ersten reaktionären Kritikern bis hin zu Haym und weiter reicht, wird Hegel bezichtigt, die Innerlichkeit abzuwerten, aber Gentile besteht fortwährend darauf, daß der Staat „nicht *inter homines* sondern in *interiore homine* sei.“<sup>305</sup> Wir haben hier gerade jenen Intimismus vor uns, der die wichtigste polemische [497:] Zielscheibe der Hegelschen Verherrlichung der politischen Gemeinschaft als des privilegierten Ortes der Verwirklichung der geistigen Werte bildet, den der Freiheit inbegriffen. Während eine Denkertradition, die wieder von Stahl bis Haym reicht, Hegel beschuldigt, die Religion und die Kirche im Grunde genommen überflüssig zu machen, da er den Staat zur erfüllten weltlichen Verwirklichung des Göttlichen macht, besteht Gentile auf der Tatsache, daß der Staat nicht ohne Religion und ohne Einverständnis und Einheit mit der Kirche gedacht werden kann. Und während Gentile sich zum katholischen Glauben bekennt<sup>306</sup>, ist es kein Zufall, daß Hegel energisch die Tendenz des Katholizismus kritisiert, das Weltliche und Politische abzuwerten.

Abschließend kann gesagt werden: Wenn Etatismus synonym für Totalitarismus und illiberalen Organismus steht, dann ist Gentile sicher ein Ultra-Staatsverherrlicher; wenn man dagegen unter Etatismus die Verherrlichung der politischen Sphäre versteht, dann kann Gentile wohl als Anti-Staatsverherrlicher definiert werden. Der Staat, von dem Gentile spricht, ist in Wirklichkeit die organische Gemeinschaft, die der Romantik der Restauration und vor allem der katholischen Romantik so teuer war.<sup>307</sup> Auch bei Gentile finden wir ein völkisches Element: „Der Faschismus ist gegen den Sozialismus [...], der die staatliche Einheit ignoriert, die die Klassen in einer einzigen wirtschaftlichen und moralischen Einheit verschmilzt“<sup>308</sup>. Das ist die gleiche Kritik, die wir bei Rosenberg finden, nur daß der Nazitheoretiker diese Einheit oder Gemeinschaft, die vom Gift der Spaltung bedroht ist, Volk nennt, Gentile dagegen Staat. Aber die Konfiguration ist die gleiche: „Es gibt keinen Staat, der die Religion seines Volkes ignoriert, und zwar aus dem gleichen Grund, aus dem er nicht an seinen Sitten, an seinen moralischen Ideen desinteressiert sein kann, die so eng mit den politischen etc. verbunden sind“<sup>309</sup>. Nicht zufällig ist die Reformation Luthers Gegenstand der Verurteilung; wird der Grundsatz der freien Untersuchung der Heiligen Schrift von Hegel als ein grundlegendes Moment zur Überwindung der Unterscheidung zwischen Eingeweihten und Laien und damit als unerläßliche Voraussetzung für die Errichtung einer echten Gemeinschaft von Bürgern gepriesen, wird der gleiche Grundsatz von Gentile verurteilt, weil er „aus der Religion ein Privatgeschäft“ mache<sup>310</sup>, und damit die unmittelbare Einheit der völkischen Gemeinschaft zerstöre. Man kann also gut die an Hegel geübte Kritik verstehen, er habe die Weltgeschichte, die Geschichte der Beziehungen unter den Staaten, über den Staat gestellt: In Wirklichkeit – merkt Gentile an – ist für das konkrete, in eine konkrete Gemeinschaft eingefügte Subjekt der „geistig erlebte“ Staat der einzige wirklich bekannte Staat<sup>311</sup>. Hier ist eindeutig das konkrete Subjekt das Mitglied der völkischen Gemeinschaft, das sich mit ihr unmittelbar und unreflektiert identifiziert und sich angesichts der Rede von der Pluralität der Staaten verwirrt und desorientiert fühlen würde. Genauso wie das Individuum „nicht mehr weiß, was Mutter bedeutet,

---

geschichtlich vorgegebenen Religion aufgesogen worden, von der völkischen Tradition in ihrer Unmittelbarkeit, dabei die Individualität in allen ihren selbständigen Ausdrucksformen annullierend.

<sup>304</sup> *I fondamenti della filosofia del diritto*, zit., S. 113-119.

<sup>305</sup> *Discorsi di religione*, zit., S. 307, *Fondamenti di filosofia del diritto*, IV. Kap. – unter den Menschen; im Inneren des Menschen. *KWF*

<sup>306</sup> *Discorsi di religione*, zit., *passim*.

<sup>307</sup> Vgl. F. Valentini, *La controriforma della dialettica*, Rom 1966, S. 130 und S. 134, Fußnote.

<sup>308</sup> *Fascismo*, in „Enciclopedia Italiana“, Bd. XIV, zit.

<sup>309</sup> G. Gentile, *Genesis struttura della società*, Florenz 1946, S. 88.

<sup>310</sup> *Discorsi di religione*, zit., S. 408.

<sup>311</sup> *I fondamenti della filosofia del diritto*, zit., S. 120.

wenn dieser Name ihm nicht lebendig eine einzigartige Person vor Augen stellt. Jeder hat die seine, aber niemand hat mehr als eine und niemand kann von der Welt im allgemeinen sprechen, ohne von der eigenen einzigartigen Welt zu sprechen, in der die Mutter nur eine ist“<sup>312</sup>. Das Reich der Mutter, das Gentile Staat nennt, ist in Wirklichkeit die völkische Gemeinschaft, und die völkische Gemeinschaft steht, wie wir gesehen haben, im Gegensatz zur Hegelschen Staatlichkeit.

Die völkische Degradierung der Hegelschen Staatlichkeit, die Gentile vornimmt, entgeht jenen deutschen Ideologen nicht, die dem Nazismus empfehlen, von Hegel einen ähnlichen Gebrauch zu machen wie der italienische Faschismus. Franz merkt scharfsinnig an: „Während die politische Ideologie des Faschismus das Leibhaft-Lebendige, Urkonkrete der Gemeinschaft im Begriff des Staates ausdrückt, wodurch zugleich der Staat den sekundären Charakter der Schemaform verliert und gleichsam zu einer in begrifflichen, allseitigen Lebensmacht wird, neigt die Ideologie des Nationalsozialismus dazu, die es leibhaftige des Gemeinschaftsdaseins im Begriffe der [498:] ‚Volksordnung‘ auszudrücken“. Die Anregung Franz’ geht eindeutig dahin, daß auch der Nazismus Hegel wiederaufnehmen könnte, um damit die ideologischen Ungereimtheiten zwischen Deutschland und Italien zu überwinden und die ideologische Achse Berlin-Rom zu verstärken, unter der Bedingung, daß „in dem Hegelschen Begriff der Staatsordnung wettgehen jene Bestimmungen der Lebendigkeit, der Leibhaftigkeit des organischen Kreislauf der als Geist erscheinenden Volkshaftigkeit mitgedacht sind, die gerade den lebensvollen Begriff der ‚Volksordnung‘ über den durchschnittlichen Allerweltsbegriff eines schematischen Staatsmechanismus erheben sollen“<sup>313</sup>. Wenn auch auf einem anderen Weg, so gelangt Franz doch zu den gleichen Ergebnissen wie Rosenberg: Das Hegelsche Pathos des Staates als Konstruktion der allgemeinen Vernunft wird auf dem Altar der „Volkshaftigkeit“ und der „Volksordnung“ geopfert. Keine Spur mehr von der *politischen* Gemeinschaft; bei Franz ist der Staat nur die unmittelbare Einheit des naturalistisch und rassistisch verstandenen Volks.

Etwas Ähnliches kann man auch bei Max Wundt vorfinden, der schon 1931, anlässlich des hundertsten Todestages des Philosophen, gegen die Sozialdemokratie und den Marxismus polemisiert: Weder die eine noch der andere hätten das Recht, sich auf Hegel zu berufen, der dagegen integrierter Bestandteil des Erbes des Nazismus sei. Um aber diese These zu beweisen, ist Max Wundt in gewisser Hinsicht gezwungen, Hegel gegen die Anschuldigung des Etatismus zu verteidigen: nein, der Philosoph sehe „auch im Staate nur eine der Äußerungen des lebendigen Volksgeistes“. Es ist also falsch, die politischen Institutionen zu verabsolutieren, „als sei mit der äußeren Veränderung der staatlichen Verhältnisse irgend etwas entschieden oder gebessert“; die wahre „Erneuerung“ könne dagegen nur aus etwas viel Tieferem hervorgehen. Und wiederum wird die politische Gemeinschaft zugunsten des völkischen Elements abgewertet<sup>314</sup>.

Etwas dieser Art kann man sogar bei Plenge vorfinden, der nach der Polemik gegen „jedes Zuviel an Verstaatlichung“ gegen die ganz Hegelsche Figur des Beamten polemisiert, dem er die „allgemeine Volksidee“ entgegenstellt, die der Bürokratie endlich den Anspruch entzieht, „über dem Volk den Staat zu vertreten“<sup>315</sup>. Hier kehrt die Entgegensetzung Staat – Volk, genauer gesagt: völkisches Element, wieder, und erneut kann die Berufung auf Hegel nur unter der Bedingung vorgenommen werden, das Wesentliche der Hegelschen Staatsdoktrin auszumerzen: die Verherrlichung der politischen Gemeinschaft als Ort der Verwirklichung der Universalität.

## 21. Die Bilanz Croces nach dem Zweiten Weltkrieg

Man könnte sagen, daß das Dritte Reich und der Zweite Weltkrieg das aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangene Hegelbild definitiv konsolidiert hätten. Mehr noch zu diesem Bild scheinen sich auch diejenigen zu bekehren, die es vorher angefochten hatten. Das ist der Fall Croces, der 1947 schreibt: „Individuen und Völker [...] haben die Befehle des Staats, wie auch immer sie aussehen

<sup>312</sup> Ebda., S. 118.

<sup>313</sup> Franz, *Von Herder bis Hegel. Eine bildungsgeschichtliche Ideenvergleichung*, Frankfurt a. M., 1938, zit. nach W. R. Beyer, *Hegelbilder. Kritik der Hegel-Deutungen*, Berlin 1964, S. 119.

<sup>314</sup> M. Wundt, *Zu Hegels Gedächtnis*, im „Völkischer Beobachter“ vom 14.XI.1931, Erstes Beiblatt.

<sup>315</sup> Zitiert bei M. Scheler, *Gesammelte Werke*, zit., IV. Bd., S. 593.

mochten, als absolut begriffen; und die furchtbaren Auswirkungen dieser Verwirrung haben wir alle vor Augen“. Nachdem er den Nazismus vor allem als Krankheit der Staatsüberhöhung analysiert und diagnostiziert hat, führt Croce die „Heiligung und Vergöttlichung des Staats“ in erster Linie auf die „deutsche Philosophie und Publizistik“ zurück<sup>316</sup>. Schon gleich nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges hatte Croce das Aufkommen des Totalitarismus den „Begriffen des deutschen Idealismus und einer Staatsvergötterung“ angelastet<sup>317</sup>. Man könnte also sagen, daß eine, wenn auch vage, Kontinuität von Hegel zu Hitler angenommen wird. Das ist verwunderlich, weil Croce, was Italien betrifft, der entschiedenste Gegner der These ist, die [499:] den Faschismus als den Abschluß und das Ziel eines langen geschichtlichen Prozesses betrachtet. Wahrscheinlich ist es richtig, daß Croce, als er die Hegelschen „Staatsvergötterung“ anklagte, den Gebrauch vor Augen hatte, den Gentile von dieser „Staatsvergötterung“ als Instrument der ideologischen Rechtfertigung der Mussolini-Diktatur gemacht hatte; dann sollte allerdings die These von der Kontinuität für Italien und nicht für Deutschland gelten gemacht werden, und das um zu mehr, als es Croce selbst ist, der darauf hinweist, daß die „neue Philosophie“ des Risorgimento in Italien sich „die Begriffe des deutschen Idealismus und seiner Staatsvergötterung“ zu eigen gemacht hatte.<sup>318</sup> Den Bezugspunkt bilden eindeutig die Gebrüder Spaventa, über die Croce sein Urteil radikal geändert zu haben scheint; die beiden eifrigen Hegelschüler werden jetzt als Befürworter einer aktiven Politik des staatlichen Eingriffs, auch in die Wirtschaft, kritisiert. Nur hat die Kontinuität, die man auf diese Weise aufstellen könnte, den Haken, daß sie äußerst unterschiedliche Bewegungen und Persönlichkeiten zusammenwirft, da die Gebrüder Spaventa einen der bedeutendsten Momente der demokratischen Erneuerung repräsentieren, die sich auf der Woge der Revolution des Risorgimento entwickelt hatte. Andererseits hatte Croce im Verlauf des Ersten Weltkrieges implizit mit großem Wohlwollen auf die Gebrüder Spaventa hingewiesen, als er das Erbe der deutschen klassischen Philosophie gegen die Deutschenhasser verteidigte, die auch in Italien Hegel mit Wilhelm II. gleichsetzten. Man könnte sagen, daß hier der Etatismus mit einem Blick auch auf den Kommunismus unter Anklage gestellt wird; nicht umsonst wird von Marx gesagt, er habe den Etatismus in den Knochen gehabt.<sup>319</sup>

Ein Jahr vorher, 1946, hatte Croce geschrieben: „Dieses Ideal des Todes, das jetzt ‚Totalitarismus‘, ‚Einheitspartei‘ und ‚Parteigehorsam‘ heißt, hat die Exaltation des Staats in Gang gebracht und theoretisch unterstützt, die der Hegelschen Philosophie und der deutschen Publizistik eigen war [...]“<sup>320</sup>. Von Hegel zu Stalin also mehr noch, als von Hegel zu Hitler. Und die Begründung, die Croce ausdrücklich nennt – was sein Verdienst ist und seine intellektuelle Unbefangenheit beweist –, bestimmt in Wirklichkeit insgeheim nicht wenige der in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg vorgebrachten Anklagen gegen die Hegelsche Staatsvergötterung.

Es handelt sich um ein ständig wiederkehrendes Moment in der Geschichte des Hegel-Bildes. Nach 1848 stellen Haym, Treitschke und die nationalliberale Partei insgesamt die Hegelsche Staatsvergötterung unter Anklage, indem sie sie als Synonym für Konservatismus und Restaurationsgeist ausgeben; in Wirklichkeit haben sie aber mehr oder weniger erklärmaßen und, jedenfalls streckenweise, unmißverständlich den jakobinischen und revolutionären französischen Etatismus vor Augen.<sup>321</sup> Etwas Ähnliches geschieht nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Staatsvergötterung stellt Croce „die Liebe zum Vaterland“ entgegen, die hingegen ein gutes und gebotenes Gefühl ist: Hätten sich die beiden Dinge nicht unzulässigerweise vermischt, dann hätte die Katastrophe der Freiheit in Deutschland und in der Welt nicht stattgehabt.<sup>322</sup> Auf historischer Ebene sehen die Dinge allerdings ganz anders aus: Croce hatte recht, die patriotische Maske des Nazismus (der schließlich Deutschland in die Katastrophe führt) nicht ernst zu nehmen, sicher ist aber, daß es der Chauvinismus war, der seine erstrangige Rolle bei der ideologischen Vorbereitung des Nazismus spielte. Die Hegelsche „Staatsvergötterung“

<sup>316</sup> *L'amore verso la patria e i doveri verso lo Stato*, 1947, in *Filosofia e storiografia*, Bari 1969<sup>2</sup>, S. 244 und S. 240.

<sup>317</sup> *Principio, ideale, teoria*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1963<sup>3</sup>, S. 120.

<sup>318</sup> *Ebda.*

<sup>319</sup> *L'amore verso la patria e i doveri lo Stato*, in *Filosofia e storiografico*, zit., S. 241.

<sup>320</sup> *L'Anticristo che è in noi*, 1946, in *Filosofia e storiografico*, zit., S. 317.

<sup>321</sup> D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, zit., S. 67 ff.

<sup>322</sup> *L'amore verso la patria e i doveri lo Stato*, in *Filosofia e storiografico*, zit., S. 240-5.



und Philosophie hat nicht nur gar nichts damit zu tun, sondern bildet – wie wir zu beweisen versucht haben – ein ernstes Hindernis für die fortschreitende chauvinistische und sozialdarwinistische Verseuchung, die dann mit der Barbarei des Dritten Reichs endete.

[500:]

## 22. Hegelianismus und Nazismus nach Popper

Die Verfestigung des Hegel-Bildes, das aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangen ist, kann man vor allem bei Popper gut feststellen. Hegel ist weiterhin die Verkörperung des etatistischen, militaristischen und kriegstreiberischen Preußentums. Popper spricht von „tribalism“\* statt von Etatismus: Das ist im wesentlichen der „Trans-Personalismus“, von dem Heller, oder der Herdentrieb, von dem vorher schon A德勒 gesprochen hatten. Es würde sich nicht lohnen, von dieser neuen Anklage gegen Hegel, besser gesagt von der Neuaufgabe der Anklage gegen Hegel zu sprechen, die sich vor allem seit dem Ersten Weltkrieg entwickelt hat, wenn sie nicht, dank der Berühmtheit ihres Autors, eine so große Verbreitung gefunden hätte.

Popper, der ein großer Epistemologe ist, bewegt sich jedoch in der Geschichte der Politik und der politischen Ideen nur mit Schwierigkeiten. Wenn wir z. B. lesen, daß nach der napoleonischen Invasion in Deutschland „the people demanded democratic reforms which they understood in the sense of Rousseau and of the French Revolution, but which they wanted without their french conquerors“, gelingt es uns nur schwer, in dieser Beschreibung den anti-napoleonischen Widerstand wiederzuerkennen, dessen Protagonisten bei ihrer Franzosenfeindlichkeit sicher zwischen Napoleon und der französischen Revolution, auf die sie den Beginn des Mißgeschicks Deutschlands zurückführten, keinen Unterschied machten. Und wenn Popper dann fortfährt und behauptet, daß in Deutschland das Volk „turning against their own princes and against the emperor at the same time“<sup>323</sup>, hätte man Lust, sich zu fragen: Auf welche phantomische deutsche Revolution beruft man sich hier wohl? Und welche deutschen Prinzen wurden gestürzt? Tatsache ist, daß die Befreiungskriege hier nicht wiederzuerkennen sind, deren preußisch-legitimistische Komponente doch allen bekannt sein dürfte.

Aber Popper fährt fort: Trotz seiner strukturellen Grenzen und der ihm zugrunde liegenden Zweideutigkeiten, „modern nationalism, strangely enough, was in its short history before Hegel a revolutionary and liberal creed“; Hegel „brought nationalism back into the totalitarian camp“<sup>324</sup>. Die nationale Bewegung (die ganz unbefangen mit Nationalismus gleichgesetzt wird) hatte also nur mit den Befreiungskriegen eine liberale und revolutionäre Bedeutung angenommen. Es genügt aber eine auch nur summarische Kenntnis der politischen Geschichte der damaligen Zeit, um zu verstehen, daß die Dinge genau umgekehrt liegen. Zu Zeiten des antinapoleonischen Widerstands weist die nationale Bewegung, wenn auch bei grundsätzlicher Legitimität ihrer Ziele, eine reaktionäre Komponente auf, die eindeutig aus der Ablehnung der französischen Revolution, aus der Verklärung des Mittelalters und der alten Germanen hervorgeht, aus einem Franzosenhaß außerdem, der nicht selten in Chauvinismus

---

\* autoritätsgläubiges und unreflektiertes Denken. *KWF*

<sup>323</sup> K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London 1966, II. Bd., S. 55. – „das Volk demokratische Reformen verlangte, die es im Sinne von Rousseau und der Französischen Revolution verstand, die es jedoch ohne seine französischen Eroberer wollte“; „gleichzeitig gegen seine eigenen Fürsten und gegen den Kaiser wandte“. *KWF*

<sup>324</sup> *Ebda.*, S. 51-2. Im übrigen ist es schwierig zu verstehen, wie es möglich sein soll, die Behauptung hinsichtlich des anfangs „revolutionären und liberalen“ Charakters des Nationalismus mit der nachfolgenden Behauptung in Einklang zu bringen: „I cannot agree, more particularly, with his condemnation of King Frederick William for his lack of understanding of the nationalist movement“ [„Ich kann insbesondere seiner Verurteilung von König Friedrich Wilhelm nicht zustimmen, weil dieser das nationalistische Bewegung nicht verstanden habe“. *KWF*] (*Ebda.*, S. 306, Fußnote 19). Ebenfalls schwer zu verstehen ist, wie man diese Nachsicht (man spricht hier sogar von „höchster Achtung“) Friedrich Wilhelm III. gegenüber mit der Verurteilung der „high tide of reaction“ [„Hochphase der Reaktion“. *KWF*] in Einklang bringen kann, „which began with the king’s purging his government of the reformers and national liberals“ [„die begann, als der König seine Regierung von Reformern und nationalen Liberalen säuberte“. *KWF*] (*ebda.*, S. 35), d. h. mit der Entfernung der Nationalisten aus der Regierung, von denen man in der vorhergehenden Erklärung gesagt hatte, es sei gerade das Verdienst des Königs gewesen, sie streng im Zaum gehalten zu haben. – „war der moderne Nationalismus – merkwürdigerweise – in seiner kurzen Geschichte vor Hegel ein revolutionäres und liberales Glaubensbekenntnis“; „führte den Nationalismus zurück ins totalitäre Lager“. *KWF*

übergeht. Erst in den nachfolgenden Jahrzehnten erreicht die nationale Bewegung eine entschieden demokratische und revolutionäre Ausrichtung. Man denke dabei nur an die demokratische achtundvierziger Revolution, die auf der Welle der nationalen Bewegungen in Deutschland, Italien und in Ungarn ausgebrochen war. Sollten wir das Urteil Poppers unterschreiben, dann müßten wir den Ruge von 1848 und danach Mazzini, Garibaldi, Kossuth usw. als „totalitär“ brandmarken, d. h. die damalige demokratische und revolutionäre Bewegung, während der König von Preußen, der Kaiser von Österreich und der Zar Rußlands zu Verteidigern der anti-totalitären Sache werden müßten.

Es handelt sich nicht um eine paradoxe Übertreibung, sondern um die zwangsläufige Schlußfolgerung aus den Ausführungen Poppers, nach dem man ein für allemal dem „tribal collecti-[501:]vism“ ein Ende bereiten müsse, der unvermeidlich der nationalen Bewegung innewohne, nach dem man klar hervorheben müsse, daß es nicht die Nation ist, die den Staat bestimmt, sondern umgekehrt der Staat die Nation. Deshalb weg mit den falschen Problemen! Die Nation oder der Staat ist „a number of people who live or have been born in a certain state“<sup>325</sup>. Das ist das Argument, mit dem die deutschen Chauvinisten noch nach 1848 den Polen das Recht auf Selbstbestimmung verweigerten, und nach 1871 den Einwohnern Elsaß-Lothringens. Indem er den Begriff Nation negiert, der, weit davon entfernt, eine historisch-kulturelle Realität zu bilden, ausschließlich vom Staat bestimmt werde, legt Popper einen weitaus gefährlicheren „Etatismus“ an den Tag als den, den er Hegel vorwirft.

Auf jeden Fall kann man Popper aber nicht den Mut zur Folgerichtigkeit abstreiten: Das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung ist „reaktionär“; es stimmt zwar, daß Wilson, der doch ein „sincere democrat“ war, im Verlauf des Ersten Weltkriegs diesem Prinzip zustimmt; aber es ist klar, der amerikanische Präsident „fell victim to a movement that sprang from the most reactionary and servile political philosophy that had ever been imposed upon meek and long suffering mankind“<sup>326</sup>. Wilson wird nicht deshalb kritisiert, weil er das Selbstbestimmungsrecht nicht auch den Völkern der Kolonialländer zuerkannte, sondern weil er es in bezug auf Europa anerkannte. Das ist eine Kritik, die objektiv mit der der chauvinistischsten Kreise übereinstimmt (in Italien etwa wird der amerikanische Präsident zur Zielscheibe einer Haßkampagne der Nationalisten, die forderten, Istrien und Dalmatien zu annektieren, ohne sich um den Widerstand der Bevölkerung dieser Gebiete zu kümmern). Popper ist sich nicht im klaren darüber, daß das Prinzip der Selbstbestimmung ein konstitutives Element der Demokratie ist (es ist das Geltendmachen der Demokratie in den internationalen Beziehungen und unter den Völkern), und die Entwicklung der Demokratie ist in der heutigen Welt undenkbar ohne die Anerkennung des Prinzips der Selbstbestimmung (man denke dabei an den Zusammenbruch des Zaren- und des Habsburgerreichs nach dem Ersten Weltkrieg, der mit sich brachte, daß Völker, die jahrhundertlang unterdrückt waren, wie etwa das polnische Volk, unabhängige Staaten bildeten, und man denke außerdem an den Entkolonisierungsprozeß). Gerade weil es sich um ein demokratisches Prinzip handelt, schließt die Selbstbestimmung keineswegs aus, daß ein Volk sich dafür entscheidet, weiterhin in einer übernationalen staatlichen Gemeinschaft zu leben. Aber ohne diesen Konsensus haben wir die nationale Unterdrückung. Natürlich kann das Prinzip der Selbstbestimmung auch nur als ein Instrument benutzt werden (man denke nur an die Volksabstimmungen Napoleons III. oder an den Gebrauch, den Bismarck vom allgemeinen Wahlrecht macht). Aber es hat historisch gesehen keinen Sinn, eine kontinuierliche Linie ziehen zu wollen, die von der nationalen Bewegung (Kampf um die Anerkennung des Prinzips der Selbstbestimmung) zum Nazismus führt. Ganz im Gegenteil war der Nazismus der konsequenteste und erbarmungsloseste Feind dieses Prinzips, und Rosenberg verurteilt ausdrücklich die „Begeisterung für den Nationalismus an sich“: Einmal verallgemeinert, dient die „Losung vom Selbstbestimmungsrecht der Völker“ dazu, daß „alle minderwertigen Elemente auf diesem Erdball für sich Freiheit beanspruchen“<sup>327</sup>. Der besonders barbarische Charakter

<sup>325</sup> *Ebda.*, S. 71. – „eine Anzahl von Menschen, die in einem bestimmten Staat leben oder dort geboren wurden“. *KWF*

<sup>326</sup> *Ebda.*, S. 318, Fußnote 2, und S. 51. – „aufrichtiger Demokrat“; „einer Bewegung zum Opfer fiel, die aus der reaktionärsten und unterwürfigsten politischen Philosophie hervorging, die der duldsamen und lang leidenden Menschheit je aufgezwungen wurde“. *KWF*

<sup>327</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 64, auch bei Hitler kann man lesen: „Die Nation ist ein politischer Ausdruck der Demokratie und des Liberalismus“ (s. das von H. Rauschning berichtete Gespräch, in G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*,

des Nazismus besteht unter anderem auch in dem Versuch, im Herzen Europas ein Kolonialreich errichten zu wollen, wobei er für sich in Anspruch nimmt, auch denjenigen Völkern das Recht zur Selbstbestimmung wieder zu entreißen, denen inzwischen die internationale Gemeinschaft dieses Recht zuerkannt hatte, nachdem sie es mit harten Kämpfen errungen hatten.

Popper bewegte sich sowieso schon in einem imaginären und widersprüchlichen geschichtlichen Raum<sup>328</sup>; aber sein grundlegendes Unverständnis für die nationale Bewegung führt ihn dazu, Fichte und Hegel keinen geringeren als Schopenhauer entgegenzusetzen, den „antinationalist“, wie man ihn sich besser nicht denken kann<sup>329</sup>, der der nationalen und demokratischen Revolution von 1848 bitterfeindlich gegenüberstand und sich in einem Brief rühmt, sein Opernglas einem preußischen Offizier geliehen zu haben, damit er besser auf die Aufständischen zielen könne<sup>330</sup>, und der ein paar Jahre später der Entfernung der Materialisten Büchner und Moleschott aus dem Lehramt Beifall zollt, die er voller Verachtung zu den „heterodoxen Lehrern“ und indirekt zu den Aufwieglern zum „Politisieren“<sup>331</sup> zählt.

---

zit., S. 571. Und Spengler: Leute vom Typ wie Jahn und Arndt konnten sich nicht vorstellen, daß „es die Gleichheit war, die zum ersten Mal bei den Septembermorden von 1792 den Ruf *Vive la nation* ertönen ließ“ (*Jahre der Entscheidung*, zit., S. 32).

<sup>328</sup> Die ganze Liste der, sagen wir einmal, extravaganten Urteile und Behauptungen würde zu lang werden. Wir wollen hier nur ein paar andeuten. Unter Berufung auf einen Brief Fichtes heißt es von Adam Müller, er sei von Napoleon empfangen worden (*The Open Society ...*, zit. II. Bd., S. 54). Man braucht kaum darauf hinzuweisen, daß diese Begegnung nie stattgefunden hat. Der Kaiser der Franzosen hatte keine Ahnung von der Existenz des Intellektuellen, eines Freundes von Gentz, und der Intellektuelle seinerseits hatte keinesfalls den Wunsch, von dem empfangen zu werden, den er für eine Art Antichrist hielt. Es ist klar: Adam Müller ist mit dem Historiker Johannes von Müller verwechselt worden, von dem wir im vorliegenden Band schon gesprochen haben. Wahrscheinlich weil er die Bedeutung einer Behauptung des Engländers Anderson falsch verstanden hatte, die den Ursprung des Nationalismus in Preußen betraf, schreibt Popper (seine Anklage gegen Hegel basiert voll und ganz auf Material aus zweiter und dritter Hand) dem E. M. Arndt der schwedischen Periode sogar ein „anti-German feeling“ zu (*ebda.*, S. 312, Fußnote 57). Auch hier braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß die schwedische Periode Arndts (wie aus den *Briefen an den Grafen Kurt Philipp Schwerin* zu entnehmen ist) ganz damit ausgefüllt ist, die Würde der deutschen Nation gegen die napoleonische Unterdrückung und den „Kollaborationismus“ seiner Diener in Deutschland zu verteidigen. Arndt schämte sich nicht, Deutscher zu sein, sondern darüber, daß Deutschland von Napoleon unterworfen worden war (das hat natürlich nichts mit einem angeblichen „anti-German feeling“ zu tun). Weiter noch: Popper schreibt Clausewitz die These zu, nach der „an attack is always the most effective defense“ [„daß ein Angriff stets die wirkungsvollste Verteidigung sei.“ *KWF*] (*ebda.*, S. 67). Da es sich um eine „famous doctrine“ handelt, erachtet man auch eine Bezugnahme auf Texte für überflüssig. Bei Clausewitz findet sich aber keine Behauptung dieser Art, man trifft höchstens die entgegengesetzte Behauptung, und zwar, daß ein Heer, das auf dem Gebiet seines eigenen Landes kämpft, um die Unabhängigkeit zu verteidigen, einen strategischen Vorteil auf seiner Seite hat. In diesem Sinn ist „die Verteidigung eine stärkere Kriegsform ... als der Angriff, (C. v. Clausewitz, *Vom Kriege*, Bonn 1980, S. 626). Im übrigen ist Clausewitz ein erstrangiger Exponent der Befreiungskriege, dieser ersten Phase des Nationalismus, der Popper einen gewissen liberalen und revolutionären Wert zuerkennt. Auch das Clausewitz betreffende Stereotyp ist aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangen. Auch wenn wir es nicht mit Extravaganzen und historischen Ungenauigkeiten zu tun haben, sieht Popper jedenfalls vollkommen vom geschichtlichen Zusammenhang ab. Z. B. schiebt er (*The Open Society ...* zit., S. 70) Hegels Verherrlichung des Schießpulvers auf dessen Militarismus, dagegen hat sie eine antifeudale Bedeutung, die sich schon vor Hegel bei Autoren wie Condorcet usw. findet; vielmehr beklagen diese Erfindung diejenigen, die sich nach der guten alten Zeit zurücksehnen und, wie etwa A. W. Schlegel, Lobsänger der Ritter sind, mit ihrem Sinn für individuellen Mut und individuelle Liebe, die noch nicht von der Entdeckung der Feuerwaffen massifiziert und zunichte gemacht worden sind.

<sup>329</sup> *The Open Society ...* zit., II. Bd., S. 80.

<sup>330</sup> Bis zuletzt denkt Schopenhauer voller Dankbarkeit an das preußische Repressionsheer: Testament arisch hinterläßt er seinen Besitz den invaliden Soldaten oder den Familien derjenigen, die für „Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland“ gefallen sind (vgl. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 162).

<sup>331</sup> Brief an J. Frauenstädt vom 15.VII.1855 und vom 18.III.1856, in *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, II. Bd., hrsg. von A. Hübscher, München 1933, S. 394 und S. 480. Auch in bezug auf diesen Punkt zeigt sich die Extravaganz des Popperschen Urteils: Fichte und Hegel wird als Beispiel für Ehrlichkeit und intellektuelle Offenheit ein Philosoph entgegengehalten, der ausdrücklich die Doppelzüngigkeit theoretisiert: auf die Vergangenheit blickend, drückt Schopenhauer Bewunderung für Voltaire aus und feiert Bruno und Vanini als Märtyrer für die Sache der Vernunft (*Sämtliche Werke*, hrsg. von W. v. Löhneysen, Darmstadt 1980, II. Bd., S. 749, III. Bd., S. 336 und V.

Wie wir schon gesehen haben, hat schon Bergson während des Ersten Weltkriegs Schopenhauer Hegel und der deutschen Barbarei entgegengestellt. Ähnliche Nachsicht hatten auch Boutroux und Andler walten lassen, zumindest ist Stillschweigen, denn ihre Anklage, die doch die deutsche Kultur und Philosophie als Ganzes auf die Anklagebank bringt, verliert kein Wort über Schopenhauer. Und dennoch: wenn letzterer von Bergson zum Symbol des „Allemagne sentimentale“ erhoben wird, so wird er von Popper der Hegel und Fichte zugeschriebenen Romantik entgegengesetzt! Aber was soll's! Deutschland einmal als Modell der ‚geschlossenen Gesellschaft‘ hingestellt, etatistisch oder tribalistisch, wie auch immer, dann ist es klar, daß die Verurteilung Hegels Hand in Hand mit der Idealisierung Schopenhauers geht, der nicht *nur* ‚anti-nationalistisch‘, sondern auch ein sicherer Gegner der Staatsvergötterung war. Hatte [503:] Schopenhauer im Staat nicht den „Bienenstock“ verurteilt, der die Freiheit des Individuums erstickt<sup>332</sup>? Sicher, diese Polemik richtet sich in erster Linie gegen Frankreich. Nicht umsonst wird die Jugend des Vormärz, der Periode also, die dann auf die Revolution hinausläuft, beschuldigt, sie habe sich vom Hegelianismus wie von der „Franzosenkrankheit“ anstecken lassen, sicher eine Anspielung auf die Syphilis, aber auch auf den Etatismus<sup>333</sup>. Und nicht umsonst sieht Schopenhauer die „Hegelsche Apotheose des Staats“ auf den „Kommunismus“ hinauslaufen<sup>334</sup>. Der Kommunismus verwies auf Frankreich, auf das Land der *ateliers nationaux*\* und des Arbeiteraufstands vom Juni 1848, und vorher noch auf den Jakobinismus, der sich auch despotischer Eingriffe des Staats auf dem Gebiet des Privatbesitzes schuldig gemacht hatte. Damals war Jakobinismus, Sozialismus und Etatismus synonym für die französische politische Tradition. Mit einem ungezwungenen antihistorischen Vorgehen wird die französischen-, demokratie- und revolutionsfeindliche Haltung ausgelöscht und vergessen und die anti-etatistische Polemik Schopenhauers als seine Auflehnung gegen den Hohenzollernstaat und die deutsche „geschlossene Gesellschaft“ neuinterpretiert; während auf der Gegenseite Hegel zum Anhänger des „radical collectivism“\*\* Friedrich Wilhelms III. wird!<sup>335</sup>

Das Urteil Poppers über Hegel ist eindeutig von den Stereotypen durchdrungen, die sich mit dem Ersten Weltkrieg herausgebildet hatten, und das mit militärisch inspirierter Sprache konstruierte Urteil (Hegelianismus und Marxismus als „intellectual fifth column“\*\*\* der Feinde der offenen Gesellschaft<sup>336</sup>) reicht schon auf *Das Elend des Historizismus* zurück, dessen Grundthese – worauf der

---

Bd., S. 384); auf die Gegenwart blickend befürchtet er andererseits, daß die Kritik an der Religion die „Ochlokratie [Herrschaft des Pöbels. *KWF*] und Anarchie“ und die Auflösung der „gesetzlichen Ordnung“ befördern könnte, (V. Bd., S. 424) und zollt deshalb der Verfolgung der „heterodoxen Lehrer“ seinen Beifall. Auf die „Doppelzüngigkeit“ Schopenhauers hat schon Lukács hingewiesen, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 173-175.

<sup>332</sup> A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, zit., Bd. IV, S. 182, S. 190 und S. 205.

<sup>333</sup> *Ebda.*, S. 206.

<sup>334</sup> *Ebda.*, S. 180.

\* Nationalwerkstätten. *KWF*

\*\* radikaler Kollektivismus. *KWF*

<sup>335</sup> *The Open Society ...*, zit., II. Bd., S. 31. folgendes Beispiel möge genügen, um die geschichtliche Extravaganz dieses Urteils aufzuzeigen. Im Jahre 1832 erheben sich in Preußen Proteststimmen gegen das Fortdauern des sog. Truksystems. (Die ausgebeuteten Arbeiter wurden nicht mit Geld, sondern mit Waren aus der Fabrik, in der sie arbeiteten, vergütet, weshalb man oft Szenen von Arbeitern beiwohnte die Frau und Kindern nichts zu essen geben konnten, dafür aber luxuriöse Seidenkleidung trugen, die sie natürlich nicht verkaufen konnten). Als Antwort auf diese Proteste ließ Friedrich Wilhelm III. verlauten, daß der Staat in keinem Fall das Recht habe, in ein „privatrechtliches Verhältnis“ einzugreifen und damit die „bürgerliche Freiheit“ mit Füßen zu treten (vgl. J. Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, Berlin 1960 ff., I. Bd., S. 271). Wenn man sich vor Augen hält, daß dieses System auch von Adam Smith verurteilt wird (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 10, 2, Ausg. v. E. R. A. Seligman, New York 1971, I. Bd., S. 129), sieht man, mit welcher Glaubwürdigkeit vom „radical collectivism“ tin bezug auf einen preußischen König gesprochen werden kann der ultra-liberale Positionen einnimmt.

\*\*\* intellektuelle fünfte Kolonne. *KWF*

<sup>336</sup> *The Open Society ...*, zit., II. Bd., S. 81. Mit einer ähnlich militärischen Sprache hatte sich in Italien, in bezug auf den Ersten Weltkrieg Guglielmo Ferrero ausgedrückt, als er vom Versuch der Hegelschen Philosophie sprach, „die Grenzen des alten römischen Reichs zu überschreiten“. Eine Analogie könnte man auch herstellen, was die gegen Hegel gerichtete Anklage der persönlichen Unehrllichkeit und des bewußten Sich-in-den-Dienst-der-Tyranniestellens betrifft. 1916 drückt sich ein von Croce verspotteter italienischer Publizist folgendermaßen aus: „Nicht wenige freie Köpfe des freien Deutschland erhoben gewaltig ihre Stimme gegen den Philosophen [Hegel], der die

Autor selbst hinweist – „im Winter 1919/1920 unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs“<sup>337</sup> entwickelt worden war. Sogar die Anklage gegen die Rolle des „Historizismus“ (abgesehen vom „Tribalismus“ und vom „Holismus“) bei der Vorbereitung und Entfesselung des Krieges stellt keine Neuigkeit dar: Schon Andler sprach von einer durchgehenden Linie, die von der These der „Prédestination métaphysique“\*, die Fichte, Hegel usw. dem deutschen Volk [504:] zugeschrieben hätten, zur These vom „determinism scientifique“\*\* führte, die typisch für den biologischen Rassismus sei<sup>338</sup>. Eine Andeutung in dieser Richtung kann man vielleicht auch bei Bergson entdecken<sup>339</sup>.

Aber vor allem bei Boutroux wird dieses Thema entwickelt. Die providentialistische\*\*\* Geschichtsauffassung ist ein Instrument der expansionistischen Ambitionen Deutschlands. Für die Deutschen ist die Geschichte „le jugement de Dieu touchant les compétitions des peuple [...]. L’histoire nous dit quels sont les hommes et les choses que la Providence a élus. Le signe de cette élection, c’est le succès“<sup>340</sup>. Der Hauptverantwortliche für diese Auffassung ist natürlich Hegel. Die These von der Identität von Weltgeschichte und Weltgericht, abgesehen von der Identität von Wirklichem und Vernünftigem, bedeutet letzten Endes, daß „les vainqueurs, les puissants sont les élus de Dieu“<sup>341</sup>. Auch für Popper impliziert dieses „historicist“ Motto den „worship of success and thus of power“ und außerdem den „moral positivism“ und die „theory of the reasonableness of history“<sup>342</sup>.

Man sollte hier bedenken, daß Boutroux noch einmal die gesamte deutsche klassische Philosophie anklagt, vielleicht sogar Goethe. Die providentialistische Geschichtsauffassung ist in Deutschland unter den anscheinend unterschiedlichsten Kategorien propagiert worden, wie etwa der „de conscience transcendente, de finalité inconsciente et immanente, d’universel concret, de volonté inhérente au Tout. Ces concepts sont de expressions diverses de cette idée, que les consciences individuels peuvent étre guidées, gouvernées, modelées, al leur insu même, par un plan idéal, qui, plus réel qu’elles-mêmes, les domine, les pénètre, et an quelque sorte, les recrée“. Und daher „tout se pase

---

Tyrannie mit einem gelehrten Denken ausrüstete; aber diese hat, mit den jahrhundertealten Mitteln des Geldes und der Verfolgungen Deutschland den Hegelianismus aufgezwungen und daraufhin mit systematischer Aktivität seinen Export besorgt ...“ (Zit. bei B: Croce, *L’Italia dal 1914 al 1918*, zit., S. 96). Und Popper: Hegel „boldly set out to deceive and bewitch others“ [„kühn darauf abgezielt, andere zu täuschen und zu bezaubern“. *KWF*], und es ist unwahrscheinlich, daß „Hegel would ever have become the most influential figure in German philosophy without the authority of the Prussian state behind him“. Der Philosoph hatte nur „one aim: to fight against the open society, and thus to serve his employer, Frederick William of Prussia“ [„Hegel jemals zur einflussreichsten Figur der deutschen Philosophie geworden wäre, ohne die Autorität des preußischen Staates hinter sich“. *KWF*] (The Open Society ..., zit., S. 28 – 29 und S. 32). Symptomatisch ist das Schweigen Hegels über die „employers“ vor seiner Ankunft in Berlin. Und es handelt sich nicht um einen isolierten Tatbestand, denn ständig besteht man darauf, daß „Hegel’s philosophy was inspired [...] by his interest in the restoration of the prussian government of Frederick William III.“ [„Hegels Philosophie inspiriert war [...] durch sein Interesse an der Wiederherstellung der preußischen Regierung Friedrich Wilhelms III.“ *KWF*] (Ebda., S. 32). Und dennoch gibt Popper kein weniger strenges Urteil über die Nürnberger oder Heidelberger Periode ab: Er sieht sogar in der Propädeutik und in der Phänomenologie des Geistes eine Rechtfertigung der Sklaverei (ebda., S. 8 und S. 286, Fußnote 25). Die ausschließliche Bezugnahme auf die Hohenzollern ist nur damit zu erklären, daß die aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangenen Stereotypen Preußen und das verpreußichte Deutschland zur Zielscheibe hatten.

<sup>337</sup> *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1963, S. VII.

\* „metaphysische Prädestination“. *KWF*

\*\* wissenschaftlicher Determinismus“

<sup>338</sup> *Le pangermanisme philosophique* zit., S. 5-186; das Neue besteht bei Popper darin, daß die anti-historizistische Polemik nicht nur den „Nationalismus“, sondern auch die kommunistische Bewegung zur Ziel scheibe hat: vgl. *Das Elend des Historizismus*, zit., S. VII.

<sup>339</sup> Die Deutschen halten sich für das „peuple élu, instrument de la volonté de Dieu sur la terre“: vgl. *La guerre et la littérature de demain*, 23. April 1915, in *Mélange* zit., S. 1154.

\*\*\* von der göttlichen Vorsehung geleitet. *KWF*

<sup>340</sup> *L’Allemagne et la guerre, Lettre* ..., zit., S. 121. – „das Urteil Gottes über die Wettkämpfe der Völker [...]. Die Geschichte zeigt uns, welche Menschen und Dinge von der Vorsehung auserwählt wurden. Das Zeichen dieser Auserwählung ist der Erfolg.“ *KWF*

<sup>341</sup> *L’évolution de la pensée allemande*, in *Études d’histoire* ..., zit., S. 206. – „die Sieger, die Mächtigen die Auserwählten Gottes sind“. *KWF*

<sup>342</sup> *The Open Society* ..., zit., II. Bd., S. 306, Fußn. 11. – „historizistische“; „Verehrung des Erfolgs und damit der Macht“; „Theorie der Vernünftigkeit der Geschichte“. *KWF*

comme si un Providence allemande menait fatalment les âmes allemandes vers le but qu'elle leur a marqué". Die Etappen der deutschen Offensive „1813, 1864-66-71, 1914“ sind aufeinanderfolgende und notwendige Entwicklungsmomente ein und desselben „processus dialectique“<sup>343</sup>.

Nach Popper, „one of Hegel's feats was the revival of the Heraclitean idea of fate“<sup>344</sup>. Das ist, nach Boutroux, die Grundtendenz des ganzen deutschen Denkens (Kant inbegriffen), da „proscrit comme absurde et comme impie, toute doctrine de libre arbitre [...]. La Grèce s'était appliquée à détrôner la fatalité orientale: l'Allemagne, dans une métaphysique transcendante, c'est donné pour tâche de la rétablir dans sa souveraineté“<sup>345</sup>. Ob nun die Idee des Fatums eine „glorious Greek idea“ ist, wie Popper behauptet<sup>346</sup>, oder eine von Griechenland glücklich überwundene orientalisch-idee, wie Boutroux dagegen hervorhebt – es bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Hegel sowohl für den Einen als auch für den Anderen der Neophyt dieser Idee in der modernen Welt ist.

Uns interessiert es hier nicht, näher auf die im eigentlichen Sinn theoretischen Aspekte der Debatte über den „Historizismus“ einzugehen; uns interessiert dagegen, die Art der Verbindung zu betrachten, die zwischen der Anprangerung der Idee des „Fatums“ bei Hegel und dem geistigen und politischen Klima, das sich mit dem Ersten Weltkrieg herausgebildet hatte, besteht. Es ist eine Tatsache, daß Boutroux die providentialistische Geschichtsauffassung ausschließlich mit Blick auf Deutschland kritisiert, während sie doch in der französischen Tradition mindestens ebenso präsent und verwurzelt ist<sup>347</sup>. Etwas Ähnliches geschieht auch bei Popper: Nur klagt [505:] dieser die Idee des Fatums nicht nur mit Blick auf Deutschland, sondern auch auf die UdSSR an wo die Ideen Marx' (eines Hegelschülers) Fuß gefaßt haben. Der Autor von *Das Elend des Historizismus* erklärt nämlich, er habe zwar die Grundthese seines Buches, wie wir schon gesehen haben, „unter dem Eindruck des ersten Weltkriegs“, aber auch „der kommunistischen Mythologie von der bevorstehenden Weltrevolution“ formuliert<sup>348</sup>. Auf diese Weise verschlimmert sich die Position Hegels, dem nicht nur die Verantwortung für das Deutschland Wilhelms II. (und dann Hitlers), sondern auch für die UdSSR Lenins (und des realen Sozialismus) zufällt. Nicht umsonst behauptet Popper, daß Hegel „holism or collectivism“ auch „towards the organization of the proletariat“ anzuwenden gedenkt und damit „Comes pretty close to Marx“<sup>349</sup>.

### 23. Hegelianismus, Faschismus und Organizismus

Im Kielwasser Poppers ist die neue Lesart anzusetzen, die Colletti von der kulturellen und politischen Geschichte Deutschlands, als einem ganz von einer ununterbrochen organizistischen Tradition durchdrungenen Land, anbietet. In diese vielfarbige Tradition gehören, natürlich mit unterschiedlicher Bedeutung und auf unterschiedlichen Ebenen, Schiller und die klassische Dichtung, die Romantik,

<sup>343</sup> *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre*, zit., S. 237-8. – „transzendentalen Bewusstseinsform, der unbewussten und immanenten Zielgerichtetheit, dem konkreten Universellen, dem dem Ganzen innewohnenden Willen“. Diese Konzepte sind verschiedene Ausdrucksformen derselben Idee: daß individuelle Bewußtseine – selbst ohne ihr Wissen – durch einen idealen Plan geleitet, regiert, geformt werden können, der wirklicher ist als sie selbst, sie überragt, durchdringt und gewissermaßen neu erschafft. [...] „verläuft alles so, als ob eine deutsche Vorsehung die deutschen Seelen unausweichlich zu dem Ziel führte, das sie ihnen vorgezeichnet hat“; „dialektischen Prozesses“. *KWF*

<sup>344</sup> *The Open Society and its Enemies*, zit., II. Bd., S. 71. – „eine von Hegels Leistungen die Wiederbelebung der heraklitischen Idee des Schicksals“. *KWF*

<sup>345</sup> *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre*, zit., S. 246. – „jede Lehre vom freien Willen als absurd und gottlos verworfen wird [...]. Griechenland hatte sich bemüht, das orientalisch-idee zu entthronen; Deutschland hingegen hat es sich in einer transzendenten Metaphysik zur Aufgabe gemacht, dessen Souveränität wiederherzustellen.“ *KWF*

<sup>346</sup> *The Open Society ...*, zit., II. Bd., S. 71. – „glorreiche griechische Idee“. *KWF*

<sup>347</sup> Man denke nur an Löwith, der die Auffassung von der Weltgeschichte als Heilsgeschehen nicht nur dem Italiener Vico, sondern auch Bossuet, Condorcet, Turgot, Comte und Proudhon zuschreibt; vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, [505:] zit., *passim*. Aber schon Schelling habe von der „Philosophie der Geschichte“ als von einer Erfindung der Franzosen gesprochen: s. *Philosophie der Mythologie*, in: I S<sub>1</sub>, XI, S. 229.

<sup>348</sup> *Das Elend des Historizismus*, zit., S. VII.

<sup>349</sup> *The Open Society ...*, zit., II. Bd., S. 315. – Holismus oder Kollektivismus; „auf die Organisation des Proletariats“; „Marx ziemlich nahekomm“. *KWF*

Hegel, Marx usw. bis hin zu Hitler<sup>350</sup>. Ein fürchterlicher organizistischer Fluch laste also auf der Geschichte der deutschen Kultur, die nicht in der Lage sei, die moderne politische Welt und die Industriegesellschaft oder, um es mit Popper zu sagen, die ‚offene Gesellschaft‘ zu verstehen. Nach Colletti ist die Reaktion auf die aus der französischen Revolution und aus der industriellen Revolution hervorgegangene Welt unter dem Vorzeichen des Organizismus anzusetzen. Das will heißen: organizistische Reaktion gegen liberalen Individualismus, der vor allem von England verkörpert wird; Individualismus gegen Organizismus, oder, um es mit Popper zu sagen, Nominalismus gegen Essenzialismus, oder weiter noch, diesmal mit Heller, Personalismus gegen Transpersonalismus. Oder besser, nach Colletti, Popper und Heller: in erster Linie angelsächsische politische und philosophische Tradition gegen deutsche politische und philosophische Tradition. Dieses Schema, das wir aus dem Ersten Weltkrieg haben hervorgehen sehen, ist – wenn auch diskutabel auf theoretischer Ebene – jedenfalls unhaltbar auf geschichtlicher Ebene. Wir wollen den bisher angestellten Betrachtungen noch ein paar weitere hinzufügen.

Zunächst berufen sich alle Exponenten der romantischen Reaktion in Deutschland (von Adam Müller bis Friedrich Wilhelm IV.) auf England als das Land, das mehr als alle anderen die historische und individuelle Eigentümlichkeit respektiere, die dagegen von den verallgemeinernden und gleichmacherischen abstrakten, aus dem revolutionären Frankreich herrührenden Theorien mit Füßen getreten werde; diese Theorien aufzunehmen und wiederzugeben wird die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel bezichtigt. In Deutschland marschiert also die kulturelle und politische Reaktion unter der Fahne des Kultes der Kategorie der Pekuliarität, was schon bei Burke der Fall war, der auch tatsächlich bei den deutschen Romantikern zum Gegenstand der Verherrlichung wird<sup>351</sup>. Das bedeutet also, daß die Reaktion, die nicht nur in Deutschland, sondern auf europäischer Ebene gegen die französische Revolution entsteht, nur in einer Hinsicht als organizistisch definiert werden kann. Der andere, nicht weniger wesentliche Aspekt ist das Aufkommen einer Theorie, die dann mit dem Sozialdarwinismus zusammenfließt, [506:] wobei dieser sicher nicht organizistisch genannt werden kann, wenn man unter organizistisch, wie Colletti, die Verherrlichung der Gemeinschaft meint, die als einstimmige und kollektive Einheit verstanden wird.

Auch was den Nazismus anbetrifft, könnte man beginnen, sich eine auf den ersten Blick paradoxe Frage zu stellen. Ist der Nazismus organizistisch? Er ist es ohne Zweifel in dem Maße, in dem er anti-individualistisch ist. Und das erklärt seine Verherrlichung des Landlebens und seine wütende Polemik gegen die Auflösung des völkischen Organismus durch den Liberalismus und mehr noch durch den Marxismus mit seiner Anschauung von einer in Klassen geteilten und vom Klassenkampf durchdrungenen Gesellschaft.<sup>352</sup> Aber diese Art von Organizismus ist Hegel völlig fremd, der nicht nur, wie wir schon gesehen haben, die Stadt als Vorposten des Prozesses zur Verwirklichung der Freiheit sieht, sondern der auch die Universalität des Widerspruchs unterstreicht, der in allem Wirklichen, aber in erster Linie gerade in der geschichtlichen und politisch-sozialen Wirklichkeit gegenwärtig ist.

Allen bekannt ist die berühmte Behauptung der *Logik*, wonach man, wenn man schon zur Wahl gezwungen wäre, die Kategorie des Widerspruchs der der Identität vorziehen müßte. Das ist ein Grundsatz, den Hegel ausdrücklich auf politisch-sozialem Gebiet zur Geltung bringt; im Gegensatz zu den Naturgesetzen können die juristischen Gesetze Zustimmung der Opposition finden und „Collision“, „Widerstreit“, „Gegensatz“, „Widerspruch“ und „Kampf“ hervorrufen (Hs, III, 93-5). Die hier in Betracht gezogene Vorlesung über Rechtsphilosophie scheint eine Art Erläuterung zu jenem grundlegenden Kapitel der *Logik* zu bilden, das das unvermeidliche Übergehen der „Identität“ über die „Verschiedenheit“ und den „Gegensatz“ in den „Widerspruch“ aufzeigt. Man kann die Hegelsche

<sup>350</sup> Siehe L'equivoco di Lukács (es handelt sich um den bei der Lukács-Tagung, Rom 17.-19.X.1985, gehaltenen Vortrag, in „Mondo Operaio“, Nr. 1, 1986, S. 99-103 und *Il fallimento era inevitabile* („L'Espresso“ del 21.X.1984, S. 99).

<sup>351</sup> Noch während des Ersten Weltkriegs bleibt Burke Gegenstand der Verehrung für Sombart, der auf den „nachhaltigen Einfluß“ hinweist, den Burke auf die deutschen Romantiker ausgeübt habe (*Händler und Helden*, zit., S. 18).

<sup>352</sup> Der Marxismus zerstört „die Nation, d. h. den lebendigen Organismus [...], indem er einen Teil gegen den anderen zur Revolte aufpeitscht“: A. Rosenberg, *Der Mythos ...*, zit., S. 587.

Auffassung vom objektiven Widerspruch sogar als eine vorzeitige Kritik am nazistischen Organizismus ansehen. Die *Logik* polemisiert gegen diejenigen, die den Widerspruch „für eine Zufälligkeit, gleichsam für eine Abnormität und vorübergehenden Krankheitsparoxysmus“ halten (H<sub>1</sub>, VI, 75-6). Gerade das macht der Nazismus, der Widersprüche, Konflikte und soziale Spannungen äußeren Krankheitserregern (in erster Linie den Juden ...) anlastet. Unter diesem Gesichtspunkt ist es zumindest eigenartig, daß gerade Colletti Hegel des massiven und nahtlosen Organizismus bezichtigt, und dem Philosophen andererseits nicht verzeiht, die Kategorie des objektiven Widerspruchs und seine Allgegenwärtigkeit durchdacht zu haben.

„Organisch“ erscheint jedoch beim Nazismus auch mit einer ganz anderen Bedeutung. Rosenberg spricht z. B. vom „organischen Ausleseverfahren der Natur“<sup>353</sup>. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß man sagen, daß es, wenn man unter Organizismus die Verherrlichung einer politischen Gemeinschaft von *citoyens* versteht, nichts ‚anti-organizistischer‘ als den Sozialdarwinismus gibt, der ganz von der Ablehnung des Ideals der aus der französischen Revolution hervorgegangenen *égalité* durchdrungen ist.

Die anti-organizistische Reaktion nimmt von Burke ihren Ausgang, worauf wir schon hingewiesen haben, um dann zum Sozialdarwinismus und zu seinem brutalsten Ausdruck, dem Nazismus, zu führen. Das Ideal der *égalité*, die ‚abstrakte‘ Forderung der juridischen Gleichheit – erklärt der unerbittliche Feind der französischen Revolution – verletzt „the natural order of things“, mehr noch, sie läßt sich „the worst of usurpations“ zuschulden kommen, nämlich die zum Schaden der „prerogatives of nature“<sup>354</sup>. Eindeutigere Elemente von Sozialdarwinismus kann man bei einem Autor vorfinden, gegen den Hegel eine ausdrückliche und harte Polemik führt. Die *Rechtsphilosophie* weist energisch die Behauptung Hallers zurück, wonach es ein Naturgesetz sei, daß „das Größere das Kleinere, das Mächtige das Schwache verdränge“, und wonach es „die ewige unabänderliche Ordnung Gottes sei, daß der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde“. Bei Haller ist die Berufung auf die Natur die Verherrlichung der „zufälligen Naturgewalt“, um es mit Hegel zu sagen (H<sub>1</sub>, VII, § 258 A, [507:] Fußnote). Und Ideen dieser Art beginnen sich in Deutschland beträchtlich auszubreiten, als zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung der *Rechtsphilosophie* ein Hegelschüler in der Polemik gegen eines der maßgeblichsten Presseorgane der Reaktion (das „Berliner Politische Wochenblatt“, das eindeutig von Haller beeinflusst ist), nach dem zu schließen die „Natur“ beweise, daß die „Gleichheit“ im Widerspruch zum „System Gottes“ stehe, sich gedrängt fühlt, eine Warnung auszusprechen, die sich eindeutig die Lektion des Lehrmeisters zunutze macht: „Eine abstrakte Anwendung der Begriffe der Natur auf die praktische Philosophie kann nur zum Recht des Stärkeren führen [...]“<sup>355</sup>. Noch eingangs unseres Jahrhunderts beruft sich bei der Verherrlichung des „Rassenkampfes“ Gumpłowicz, eine der zentralen Figuren des Sozialdarwinismus, auf Haller<sup>356</sup>.

Aber auch abgesehen von den ausdrücklichen Bezugnahmen ist die Kontinuität eindeutig. Der demokratischen Vermassung setzt Hitler die Natur, „das aristokratische Prinzip der Natur“<sup>357</sup> entgegen, und Rosenberg verurteilt die „Naturvergewaltigung zugunsten von Abstraktionen“ und unterstreicht, unter Berufung auf Kallikles, das „Gesetz der Natur“: Das „Gesetz der Natur will, daß der Bedeutendere über den Geringeren herrscht“<sup>358</sup>.

Hegel ist ein vorzeitiger Kritiker des Sozialdarwinismus, der dann auf den Nazismus hinausläuft, und das nicht nur der Polemik wegen, die der Philosoph und seine Schule gegen Haller und die Aufstellung des Gesetzes des Stärkeren führen. Es gibt einen tieferen Grund, der die wesentliche theoretische Struktur des Hegelschen Denkens betrifft. Der aus der französischen Revolution hervorgegangenen Planung einer mehr oder weniger gleichmacherischen Gesellschaft stellt die Reaktion die in der Natur

<sup>353</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 591.

<sup>354</sup> *Reflections on the Revolution in France*, zit., S. 104. – Gleichheit; „die natürliche Ordnung der Dinge“; „die schlimmste aller Usurpationen“; „Vorrechte der Natur“. *KWF*

<sup>355</sup> K. Rosenkranz, *Königsberger Skizzen*, Danzig 1842, II. Bd., S. 170 und S. 174.

<sup>356</sup> Vgl. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 545.

<sup>357</sup> *Mein Kampf*, zit., S. 69.

<sup>358</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 22 und S. 51.



existierenden Ungleichheiten entgegen. Für Hegel aber ist die Natur alles andere als ein Modell: Vom Naturzustand kann „nichts Wahreres gesagt werden [...], als daß aus ihm herauszugehen ist“. Es stimmt, die Natur ist mit Ungleichheit und Überwältigung gleichzusetzen, und „die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat“ (H<sub>1</sub>, X, 312); die Gesellschaft, oder, um noch genauer zu sein, der Staat. Der Staat ist die Überwindung des Naturzustands und der Gewalttätigkeit und Überwältigung, die sie charakterisieren. Die Überwindung der Sklaverei und damit die gegenseitige Anerkennung „findet allein in der Erkenntnis statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als der Staat ist“ (H<sub>1</sub>, VII, § 57 A). Solange es Sklaverei gibt, solange es keine gegenseitige Anerkennung gibt, existiert nicht eigentlich ein Staat. Zwischen den Herren und den Sklaven – hatte Rousseau gesagt – herrscht praktisch Kriegszustand, welcher für Rousseau wie für Hegel mit dem Naturzustand übereinstimmt. Es ist wichtig, zu unterstreichen, daß die *Rechtsphilosophie* auch in den schimpflichsten Ungleichheiten der bürgerlichen Gesellschaft ein Residuum des Naturzustands wahrnimmt (§ 200). Und wiederum handelt es sich um ein negatives Kennzeichen.

#### 24. Nominalismus Historizismus und Faschismus

Von den Ursprüngen des Sozialdarwinismus bis hin zu seinen unmenschlichsten anti-organisistischen Entwicklungen haben wir schon gesprochen. Entgegen der Meinung Poppers<sup>359</sup> (und der dazugehörigen verfestigten Tradition) entwickelt sich die Reaktion gegen die französische Revolution unter dem Vorzeichen des Nominalismus, der dann seinen unmenschlichen Triumph im Nazismus feiert. Auch hier empfiehlt es sich, von Burke auszugehen. Die französische [508:]Revolution erklärte die Menschenrechte, Burke negiert den Begriff Mensch als solchen: Die Engländer fordern die ihnen zustehenden Rechte, aber sie wollen nichts wissen von „abstract principles, as the rights of men“<sup>360</sup>. Noch radikaler nimmt De Maistre Stellung: „L’erreur de théorie qui a servi de base à cette constitution, er qui a égaré les Français depuis le premier instant de leur révolution“ ist der Begriff des Menschen: „J’ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan: mais quant à l’homme, je déclare ne l’avoir rencontré de ma vie; s’il existe, c’est bien à mon insu“<sup>361</sup>.

Dieselbe nominalistische Negierung des Begriffs „Mensch“ (der wegen seiner Abstraktheit abgelehnt und in der Konkretheit der verschiedenen und einander entgegengesetzten Rassen aufgelöst wird) finden wir dann bei denjenigen wieder, die, wie Gumplowicz und Chamberlain, ganz offen und brutal den Rassismus vertreten<sup>362</sup>.

Unter bestimmten Bedingungen wird es danach „naturnotwendig“, daß die Angehörigen einer anderen ethnischen Gruppe „nicht als Mensch, sondern als ‚Geschöpfe‘ erscheinen, die eben nur dazu gut sind, bei der ersten sich anbietenden Gelegenheit ausgerottet zu werden“. Das geschieht in Südafrika: Auch „die christlichen Boers“ behandeln die „Buschmänner und Hottentotten ... als ‚Geschöpfe‘, die man wie das Wild des Waldes ausrotten darf“<sup>363</sup>. Es wäre leicht, dieser Stelle die bewegte Verurteilung der Jagd der Spartaner auf die Heloten entgegenzuhalten, die wir bei Hegel (und vorher schon bei Rousseau)<sup>364</sup> vorfinden. Wichtig ist jedoch, den wesentlichen Punkt nicht aus dem Auge zu verlieren, und zwar den Nominalismus von Gumplowicz, für den der Begriff „Nebenmensch“ oder

<sup>359</sup> Popper dagegen bekennt sich zum „methodologischen Nominalismus“ oder auch zum „methodologischen Individualismus“, wobei er den „methodologischen Essenzialismus“ oder den „methodologischen Kollektivismus“, der im Grunde genommen synonym für „Holismus“ und Totalitarismus steht, zurückweist. Vgl. *Das Elend des Historizismus*, zit., S. 21-27 u. S. 106-7, und *The Open Society ...*, zit., *passim*.

<sup>360</sup> E. Burke, *Reflections ...*, zit., S. 76. – „abstrakten Prinzipien wie den Rechten des Menschen“. *KWF*

<sup>361</sup> J. De Maistre, *Considération sur la France*, in *Œuvres complètes*, Lyon 1884 (reprograph. Nachdruck Hildesheim 1984), I. Bd., 1, S. 74. – „Der theoretische Irrtum, der dieser Verfassung zugrunde liegt und die Franzosen vom ersten Moment ihrer Revolution an in die Irre geführt hat“; „Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen; ich weiß sogar – dank Montesquieu –, dass man Perser sein kann. Aber was den Menschen betrifft, erkläre ich, ihn in meinem Leben nie getroffen zu haben; wenn er existiert, dann jedenfalls ohne mein Wissen.“ *KWF*

<sup>362</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 545 u. S. 560.

<sup>363</sup> L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*, Innsbruck 1883, S. 249. – Boers = Buren. *KWF*

<sup>364</sup> *Ecrits sur l’abbé de Saint-Pierre*, in *Œuvres complètes*, zit., III. Bd., S. 608.

„Mitmensch“ oder der „Nächste“, letzten Endes der Begriff Mensch als solcher, nur eine „idealistische Abstraktion“ ist<sup>365</sup>.

Der Nominalismus wird dann zum Leitfaden Rosenbergs, der unermüdlich gegen das „Dogma“ einer angeblich „allgemeinen Entwicklung der Menschheit“ polemisiert<sup>366</sup>. Manchmal legt die nominalistische Reaktion sogar ein gewinnendes, individualistisches Pathos an den Tag. etwa bei Gobineau: Das Wort *patrie* hat keinen Sinn, denn es umschließt unterschiedliche und einander entgegengesetzte Realitäten und Rassen (in Frankreich die Franken und die Römisch-Gallier), und die moderne Welt zeichnet sich durch die Vermischung und Gleichsetzung von ganz heterogenen Realitäten aus: Hier „on ne voit presque que les multitudes“, während das Individuum „ne compe pour rien“ und sogar dazu tendiert, vollkommen zu verschwinden, je mehr die „mélange ethnique“ voranschreitet<sup>367</sup>.

Die Funktion, die dieser Nominalismus seit Burke ausgeübt hat, ist von Hannah Arendt gut erfaßt worden, die in der Entgegensetzung der Rechte der Engländer zu den Menschenrechten die Keime der rassistischen Ideologie erkennt<sup>368</sup>. Die strengste Kritik an diesem Nominalismus wurde von Hegel geübt, indem er die Ausarbeitung der Kategorie Mensch als solche als großen Fortschritt verherrlicht, eine Kategorie, zu der jetzt auch die Sklaven gezählt werden, für die die Menschenrechte nun ebenfalls Geltung haben. Deshalb scheint uns die Kritik abwegig zu sein, [509:] die Adorno am Hegelschen Pathos des Universellen übt, wobei er sich auf den Nominalismus beruft<sup>369</sup>. Dieses Pathos bringt keineswegs die Zerstörung der Rechte des Individuums mit sich; im Gegenteil, Forderungen nach den Rechten des Individuums geltend zu machen, setzt eine universale Definition von Individuum und Mensch voraus, die sich gerade bei Hegel findet. Nicht umsonst verurteilt Adorno selbst bei anderer Gelegenheit die „ultranominalistische Apologetik“ bei Pareto (dem, oder einem der Lehrmeister Mussolinis) und stellt dieser Apologetik positiv die Hegelsche Hervorhebung der Gemeinschaft entgegen, die sich im Begriff und im Staat verwirklicht<sup>370</sup>.

Wie wir schon gesehen haben, ruft Popper, was das Dritte Reich betrifft, Hegel auch wegen seines „Historizismus“ auf den Plan. Sehen wir hier einmal davon ab, daß der Ausdruck „Historizismus“ bei Rosenberg eine stark negative Konnotation hat, weil synonym für „Materialismus“ (er spricht in der Tat von „materialistischem Historizismus“), und sogar einem Schimpfwort gleichkommt<sup>371</sup>. Wichtiger ist, darauf hinzuweisen, daß sich der Nazismus als der Abschluß einer Reaktionsbewegung vorstellt, die nicht nur die Ideen von Freiheit und Gleichheit, sondern auch die Auffassung der Geschichte als Fortschritt entschieden in Abrede stellt. Rosenberg beruft sich ausdrücklich auf Ranke, den Kritiker Hegels: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst“<sup>372</sup>. Andererseits verträgt sich

<sup>365</sup> L. Gumplowicz, *a. a. O.*, S. 247-8, Fußnote.

<sup>366</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 40.

<sup>367</sup> *Essais sur l'inégalité des races humaines*, in *Œuvres*, hrsg. v. J. Gaulnier, Paris 1983, I. Bd., S. 679, Fußnote 2, und S. 982. Auf diese Stellen hat E. Cassirer (*The Mythe of the State*, New Haven 1946, Kap. XVI) aufmerksam gemacht, der jedoch schon im Titel den Etatismus und damit Hegel wieder auf den Plan ruft, um den Weg zu erklären, der zum Nazismus führt. Und doch legt Gobineau nicht nur ein individualistisches Glaubensbekenntnis ab, sondern hält diesen Individualismus auch für charakteristisch für die Arier und Germanen („on y aperçoit l'individu avant que la masse associée“ [„man erkennt darin das Individuum, noch bevor die damit verbundene Masse sichtbar wird“]. *KWF*): *Essais ...*, zit., S. 98 1-2), wobei er einen Topos wiederaufnimmt, den die nationalliberale Tradition, angefangen von Haym, in Polemik gegen die Hegelsche Sittlichkeit entwickelt hatte. Gobineau stellt dann weiterhin nicht nur Romanen, Slawen und Juden, sondern auch die Griechen unter Anklage, was Kollektivismus und ethnische Vermischung betrifft (ebda., S. 982); und von neuem kehrt der nationalliberale Topos wieder, der Hegel bezichtigt hatte, beim politischen etatistischen Modell der Antike stehen geblieben zu sein. – *Vaterland*; „sieht man fast nur noch die Menschenmengen“; „zählt nichts“; „ethnische Mischprozeß“. *KWF*

<sup>368</sup> H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M. 1955, S. 287-289.

<sup>369</sup> „Ihm mangelt Sympathie für die unter der Allgemeinheit verschüttete Utopie des Besonderen“; „Je reicher ein Allgemeines mit den Insignien des Kollektivsubjekts ausgestattet ist, desto spurloser verschwinden dann die Subjekte“. *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, S. 310 und S. 330.

<sup>370</sup> *Beitrag zur Ideologienlehre*, *a. a. O.*, S. 234-5.

<sup>371</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 237.

<sup>372</sup> *Ebda.* S. 691; L. v. Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, (1888, es handelt sich aber um Vorlesungen aus dem Jahre 1854) Darmstadt 1954, S. 7.

die Auffassung der Geschichte als Fortschritt, dessen Subjekt die Menschheit ist, schlecht mit dem Nationalismus; nicht umsonst wird eine derartige Auffassung von Ranke als eine unhaltbare „kosmopolitische Hypothese“ abgetan<sup>373</sup>. Und Rosenberg ist sich dessen vollkommen bewußt: Jedes Volk verkörpert einen „Eigenwert“, der sich nicht „im Strom eines angeblichen ‚Fortschritts‘“ auflösen kann<sup>374</sup>. Rosenberg geht sogar so weit, die These vom Fortschritt als die oberflächliche Verweltlichung der religiösen Eschatologie zu kritisieren: Der alte Jahwe heißt jetzt „Menschheit“, „Freiheit“, „Liberalismus“, „Klasse“<sup>375</sup>.

Es ist kein Zufall, daß der Nazismus sich auf Nietzsche berief, den unversöhnlichsten und eindringlichsten Kritiker der Idee der Geschichte und des Fortschritts.

Es ist richtig, Popper versteht unter „Historizismus“ den Glauben (wie auch immer er sich darstellen mag) an unerbittliche Gesetze des geschichtlichen Prozesses. Aber auch wenn man von dieser Definition ausgeht, gelangt man nicht zu wesentlich anderen Ergebnissen. Mit der Theoretisierung des Rassismus fällt die Möglichkeit eines einheitlichen geschichtlichen Subjekts weg, das nominalistisch in der Vielfältigkeit der Rassen aufgelöst ist.

So erklärt etwa Sombart im Ersten Weltkrieg: „Wir müssen auch die letzten Reste des alten Ideals einer fortschreitenden ‚Menschheits‘entwicklung aus unserer Seele austilgen“<sup>376</sup>. An die Stelle dieses Ideals tritt die These von der „ewigen Ausbeutungs- und Herrschsucht der Stärkeren und Überlegeneren“, vom „ewigen Rassenkampf“ und vom „ewigen Kampf ohne Fortschritt“<sup>377</sup>. [510:] In diesem Sinn sind Rassismus und Nazismus im wesentlichen antihistorizistisch, so wie auch Popper, der vom ewigen Kampf zwischen offener und geschlossener Gesellschaft spricht, Anti-Historizist ist.

Natürlich strömen in einer Bewegung wie dem Nazismus verschiedene und heterogene ideologische Motive zusammen. In jedem Fall jedoch bleiben zwei Tatbestände: die zumindest implizite Polemik gegen Hegel, auch auf dem Gebiet der Geschichtsauffassung; und das organische Band, das zwischen Nominalismus und Anti-Historizismus besteht. Um die Idee des Fortschritts zu negieren, beruft sich Rosenberg nicht nur auf Ranke, sondern auch auf Nietzsche und seine „Empörung über einen engen Schematismus“: Man muß dagegen „das ‚Wahre in der Einzelpersonlichkeit‘ des Individuums oder des Volks suchen. Die von Rosenberg benutzten Anführungszeichen sind vielsagend, weil sie auf einen weiteren Zusammenhang hinweisen: Das Wahre als solches existiert nicht. Daher verweisen Nominalismus und Anti-Historizismus auf einen radikalen Relativismus, der nichts von einer „absoluten Erkenntnis“ wissen will<sup>378</sup>. Und wiederum hat die Polemik Hegel bewußt zur Zielscheibe.

Hier nun eine Tatsache, die viele Gemeinplätze umstürzt oder zumindest umstürzen sollte. Kant ist es, der auf den Seiten des *Mythus des 20. Jahrhunderts* am häufigsten und mit großer Achtung und Wohlwollen zitiert wird. Er ist es, der den „nordischen Geist“ verkörpert und der die Grundlagen für eine „arteigene deutsche Kultur“ geschaffen hat, und zwar wegen seiner „kritischen Scheidung“ der „Befugnisse von Religion und Wissenschaft“<sup>379</sup>. Der Kritizismus, die Bestimmung eines der Vernunft

---

<sup>373</sup> Ebda., S. 10.

<sup>374</sup> *Der Mythus ...*, zit., S. 690.

<sup>375</sup> Ebda., S. 127.

<sup>376</sup> *Händler und Helden*, zit. S. 141.

<sup>377</sup> L. Gumplowicz, *a. a. O.*, zit., S. 218, S. 260 und S. 353. Dies ist ein Gedanke, auf dem Gumplowicz energisch besteht: „Es ist kein Fortschritt und kein Rückschritt, es ist immer dasselbe“ (ebda., S. 348-9): Das Thema der „ewigen Wesensgleichheit der sozialen Vorgänge“ (ebda., S. 172 ff) wird in ausdrücklicher Polemik gegen die Hegelsche Philosophie der Geschichte entwickelt (ebda., S. 2 und *passim*), der die „Soziologie“ entgegengesetzt wird, die Wissenschaft, die in der Lage ist, die „bitteren Wahrheiten“ zu lehren (ebda., S. 354), die von all denen verschwiegen oder ignoriert werden, die sich wer weiß welche Neuigkeiten vom Geschichtsprozeß erwarten. Mit Recht hat Marcuse in bezug auf den Nazismus von Abwertung, „Depravierung der Geschichte“ und von Abwertung sogar der Kategorie Zeit gesprochen: *Der Kampf gegen den Liberalismus ...*, zit., S. 178-9. Es ist auch eine Tatsache, daß der Sozialdarwinismus sich im Laufe seiner [510:] Entwicklung auf Malthus berufen hat, der darum bemüht gewesen war, Condorcet und die Auffassung der Geschichte als Prozeß zu widerlegen, die aus der französischen Revolution hervorgegangen war.

<sup>378</sup> *Der Mythus ...*, zit., S. 691.

<sup>379</sup> Ebda., S. 134-5.

unzugänglichen Bereichs, wird als Freibrief für die irrationalistische Willkür in diesem Bereich, für die „Religion“, als „Himmelreich in uns“ verstanden und als „Freiheits-Mystik“ aufgefaßt<sup>380</sup>. Und erst einmal in relativistischem Sinn interpretiert, wird der Kritizismus in „schärfsten Gegensatz zu allen ‚absoluten‘ ‚universalistischen‘ Systemen“ gesetzt, „die von einer angeblichen Menschheit aus erneut auf eine Unitarisierung aller Seelen für alle Zukunft hinauf wollen“<sup>381</sup>. Der Kritizismus wird also in nominalistischem Sinn gebraucht, um die Einheit des Menschengeschlechts abzustreiten und der rassistischen Ideologie den Weg zu bereiten.

Es lohnt sich natürlich nicht, sich bei der Willkür dieser „Interpretation“ aufzuhalten, die im übrigen auf Chamberlain zurückgeht, auf den Rosenberg sich auch ausdrücklich beruft<sup>382</sup>. Natürlich ist die Lesart des nazistischen Rädelsführers irrelevant für das Verständnis des Philosophen Kant, aber sie ist von großer Bedeutung, was das Verständnis des Nazismus betrifft. Die nominalistische Negierung der Idee der Menschheit und der Geschichte als unitarischer Entwicklung bedient sich instrumentell des Kritizismus, hat aber, direkt oder vermittelt, die Hegelsche Philosophie als bleibende Zielscheibe der Polemik vor Augen.

Hier angelangt, kann es interessant sein, die Kategorien in Augenschein zu nehmen, auf die sich die „Neue Rechte“ ausdrücklich beruft, darum bemüht, dem „besten“ Erbe einer unglückseligen Vergangenheit wieder kulturelles Ansehen zu verschaffen. Man denke etwa an den heute vielleicht einflußreichsten und kulturell am besten gerüsteten Vertreter dieser Tendenz, an Alain de Benoist. Was er sagt, ist von großer Klarheit. Die Welt der gleichmacherischen Vermassung, die aus der französischen Revolution, besser gesagt: schon vorher aus der christlichen Revolution (das Christentum ist „le bolchevisme de l’Antiquité“) hervorgegangen war, wird ausgehend von einer ausdrücklich nominalistischen Ideologie angegriffen: „Toute conception du monde anti-égalitaire est fondamentalement nominaliste“, und „pour le nominaliste, la *diversité* est le fait fondamental du monde“, wogegen das Festhalten an den allgemeinen Begriffen zum [511:] „totalitarisme égalitaire“ führt<sup>383</sup>. Zum nominalistischen Glaubensbekenntnis gesellt sich der Relativismus (die Behauptung der „relativité générale“ aller Werte)<sup>384</sup> und vor allem die Polemik gegen den Historizismus und damit die radikale Behauptung des „non-sens de l’histoire“<sup>\*</sup> und die ebenso radikale Negierung der Kategorie der geschichtlichen „nécessité“<sup>\*\*</sup>. Es hat nicht einmal Sinn, von geschichtlichen Gesetzen zu sprechen: „L’histoire peut à tout moment se dérouler dans n’importe quelle direction, sous réserve qu’une *volonté* assez forte lui imprime son nouvement et compte tenu, bien sûr, des processus dont elle est le lieu“<sup>385</sup>. Die Kategorie der geschichtlichen Notwendigkeit wird von der neuen (und alten) Rechten nicht nur auf Grund der nominalistischen und relativistischen Voraussetzungen, sondern auch aus zwei anderen wichtigen Gründen geleugnet: 1) ein so ehrgeiziges Programm der Konterrevolution, das sogar die Ergebnisse der christlichen Revolution in Bausch und Bogen in Frage stellen will, kann nicht umhin, die radikale Formbarkeit der geschichtlichen Materie zu behaupten; 2) zum gleichen Resultat führt auch der Kult der Helden und der unendlichen Kreativität des genialen Individuums<sup>386</sup>. Wiederum

---

<sup>380</sup> Ebda., S. 135.

<sup>381</sup> Ebda., S. 136.

<sup>382</sup> Ebda., S. 142.

<sup>383</sup> Alain De Benoist, *Les idées à l’endroit*, Paris 1979, S. 31, S. 159 ff. und S. 167 ff. Auf die zentrale Rolle, die der Nominalismus im Denken der „Nuova Destra“ spielt, hat I. Mancini hingewiesen: *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mailand 1983, S. 80-3. – „der Bolschewismus der Antike“; Jede anti-egalitäre Weltanschauung ist im Grunde nominalistisch“; „für den Nominalisten ist die *Vielfalt* die grundlegende Tatsache der Welt“; „egalitären Totalitarismus“. *KWF*

<sup>384</sup> Ebda., S. 39. – „allgemeinen Relativität“. *KWF*

<sup>\*</sup> „Unsinns der Geschichte“. *KWF*

<sup>\*\*</sup> „Notwendigkeit“. *KWF*

<sup>385</sup> Ebda., S. 38. – „Die Geschichte kann sich jederzeit in jede beliebige Richtung entwickeln – vorausgesetzt, ein ausreichend starker Wille verleiht ihr die Bewegung, unter Berücksichtigung natürlich der Prozesse, deren Schauplatz sie ist.“ *KWF*

<sup>386</sup> Aus dem gleichen Grund verurteilt auch der italienische Faschismus den „Historizismus“, diesen prosaischen und gewöhnlichen „Notar der Geschichte“, der den Gegenpol zur „romantischen Seele“ und zum „aktivistischen und dynamischen Humanismus“ des Faschismus bildet; Adriano Tilgher ist es, der sich in den Jahren 1924-28 so

erhellte hieraus die von Grund auf falsche Bilanz Poppers. Die von ihm benutzten Kategorien, um eine kontinuierliche holistische und tribalistische Linie von Hegel bis zu Hitler aufzuzeichnen, ähneln gefährlich denen, die De Benoist gebraucht, um Ideen und Bewegungen wiederaufzupolieren, die von Popper entschieden verurteilt worden waren.

## 25. Rassismus und Sklaverei

Der Nominalismus erlaubt es Burke, die Sklaverei in den Kolonien zu rechtfertigen oder wenigstens zusammen mit den „supposed rights of man“ auch die These von der „absolute equality of the human race“ zu verurteilen, und das bedeutet die Verurteilung aller derjenigen, die im Namen von allgemeinen und „abstract principles“ ihre sofortige Abschaffung forderten<sup>387</sup>: Hegel sieht im Fortdauern der Sklaverei ein unannehmbares Überbleibsel des Nominalismus, jenseits des universalen Begriffs vom Menschen, den die universale Geschichte hervorgebracht hatte.

[512:] Man sollte diesen Punkt etwas vertiefen, weil Popper Hegel bezichtigt, zur Elaboration einer „new justification of the theory of slavery“ übergegangen zu sein<sup>388</sup>. In Wirklichkeit geht die Haltung Hegels genau in die entgegengesetzte Richtung: Nicht nur verurteilt er die Sklaverei, sondern greift sogar zu militanten Tönen bei dieser Verurteilung, die ihn dazu führte, die Revolte Spartakus' und seiner Sklaven zur Verteidigung der „ewigen Menschenrechte“ zu verherrlichen. Im übrigen verherrlicht die *Rechtsphilosophie* im Menschen feierlich „Güter oder vielmehr substantielle Bestimmungen“, die absolut unveräußerlich und unverjährbar sind, und im Namen dieser Unveräußerlichkeit und Unverjährbarkeit verurteilt sie mit der Sklaverei die Leibeigenschaft und die „Entäußerung“ der Würde des Menschen, wie auch immer sie in Erscheinung treten möge. Diese Verurteilung nimmt wirklich militante Töne an: „Der Sklave hat ein absolutes Recht, sich frei zu machen“ (H<sub>1</sub>, VII, § 66 und Zusatz). In der deutschen Kultur ist dagegen die mehr oder weniger ausdrückliche Rechtfertigung der Sklaverei, unter Bezugnahme entweder auf die Kolonien oder auf die Südstaaten der USA, weit verbreitet<sup>389</sup>, aber nicht nur in der deutschen Kultur; man findet sie sogar in der liberalen Tradition,

---

ausdrückt und der in seiner antihistorizistischen Polemik folgendermaßen fortfährt: „Die Geschichte überwältigt den Menschen nicht“; mit dem Faschismus „ist sie heute von ihrem Postament herabgestürzt, auf das sie der naiv-religiöse Geist ihrer treuen Anhänger erhoben hatte“, und so erscheint sie von neuem „lebendig, frei und unvor-ausschbar wie alle menschlichen Geschöpfe“. Es handelt sich nicht um eine isolierte Stellungnahme. Die antihistorizistische Polemik findet sich schon in der futuristischen Bewegung, die nicht zufällig dann beim Faschismus endet: So bezichtigt etwa Papini im Jahre 1913 Croce, „jeden Versuch unterdrücken zu wollen, aus den großen Gleisen der Geschichte auszuscheren“. Historizismus steht letzten Endes für Philistertum, das sich mit einem „kleinen Teil im Leben begnügt, das sich als Philosophie der Bürgerpflicht, der sozialen Pflicht“ darstellt, und das vor allem bedeutet, servil „vor der Wahrheit, der Menschheit und vor anderen abstrakten Gottheiten“ wie eben der Geschichte aufs Knie zu fallen (bei E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1966, S. 288-9 und 295 zitiert). Bedeutsam ist auch die ständige Polemik Gentiles gegen die Idee der Objektivität des historischen Prozesses: „In der Geschichte, in der Gesellschaft, in den Dingen gibt es weder Bedeutung noch Gesetz“ – so schreibt Gentile schon in einem Brief an Croce vom 17. Januar 1897, in dem Labriola wegen seiner „objektiven Theorie der sozialen Revolutionen“, wegen seiner Auffassung des Geschichtsprozesses als „Selbstkritik der Dinge selbst“ scharf kritisiert wird. (G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, I. Bd.: *Dal 1896 al 1900*, hg. v. S. Giannantonio, Florenz 1972, S. 20.1). Was entschieden abgelehnt wird, ist jene „Dialektik der Geschichte“, die der historische Materialismus – nach Labriola – aus Hegel entnommen hatte (*Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, 1896, in: A. Labriola, *La Concezione materialistica della storia*, hg. v. E. Garin, Bari 1969, S. 106). Die Hegelsche und Marxsche „Dialektik der Geschichte“ zeigt sich schon jetzt in unwiderrufbarem Gegensatz zur Verherrlichung der Kreativität seitens des ‚Duce‘, der sich später auch Gentile, der inzwischen zum Ideologen des Faschismus geworden ist, hingeben wird (S. dazu die *Dottrina del fascismo*).

<sup>387</sup> *Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France*, 1793, und *A Letter to the Right Honourable Henry Dundas*, 1792, in *The Works ...*, zit., VII. Bd., S. 129, und IX. Bd. S. 281. – „angeblichen Rechten des Menschen“; „absoluten Gleichheit der menschlichen Rasse“; „abstrakten Prinzipien“. KWF

<sup>388</sup> *The Open Society ...*, zit., II. Bd., S. 8. – „neuen Rechtfertigung der Theorie der Sklaverei“. KWF

<sup>389</sup> Wir verweisen auf die Kap. I und III unserer beim Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Druck befindlichen Anthologie: G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto (diritto, proprietà questione sociale)*.

z. B. bei eben dem Locke<sup>390</sup>, den Popper skandalöserweise „treated on the ‚level‘“ mit dem „charlatan Hegel“ sieht<sup>391</sup>.

Mit dem Thema der Sklaverei steht das Thema des Rassismus in engem Zusammenhang. Auch wenn man von übereilten kontinuierlichen Linien Abstand nehmen will, wäre es doch interessant, den Weg der rassistischen Ideologie in der deutschen Kultur vor dem Dritten Reich und auch vor dem Deutschland Wilhelms II. aufzuzeichnen. Lukács hat das Problem angedeutet und es zum Anlaß genommen, um vor allem den Schelling der *Philosophie der Mythologie* zu kritisieren<sup>392</sup>. Natürlich könnte man andere Namen nennen: Wichtig ist, daß Hegel hier nicht eingereiht werden kann, der ein entschiedener Gegner des Antisemitismus war und an der rassistischen Theorie seiner Epoche unerbittlich und eindringlich Kritik übt. Man denke hier nur an die Seite, die die *Phänomenologie* der „Schädellehre“ widmet. Im Jahre 1849 wird Carl Gustav Carus die natürliche Ungleichheit der verschiedenen Rassen gerade auf Grund komplizierter Berechnungen und Messungen verschiedener Schädelformen demonstrieren<sup>393</sup>. Und wir lesen bei Hegel: „Der Schädelknochen für sich ist ein so gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts anderes zu sehen und zu meinen ist als nur er selbst“; und „es ist von dieser Seite für völlige Verleugnung der Vernunft anzusehen, für das wirkliche Dasein des Bewußtseins einen Knochen auszugeben“ (H<sub>1</sub>, III, 251 u. 256).

Und dennoch glaubt Popper, noch einmal eine Kontinuität von der Hegelschen Philosophie bis hin zum Nazismus sehen zu können: „Instead of ‚Spirit‘, Blood is the self-developing essence; instead of ‚Spirit‘, Blood is the Sovereign of the world, and displays itself on the Stage of History; and instead of its ‚Spirit‘ the blood of a nation determines its essential destiny“<sup>394</sup>. Wenn man dagegen, statt auf dieses Spiel der Assoziationen von Wörtern zurückzugreifen, die keinerlei Beziehung zueinander haben und die deshalb ohne weiteres assoziiert werden können oder solange durch andere, neue Wörter ersetzt werden können, bis alles und das Gegenteil von allem [513:] bewiesen werden kann – wenn man, statt auf die Analogie zu rückzugreifen, eine konkrete geschichtliche Analyse vornimmt, dann ändert sich das Bild vollkommen.

Besorgniserregende anti-semitische Akzente finden sich wiederholt gerade bei Schopenhauer, den Popper Hegel entgegenstellt: Man denke hier an die immer wiederkehrende Diffamierung des *foetor judaicus*<sup>\*</sup>, der, nach Schopenhauer, Europa daran hindert, die „Quelle der Moralität“ zu erkennen, und an die Verachtung, mit der er von „den Synagogen und den philosophischen Auditorien“ spricht, die darin übereinstimmen, unsinnige Doktrinen in Umlauf zu setzen<sup>395</sup>, darunter jene „Apotheose des

<sup>390</sup> Locke spricht von den „planters in the West Indies“ [„Pflanzer in Westindien“; *KWF*], die Sklaven kaufen und Sklaven und Pferde auf Grund der durch reguläre Kaufverträge erwirkten Rechte besitzen, als von etwas ganz Natürlichem und Normalen. Unter Bezugnahme auf Afrika schreibt Locke dann: „All the commodities brought from them thence, are gold-dust, ivory, and slaves“. [„Alle Waren, die von dorthier gebracht werden, sind Goldstaub, Elfenbein und Sklaven.“ *KWF*] Was die amerikanischen Kolonien betrifft, so können wir lesen: „Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever“ [„Jeder freie Bürger von Carolina soll uneingeschränkte Macht und Autorität über seine Negersklaven haben, gleich welcher Meinung oder Religion sie sind.“ *KWF*] (*Two Treatises of Civil Government*, I, § 130; *The Works of John Locke*, London 1823 (reprograph. Nachdruck Aalen 1963) X. Bd., S. 414 und S. 196); andererseits hatte Locke, nach einem seiner maßgeblichen Biographen, auch solide Kapitalanlagen im Sklavenhandel: M. Cranston, *John Locke, a Biography*, London 1959<sup>2</sup>, S. 115.

<sup>391</sup> *The Open Society* ..., zit., II. Bd., S. 54. – „auf eine Stufe stellt“; „Scharlatan Hegel“. *KWF*

<sup>392</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 143-4; aber gegen die These einer kontinuierlichen Linie von Schelling zu Hitler, s. D. Losurdo, Lukács e la distruzione della ragione, in György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985, hrsg. v. D. Losurdo, P. Salvucci, L. Sichirolo, Urbino 1986, S. 150.

<sup>393</sup> *Über ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung*, Leipzig, 1849, S. 18 und S. 25.

<sup>394</sup> *The Open Society* ..., zit., Bd. II, S. 62. – „Anstelle des ‚Geistes‘ ist das Blut die sich selbst entwickelnde Essenz; anstelle des ‚Geistes‘ ist das Blut der Souverän der Welt und tritt auf der Bühne der Geschichte auf; und anstelle seines ‚Geistes‘ bestimmt das Blut einer Nation ihr wesentliches Schicksal.“ *KWF*

<sup>\*</sup> jüdischer Gestank. *KWF*

<sup>395</sup> *Sämtliche Werke*, zit., Bd. III, S. 786, und Bd. V., S. 443. Der Antisemitismus Schopenhauers wird dann einen bedeutenden Einfluß auf die Kulturgeschichte Deutschlands ausüben; Nietzsche weist darauf hin, daß Wagners „Haß gegen die Juden“ „schopenhauerisch“ sei: *Die fröhliche Wissenschaft*, 99.

„Staats“, die, mit ihrer oberflächlich optimistischen Anschauung des Weltlichen, nur dem „Judentum“ eigen sein kann<sup>396</sup>.

Wir haben schon von der Verurteilung der Phrenologie (und der Physiognomie) durch Hegel gesprochen. Schopenhauer dagegen rehabilitiert, wenn nicht die Phrenologie, so doch die Physiognomik. Die innerliche und tiefe Natur eines Menschen erhellt unmittelbar aus seinen Gesichtszügen. Auf diese Weise bemerkt man sofort den Seelenadel und die Geistesgröße: „Der niederträchtigen Physiognomie eines andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit von den Händen der Natur selbst unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseins schämen“. Dem ist hinzuzufügen, daß der „angeborene Charakter“ nicht nur eine ihm eigene „Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit“ hat, sondern daß er auch erblich ist, so daß es sogar leicht wäre, die „Stammbäume“ der Kriminellen zu rekonstruieren<sup>397</sup>. Diese Akzente lassen an die Theorie vom „geborenen Verbrecher“ denken, die Cesare Lombroso so teuer war, der von Gumplowicz als einer der Vorgänger seiner biologistischen und rassistischen Theorie zitiert und gepriesen wird.<sup>398</sup> Fügt man alldem die Verherrlichung der „Aristokratie der Natur“ Schopenhauers mit stark sozialdarwinistischem Einschlag hin zu<sup>399</sup>, wird es klar, daß wir hier Thesen vor uns haben, die dem rassistischen Biologismus Argumente liefern können. In diesen Zusammenhang ein gefügt, ist vielleicht auch der Verweis auf Gobineau nicht ganz arglos, auch wenn er in einem Kontext zitiert wird, der wenig mit dem Thema der Verherrlichung der Ungleichheit der Rassen zu tun hat<sup>400</sup>. Man muß hinzufügen, daß Schopenhauer die Schwelle des rassistischen Biologismus im engen Sinn wohl nicht überschritten hat, was etwa aus seiner leidenschaftlichen Verurteilung der Negersklaverei in den USA hervorgeht.

Rosenberg unterstreicht mit offensichtlichem Wohlwollen den Antisemitismus des „brutalen Wahrheitssuchers“ Schopenhauer<sup>401</sup>, der vom Theoretiker des Nazismus, der doch entschieden die Doktrin der Negierung des Lebenswillens ablehnt, als „einer der „unseren“ betrachtet wird. Interessanter ist jedoch eine andere Betrachtung, die Rosenberg hinsichtlich Schopenhauers anstellt: „Er konnte die Feinheit Schleiermachers und die Großheit Fichtes nicht fassen“<sup>402</sup>. Vor der Anklagerede Schopenhauers gegen die deutsche klassische Philosophie rettet Rosenberg Fichte, aber nicht Hegel. Es soll hier klargestellt werden, daß wir weder beabsichtigen, eine kontinuierliche Linie durch eine andere zu ersetzen (von Schopenhauer zu Hitler statt von Hegel zu Hitler), noch dem Spiel der Assoziationen, mit dem Popper Hegel in die Nähe des Nazismus rückt, ein entgegengesetztes Spiel der Assoziationen (wesentliche Gleichartigkeit der Urteile, die Rosenberg und Popper explizit oder implizit über die Polemik Schopenhauer-Hegel aussprechen) entgegenzuhalten. Es ging nur darum, den phantasiereichen und willkürlichen Charakter des von Popper skizzierten Geschichtsbildes hervorzuheben: Popper ist darum bemüht, als Vorläufer Hitlers gerade einen Autor abzustempeln, der dagegen etliche Motive einer unerbittlichen Kritik unterwirft, die dann, monströs weiterentwickelt, in der Nazi-Ideologie zusammenströmen.

## 26. Von den Befreiungskriegen zu Hitler?

Wir haben Andler, Boutroux und eine ausgedehnte Kriegspublizistik Hegel und seine historischen Antagonisten wie Arndt, Jahn, Görres als Vorläufer des Pangermanismus in einen Topf werfen sehen. Diese kontinuierliche Linie, die bis zum Dritten Reich führt, ist von Popper wiederaufgenommen worden, allerdings um das Feuer auf Hegel zu eröffnen und unter Aussparung der Deutschtümler (eigenartigerweise mit Ausnahme von Fichte, der doch in seiner Spätphase Positionen einnimmt, die denen der Deutschtümler sehr nahe kommen). Avineris Vorgehen ist dem Poppers diametral entgegengesetzt: Die wahren Vorläufer des Nazismus sind die Deutschtümler und der späte Fichte (die Verbindung, die Popper entgangen war, entgeht Avineri offensichtlich nicht), die Animateure und

<sup>396</sup> *Über die Universitätsphilosophie*, zit., S. 236.

<sup>397</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, in: *Sämtliche Werke*, zit., II. Bd. S. 767 und S. 666.

<sup>398</sup> Vgl. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 541-545.

<sup>399</sup> *Über die Universitätsphilosophie*, zit., S. 218.

<sup>400</sup> *Zur Ethik (Parerga und Paralipomena)* in *Sämtliche Schriften*, zit., V. Bd., S. 253.

<sup>401</sup> *Der Mythos ...*, zit., S. 687.

<sup>402</sup> *Ebda.*, S. 342 und S. 339.

Protagonisten des anti-napoleonischen Widerstands; und das große Verdienst Hegels besteht gerade darin, sich den Befreiungskriegen und den Deutschtümlern widersetzt zu haben<sup>403</sup>. Die Wurzeln der Liquidierung Fichtes sind jedoch in der Publizistik des Ersten Weltkrieges zu suchen. Man denke dabei insbesondere an Boutroux, nach dem Fichte „la race allemande (...) avec le moi absolu, avec Dieu même“ identifiziert habe, während alle anderen Nationen so etwas wie das Nicht-Ich im Vergleich zum Ich sein<sup>404</sup>.

Nicht nur der späte Fichte (oder besser der Fichte der Reifezeit, wenn man bedenkt, daß er knapp 45 Jahre alt war, als er die *Reden an die deutsche Nation* hielt), sondern eine ganze Epoche der deutschen Kultur wird von Avineri – wie zuvor schon von Boutroux – liquidiert, eine Epoche, in die, um uns auf die Geschichte der Philosophie zu beschränken, Namen wie Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt gehören, um vom direkten Antagonisten der *Rechtsphilosophie*, Fries, ganz zu schweigen. Sonderbar ist dabei nur, daß diese Liquidierung am Ende ihr Ziel völlig verfehlt, das erklärtermaßen darin bestand, auf der Gegenseite die Napoleonfeindlichkeit Hegels herauszustreichen, denn letzterer gelangt in Berlin dazu, ein unmißverständlich positives Urteil über die Befreiungskriege abzugeben. Setzt man dann die Opposition gegen den von jenseits des Rheins ausgehenden Expansionismus – aus welchem Grund auch immer – mit Chauvinismus gleich, dann sollte diese Anklage in erster Linie den Autoren der *Verfassung Deutschlands* miteinbeziehen, der die von Frankreich verfolgte Raubpolitik schon im Jahre 1799 verurteilte, zu einem Zeitpunkt, zu dem Fichte von jenem Land die Erneuerung Deutschlands erwartete.

Bei genauerem Hinsehen nimmt – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen – die Interpretation von Autoren wie Avineri, die die Hegelsche Napoleonfeindlichkeit dem angeblichen „Chauvinismus“ des späten Fichte und der Protagonisten der Befreiungskriege entgegensetzen, eigentlich nur die traditionelle Interpretation auf, die, etwa mit Haym, Fichte und Arndt dem als Verräter der Nation abgestempelten Hegel entgegenhält. Paradoxerweise läuft die antichauvinistische Rhetorik von Interpreten wie Avineri darauf hinaus, die Schemata einer erklärtermaßen morbiden und chauvinistischen Publizistik wiederaufzunehmen. Die Tatsache, daß die Bewertung umgekehrt wird, bringt auf der Interpretationsebene keinerlei bedeutende Neuerung mit sich: Man geht nicht nur ungezwungen über den komplexen Weg der Entwicklung der beiden Philosophen hinweg, über die Wenden in ihrem Verhältnis Frankreich, Napoleon oder den Befreiungskriegen gegenüber, sondern vergißt vor allem die Wendung, die der Krieg zwischen Frankreich und den antifranzösischen Koalitionen in seiner Natur objektiv durchmacht. Alles wie in der nationalliberalen Publizistik, auch wenn letztere natürlich die Wendung von einem entgegengesetzten Gesichtspunkt aus abstreitet und behauptet, daß es sich von Anfang an um [515:] einen Aggressionskrieg Frankreichs gehandelt habe<sup>405</sup>. Es stimmt allerdings, daß sich nach und nach die schlimmsten deutschen Chauvinisten bis hin zu Wilhelm II. und Hitler auf die Befreiungskriege berufen haben. Wir haben jedoch davon gesprochen, daß auch Engels sich auf die Befreiungskriege beruft, um die französischen *francs-tireurs*\* zu rechtfertigen, die sich 1871 der Annexion Elsaß-Lothringens an Deutschland widersetzen, und zu Zeiten des Friedens von Brest-Litovsk beruft sich Lenin auf den Widerstand gegen Napoleon, um sich selbst indirekt mit Stein und den Protagonisten der Befreiungskriege, Wilhelm II. und seine Generäle dagegen mit dem Piraten Napoleon zu vergleichen!

Im übrigen ist die Bezugnahme der deutschen Chauvinisten auf den anti-napoleonischen Widerstand recht selektiv. So versäumen es etwa die Nationalliberalen nicht, das demokratisch-volkstümliche, plebejische Element zu verurteilen, das in der anti-napoleonischen Erhebung und ganz allgemein in der nationalen Bewegung zugegen war. Treitschke drückt sich hochmütig und verächtlich über Jahn aus, einen der populärsten Protagonisten des Widerstands und gleichzeitig unversöhnlichen und grobschlächtigen Franzosenhasser, der sich aber in den Augen des nationalliberalen Historikers eines

<sup>403</sup> S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972.

<sup>404</sup> *Germanisme et Humanité*, 2. Mai 1915, in: *Etudes d'histoire ...*, zit., S. 141, und *L'Allemagne et la guerre, Lettre*, zit., S. 126. – „die deutsche Rasse (...) mit dem absoluten Ich, ja mit Gott selbst“ identifiziert habe, während alle anderen Nationen gewissermaßen das Nicht-Ich im Vergleich zum Ich darstellen.“ *KWF*

<sup>405</sup> Vgl. H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, zit., Bd. I, S. 199 ff.

\* freie Schützen (Freischärler). *KWF*



Hasses auf die stehenden Heere schuldig gemacht hatte, die er mit Söldnerbanden gleichstellte, und der die Geschichte des Kampfes um die Befreiung verfälscht hatte, als hätten „nicht die Künste der Männer mit dem Korporalstock [mit dem im preußischen Heer die „undisziplinierten“ Soldaten gezüchtigt wurden] sondern die Begeisterung der Landwehr, des Landsturms und vornehmlich die Freischaren [...] den Sieg errungen“. Zudem wird er für schuldig befunden, in den von ihm betriebenen Turnschulen eine „vollkommene Gleichheit“ propagiert zu haben, die dem Sinn für „Ehre“ der höheren Stände entgegenstand<sup>406</sup>. Später wird auch Spengler bei Jahn, Arndt und den Freischaren der Befreiungskriege die unbewußte Zustimmung zum revolutionären Prinzip der „anorganischen Gleichheit“ verurteilen<sup>407</sup>.

Wir sind jetzt in der Lage, die politische Bedingtheit der Beurteilung der Befreiungskriege – damals und noch heute – besser zu verstehen. Im Laufe seiner leidenschaftlichen Polemik gegen den nationalliberalen Chauvinismus und den Militarismus des wilhelminischen Deutschland geht Mehring so weit, zu behaupten, daß das entscheidende Datum in der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts weder die Schlacht bei Sedan (die die Niederlage Napoleons III. bedeutet hatte) noch die Leipziger Völkerschlacht (die die Niederlage Napoleons I. bedeutet hatte) gewesen sei, sondern die Schlacht bei Jena, der Sieg über das preußische Heer eben durch Napoleon I.: „Deutschland erlebte die erste bürgerliche Revolution in einer Invasion feindlicher Armeen“<sup>408</sup>. Man könnte diesem Urteile leicht dasjenige Engels' entgegensetzen, der den Anfang der bürgerlichen Revolution in den Jahren 1808-1813 ansetzt (MEW, VII, 539), d. h. nicht mit dem napoleonischen Sieg, sondern mit der Entwicklung des antifranzösischen Widerstands und den antifeudalen Reformen, die der Kampf für die nationale Befreiung aufnötigten. Welchen Sinn kann es im übrigen haben, die bürgerliche Revolution *tout court*\* in einer „Invasion“ zu ermitteln, die, indem sie die nationale Zersplitterung Deutschlands vergrößerte, die nationale Einheit (des nationalen Marktes) in die Ferne rücken ließ, die eine der zentralen Zielsetzungen der bürgerlichen Revolution darstellt?

Die der Mehringschen Behauptung zugrundeliegende Logik ist jedoch eine andere. Der Rekurs auf Sedan ist aufschlußreich: Indem er den deutschen Chauvinismus und Expansionismus verurteilt, der sich gleich nach dem französisch-preußischen Krieg und der Errichtung des Zweiten Reichs entwickelt, distanziert sich Mehring auch von Leipzig (und damit von den Befreiungskriegen), das doch das Ende eines anderen Reichs, diesmal des Reichs Napoleons I. bedeutet hatte.

Sicherlich finden sich von Anfang an starke ideologische Grenzen bei den Protagonisten des antinapoleonischen Widerstands. Man darf diese Grenzen jedoch nicht verabsolutieren, sondern [516:] muß versuchen, sie aus den konkreten historischen Gegebenheiten heraus zu erklären. Ein Vergleich mit einer anderen nationalen Bewegung, mit dem italienischen Risorgimento kann hier nützlich sein. Im Jahre 1843 veröffentlicht Vincenzo Gioberti sein *Primato morale e civile degli italiani*. Der Titel sagt schon alles: Italien ist die Wiege der europäischen und Welt-Kultur, ihm gebührt der Titel „Mutternation des Menschengeschlechts“, und das, weil die „Vorsehung“ es so gewollt hat<sup>409</sup>. Gioberti war ein gemäßigter katholischer Liberaler; etwas Ähnliches findet sich aber auch beim Demokraten Mazzini mit seiner Theorie eines „dritten Roms“, nach dem der Cäsaren und nach dem der Päpste, mit einer ihm eigentümlichen Mission der Freiheit und der Emanzipation. Und die beiden Persönlichkeiten werden in der Tat von Gramsci miteinander in Verbindung gebracht, der dann hinzufügt: „Mir scheint, man kann den Prototyp beim Fichte der *Reden an die deutsche Nation* wiederfinden“<sup>410</sup>.

---

<sup>406</sup> Ebda., Bd. II, S. 385-387.

<sup>407</sup> *Jahre der Entscheidung*, zit., S. 32.

<sup>408</sup> *Jena und Tilsit. Ein Kapitel ostelbischer Junkergeschichte*, 1906, und *Vor hundert Jahren*, 1903, in *Gesammelte Schriften*, zit., Bd. VI, S. 7 und S. 154.

\* einfach so; schlichtweg; kurz gesagt. KWF

<sup>409</sup> V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, [„Die moralische und zivilisatorische Vorrangstellung der Italiener“]. KWF] hg. v. G. Balsamo Crivelli, Turin 1919-20, S. 41-2.

<sup>410</sup> *Quaderni del carcere*, zit., S. 1329. Auch bei Togliatti kann man ein positives Urteil über die *Reden an die deutsche Nation* lesen, „die so gut zu den wirklichen Bedingungen der Dinge und der Menschen passen, die hinter Leipzig standen“: *Opere*, hrsg. von L. Gruppi, V. Bd., Rom 1984, S. 928.

Diese Beobachtung trifft den Kern des Problems. Unter den Bedingungen der nationalen Unterdrückung, in der sich das von den napoleonischen Armeen besetzte Deutschland und das von den Armeen der Habsburger besetzte Italien befinden, hat der von Mal zu Mal in anderen Formen und mehr oder weniger vermittelt auftretende Anspruch auf den „Primat“ oder die besondere „Mission“ der unterdrückten Nation keine chauvinistische und expansionistische Bedeutung, sondern dient nur dazu, die nationale Identität und das Vertrauen auf die guten Aussichten des Kampfes um die nationale Unabhängigkeit aufrechtzuerhalten. Auch in Italien hat der Faschismus sich manchmal angemaßt, sich auf Mazzini und ganz allgemein auf das Risorgimento zu berufen, aber kein ernsthafter Historiker hat diese Anmaßung ernst genommen. Natürlich gibt es zwischen den Befreiungskriegen und dem Risorgimento bedeutende Unterschiede: Beide Bewegungen sind jedoch als nationale Unabhängigkeitskriege (die nichts mit der nachfolgenden imperialistischen Phase Deutschlands und Italiens zu tun haben), zu verstehen und bedeuten außerdem den Anfang der antifeudalen Revolution in Deutschland (nach dem schon angeführten Urteil Engels') und in Italien. Man muß sich auch immer vergegenwärtigen, daß die besondere Tragödie Deutschlands darin besteht, daß die antifeudale Revolution, mehr wegen der objektiven als wegen der subjektiven Bedingungen, unter denen sie stattfand, sich in der Polemik gegen das Land entwickelte, das Protagonist der großen Revolution gewesen, aber inzwischen das Land des Expansionismus geworden war. Daher die besonders schwerwiegenden ideologischen Schwächen der Protagonisten des anti-napoleonischen Widerstands, einschließlich des späten Fichte, die der deutsche Chauvinismus und Imperialismus bis hin zu Hitler auszunutzen verstanden; bei Hegel dagegen sind diese Schwächen nicht vorhanden, und er ist vielmehr bemüht, den von jenseits des Rheins kommenden Ideen wieder Bürgerrecht auf deutschem Boden zu verschaffen. Diese gebotene Anerkennung hat allerdings nichts mit dem Aufzeigen einer angeblichen Kontinuität zu tun, die von den Befreiungskriegen über die Kriege des deutschen Imperialismus bis hin zur nazistischen Barbarei reicht.

## 27. *Deutschland und seine stereotypen Bilder*

In Wirklichkeit ist sowohl die Liquidierung Hegels als auch die der Befreiungskriege, mag sie nun beide gemeinsam oder nur den einen in Entgegensetzung zu den anderen betreffen, nur der unmittelbare Ausdruck der tragischen Schatten, die die jüngste Geschichte Deutschlands objektiv auf seine Vergangenheit wirft. Man kann sogar sagen, daß das historiographische Urteil manchmal nur eine Bestätigung populärer Stereotypen ist, bei denen wir deshalb kurz verweilen wollen. Für eine ausgedehnte Publizistik ist Deutschland mit seiner kulturellen und politischen Geschichte heute ein Synonym für konservative Einstellung, für abergläubischen und ergebenen [517:] Kult der bestehenden Ordnung. Es stimmt zwar, daß dieses Stereotyp Bestätigung in der Kritik zu finden scheint, die sowohl Kant als auch Hegel am Hang der Deutschen zum „Servilismus“ üben (H<sub>1</sub>, XX, 120), an ihrer Erduldung der anerkannten Autorität, wobei sie sich jeglicher „Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung“ enthalten. Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß man Kant und Hegel nicht auf der Grundlage eines Hangs interpretieren und verwerfen kann, den gerade sie als erste kritisiert haben. Außerdem bringt diese Charakterisierung die Deutschen nicht in Gegensatz zum übrigen Europa oder zur ganzen Welt, sondern nur zu den Franzosen, dem Volk, das, um es mit Kant zu sagen, einen „ansteckenden Freiheitsgeist“ besitzt (K, VII, 313-9), oder, mit Hegel gesprochen, von dem „la musique du tocsin de l'énergie liberale“\* herrührt (H<sub>6</sub>, III, 222). Dann ist also gerade die Charakterisierung der Deutschen als ein der anerkannten Ordnung zu sehr ergebenes Volk, die uns Kant und Hegel geben, ein neuer Beweis für die Sympathie, mit der man in Deutschland auf die revolutionäre französische Tradition blickte.

Meistens werden jedoch Frankreich und Deutschland England gegenübergestellt. So bei Hegel, der von Frankreich und Deutschland als von den Ländern spricht, die mit der politischen Aktion oder mit der Philosophie (die auf dieser politischen Aktion ihre Kategorien erstellt hat) mehr als alle anderen zur Formierung der modernen Welt und zum Vormarsch der Freiheit beigetragen hätten. Noch am Vorabend der Julirevolution, lange Zeit nach der Konfrontation also, die England an der Spitze der

---

\* „die Musik des Alarmglockenklangs liberaler Energie“. *KWF*

Koalitionen gesehen hatte, die zuerst gegen das revolutionäre und später gegen das napoleonische Frankreich gekämpft hatten, gilt England in Deutschland als das Symbol-Land für den abergläubischen Kult der anerkannten Ordnung und des passiven Gehorsams: „Keine gesellschaftliche Umwälzung hat in Großbritannien stattgefunden“, das sich in seiner Geschichte weder einer bis zuletzt durchgeführten „religiösen Reformation“ (wie natürlich Deutschland) und noch weniger einer „politischen Reformation“ rühmen kann, d. h. einer wirklichen politischen Revolution (wie Frankreich): so schreibt Heine 1827 (HH, II, 597), der also dem Immobilismus Englands die revolutionäre Tradition nicht nur Frankreichs, sondern auch Deutschlands gegenüberstellt, von dem er sich einen neuen gewaltigen Impuls zur revolutionären Umwandlung der europäischen politischen Realität erwartet, und zwar durch die „Verwirklichung“ jener zutiefst revolutionären Philosophie, die seit Kant und Hegel die deutsche klassische Philosophie darstellt.

Das ist aber nicht nur Heines Meinung. Auch auf der anderen Seite des Rheins spricht man beim Ausbruch der französischen Revolution von Frankreich und Deutschland als von den beiden revolutionären Nationen in impliziter oder expliziter Entgegensetzung zu England. Nachdem Condorcet die verschiedenen Beiträge aufgezählt hatte, die Deutschland zur Sache der Abschaffung der Feudalherrschaft geleistet hatte (Erfindung des Schießpulvers, des Buchdrucks und vor allem die Reformation), rief er aus: „Nous vous devons notre liberté“<sup>411</sup>. Später wird sogar das offizielle Organ der französischen Regierung, der „Moniteur“, das Thema von der klassischen deutschen Philosophie als Pendant zur französischen Revolution<sup>412</sup> entwickeln. Auch wenn man berücksichtigt, daß diese Erklärungen bis zu einem gewissen Grad, wenn nicht zweckgebunden, so doch interessegeleitet sind (sie zielen darauf ab, die Unterstützung oder zumindest die wohlwollende Neutralität seitens Deutschlands zu erreichen), tritt doch klar die geschichtliche Determiniertheit der heute verbreiteten *Clichés* über Deutschland zutage.

Man könnte weitere Beispiele bringen. Das deutsche Volk ist unheilbar chauvinistisch und militaristisch? Die Kantische Anthropologie charakterisiert es dagegen als ein Volk ohne „Nationalstolz“, der Heimat nicht besonders verbunden, ein „kosmopolitisches“ Volk, und Fremden gegenüber aufgeschlossen (K, VII, 313-319). Die Engländer sind es dagegen, die sich den anderen Völkern gegenüber überlegen fühlen und die besonders das französische Volk hassen. Ähnlich fällt das Werturteil Hegels aus, nach dem England, zu stolz auf seine Institutionen, sich weigert, von den anderen Völkern zu lernen, und eine „feindselige Haltung“ gegen alles Fremde einnimmt (H<sub>2</sub>, 934). Was dagegen den Militarismus betrifft, so meinte Madame de Staël, [518:] „le goût de la guerre était universel“ in Frankreich, während er in Deutschland auf Grund der tief verwurzelten Unfähigkeit jenes Volks, Krieg zu führen, völlig fehle. Und sie fügte hinzu: „L’esprit militaire et l’amour de la patrie ont porté diverses nations au plus haut degré possible d’énergie; maintenant ces deux sources de dévouement existens à peine ehe les Allemands pris en masse“<sup>413</sup>.

Nach den zwei Weltkriegen scheint Deutschland dagegen beständig und ohne Ausnahme in eine servile Verbeugung vor der Macht, vor jeder Macht, und einen dämonischen Kult der Stärke verfallen. Das ist eine Meinung, die sowohl außerhalb als auch innerhalb Deutschlands selbst vorherrscht. So kann es einem passieren, lesen zu müssen, daß nicht nur das politische Denken Kants und Hegels „in schroffem Gegensatz zur westlichen Auffassung“ stehe, sondern „die bürgerliche Theorie in Deutschland“ insgesamt<sup>414</sup>. Ist die deutsche klassische Philosophie etwa Ausdruck einer Form von orientalischem Despotismus? Im übrigen ist, bei genauerem Hinsehen, die „westliche Auffassung“, von der

<sup>411</sup> *Aux Germains, Œuvres*, zit., Bd. XII, S. 162-3. – „Wir schulden euch unsere Freiheit.“ KWF

<sup>412</sup> D. Losurdo, *Immanuel Kant*, zit., Kap. III, 4.

<sup>413</sup> *De l’Allemagne*, I, 2 und II, 11. Gegen das Staëlsche Stereotyp polemisiert Nietzsche scharf (*Jenseits von Gut und Böse*, 209). Allerdings wird, wie wir schon gesehen haben, ein Stereotyp durch ein anderes, entgegengesetztes, ersetzt. – „die Vorliebe für den Krieg war in Frankreich allgemein verbreitet“; „Der militärische Geist und die Vaterlandsliebe haben verschiedene Nationen zu höchstmöglicher Energie getragen; heute existieren diese beiden Quellen der Hingabe kaum noch bei den Deutschen als Gesamtheit.“ KWF

<sup>414</sup> H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 1974, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Frankfurt a. M. 1976, S. 293.

man spricht, nichts anderes als die angelsächsische Tradition, unter besonderer Bezugnahme auf Locke, der das Widerstandsrecht begründet hatte. Aber hier wird die Absurdität des ganzen Ansatzes offensichtlich: Wie wir gesehen haben, erklärt Haym die ‚Eingenommenheit‘ der deutschen Kultur für die französische Revolution mit dem Fehlen eines Burke, mit der Nichtassimilation der empiristischen und „historizistischen“, von der englischen Denkertradition überkommenen Lektion. Eine Tradition, deren Nichtassimilation also einmal dazu herangezogen wird, um die konservative bleierne Schwere zu erklären, die die Geschichte des politischen Denkens in ihrer ganzen Ausdehnung in Deutschland unterdrücke, ein andermal, um die subversiven und revolutionären Keime, die in derselben Geschichte gegenwärtig sind, zu erklären und zu kritisieren.

Man tut gut daran, noch einmal hervorzuheben, daß diese anscheinend so radikale Lesart der Kulturgeschichte Deutschlands nichts anderes ist als das Wiederanknüpfen, diesmal mit umgekehrter Wertung, an die *Clichés*, die die Nationalliberalen Ende des 19. Jahrhunderts propagiert hatten, um aus dem gesunden Körper der deutschen Nation die aus Frankreich kommenden Ideen auszumerzen, die im Idealismus von Kant bis Hegel so großen Widerhall gefunden hatten und denen vor allem Hegel, nach der ersten „patriotischen“ Zurechtweisung im Gefolge der Befreiungskriege, wieder Bürgerrecht zu verschaffen versucht hatte. „Nie findet sich bei unseren großen Denkern eine Spur jener fanatischen Verbissenheit, welche die kühnen Köpfe unfreier Völker entstellt“, erklärt in der Tat Treitschke (unter Anspielung auf Frankreich natürlich)<sup>415</sup>. Und die Junghegelianer? Bei diesen handelt es sich natürlich nicht um echt deutsches Denken, sondern um einen Ableger des „vaterlandslosen jüdisch-französischen Radikalismus“<sup>416</sup>!

Und Dilthey, auch er Mitarbeiter der „Preußischen Jahrbücher“, wenn auch weit ausgeglichener als seine Parteifreunde, nimmt im Jahre 1890 eine bezeichnende Unterscheidung vor: Es stimmt – gibt er zu –, Kant beschäftigt sich mit „Enthusiasmus“ mit der französischen Revolution, während „sein Herz und seine Überzeugungen [...] bei Friedrich dem Großen, dem Landrecht, der philanthropischen deutschen Erziehung“ sind<sup>417</sup>. Ähnlich verhält sich Haym: In seiner Anklage gegen Hegel beschuldigt er, wie wir schon gesehen haben, die deutschen Philosophen, Kant eingeschlossen, sich in naive *claqueurs* der Ideen von 1789 verwandelt zu haben. Noch ein Jahr später schreibt Haym, daß man mit den „Staatstheoretikern aus Rousseaus und Kants Schule“ Schluß machen müsse, die in diesem Fall wegen ihrer fehlenden Achtung vor den „geschichtlichen Beständen“, d. h. wegen ihres Radikalismus, gemeinsam genannt werden<sup>418</sup>. Aber schon [519:] 1863 erklärt Haym, Kant sei „der größte [Philosoph], der je lebte“<sup>419</sup>, und die Verbindung mit Rousseau und den Ideen der französischen Revolution ist völlig verschwunden.

Gegenüber diesen nationalliberalen *Clichés*, die sich die radikalen und globalen Kritiker am angeborenen Konservativismus der deutschen Tradition zu eigen gemacht hatten, scheint uns eher Condorcet recht zu haben oder auch der Haym, der 1857 das Fehlen eines Burke in Deutschland beklagte. Um so mehr, als es Burke persönlich ist, der sich im Jahre 1791 um die beträchtlichen Fortschritte der revolutionären Ideen in Frankreich Sorgen macht und der „the speculations of the French and German economists“ als revolutionär in einen Topf wirft<sup>420</sup>. Warum sollte man also annehmen, daß die englische Tradition reicher an revolutionären Fermenten als die deutsche ist? Zwar spricht der junge Marx von Deutschland als von dem Land, das „die Restaurationen der modernen Völker geteilt“ habe, „ohne ihre Revolutionen zu teilen“ (MEW, I, 379), aber man muß diese Erklärung nicht verabsolutieren, vor allem wenn man bedenkt, daß sie im Vormärz gemacht wurde und integraler Bestandteil jener kulturellen und politischen Agitation war, die dann auf die achtundvierziger Revolution

<sup>415</sup> *Die Freiheit*, zit., in *Historische und politische Aufsätze*, zit., III. Bd., S. 22

<sup>416</sup> *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, zit. Bd. IV, S. 486.

<sup>417</sup> *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung* in *Gesammelte Schriften*, zit., Bd. IV, S. 308.

<sup>418</sup> Brief an R. v. Mohl (Halle, 16.VI.1858) in *Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms*, hrsg. von H. Rosenberg, Berlin und Leipzig 1930, S. 159.

<sup>419</sup> Brief an K. Twisten (Halle, 5.VI.1863) in *Ausgewählter Briefwechsel*, zit., S. 212.

<sup>420</sup> *Works*, zit., Bd. VII, S. 43. – „Gedankenspiele der französischen und deutschen Ökonomen“. *KWF*

hinauslief, eine Revolution, die in Deutschland und in Europa scheiterte, gegen die jedoch England als einziges großes europäisches Land völlig immun blieb.

Engels unterstreicht gerade nach der achtundvierziger Revolution bei seiner Polemik gegen die nationalliberale neue Fassung der deutschen Geschichte, die sich damals abzeichnete: „Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition“ (MEW, VII, 329): Die angeführten Beispiele sind die Reformation und der Bauernkrieg, auf die, wenn auch mit anderen Vorzeichen, schon Hegel hingewiesen hatte, aber auch die „philosophische Revolution“ (d. h. die Entwicklung des Idealismus von Kant bis Hegel), die dem Ausbruch des „politischen Zusammenbruchs von 1848 vorangegangen war und ihn vorbereitet hatte, so wie in Frankreich die Verbreitung der Aufklärung den Umwälzungen von 1789 den Weg bereitet hatte (MEW, XXI, 265). Andererseits spricht Engels im gleichen Zusammenhang von den Reformen, die auf die Niederlage bei Jena und auf die Befreiungskriege folgten, als vom Beginn der antifeudalen Revolution in Deutschland. Abgesehen von alledem, wäre hier auf die Sympathiewelle hin zuweisen, die die amerikanische Revolution in Deutschland auslöste (die von Kant mit Begeisterung begrüßt und von Hegel positiv bewertet wurde)<sup>421</sup> und die eben England zum Gegner hat. Und vor allen Dingen könnte heutigentags die Aufzählung Engels' mit der Novemberrevolution von 1918, die die Hohenzollern verjagte, auf den neusten Stand gebracht werden eine Revolution, gegen die sich dann die rasende nazistische Agitation entfesselt, die im Dritten Reich kulminiert.

## 28. Die internationalen Ursprünge der nazistischen Ideologie

Wie kommt es also zum Dritten Reich? Da wir davon ausgegangen waren, die Geschichte der Einflüsse zu analysieren, die die deutsche Katastrophe auf das Hegel-Bild ausübte, ist es unvermeidlich, daß schließlich das Problem der Ursache der Katastrophe selbst auftaucht. Die Antwort auf dieses Problem geizt nicht in erster Linie dem Philosophiehistoriker, dem jedoch eine Feststellung erlaubt sei, die aus seinem Arbeitsgebiet hervorgeht. Die mythologische Erklärung, wonach auf der Geschichte Deutschlands eine Art Urfluch lastet, hält der historischen Untersuchung nicht stand und ist ihr sogar fremd; statt von Fluch sollte man lieber vom Fehlen einer Geschichte sprechen, da wir es, nach gewissen Interpretationen zu urteilen, mit einer im wesentlichen unbeweglichen Realität in den Zeitläufen zu tun haben. Der Nazifaschismus hat in einer geschichtlich eng umschriebenen und konkreten Situation, in erster Linie in zwei Ländern, in Deutschland und in Italien, triumphiert, die eine recht unterschiedliche politische [520:] und kulturelle Tradition hatten. Sicherlich hatten sie etwas gemeinsam, aber etwas, das nicht zur Geschichte der Ideen gehört: Beide Länder waren aus dem Krieg entweder mit einer schweren Niederlage oder mit einem „verstümmelten Sieg“ hervorgegangen (und in Italien entwickeln sich die nationalistischen Ressentiments und Agitationen in dieser Richtung); beide Länder waren gezwungen, in einer explosiven sozialen Situation und sogar der Bedrohung durch eine soziale Revolution, ob sie nun wahrhaftig oder nur scheinbar existierte, entgegenzutreten (auf Grund dieses zweiten Aspekts haben in Italien marxistisch orientierte Historiker vom Faschismus als von einer präventiven Konterrevolution gesprochen).

Es handelt sich um eine Problematik, die uns hier nicht interessiert und zu der wir hier nicht Stellung nehmen wollen. Etwas scheint uns allerdings in dem Bereich, der Gegenstand unserer Untersuchung ist, festzustehen: Will man die Barbarei des Dritten Reichs, ausgehend von der speziellen Situation und Geschichte Deutschlands, erklären, dann darf sich die Geschichte der ideologischen Vorbereitung, die das Aufkommen und den Sieg des brutalsten Imperialismus bis hin zum Nazismus begleitete, nicht darauf beschränken, nur auf Deutschland zu blicken. Und das ist gerade der schwerste Fehler der traditionellen Bilanzen. Angefangen von der Andlers (die natürlich bei Wilhelm II. stehenbleibt): In seiner so ausführlichen Anthologie über „Les origines du pangermanisme“\*, die untereinander so unterschiedliche Persönlichkeiten vereint, glänzt ein Name durch Abwesenheit, und zwar der Gobineaus! Und auch Boutroux schweigt diesbezüglich vorsichtig. Bergson weist dagegen auf

<sup>421</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, hrsg. v. F. Groß, Berlin 1912 (reprograph. Nachdruck Darmstadt 1980), S. 153. Was Hegel betrifft, s. H<sub>1</sub>, I, 258, H<sub>2</sub>, 919-920 und H<sub>1</sub>, IV, 616.

\* Die Ursprünge des Pangermanismus. *KWF*

Gobineau hin. Aber betrachten wir einmal diesen Hinweis: Nur um die These von der Existenz höherer Rassen zu beweisen, kann Deutschland um „prendre chez nous, pur le hisser à la célébrité, un écrivain que nous n'avion pas lu, Gobineau“<sup>422</sup>. Das heißt also, daß der Autor des „*Essais sur l'inégalité des races humaines*“ weit mehr zur kulturellen (und politischen) Geschichte Deutschlands als zu der Frankreichs zählt. Aber die Angelegenheit ist nicht ganz so einfach. Es ist zwar wahr, daß Gobineau in Deutschland sofort beträchtlichen Erfolg hat, es ist aber ebenso wahr, daß ein Autor wie Gumpłowicz, dessen sämtliche Werke übersetzt werden, in Frankreich keinen geringeren Erfolg erzielt<sup>423</sup>. Haben die Franzosen wirklich nie Gobineau gelesen? Auch abgesehen vom übertriebenen und krankhaften Nationalisten Barrès wird der *Essais* auch peinlich genau bei einem Autor vermerkt, von dem wir wissen, daß er in einem objektiv demokratischen Kampf gegen den Straussischen Chauvinismus engagiert war, und zwar bei Ernest Renan<sup>424</sup>. Wenn aber das Recht des Stärkeren bei den Beziehungen „entre races égales“ zurückgewiesen wird (Renan denkt offensichtlich an Elsaß-Lothringen), so hebt er andererseits hervor, daß „la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providential de l'humanité“. Und die „régénération“ besteht darin, die niedrigeren Rassen an Stelle der „race européenne“, mehr noch, dieser „noble race“ arbeiten zu lassen, die nicht gezwungen werden kann „à travailler dans l'ergastule comme des nègres et des Chinois“<sup>425</sup>. Die Seiten scheinen sich jetzt umzukehren: Renan ist entschieden reaktionärer als Strauss!

Ganz allgemein aber kann man folgendes sagen: Nach dem französisch-preußischen Krieg von 1870-71 und mit der noch offenen und blutenden Wunde Elsaß-Lothringen hat sich eine Kluft zwischen den beiden Ländern gebildet, und dennoch scheint sich zu bestimmten Zeitpunkten und in bestimmten Kreisen wieder eine Art von intellektueller Gemeinschaft herauszukristallisieren, und zwar in der wütenden Polemik gegen die Demokratie und gegen das verhängnisvolle Auftauchen der ‚niedrigeren Klassen und Rassen‘ auf der geschichtlichen Szene, an gefangen von den Juden, die sowohl diesseits als auch jenseits des Rheins Objekt tödlichen Hasses waren. Wollte man auch für Frankreich eine ähnliche Geschichte der rassistischen Verseuchung skizzieren, wie sie in zahlreichen Texten für Deutschland vorliegt, dann könnte man ebenfalls eine eindrucksvolle Galerie von Namen zusammenbringen. Den schon genannten könnte man, unter Beschränkung auf Persönlichkeiten internationaler Bedeutung, Taine hinzufügen (der ebenfalls, [521:] unabhängig von der Kenntnis Gobineaus, den geschichtlichen Prozeß als die Geschichte des unablässigen Kampfs zwischen ungleichwertigen Rassen umschreibt), ferner Gustave Le Bon (der mit seiner *Psychologie des foules*\* so großen Einfluß auf Mussolini und Hitler ausübt) und Vacher de Lapouge, der nicht umsonst mit großen Ehren von Rosenberg zitiert wird. Aus diesem Grund hat man kürzlich von „les origines françaises du fascisme“ gesprochen<sup>426</sup>.

Korrekt wäre es, unserer Meinung nach, von den internationalen Ursprüngen und Entwicklungen jener gegen die Demokratie und die Gleichheit gerichteten Bewegung zu sprechen, die dann ihren vollkommensten und unmenschlichsten Ausdruck im Nazismus findet. Es wäre natürlich sinnlos, bei Popper einen Hinweis auf die internationale Dimension des Ursprungs des Totalitarismus und des Nazifaschismus zu suchen, bei Popper, der bei der Antike mit Heraklit, Platon und Aristoteles beginnt, aber im übrigen, was die moderne und zeitgenössische Geschichte anbetrifft, fast ausschließlich Fichte und Hegel attackiert. Aber sogar bei Lukács, der doch seine *Zerstörung der Vernunft* mit einem Kapitel eröffnet, das dem „Irrationalismus als internationale Erscheinung“ gewidmet ist, wird

<sup>422</sup> *Discours en séance publique ...*, zit., in *Mélanges*, zit., S. 1113. – „sich erlauben, einen Schriftsteller von uns zu nehmen, den wir gar nicht gelesen hatten, Gobineau, um ihn zur Berühmtheit zu erheben.“

<sup>423</sup> Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Paris 1978, S. 19.

<sup>424</sup> *Ebda.*, S. 154.

<sup>425</sup> *La Réforme intellectuelle et morale de France*, in *Œuvres complètes*, zit., I. Bd., S. 390. – „zwischen gleichrangigen Rassen“; „die Erneuerung der minderwertigen oder entarteten Rassen durch die höherstehenden Rassen zur Vorsehungsordnung der Menschheit gehört“; „Erneuerung“; „europäischen Rasse“; „edlen Rasse“; „im Kerker zu schuften wie Neger und Chinesen“.

\* *Psychologie der Massen*. KWF

<sup>426</sup> Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire*, zit., S. 156-9 und S. 148; A. Rosenberg, *Der Mythos ...*, zit., S. 638. – „den französischen Ursprüngen des Faschismus“. KWF

das uns hier eigentlich interessierende Thema recht flüchtig behandelt, vielleicht auf Grund einer bewußten Selbstbeschränkung; aber das hindert daran, eine erschöpfende und nicht einseitig auf Deutschland begrenzte Analyse des Prozesses der Zerstörung der Vernunft durchzuführen.

Größere Mühe auf die Rekonstruktion des außer-deutschen Beitrags zum Prozeß, der zu der später in Deutschland gipfelnden kulturellen und politischen Barbarei führt, hat Hannah Arendt verwandt, die energisch auch die englische kulturelle (und politische) Tradition einbezieht: „Nur in England konnte sich die Rassenideologie direkt aus der nationalen Tradition [...] entwickeln“, aus einer nationalen Tradition, die Arendt, wie wir gesehen haben, auf Burke zurückführt, den unerbittlichen Feind der französischen Revolution und – was noch schlimmer ist – den nominalistischen Auflöser des Begriffs Mensch selbst und der Menschenrechte; hier haben wir die Genese der „naturalistischen Ideologien“, die den Stempel des Sozialdarwinismus tragen, mit Disraeli, der in England die „natürliche Aristokratie“ sieht und der ohne Zögern mit Gobineau gleichgestellt wird. Wenn man es genau betrachtet, dann ist der Raum, der in Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft der kulturellen Tradition Deutschlands gewidmet ist, bescheiden, während darauf bestanden wird, daß „Englands öffentliche Meinung für einige Jahrzehnte den fruchtbarsten Boden für eine Unzahl von unsinnigen biologischen Weltanschauungen, die alle an Rassedoktrinen orientiert waren“, abgab<sup>427</sup>.

Ein derartiger Ansatz erscheint übertrieben und einseitig, hat aber das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf eine Dimension des Problems zu lenken, die bisher vernachlässigt wurde, nämlich die internationale Dimension der Bewegung, die dann auf den Nazismus hinausläuft. Zur Bestätigung der Arendtschen Analyse lohnt es sich, darauf hinzuweisen, daß einer der virulentesten Rassismustheoretiker im Deutschland Wilhelms II., und zwar Julius Langbehn, sich mit Vorliebe auf Disraeli berief<sup>428</sup>. Betrachten wir nun die Entstehung einiger der wichtigsten Elemente, die die Nazi-Ideologie begründeten. Was die Auffassung der Geschichte als Rassenkampf anbelangt, gehen sowohl Lukács als auch Arendt von den Kämpfen aus, die dem Ausbruch der französischen Revolution vorangehen, ihn begleiten und ihm folgen, und sie zitieren daher als – in gewisser Hinsicht – Stammväter des Rassismus Boulainvilliers und Thierry<sup>429</sup>. Eindeutig auf England führt uns dann die Untersuchung der Genese des Sozialdarwinismus zurück, der, wie angemerkt wurde, keine besondere ideologische Figur Deutschlands ist, da er sich schon bei „einigen Schülern Darwins“ findet<sup>430</sup>. In Wirklichkeit kann man schon bei Darwin selbst gefährliche Zweideutigkeiten feststellen, wenn er sich, von einem gewissen Zeitpunkt an, auf Malthus beruft, wodurch die nachfolgende Fusion der Theorie der *natural* [522:] *selection* im Bereich der Natur mit der Theorie der Überbevölkerung in einem einzigen undifferenzierten *struggle for life* begünstigt wird. Trotz seiner Bewunderung für den großen englischen Naturforscher wirft Marx diesem allerdings eine gewisse Schwäche für den „Malthusschen ‚Kampf ums Dasein‘“ vor (MEW, XXX, 249). Malthus stellt jedenfalls ein entscheidendes Moment für die Entstehung des Sozialdarwinismus dar, der sogleich tiefen Einfluß in Deutschland gewinnt. Von Malthus beeinflusst, schlägt ein Arzt der medizinischen Fakultät in Halle vor, die Bettler zu sterilisieren<sup>431</sup>, und Hugo unterstreicht den objektiv segensreichen Charakter der Kinderkrankheiten, die ein übermäßiges Anwachsen der armen Bevölkerung verhindern<sup>432</sup>. Den Namen Hugos hervorzuheben, ist wichtig, weil es sich um einen harten Gegner Hegels handelt, der in einer vom Malthusianismus durchdrungenen Umgebung nicht nur immun dagegen bleibt, sondern sogar gegen Malthus zu polemisieren scheint<sup>433</sup>. In den entscheidenden Augenblicken der Heranbildung des Sozialdarwinismus in Deutschland (Hallersche Theoretisierung des Gesetzes des Stärkeren und Malthusianismus) nimmt Hegel beständig die fortschrittlichsten Positionen ein. Und in jedem Fall berufen sich in Deutschland weiterhin

<sup>427</sup> *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, zit., S. 288, S. 302 und S. 289. Festzuhalten ist hier, daß die Originalausgabe in englischer Sprache (*The Origins of Totalitarianism*, New York 1951) ein weitaus strengeres Urteil über die englische politische und kulturelle Tradition abgibt.

<sup>428</sup> G. L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, zit., Kap. II.

<sup>429</sup> *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, zit., S. 276; *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 526-7.

<sup>430</sup> G. L. Mosse, *The Crisis ...*, zit., it. Üb., S. 145.

<sup>431</sup> J. P. Gutton, *La société et les pauvres en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1974, Kap. III, 1.

<sup>432</sup> G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts*, Berlin 1819<sup>4</sup>, S. 318-9.

<sup>433</sup> Wir verweisen auf unser *Tra Hegel e Bismarck ...*, zit., S. 116-118.

auch die erklärten Vertreter des Sozialdarwinismus auf Malthus als auf denjenigen, der die Unumgänglichkeit und Brutalität des Existenzkampfes klargestellt hatte<sup>434</sup>.

Schließlich darf man nicht vergessen, daß auch hinsichtlich einer weiteren wesentlichen Komponente der Nazi-Ideologie, und zwar des Antisemitismus, die erste summarische Version der Theorie von der „Revolution“ als Werk des jüdischen Komplotts beim Engländer Burke auftaucht, wiederum bei diesem unerbittlichen Feind der französischen Revolution, bei der, nach Burke, die jüdische Finanz die Hand im Spiel gehabt habe<sup>435</sup>.

. Wir haben bisher nur von den wichtigsten Ländern gesprochen, um die internationale Dimension des hier behandelten Problems zu unterstreichen. Ähnliche Betrachtungen könnte man natürlich auch über Italien anstellen (man denke nur an Lombroso und Pareto). Wollen wir etwa damit die Verantwortlichkeit des Nazismus abschwächen? Im Gegenteil, es handelt sich um eine Bewegung, der es gelungen war, das schlechteste Erbe der reaktionären Bewegung zusammenzufassen und in bisher noch nie dagewesene aktive Unmenschlichkeit zu verwandeln, ein Erbe, das sich in Europa in drei aufeinanderfolgenden Wellen herausgebildet hatte: nach der französischen Revolution, nach der achtundvierziger Revolution und nach dem französisch-preußischen Krieg und der Pariser Kommune.

Eine vorweggenommene Erklärung für den einmaligen Charakter der nazistischen Unmenschlichkeit können wir gerade bei Hegel lesen, der den großen historischen Fortschritt hervorhebt, den die Ausbreitung des allgemeinen Begriffs Mensch im Verlauf eines langen und qualvollen geschichtlichen Prozesses darstellt. Gerade dieser allgemeine Begriff ist es, der in der Theorie und Praxis des Nazismus dagegen konsequent und erbarmungslos zerstört wird. Bei Hegel lesen wir: „Es ist als etwas Großes zu achten, daß der Mensch jetzt, weil er Mensch ist, als Recht haben zu müssen angesehen wird, so daß also sein Menschsein höher ist als sein Status“. Von diesem Resultat ausgehend ist die Tatsache, ob man Grieche, Römer oder Jude ist, nicht mehr Hindernis oder Voraussetzung, um Rechte zu genießen (H5, III, 98). Die radikale Zerstörung des Wertes und sogar der Kategorie des „Menschseins“ besiegelt im Dritten Reich das Schicksal von Millionen Juden.

Kürzlich hat man versucht, das Neue am Nazismus nur auf die zur Massenvernichtung angewandte Technologie, auf den „technischen Vorgang der Vergasung“ zu reduzieren<sup>436</sup>; in Wirklichkeit ist diese „Vergasung“ aber das Resultat einer präzisen Ideologie, nach einem furchterregenden qualitativen Sprung. Die systematische Vernichtung der Juden und anderer [523:] „minderwertiger“ Rassen, denen der Titel Mensch, im vollen Sinn des Wortes, abgesprochen wird, das Triumphieren einer Auffassung in der heutigen Welt, wonach es Menschen und Völker gäbe, die von Natur aus Sklaven seien, all das ist das ‚einmalig‘ unmenschliche Ergebnis ein es langen Prozesses der Zerstörung des besten Erbes der modernen Kultur und Geschichte.

Diese Zerstörung hat aber eine internationale Geschichte, kennt Vorbereitungsstadien, die quantitativ und qualitativ unterschiedlich und sicher nicht mit der „Endlösung“ gleichzusetzen sind. Diese Geschichte einzubeziehen, stellt die Bedingung für ein angemessenes Verständnis der Barbarei des Dritten Reichs dar. Denn wenn man die Entwicklung der Nazi-Ideologie aus dem internationalen Kontext herauslöst, begünstigt man notwendig die Sichtweise, wonach Deutschland in Bausch und Bogen, angefangen von Luther sogar, verurteilt wird. Und diese pauschale Verurteilung tut nicht nur Unrecht, indem sie Persönlichkeiten auf die Anklagebank bringt, die gegen die reaktionäre ideologische Strömung gekämpft haben, die dann im Nazismus endete: Das schlimmste Unrecht dieser pauschalen Verurteilung besteht darin, die nazistische Barbarei und die Verantwortlichkeit der sozialen, kulturellen und politischen Kräfte, die den Aufstieg des Dritten Reichs begünstigt haben, im uferlosen Meer eines ewig gleichen Deutschland zu ertränken.

<sup>434</sup> So L. Woltmann, *Politische Anthropologie*, Eisenach und Leipzig 1905, jetzt in *Der Darwinismus*, hrsg. von G. Altner, Darmstadt 1981, S. 135-6; so L. Gumpłowicz, vgl. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, zit., S. 697.

<sup>435</sup> *Reflections on Revolution in France ...*, zit., S. 102.

<sup>436</sup> E. Nolte, *War nicht der ‚Archipel Gulag‘ ursprünglicher als Auschwitz?* in „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 6.VI.1986.



Schon Lukács hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der „Radikalismus“ derjenigen, die die „schroffe Ablehnung der ganzen deutschen Kultur“ möchten, „mehr als zweifelhaft“ ist. Lukács hatte auf politischer Ebene ein zu feines Gespür, um nicht unmittelbar der Singularität dieser Art von historiographischem Nürnberg gewahr zu werden, das alle verurteilen wollte, oder dies behauptete, und dabei in Wirklichkeit darauf hinauslief, alle freizusprechen. Nein, „die globale Verneinung“ ist keine Lösung<sup>437</sup>. Die Geschichte Deutschlands erscheint also als die Geschichte des harten, komplexen und widersprüchlichen Kampfes zwischen Fortschritt und Reaktion. Aber Lukács, der das Verdienst hat, die globale Verurteilung zurückzuweisen, macht dann doch den Fehler, den graduellen Charakter der ideologischen Entwicklung überzubetonen, die in Deutschland dem Sieg des Nazismus vorangeht. Vielleicht muß man sich vor zwei einander entgegengesetzten Gefahren hüten. Einerseits die These von einer unerschütterlichen Kontinuität, fast so, als wären alle katastrophalen Entwicklungen der Geschichte Deutschlands schon erbarmungslos in den Keimen des „Irrationalismus“ enthalten; andererseits die These (die Croce eigenartigerweise für Italien, aber nicht für Deutschland geltend macht) vom Faschismus als einer plötzlichen und unvermuteten Katastrophe. Man wohnt auf diesem Gebiet einer eigenartigen Umkehrung der Positionen bei, die exemplarischen Wert hat und über die beiden hier konfrontierten Autoren hinausgeht: Croce, der nicht müde wird, auf dem langsamen und graduellen Geschichtsprozeß zu bestehen, insistiert dagegen auf der Kategorie der Diskontinuität, wenn er dazu übergeht, den Ursprung des Faschismus zu analysieren. Diese Kategorie wird sogar so weit radikalisiert, daß sie sich in die Kategorie der totalen Fremdheit verwandelt, wie die Metapher von der „Krankheit“ oder Epidemie beweist, die ohne vorherige Inkubationszeit einen Organismus, der zuvor „gesund und stark“ war, angreift<sup>438</sup>. Auf diese Weise verschwindet die Kette der Gradualität völlig, anstatt an einem bestimmten Punkt auseinanderzubrechen, und mit ihr alles, was von den historischen Verantwortlichkeiten gesagt wurde. Lukács seinerseits, der als Geschichtsphilosoph energisch auf der Kategorie der Diskontinuität besteht und in der *Zerstörung der Vernunft* im Verlorengehen der Hegelschen Lehre von der Dialektik den Leitfaden der Dekadenz aufzeigt, derselbe Lukács skizziert eine Geschichte dieser Dekadenz, in der – nach 1848 – nie oder fast nie das Moment des dialektischen Bruchs oder des qualitativen Sprungs aufzutreten scheint. Es handelt sich dagegen um eine Kategorie, die man nach der schon von Lukács hervorgehobenen Wende von 1848 unbedingt setzen muß, einer Wende, die in der von uns versuchten Rekonstruktion als das Moment der Krise der Bemühungen Hegels auftritt, dem aus der Entwicklung der modernen Welt und besonders aus der französischen Revolution hervorgegangenen politischen und idealen Erbe wieder Bürgerrecht in Deutschland zu verschaffen.

<sup>437</sup> G. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, zit., S. 7 und S. 10.

<sup>438</sup> B. Croce, *Ingenuità dei censori della storia*, in „Quaderni della Critica“, Nr. 6, November 1946, S. 102. Über die in Frage stehende Debatte s. R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Bari 1969, S. 41-50 und S. 193-205.

## Personenregister

- Abegg, J. 182  
Abegg, J. F. 182  
Abegg, W. 182  
Adler, C. 435  
Adler, H. 223  
Adler, M. 488  
Adorno, T. W. 495, 509  
Alderisio, F. 86, 92  
Alembert Le Rond de, J. 86, 148  
Alexander I. 211  
Altenstein, K. v. 73, 102, 249 ff., 280, 381  
Altner, G. 522  
Ancillon, F. 250, 255  
Anderson, E. N. 502  
Andler, C. 441, 443, 445, 483, 500, 502 f., 514, 520  
Anhalt-Köthen, J. v. 72  
Anstett, J. J. 102  
Antisthenes 322  
Aquin, T. v. 112  
Archenholz, J. W. 175  
Arendt, H. 508, 521  
Ariost 305  
Aristoteles 95, 407, 420, 521  
Arndt, E. M. 20, 43, 48 f., 102, 114 f., 117, 149, 151, 178 ff., 210 ff., 230, 235 ff., 244 f., 248, 250 ff., 255 f., 259, 289, 294, 318, 321, 363, 370, 376, 395, 400, 405, 409 f., 419 f., 420, 424 f., 430, 447, 444, 501 f., 514 f.  
Arnim, B. v., 224, 385  
Arnim, L. A. v 48, 55, 74, 76, 273, 302, 376, 385  
Ascher, S. 116  
Asverus, G. 259  
Augustus 114  
Aulard, A. 85  
Avinciri, S. 46, 223, 514  
Ayçobery, P. 416  
Ayrault, R. 44, 157  
Äschylus 205  
Baader, F. X. 67, 69 f., 92, 98, 101, 105, 109, 112 f., 118, 159, 167, 183, 314  
Bachmann, C. F. 298, 345 ff.  
Baeumler, A. 492  
Baggesen, J. J. 132  
Baioni, G. 170  
Bakunin, M. 396 f  
Barbagallo, C. 89  
Barbarossa, F. 426 f  
Baron, H. 466  
Barrès, M. 520  
Barruel, A. 148  
Batscha, Z. 181, 518  
Bauer, B. 232, 254, 301, 396, 405  
Bauer, E. 397  
Baum, M. 150, 205  
Baumgarten, H. 454  
Bayard, J. de 202 f.  
Bayle, P. 142, 449  
Becker, N. 405  
Beer, R. 397  
Behler, E. 69, 169, 328  
Benedikt XV. 496  
Benoist, A. de, 510 f.  
Bergson, H. 481, 484 ff., 502, 520  
Bernstein, E. 276, 424, 489  
Berry, C. F. de 260, 356 f.  
Beyer, W. R. 201, 205, 498  
Bianco, B. 274  
Biedermann, K. 140, 315  
Birke, A. M. 454  
Bismarck, O. v. 408, 412, 415-423, 428 f., 432, 434, 443 f., 450-455, 473 f., 501  
Bloch, E. 26, 166, 202, 324, 338  
Bluhme, F. 249  
Blücher, G. L. 32, 45, 393  
Bobbio, N. 101, 184, 459  
Bodei, R. 23, 86, 194, 327, 348 f.  
Boisserée, S. 171  
Bonald, L. de 63, 66, 88  
Bonneville, N. 108, 314  
Bossuet, J. B. 504  
Botzenhart, E. 325  
Boulainvilliers, H. de 521  
Bouloiseau, M. 87  
Boutroux, E. 483-487, 502, 504, 514, 520

Börne, L. 29, 101, 105, 175, 179, 255, 258, 262, 285 f., 321, 355, 367, 374, 377  
 Brandes, E. 38, 156 f.  
 Brentano, B. 224  
 Brentano, C. 51, 55, 290 f., 293, 295 f.  
 Bruno, G. 74, 78, 113, 496, 502  
 Brunschwig, H. 180  
 Bubner, R. 127  
 Buchholz, F. 210  
 Bujak-Fahrenheit, F. v. 430  
 Bunsen, C. J. v. 416  
 Burckhardt, J. 90  
 Burke, E. 25, 65, 99 f., 123 ff., 162, 181-184, 303 f., 349, 505-508, 511, 518 f., 521 f.  
 Busino, G. 495  
 Busse, U. 451  
 Büchner, L. 502  
  
 Calderon, P. de la Barca 286  
 Calvin, J. 112, 115  
 Campe, J. H. 88, 162  
 Canfora, L. 36, 477 f.  
 Canz, W. 327  
 Carducci, G. 326, 434  
 Carganico, K. A. 94, 327, 38 1, 398  
 Carnot, L. 353  
 Carové, F. W. 73, 114, 225-227, 229, 256 f., 259, 269-271, 276, 292 f., 329  
 Carus, C. G. 512  
 Cassirer, E. 508  
 Cäsar, J. 269  
 Cepl-Kaufmann, G. 317  
 Cervantes, M. 111, 305, 316  
 Cesa, C. 30, 96, 99, 104, 191, 212, 263, 323, 354, 399, 407  
 Chamberlain, H. 482, 508, 510  
 Chateaubriand, F. R. de 354  
 Cicero, M. T. 382  
 Clarac, P. 148  
 Clauer, K. 108  
 Clausewitz, C. v. 250, 432, 502  
 Colbert, J. B. 447  
 Colletti, L. SOS f  
 Colli, G. 474  
 Collmann, K. C. v. 242  
 Comte, A. 90, 247, 455, 504  
 Condorcet, Caritat de M. J. A. N. 314, 502, 504, 510, 517, 519  
 Conforti, G. F. 86  
 Considérant, V. 429  
 Constant, B. 40, 90, 137, 155, 166, 177, 216, 328, 356, 446, 464, 471  
 Corcelle, F. de 448  
  
 Cornicelius, M. 430  
 Cornu, A. 371, 374  
 Cotta 30, 262, 286, 368 f.  
 Cousin, V. 30, 104, 111, 164, 174, 223, 226, 253, 285, 353 f., 357, 383  
 Crab Robinson, H. 69  
 Cranston, M. 512  
 Crispolti, F. 496  
 Crivelli, G. B. 516  
 Croce, B. 75, 478-483, 486, 496, 498 f., 503, 511, 523  
 Cuoco, V. 85 f  
 Curtius, E. 431  
  
 D'Hondt, J. 30, 36, 62, 76, 86, 88, 105, 108, 171, 174 f., 211, 225, 247, 281, 283, 314, 329, 333, 433  
 Danton, G. J. 35, 397  
 Darwin, C. 521  
 Daub, K. 73, 253, 258 f., 280  
 Davoust, L. N. 232, 393  
 De Caprariis, V. 481  
 De Felice, R. 523  
 De Folter, R. J. 366  
 De Ruggiero, G. 470  
 Delbrück, H. 453  
 Descartes, R. 71, 113, 167, 306, 398, 486  
 Desmoulins, C. 35  
 Diderot, D. 86, 148  
 Diede, C. 362  
 Digeon, C. 433 f  
 Dilthey, W. 158, 232, 247, 250, 252, 436 f., 478, 518  
 Diogenes 322  
 Disraeli, B. 521  
 Droz, J. 108, 140, 164, 175, 232, 416  
 Duboc, E. C. B. 330, 340, 345  
 Dumouriez, C. F. 19  
 Duncker, M. 417, 444  
 Düsing, K. 62  
  
 Dyk, I. G. 38  
  
 Eichhorn, J. A. F. 102, 250, 400, 404  
 Eichthal, G. 247  
 Elsner, M. 281  
 Elysard, L. 397  
 Engel, O. 420  
 Engels, F. 27, 46, 52, 71, 105, 110, 187, 219, 245, 268, 272 f., 276, 298-301, 327, 339, 361, 378, 392-394, 397 f., 404 f., 419, 421-423, 430, 432, 436, 444, 457, 464, 474, 515 f., 519  
 Epstein, K. 150  
 Erdmann, J. E. 419-421, 426

- Eucken R. 470-472, 479, 481  
Euripides 71, 205  
Ferdinand VII. 73-77, 248, 260, 262, 284  
Ferguson, A. 462 f  
Ferrero, G. 482 f, 503  
Feuerbach, L. 166, 347  
Fichte, J. G. 21, 24-26, 30, 32 f., 41, 44, 47, 53, 82, 99, 107, 112 f., 118, 125 f., 128, 133, 137, 143, 153 f., 156-160, 163, 171, 175-177, 181, 184, 186, 191-193, 206-209, 212 f., 217, 221, 225, 228, 231, 233 f., 272, 279-281, 292, 300, 302, 304, 308, 311 f., 315, 321, 332, 342 f., 350, 375 f., 396 f., 399, 401, 406, 409 f., 430, 435, 441, 449, 456, 460, 465, 469 f., 473 f., 476, 502 f., 513 f., 516, 521  
Fichte, I. H. 42  
Finke, F. 304  
Firpo, L. 98  
Fischer, C. A. 164  
Fischer, K. 416, 421, 435  
Flora, F. 166  
Forster, G. 108, 130, 154 f., 162, 2 12  
Forster, T. 108  
Fortlage, C. 297  
Foscolo, U. 23  
Fouché, J. 252  
Förster, E. 26, 228 f  
Förster, F. 29, 94, 173, 226, 298  
Frank, M. 127  
Franz, H. 497 f.  
Frauenstädt, J. 502  
Freund, J. 482  
Friedländer, L. 102  
Friedrich II. 56 f, 109, 122-124, 126, 135-145, 148-156, 175-178, 180, 186, 200, 206, 208, 237, 260, 305, 369 f., 394 f., 401-404, 421, 443, 451, 458, 480, 486, 518  
Friedrich Wilhelm I. 126, 152, 490  
Friedrich Wilhelm II. 125  
Friedrich Wilhelm III. 28, 72, 114, 174, 233, 285, 500, 503  
Friedrich Wilhelm IV. 103, 111, 184, 250 f., 268, 283, 314, 327, 329, 349, 400 f., 403, 414-416, 505  
Fries, J. F. 114, 171, 223-226, 228 f., 231-233, 238, 249- 251, 253 f., 258-260, 262 f., 265-274, 277, 279, 281-283, 289, 294, 333, 337, 340 f., 395, 406, 408, 470, 493, 514  
Fuchs, F. 224  
Fuhrmans, F. 127  
Furet, F. 88  
Fustel de Coulanges, N. D. 479  
Gagern, H. v. 259, 358-360  
Gagnebin, B. 459  
Galilei, G. 74, 78  
Gall, L. 90 f., 250, 285, 328, 353, 452  
Gaulnier, J. 508  
Gans, E. 29-31, 99, 173, 187, 244, 249, 260, 267, 271, 279, 285 f., 353, 357, 371, 373, 376, 381, 403, 419, 424  
Garber, J. 38, 156, 452  
Garibaldi, G. 500  
Garin, E. 511  
Garve, C. 463  
Gebhardt, J. 301  
Gemelli, A. 496  
Gentile, G. 495-497, 499, 511  
Gentz, F. 25, 65 f., 99 f., 123-125, 150, 157, 162, 164, 175 f., 178, 181, 183, 223, 234, 252, 254 f., 262 f., 286, 349, 502  
Gerlach, L. v. 240 f, 349  
Gerratana, V. 83  
Gethmann Siefert, A. 29  
Ghen, P. G. v., 202, 365 f., 380  
Giannantonio, S. 511  
Gioberti, V. 455, 516  
Gleim, J. W. L. 208  
Glockner, H. 420 f.  
Gneisenau, A. W. A. N. v. 245, 250, 361, 372, 432  
Gobineau, J. A. de 508, 513, 520 f.  
Godechot, J. 148  
Goethe, J. W. 22 f., 32, 43-45, 64, 99 f., 110 f., 119, 157, 168-175, 200, 211, 217, 330 f., 333, 337, 410, 473, 485, 494, 504  
Goeze, J. M. 109  
Gollwitzer, H. 211, 261, 429  
Gottsched, J. C. 142  
Görres, J. 41, 471, 50 f., 55, 63, 66, 70, 76, 101 f., 104, 118, 127, 157, 193, 238, 241, 248, 251, 255-257, 259, 261 f., 268 f., 273, 282 f., 289, 293 f., 302 f., 307, 318-324, 327, 354, 404, 409, 435, 441, 514  
Göschel, K. F. 282, 381-383  
Granow, J. B. 29, 359  
Gramsci, A. 83, 249, 297, 456, 496, 516  
Gregor VII. 98  
Grenzmann, W. 162  
Grimm, J. 49, 52, 55, 268, 372, 374, 376  
Grimm, W. 51, 55  
Groethuysen, B. 326  
Groß, F. 519  
Gruppi, L. 516  
Gueroult, M. 33

- Guizot, F. 90, 223  
 Gumpłowicz, L. 507-509, 513, 520, 522  
 Gutenberg, J. 310, 315  
 Gutton, J. P. 522  
 Gutzkow, K. 279  
 Günther, A. 167  
 Haas, H. E. 139  
 Habermas, J. 273  
 Habsburg, K. v. 144  
 Haller, L. v. 387, 63 f., 74, 76, 88 f., 96, 109, 150-152, 165 f., 174, 184-186, 255, 262 f., 266-268, 272, 327, 349, 506 f., 522  
 Hamann, J. G. 152  
 Hardenberg, K. A. v. 76, 101, 105, 177, 186, 200, 241, 244, 250 f., 260 f., 284, 329  
 Harich, W. 21  
 Harms, C. 255  
 Harnack, A. v. 48 1  
 Hartmann, E. v. 456  
 Hass, H. E. 139  
 Hasse, E. 493  
 Hauterive, A. M. 209  
 Haym, R. 21, 111, 117, 125, 157, 187, 203, 209, 254, 362, 379, 395, 406-412, 416-419, 421 f., 425, 431, 436 f., 441-444, 447 f., 452-455, 466, 469-471, 473, 475, 477 f., 482, 484, 489, 490 f., 493, 496 f., 499, 508, 514, 518 f.  
 Hegel, K. 372  
 Heidegger, M. 230  
 Heine, H. 26 f., 29, 40, 51 f., 67, 70 f., 91, 110, 112-114, 166, 171-173, 204, 220, 256, 258 f., 276-279, 282 f., 291, 299, 316, 321, 323, 325 f., 339, 346, 348, 355, 357, 360, 367 f., 370, 374 f., 377 f., 386, 388, 391-393, 395, 398, 405 f., 415, 427, 434, 436  
 Heinrich III. 447  
 Heinrich VIII. 65  
 Heller, H. 242-245, 249 f., 454, 456, 462 f., 472, 476 f., 487-489, 500, 505  
 Helvétius, C. A. 311  
 Hemmerdinger, W. 36  
 Hemsterhuis, F. 135  
 Hengstenberg, E. W. 165  
 Henning, L. D. v. 403  
 Henrich, D. 25, 62  
 Heraklit 521  
 Herder, C. v. 114, 171, 199, 211, 280  
 Herder, J. G. 21 f., 35, 37, 40, 106, 140 f., 211-213, 281, 327, 457  
 Hermand, J. 37, 162  
 Hermann (der Cherusker) 27, 32, 42 f., 46, 114, 140, 142, 154, 169-171, 227, 279  
 Herold, J. C. 220  
 Herre, F. 466  
 Herre, P. 426, 473  
 Herz, M. 184  
 Heß, M. 326  
 Heuer, U. J. 176  
 Heyne, C. G. 162  
 Hilferding, R. 488 f  
 Hilger, D. 165, 325  
 Hillebrand, U. 436  
 Hinrichs, H. F. W. 29, 52, 398  
 Hirsch, H. 395  
 Hitler, A. 478, 484, 491 f., 494, 498 f., 501, 505, 507, 511-513, 515 f., 521  
 Hoffmann, K. E. 21  
 Hoffmeister, J. 128, 203, 354, 381  
 Homer 51, 55, 116, 305  
 Hook, S. 223  
 Horkheimer, M. 469  
 Hotho, H. G. 111, 172, 298  
 Howald, E. 409  
 Höhle, T. 137  
 Höhnisch, E. 483  
 Hölderlin, F. 23, 133-135, 191, 208, 212, 327  
 Hubatsch, W. 325  
 Hugo, G. 522  
 Hugo, V. 38 f., 453  
 Humboldt, W. v. 100, 176, 324, 361, 436, 445, 456, 477 f., 514  
 Hume, D. 349, 450  
 Hübscher, A. 502  
 Ilting, K. H. 127, 146, 225, 246, 259, 271, 280, 297  
 Ingenheim, G. A. 72  
 Iser, L. 25, 100, 125 f.  
 Jacob, H. 33  
 Jacobi, F. H. 100, 130, 132 f., 135, 225, 253, 256, 332, 341-343, 456, 463, 484  
 Jacoby, J. 444  
 Jahn, F. L. 31, 233, 265, 268, 272, 277, 279, 321, 370 f., 419 f., 435, 441, 444, 494, 501, 514 f.  
 Jamme, C. 127, 130, 150  
 Jantke, C. 165, 325  
 Jarcke, K. E. 381  
 Jaspers, K. 230  
 Jaurès, J. 483  
 Jens, W. 223  
 Jessen, H. 49  
 Josef II. 328  
 Jung, A. 299 f.

Jünger, E. 469  
 Kallikles 507  
 Kamptz, K. C. A. H. v. 173 f., 223, 281, 285 f., 293  
 Kant, I. 22, 25, 37, 40, 75, 82, 88, 99 f, 106, 119, 122-125, 131, 153, 156 f., 159-161, 163, 177, 181-184, 186, 191, 198, 208 f., 211, 228, 236, 246 f., 300-302, 318, 323, 332, 340-345, 348, 396 f., 399, 401, 404, 428-430, 433 f., 446 f., 455-461, 463, 465-467, 473, 482, 484 f., 487-489, 494 f., 505, 510, 517-519  
 Kantzenbach, F. W. 233  
 Karl I. 457  
 Karl V. 365  
 Karl X. 72, 89, 353 f., 356, 358, 360, 362, 386, 396  
 Kaufmann, W. 223  
 Kautsky, K. 453, 488 f.  
 Ketteler, W. E. v. 453  
 Kindermann, H. 68  
 Kjellén, R. 466 f.  
 Klein, T. 236  
 Kleist, H. v. 41, 117, 200, 212, 304, 340 f., 379  
 Kleist, U. v. 41, 341  
 Klenner, H. 457  
 Klopstock, F. G. 22 f., 35, 53-56, 108, 140-142, 169, 314  
 Koch, H. 124, 137  
 Koselleck, R. 101, 260  
 Kossuth, L. 500  
 Kotzebue, A. v. 31, 66, 76, 114, 226, 257 f., 269-271, 392  
 Köppen, F. 223, 394 f., 401, 405  
 Köppen, K. F. 394, 403  
 Körner, T. 409  
 Kramer, P. J. v. 164  
 Kuczynski, J. 503  
 Kurz, G. 127  
 La Fayette, M. J. de 357  
 La Mettrie, J. O. de 124  
 Laboulaye, E. de 448  
 Labriola, A. 511  
 Lafargue, P. 349, 453  
 Lafitte, J. 372  
 Lagarde, P. de 493  
 Lamennais, F. R. de 63, 66, 72, 98, 165, 324  
 Langbehn, J. 52 1  
 Laplace, P. S. de 74  
 Lapouge, V. de 521  
 Lassalle, F. 110 f., 276, 346-348, 378, 395, 423 f., 426, 429, 474  
 Lasson, G. 11 2, 128, 464, 481, 493  
 Laube, H. 29, 278  
 Lauth, R. 33  
 Le Bon, G. 52 1  
 Lehrs, K. 430  
 Leibniz, G. W. 107, 473, 485  
 Leiden, J. v. 56  
 Leisewitz, A. 130  
 Lenin, W. I. 186, 212, 297, 317, 385, 422, 456, 488, 505, 515  
 Lenz, M. 253  
 Leo X. 114  
 Leo XII. 72  
 Leo, H. 111, 268  
 Leopardi, G. 165  
 Lermnier, E. 30, 354, 433  
 Lessing, G. E. 106 f., 109, 124, 128, 140, 473  
 Léon, X. 150, 312  
 Lichtenberg, C. C. 162  
 Liebelt, C. 369  
 Liebknecht, K. 478  
 Liebknecht, W. 423, 436  
 Littré, E. 247  
 Lobeck, C. 102  
 Locke, J. 67, 84, 112, 465, 512, 518  
 Lombroso, C. 513, 522  
 Losurdo, D. 83, 88, 96 f., 99, 184-186, 193, 281, 286, 297, 378, 384, 406, 409, 411, 447, 449 f., 460, 466, 499, 512, 517, 522  
 Louis Philippe 356, 372 f., 376, 405, 435  
 Löhneysen, W. v. 474, 502  
 Löwith, K. 90, 504  
 Luden, H. 211, 217, 242, 251  
 Ludwig, A. 430  
 Ludwig I. 72  
 Ludwig XIII. 245  
 Ludwig XIV. 23, 140, 154, 244 f., 384, 425, 428, 435, 471, 477  
 Ludwig XVI. 451  
 Ludwig XVIII. 252, 260, 275, 285, 353  
 Ludz, P. 412, 427  
 Lukács, G. 32, 62, 68, 122, 128, 135, 144, 174, 194, 412, 427, 495, 501 f., 505, 507 f., 512 f., 521-523  
 Luporini, C. 166  
 Luther, M. 31 f., 35, 46 f., 55-57, 61, 65-68, 71, 78, 83, 90, 92, 106-117, 119, 121 f., 148, 154, 156, 167, 176 f., 226, 236 f., 255, 263 f., 277, 279, 450, 485, 497, 523  
 Lübke, H. 29, 428, 432, 469 f.  
 Macanlay, T. B. 395  
 Machiavelli, N. 14 7, 209, 212 f., 450

- Mallet du Pan, J. 19, 125  
Malthus, T. R. 510, 521 f  
Mancini, I. 511  
Mandeville, B. de 463  
Mandt, H. 518  
Mannheim, K. 39, 53, 101, 124, 315  
Maistre, J. de 63, 65 f., 72, 74, 77, 88, 118, 309, 313, 508  
Marcuse, H. 469, 491 f, 496, 509  
Marheineke, P. K. 73  
Marini, G. 249  
Marino, L. 19  
Martini, F. 272  
Marwitz, A. v. d. 105  
Marwitz, F. A. L. v. d. 67, 105, 165, 302, 325  
Marx, K. 27, 35 f., 38, 103, 106, 109-111, 114, 155, 173, 186 f., 216, 219, 223, 253, 268, 300 f., 306, 314, 325, 338-340, 347, 349, 378, 386 f., 392 f., 395, 399 f., 422 f., 425, 427, 430, 436, 475, 488, 491, 499, 505, 519, 522  
Massolo, A. 127, 133  
Maßmann, H. F. 321  
Matteucci, N. 90, 101  
Mayer, G. 347  
Mayer, H. 48, 273  
Mazzarino, G. R. 154  
Mazzini, G. 500, 516  
Märklin, C. 401  
Mehring, F. 28, 124, 137, 140, 155, 185, 211, 224, 252, 278, 349, 378, 394 f., 415, 421, 423, 436, 494, 515  
Meinecke, F. 123, 441, 445, 449 f., 454, 476-478, 480, 489  
Meist, R. 150, 205  
Mendelssohn-Bartholdy, F. 349, 363, 384  
Menzel K. 414  
Menzel, W. 166, 383, 414 f  
Merker, N. 128  
Metternich, C. W. N. L. v. 51, 66, 73, 76, 116, 144, 157, 176, 178, 180, 223, 226, 243, 252-255, 268, 277 f., 285, 292, 327 f., 298, 401, 441, 489  
Meyer, Redakteur des „Sonntagsblatt“ 371  
Meyer, J. P. 314  
Michelet, K. L. 90, 168, 173, 251, 290, 298, 339, 354, 421 f., 424-426, 429  
Mill, J. S. 448, 471 f.  
Mirabeau, H. G. V. de 193  
Mittner, L. 32  
Mohl, R. v. 518  
Moleschott, J. 502  
Molnar, M. 392  
Moltke, H. v. 372, 420, 432  
Moltmann, J. 338  
Montesquieu, C. L. de 85, 87, 462, 508  
Monteglas, M. G. 201 f., 204, 407  
Montinari, M. 474  
Mosse, G. L. 114, 493, 521  
Mounier, J. J. 125  
Möser, J. 68, 123, 139 f., 305  
Muleer, H. 158  
Mussolini, B. 495 f., 509, 521  
Müller, A. 38, 53, 66 f., 72, 76, 92-94, 116, 123, 126 f., 150, 164 f., 171, 176, 178, 183, 213 f., 223, 226, 234, 236 f., 249 f., 253-255, 257, 261, 263, 277 f., 290, 293, 303 f., 307, 311, 315, 317, 319, 321, 327 f., 379, 383, 494, 502, 505  
Müller, J. v. 21 f., 114, 149 f., 171, 199 f., 211, 502  
Müntzer, T. 56, 68, 110 f., 450  
Napoleon I. 20, 22, 31-33, 35, 37, 39, 42 f., 45, 47 f., 50, 54, 73, 102, 104, 117 f., 144, 146, 148, 150, 157 f., 166, 171, 176, 180 f., 194-196, 198-208, 210-212, 214-216, 218-222, 224 f., 231, 234, 238-241, 243-245, 247 f., 251 f., 254, 257, 260, 272 f., 278, 285, 289-291, 294, 296, 302, 304, 321 f., 354, 360, 372, 375, 377, 379, 384 f., 387, 391 f., 396 f., 399, 404, 406-410, 422 f., 425 f., 428, 431 f., 435, 441-44), 447, 451, 459, 500, 502, 514 f.  
Napoleon III. 202, 204, 216, 219, 378, 406, 421-423, 431, 435, 442 f., 447, 477, 501, 515  
Natorp, P. 469-471  
Näf, W. 246  
Nicolai, F. 140, 143  
Niebuhr, G. 109, 217, 224, 252, 358, 361, 371 f., 395, 437  
Niethammer, F. I. 72, 134, 164, 196, 201, 203 f., 217, 253  
Nietzsche, F. 90, 314, 414, 436, 456, 462, 466 f., 473 f., 492, 495, 509 f., 514, 518  
Nolte, E. 522  
Novalis 64-66, 68-70, 99, 11 2, 126, 133, 135, 171, 210, 246 f., 291, 303, 307, 322, 331, 333  
Obermann, K. 262, 264, 372  
Oken, L. 242, 373, 379  
Omodeo, A. 90, 167, 260, 276  
Ostwald, W. 481  
Pabst, J. H. 167  
Palmerston, H. J. 373  
Papini, G. 511  
Pareto, V. 495, 509, 522  
Pascal, R. 130

Pasquino, G. 101  
 Paul I. 18 1, 219  
 Paulus 197  
 Perthes, C. T. 29, 200  
 Perthes, F. 372, 376  
 Pestalozzi, J. H. 317, 319  
 Pezzl, J. 37  
 Phillip II. 221, 240, 364 f., 369, 457 f.  
 Pitt, W. 181, 219  
 Pius IX. 496  
 Pius VI. 88  
 Pius VII. 365  
 Platon 336, 433, 521  
 Plenge, J. 456, 466 f., 470, 474-476, 488, 491, 498  
 Pognac, A. J. A. M. de 354, 356  
 Popcrn, J. 23  
 Popitz, H. 301  
 Popper, K. R. 500-505, 507, 509-514, 521  
 Potter, L. de 367  
 Potter, P. 367  
 Pöggeler, O. 29, 127, 132, 144, 260, 369  
 Pöls, W. 67  
 Pradt, D. D. de 74, 260-263  
 Pross, H. 273, 371, 444  
 Proudhon, P. J. 504  
 Psichari, H. 462  
 Quinet, E. 90, 376, 433 f.  
 Racine, J. B. 204 f  
 Radowitz, J. v. 41 5 f  
 Rambaldi, E. 29  
 Ranke, L. v. 174, 372, 376, 426, 509 f.  
 Rapp, E. 413  
 Raumer, K. v. 100  
 Rauschnig, H. 501  
 Raymond, M. 459  
 Reeve, H. 463  
 Rehberg, A. W. 124 f., 157, 341  
 Rein, C. A. 451  
 Renan, E. 413, 415, 430, 434, 462, 477, 520  
 Renouvier, C. 434  
 Ricardo, D. 184  
 Richelieu, A. J. du Plessis de 148, 152-154, 441, 443  
 Richet, D. 88  
 Riedel, M. 402  
 Riego, R. 74, 76, 248, 261  
 Ritter, G. 245, 360  
 Ritter, H. 372  
 Robert, L. 30  
 Robcnazzi-Amodio, C. 37  
 Robespierre, M. 22 f, 32, 34 f., 84, 87, 146 f., 151, 159, 169, 342, 396 f., 434  
 Rochau, L. A. v. 444-446, 454  
 Romano, S. 496  
 Roon, A. v. 420  
 Rosenberg, A. 117, 155, 478, 480, 491-494, 497, 501, 506-510, 513, 521  
 Rosenberg, H. 411, 518  
 Rosenkranz, K. 28, 31, 94, 96, 102, 110, 128, 167, 225, 230, 283, 290, 297 f., 326, 339, 341, 346-348, 350, 353, 364 f., 372, 381, 385, 393. 399 f., 404, 408, 411, 426-430, 442, 455, 477 f., 507  
 Rosenzweig, F. 127 f., 194, 250, 371, 441, 443, 445, 454, 477, 489  
 Rothe, R. 255  
 Rotteck, C. v. 98, 102  
 Roulin, A. 155  
 Rousseau, J. J. 33, 80, 85, 122, 153, 156, 160 f., 309, 321, 397, 428, 445 f., 457-459, 471, 500, 507 f., 518 f.  
 Royer-Collard, P. P. 164, 223, 353 f., 357  
 Rödiger, L. 263  
 Rössle, W. 361  
 Rößler, C. 420, 453  
 Rößler, W. 453  
 Ruge, A. 27, 39, 67, 92, 114, 168, 276, 294, 321, 347, 392-398, 400-402, 405, 408, 415, 419, 425, 428-430, 444, 464  
 Saint-Martin, L. C. de 66  
 Saint-Pierre, Castel C. J. (gen. Abt von) 193, 457-459, 462  
 Saint-Simon, H. de 98 f.  
 Saitta, A. 193  
 Salvucci, P. 167, 463, 512  
 Sand, C. 66, 258, 268-271  
 Sandkühler, H. J. 104, 384  
 Saphir, M. G. 29  
 Savigny, F. C. v. 28, 39, 42, 102, 116-118, 137, 161, 171, 185, 224, 239, 242, 249 f., 260, 267 f., 211 f., 274, 292, 294, 368, 372, 374, 377, 385, 395, 400, 403, 493  
 Say, J. 8. 184  
 Schanze, H. 74  
 Scharnhorst, A. v. 250  
 Scharnhorst, G. J. D. v. 250, 253, 432  
 Scheel, W. 66, 96  
 Scheidler, K. H. 298  
 Scheler, M. 455 f., 459, 464, 467-471, 473, 475, 488, 491, 498  
 Schellberg, W. 224, 320



- Schelling, F. W. J. 25, 39 f., 56, 68-71, 94 f., 97, 102 f., 113 f, 127, 131-135, 156, 158, 160, 162 f., 166 f., 191, 197-199, 205-207, 210, 213 f., 216, 219, 225, 235, 256, 291, 298, 301 f., 313, 316, 323, 326-328, 340-342, 345, 350, 358 f., 372, 384, 395-397, 404, 450, 455, 505, 512
- Schenkendorf, M. v. 409
- Scheuer, O. F. 225, 258-260
- Schiller, F. 44, 100, 128, 133, 140, 169, 326, 348, 367, 456, 505
- Schiller. H. 30
- Schlawe, F. 29 f, 165
- Schlegel, A. W. 43, 51, 61, 64, 67, 69, 143, 178 f., 204 f., 216, 291, 304 f., 307-313, 315 f., 379, 395, 494, 502
- Schlegel, C. 431
- Schlegel, F. 20 f., 24 f., 38, 40 f., 43 f., 51 f., 63, 65-67, 88, 92, 98 f., 101 f., 105, 107, 126, 132-115, 150, 157, 159, 169, 171 f. 174-179, 181, 183, 193, 204-206, 211, 214, 216, 243, 246, 268 f., 291, 296, 301, 305, 307, 310-312, 315, 321, 323 f., 327 f., 332, 340, 343, 350, 379, 404, 441, 460
- Schleiermacher, F. E. D. 45, 64, 69, 104, 118, 149, 156, 158, 175 f., 180, 204, 211, 214 f., 217, 224, 226, 228 f., 232 f., 235, 239, 241, 243-245, 248 f., 252-255, 259, 280-282, 290-292, 294, 332, 341, 363, 395, 400, 437, 513 f.
- Schleifstein, J. 137
- Schmalz, T. A. H. 238, 250, 252 f, 395
- Schmitt, C. 494
- Schnabel, F. 31, 68, 149, 259, 283, 327
- Schneeberger, G. 230
- Schneidler, H. 127, 130
- Schopenhauer, A. 456, 474, 484, 502 f., 513
- Schrader, W. 111, 409
- Schubart, C. F. D. 37
- Schubarth, K. E. 94, 327, 381, 398, 402 f.
- Schulze, F. L. T. 381
- Schumpeter, J. A. 443
- Schüler, G. 37
- Schwarz, B. 310
- Scott, W. 118 f.
- Seligman, E. R. A. 503
- Sembdner, H. 11 7
- Semerari, G. 342
- Seyß-Inquart, A. 461
- Sébastieni, F. H. B. de 354
- Shakespeare, W. 169
- Sichirrollo, L. 37, 127, 512
- Sieburg, H. O. 373, 376, 420, 426, 431
- Sicyes, E. J. 151, 157
- Simmel, G. 468 f., 471- 473
- Sismondi, J. C. L. Sismonde de 216, 317, 464
- Smith, A. 183, 241, 503
- Soboul, A. 20, 85, 87, 137
- Sokrates 167, 322, 398, 433
- Solger, K. W. F. 172, 271
- Solovine, M. 124
- Sombart, W. 455 f., 462, 464, 466, 468, 470, 474, 488, 505, 509
- Sonnendecker, K. 483
- Sophokles 51, 205
- Sorel, G. 495
- Spartakus 39, 512
- Spaventa, B. 86, 92, 496, 499
- Spencer, H. 464 f., 467
- Spengler, O. 490 f, 495, 50 !
- Spini, G. 370
- Spinoza, B. 333, 420
- Srbik, H. R. v. 254
- Streisand, J. 28
- St. Just, L. A. 35
- Stael, Necker, A. L. G. de 216, 220, 517
- Stahl, F. J. 259, 268, 273 f, 297, 350, 452, 496 f.
- Staiger, E. 43
- Stalin, J. 499
- Steffens, H. 233, 248, 281
- Stein, K. v. 48, 68, 101, 149, 156-158, 177, 186, 200, 205, 211, 236, 240-242, 250, 259, 278, 319, 325, 358-361, 380, 385, 409, 432, 437, 494, 515
- Stein, H. v. 360 f, 380, 385
- Steiner, C. 108
- Sternhell, Z. 520 f.
- Stolberg, F. L. 117, 256, 328
- Strauch., D. 249
- Strauß, D. F. 111, 383, 396, 401, 413 f., 430-432, 522
- Struensee, K. A. v. 175
- Stuke, H. 398
- Suworow, A. W. 368
- Swedenborg, E. v. 344
- Sybel, H. v. 426
- Tacitus, C. T. 41 f., 228, 258, 425
- Taine, H. 420, 434, 520
- Talleyrand, – Périgord, C. M. de 252, 373
- Tessitore, F. 263
- Thaden, N. V. 255 f.
- Thibaut, A. F. J. 258 f, 282
- Thierry, A. 521
- Thiers, A. 102, 405

Tieck, L. 19, 21, 23, 44, 51, 169, 172 f., 291, 330  
 Tilgher, A. 511  
 Tilliette, X. 127, 133  
 Tocqueville, A. de 314, 447-449, 463, 477  
 Togliani, P. 516  
 Tonelli, G. 427  
 Tönnies, F. 474  
 Treitschke, H. V. 26, 258, 395, 408, 430 f., 425-43 7, 441 f., 444-449, 451-453, 466, 471, 475, 477, 487, 490 f., 499, 515, 518  
 Treue, W. 126, 217  
 Trendelenburg, F. A. 297  
 Troeltsch, E. 466, 470, 472-477, 479  
 Turgot, A. R. J. 85, 504  
 Twesten, K. 455, 519  
 Uhland, L. 391  
 Valentin, F. 497  
 Vanini, G. C. 78, 502  
 Varnhagen – Levin, R. 72, 175, 260  
 Varnhagen von Ense, K. A. 30, 72, 110, 172-175, 178, 250, 261, 272, 331 f., 364, 395, 409  
 Varus, P. Q. V. 43, 114  
 Veit, D. 64, 69  
 Verra, V. 256, 348  
 Verucci, G. 98  
 Vico, G. B. 504  
 Villani, P. 85  
 Villers, C. de 90 f  
 Villèle, J. B. G. J. de 276, 284, 353, 355 f.  
 Vischer, F. T. 413  
 Vogt, J. 39  
 Voigt, C. G. 280  
 Volney, C. F. C. de 36  
 Voltaire, F. M. 29, 69, 85, 112, 114, 142, 148, 152, 169, 228, 235, 309, 311, 354, 397, 428, 443, 451, 462, 502  
 Vorländer, K. 100, 488  
 Voß, J. H. 116 f.  
 Voßler, K. 481  
 Wackenroder, W. H. 19, 21, 23  
 Wagner, R. 513  
 Walter, F. 226  
 Wannenmann, P. 299  
 Weber, M(arianne) 468  
 Weber, M(ax) 91, 468, 476  
 Wehler, M. U. 444  
 Weick, W. 162  
 Weil, E. 436  
 Weiland, W. 44  
 Welcker, C. 98, 102  
 Wellington, A. C. Wellesley 45  
 Wende, P. 392  
 Werner, Z. 277 f.  
 Wette, W. M. L. de 118, 226, 232, 271, 294, 341  
 Wilamowitz, – Möllendorf, T. v. 478  
 Wilhelm I. 432  
 Wilhelm II. 435, 462, 478, 483, 493, 499, 505, 511, 515, 520 f.  
 Winckelmann, J. 476  
 Windfuhr, M. 317  
 Windischmann, K. J. H. 66, 118, 199, 255  
 Wirth, J. G. A. 377  
 Wolff, K. H. 39, 143, 152  
 Woltmann, L. 522  
 Wolzogen C. v. 361  
 Wundt, M. 274, 498  
 Zeller, E. 486  
 Zellmann, C. G. 197, 207  
 Zenge, W. v. 341  
 Zimmermann, J. G. 150  
 Zwingli, U. 112, 115