

Martin Bondeli

Hegel in Bern

Meiner

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 33

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

HEGEL IN BERN

von
Martin Bondeli

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Auflage von 1990,
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1517-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3079-9

ISSN 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

VORWORT

Mit der vorliegenden Arbeit greife ich ein Thema auf, das bislang wenig und meist nur kurSORisch behandelt worden ist: Hegel in Bern.

Das Bild, das die diversen Studien und Forschungen zum jungen Hegel bezüglich seiner Berner Zeit entwerfen, ist im einzelnen recht kontrovers. Für viele Interpreten steht der Berner Hegel ganz im Zeichen einer nicht sonderlich schöpferischen praktischen Auseinandersetzung mit Kant und dem Kantianismus, die ihn vom eigentlichen Philosophieren, d. h. dem damaligen Gang der spekulativen Philosophie, abhalte. Jene, die ihn aus dem Zusammenhang der Französischen Revolution heraus deuten, wollen bei ihm indes die Wurzeln seines genialen politischen Denkens erkennen. Gemeinhin überwiegt aber die Auffassung, wonach Hegels Berner Zeit eine insgesamt unglückliche Lebens- und Schaffensperiode gewesen sei. Sein angeblich unausgegorenes und mitunter unselbständiges Denken wird dabei in der Regel mit der seiner Fähigkeiten unwürdigen sozialen und kulturellen Situation in Verbindung gebracht.

Einseitige Betrachtungen zum Berner Hegel – damit oftmals einhergehende Abwertungen seiner damaligen Denkversuche – sind freilich nicht zuletzt auf den bisher nur marginal erforschten und thematisierten Kontext seines Schaffens zurückzuführen. Einzig Hans Strahm versuchte in den 30er Jahren, die biographische Seite von Hegels Aufenthalt etwas aufzuhellen und einige Materialien zum Hause Steiger, dem Aufenthaltsort des jungen Hofmeister Hegel, zusammenzutragen. Gut vor einem Jahrzehnt hat Ludwig Hasler erstmals auf ein Detail aus dem „philosophischen“ Bern aufmerksam gemacht, ferner darauf hingewiesen, daß hierzu nach wie vor vieles im Dunkeln liege. Noch am ehesten ist das Umfeld des politisch interessierten Berner Hegel bekannt: namentlich Jacques d'Hondt ist hier einigen verborgenen Quellen des Hegelschen Denkens nachgegangen.

Mit dem *ersten Teil* meiner Arbeit beabsichtige ich, das Dunkel in einigen Sequenzen zu lichten – soziale, kulturelle und biographische Hintergründe zum Berner Hegel darzustellen und zu problematisieren. Indem ich die vorliegenden Forschungsansätze aufnehme und weiterführe, verfolge ich schließlich nicht bloß das Interesse an einem „historischen“ bzw. „biographischen“ Hegel. Es geht mir vielmehr auch darum, aus dem thematisierten Hintergrund heraus die Interpretationsweise für seine Berner Schriften mit zu erarbeiten und einige pointierte Bezüge zwischen Kontext und Schriften herauszumodellieren. Hierfür sind, dies sei vorweggenommen, Hegels Erfahrungen und Auseinandersetzungen mit dem bernischen Staat des „ancien régime“, die sich allem voran in der Übersetzung der *Vertraulichen Briefe* niedergeschlagen haben, aber auch seine Affinitäten zu Problemaspekten bernischen Aufklärungsdenkens, etwa zum bernischen Kantianismus, besonders aufschlußreich.

Der *zweite Teil* der Arbeit ist ganz den Berner Texten Hegels gewidmet, d. h. der sich entwickelnden Thematik innerhalb seiner Berner Fragmente der Jugendschriften. Hegels philosophisches Programm hält sich – auf einen einfachen Nenner gebracht – an eine Anwendung der Kantischen „praktischen Vernunft“ auf verschiedene empirische Gegenstände. Mit diesem Unternehmen bewegt er sich einerseits in einem Problemfeld, das man gemeinhin als nachkantische Vereinigungsphilosophie bezeichnet: es stellt sich die (vorerst pragmatische) Frage nach der Versinnlichung der Kantischen Auffassung von Moralität, systematisch gesehen sodann die Aufgabe der Überwindung des Kantischen Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit. Andererseits ist sein Denken emphatisch durch eine praktisch-kritische Intention charakterisiert. Die Versinnlichung der Moralität konvergiert mit einer scharfen Kritik der christlichen Religion, die sich allmählich geschichtsphilosophisch auffächert und in den sozialen Bereich diffundiert. Von Anbeginn ist sie mit Hegels Bemühung verklammert, eine neue, emanzipatorische Volksreligion zu konzipieren.

Die Entwicklungen, Widersprüche und philosophisch-systematischen Konsequenzen, die sich im Zusammenspiel dieser Denkwege ergeben, stehen im Mittelpunkt der Untersuchung. Aufgezeigt werden kann dabei, wie Hegels Konzept einer konkreten Moralität auch abseits des Weges der neueren spekulativen Philosophie über das Kantische Vorbild hinauszugehen vermag und wie mit ihm das Fundament einer Dialektik praktischer Veränderung gelegt wird.

Zwar darf die Arbeit insgesamt als Beitrag zu einem Ausschnitt der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens gelesen werden, doch beabsichtigte ich mit ihr zugleich, Ansätze für eine Aktualisierung seiner Berner Entwürfe freizulegen. So enthält sein Konzept einer Kritik des Christentums Denkfiguren, die erstaunliche Parallelen zu linkshegelianischen Kritik- und Praxisverständnissen aufweisen. Für eine Kritik an neuzeitlichen Formen der Entfremdung wären sie durchaus weiter auszuschöpfen.

Die vorliegende Arbeit ist von der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern im Sommersemester 1986 als Dissertation angenommen worden. Für den Druck ist sie im ersten Teil gekürzt und insgesamt leicht überarbeitet worden.

Den Professoren Georg Jánoska und Andreas Graeser sowie Dr. Jean-Claude Wolf möchte ich an dieser Stelle für ihre zahlreichen Anregungen und Korrekturen zur ersten Fassung danken. Mein besonderer Dank gilt auch Prof. Dr. Otto Pöggeler und Dr. Christoph Jamme, die die Arbeit mit viel Geduld mitbetreut und gefördert haben, sowie Prof. Dr. Friedhelm Nicolin, der mir freundlicherweise die Umbruch-Abzüge von Band 1 der „Frühen Schriften“ Hegels zugesandt hat und mir bei der Umarbeitung für den Druck behilflich war. Danken möchte ich schließlich Ruth Schori, die sich stets darum bemüht hat, die Arbeit lesbarer zu machen.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Hegel in Bern – Eine Vorerinnerung	13

Erster Teil

HINTERGRÜNDE

A. Formen der deutschen Aufklärung zur Zeit des frühen Hegel	17
1. Die Zeitperiode Hegels	17
2. Das Aufklärungsdenken Hegels im Tübinger Stift	22
B. Der politisch-soziale Hintergrund des Berner Hegel – Seine Antwort mittels der Vertraulichen Briefe	25
1. Zu Hegels Auseinandersetzung mit dem bernischen Staatswesen	25
2. Der bernische Staat als „Gedankenstaat“	30
C. Der geistig-kulturelle Hintergrund des Berner Hegel	36
1. Tendenzen einer bernischen Aufklärung – Bemerkungen zur These der geistig-kulturellen Enge Berns in den 90er Jahren	36
2. Stapfers kulturphilosophischer Kantianismus	43
3. Auseinandersetzung mit Fichtes „Hypermetaphysik“ – Der dänische Dichterphilosoph Baggesen in Bern	49
D. Der Berner Hegel – Eine philosophische Biographie	56
1. Der Hofmeister	56
2. Die Bibliothek	62
3. Die Französische Revolution – Eine Episode mit theoretischen Folgen	66
4. Vive Jean-Jacques! – Eine Interpretation zu Eleusis	72

Zweiter Teil
HEGELS BERNER MANUSKRIPTE

Zur Forschungslage	85
A. Das sogenannte Tübinger Fragment	96
1. Denkwege einer Versinnlichung der Religion	97
2. „Subjektive Religion“ und „Volksreligion“	104
B. Subjektivierung der „objektiven Religion“ – Die Berner Fragmente bis Ende 1794	114
1. Die Kritik der christlichen Religion	114
a) Ohnmacht und konservierende Macht des Christentums	114
b) Staat und christliche Religion	116
c) Geschichte als darstellende Kritik der christlichen Religion	118
d) Kritik als Diagnose der Entfremdung	127
2. „Volksreligion“ und Emanzipation	133
a) Das Dilemma des Christentums	133
b) Der Versuch mit Kant	135
c) Der Versuch mit Fichte	138
d) Trotz allem: ein abstrakter Republikanismus	144
C. Christentum und Positivität – Die Berner Fragmente ab 1795	147
1. „Das Leben Jesu“	147
a) Die Erzählung	149
b) Die Lehre Jesu	151
c) Das Leben Jesu	157
2. Das „Positive“	165
a) Zu allgemeinen Bestimmungen des „Positiven“	166
b) Die Darstellung der „Sache selbst“	172
c) Das „Positive“ des Christentums	176
(α) Das Judentum	176
(β) Die spezifische Tugendreligion Jesu	177
(γ) Die Anwendung der „positiven“ Sekte auf die Gesellschaft	180
d) Das „Positive“ des Staates	182
(α) Moralität und Legalität	183

	Inhaltsverzeichnis	11
	(β) Staat, Religion, Moralität	189
e)	Das „Positive“ als entfremdete Geschichte	197
	(α) Deutsche Nationalphantasien	198
	(β) Zur Dialektik des aufgeklärten Christentums .	201
3.	Wege einer ästhetischen und spekulativen Vereinigungsphilosophie	207
	a) Spuren einer ästhetischen Natur	208
	b) Unsichere Spekulationen	214
	Literaturverzeichnis	229

Hegel in Bern – Eine Vorerinnerung

„Dieser Meister ist am wenigsten vom Himmel gefallen.“

(Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*)

Hegel in Bern? Sauve qui peut! Rette sich wer kann! – Als ob damit etwas Erwähnenswertes, gar Gelungenes verbunden wäre – als ob der Weltgeist an diesem Ort etwas zu suchen hätte. – Solche Gedanken scheinen sich vorerst nicht unbegründet bei dieser Frage aufzudrängen, und der erste Schein trügt gerade nicht so sehr. Denn in der Tat, aus Hegels Berner Zeit spricht vornehmlich Ungereimtes, schier Unvereinbares, ausgesprochen Krisengeladenes: Weltbewegung trifft sich da mit rückständig erstarrter Provinz, poetisch-revolutionäre Gesinnung lässt sich im Hause gemächlicher Reaktion nieder, – die Aufbruchstimmung des jugendlichen Genius eingehüllt in die Dekadenz des alternden; ein weltoffener, aufgeklärter Volkserziehergeist stößt sich am Kleinformat des feudalistischen Familiensinns, nochmals Herrschaft und Knechtschaft einübend. Die ansonsten gesellige Seele fühlt sich inmitten der festfreudig-frivolen Rokoko-Sozietät des Berner „ancien régime“ einsam, flüchtet sich zur Trösterin Natur, unweit jenes Ortes, wo zuvor Rousseau in genußvoller Natureinsamkeit seine innere Ruhe zu finden glaubte.

Und wie sollte sich dies nicht auf das eigene Schaffen niederschlagen: Die „Entfernung von den Schauplätzen literarischer Tätigkeit“ (B I. 11), die Distanz vom Bund der engsten Freunde. Wird da nicht der Weg der gemeinsamen Spekulation unterbrochen, besteht da nicht die Gefahr des philosophischen Abseits? Die Schaffenskrise jedenfalls ist gewissermaßen prädestiniert: „... meine zu heterogene und oft unterbrochene Beschäftigung lässt mich zu nichts Rechtem kommen.“ (Ebd.)

So entsteht auf den ersten Blick lediglich Essayistisches, Fragmentarisches. Erste Gehversuche unter dem Patronat Kantischer „praktischer Vernunft“. Aus der Not der Zeit heraus wird die „praktische Vernunft“ gar pädagogisch-praktisch, gesellschaftspolitisch-praktisch; die theoretische oder spekulative Vereinigungsarbeit an disperaten Begriffen verläuft stellenweise mit pragmatischem Unterton.

Häufig drehen sich die Gedanken um die mißlichen Zustände, drohen auf halbem Wege stecken zu bleiben oder verlieren sich im Detail. Historische und politische Studien tauchen vorerst als Nebenprodukt im Umgang mit „praktischer Vernunft“ auf, wollen dann aber in die Systematik des Hauptgedankens aufgenommen werden. Alles in allem also nicht der Gang der glanzvollen Spekulation. Hegel – noch nicht bei sich.

Am besten wäre es, diese Not in eine Tugend zu verwandeln. Zumindest der Anlaß dazu ist gegeben: obgleich Großes, Gelungenes in Hegels Berner Zeit und Schaffen nicht vorliegt, finden sich immerhin originäre – und dabei nicht unoriginelle – Gedanken. Neben dem umfangreichen philosophischen und literarischen Erbe macht sich ein gedanklicher Rohstoff bemerkbar, auf den Hegel später zurückgreifen wird. In manchen Aperçus sieht man bereits die Vorwegnahme dessen, was den entwickelteren Hegel treffend kennzeichnet. Aber noch mehr: Denkansätze werden augenfällig, die später nicht mehr – oder nurmehr marginal – aufgegriffen und erst mit Feuerbach, Marx und Nietzsche zentral weiterverfolgt werden. Dazu gehört die emphatische Lösung einer gesellschaftlichen Erneuerung, die sich auf dem Hintergrund eines kritischen Abarbeitens am Christentum abspielt und bereits die Verdoppelungsstruktur gesellschaftlich-religiöser Entfremdung thematisiert; ebenso die Entwicklung einer das gesellschaftliche Ganze durchdringenden Volksreligion oder -kultur, die eine revolutionäre Umgestaltung zu begleiten hat. Eine Vorform oder spezifische Ausprägung jener Theorie also, die zur „materiellen Gewalt“ wird, „sobald sie die Massen ergreift“ (Marx).

Vieles bleibt im Versuch stecken, erhellt aber dennoch, läßt den roten Faden durchblicken. Kants „praktische Vernunft“ ist dem Buchstaben nach der Ausgangspunkt; „praktische Vernunft“ wird aber vornehmlich nicht entwickelt, sondern angewendet und führt dabei zu Schlußfolgerungen, die mit dem Ausgangspunkt nicht mehr so recht in Einklang stehen wollen.

Die theoretische oder spekulative Seite der Vernunftphilosophie wird vorerst am Rande aufgenommen, die Anregungen kommen größtenteils von außen, führen dann zu ersten eigenen Entwürfen: zu Reflexionen über eine ästhetische Vernunft, zu einer Einheit von Vernunft und Volksmythologie, darauf aufbauend zu einer Annäherung an eine neue pantheistisch inspirierte Spekulation, dies alles immer mit der Verunsicherung, ob Gott oder das Alles überhaupt

wieder gedacht werden sollen, nachdem doch Kant „theoretisch“ mit solchen Vorstellungen abgerechnet hatte. Die vorwärtsschreitende Rückkehr in diese Sphären hat mithin für Hegel zuweilen Experimentalcharakter. Bald verschwindet die Gottheit hinter Moralität und republikanischer Tugend, bald taucht sie pantheistisch auf, gar in mystisch-trunkener Gestalt.

Damit verwoben, teils danebenliegend finden sich die ersten Studien zu Politik und Historie. Vermutlich hat gerade die Widersprüchlichkeit der Berner Situation den Anstoß gegeben. Der historische Blick, den Hegel gewiß bereits in Stuttgart und Tübingen ausgebildet hat, wird jedenfalls in Bern entscheidend geschärft. Historie wird bereits reflektierend gefaßt und nicht bloß als Füllstoff des zu groben Gedankens. Trotz überschwenglichem Freiheitspathos und idealisierender revolutionärer Optik wird über das genauere Ereignis, selbst über die Tagespolitik, nicht hinweggesehen. Erstaunlicherweise findet sich hier zu einem guten Teil ein empiriefreundlicher Hegel.

Der Berner Zeitgeist, der historischen Niedergang erahnen läßt, macht zudem für eine kritische Sichtung von Staat und Verfassung empfänglich. Mit dem Staate Bern liegt Hegel ja geradezu das Paradiigma seines kritisierten Objekts, ein oligarchischer Aristokratistaat, vor Augen. Was sich bei Hegel später unter Politik und Ökonomie adäquater subsumieren läßt, wird in der Berner Zeit erstmals entscheidend aufgegriffen und erhält auch einen systematischen Aspekt. Die vorwiegend an der Theologie geschulte Optik Hegels wird in einen materiellen Raum verlagert. Deutlich schält sich damit die Tendenz zu einer spezifischeren, gegenständlicheren Kritik an der christlichen Religion heraus. Diese wird selbst immer stärker in ihrer Verflechtung mit der Politik begriffen. Der kritische Geist erhält insgesamt seine konkretere, politische Gestalt.

Gerade diese historische und politische Denklinie Hegels, die sich thematisch wie systematisch mit der Problematik der Anwendung „praktischer Vernunft“ mehr und mehr überschneidet, scheint für eine philosophiegeschichtliche Rekonstruktion dialektischer Denkstrukturen von nicht geringem Interesse zu sein. So entfaltet sich allmählich ein reich gegliedertes gesellschaftliches Ganzes, das aus der Vorstellung einer moralischen Vernunft sich entfaltet. Dies alles fügt sich freilich nicht bruchlos ineinander, und die Bestrebung um ein ganzheitliches Denken nimmt keineswegs eine beschwichtigende, versöhnlerische Haltung an. Das philosophische Bedürfnis nach Vereinigung reflektiert immer auch auf die tief erfahrene Entzweiung

des als Ganzheit zu erfassenden Objekts. Dadurch sieht sich das Desiderat einer Aufhebung der Entzweiung bei aller Überschwenglichkeit freilich in die Schranken verwiesen. Allein das Pathos der moralischen Tat stellt sich der zu kontemplativen und spekulativen Darstellung der Vereinigung entgegen. Die Dialektik gründet so vorerhand in der Kritik, in der radikalen Tat, die die gesellschaftlich-religiöse Entfremdung zurückzunehmen soll. Mehr denn je will Philosophie dabei nicht bloß auf verschiedene Formen der Praxis reflektieren, sondern sich in dieser realisieren.

Vorerst etwas unscheinbar, zuweilen zurückgedrängt durch die nüchterne philosophische Gangart des Gedankens, gesellt sich eine ästhetische Dimension hinzu. Das griechische Harmonieideal, das Freiheit und Natur, Moralität und Sinnlichkeit durch ein sanftes Band zu vereinen vermochte, teilt Hegel schon von Beginn an mit Hölderlin. Doch wirkt es bei Hegel vergleichsweise zurückhaltend, da er offenbar um die veränderten Bedingungen einer harmonischen Gesellschaft der Gegenwart weiß. Nun soll Schönheit, auch wenn ihr tatsächliches Ideal verloren ist, wieder in die moderne Moralität zurückfinden. Hegel bedient sich ihr zunächst eher esoterisch, in der Ausgestaltung seiner Naturerlebnisse; allmählich aber wird sie zum Prinzip, das der Moralität ihr sinnliches Fundament zurückgeben soll. Sinnlichkeit und Phantasie fungieren am Ende als Momente einer Vernunft, die sich mit den Mythologien des Volks verbinden und zu einer Richtschnur für eine neue Volksreligion werden kann. Das gesellschaftliche Ganze zeigt sich dadurch um eine weitere praktische Dimension bereichert: Die anvisierte Aufhebung der gesellschaftlich-religiösen Entfremdung geht nachdrücklich mit der Frage nach einer möglichen emanzipatorischen Volkskultur einher.

Die Entwürfe des Berner Hegel lassen sonach erstmals ein synthetisches gesellschaftlich-historisches Entwicklungsdenken ersehen, das die Konturen des „objektiven Geistes“ antizipiert. Im Inhalt wie in der Form bleiben sie fragmentarisch.

Das Bewußtsein, daß lediglich die reale Tat die Entzweiung auflösen kann, läßt in sich selbst den Widerspruch stehen, „versöhnt“ sich – auch bei zu radikal vereinnahmender und damit selbstgetäuschter Subjektivität – noch nicht unterwürfig mit der bekämpften Objektivität. Im bereits sichtbaren Gang auf das grandiose System zu sind zahlreiche Fluchtwege offen. So gesehen – eine mögliche Tugend des Krisengeladenen.

ERSTER TEIL
HINTERGRÜNDE

A. Formen der deutschen Aufklärung zur Zeit des
frühen Hegel

1. *Die Zeitperiode Hegels*

Für die Darstellung von Hegels Berner Zeit und Schaffen soll hier nicht mit seinen frühesten Stuttgarter und Tübinger Denkansätzen, gleichsam seinen philosophischen Wurzeln, begonnen und deren Entwicklung bis zum Berner Zeitraum skizziert werden; ebensowenig wird es erforderlich sein, den allgemeinen sozio-kulturellen Hintergrund, einen Zeitgeist seiner Jugendperiode im Detail nachzuzeichnen.¹ Das Spezifikum des Berner Hegel, das Bevorzugen einer praktischen Anwendung im Umgang mit Kants „praktischer Vernunft“ und das damit verbundene Herausbilden eines Kritikstandpunktes am konkreten Gegenstand, ist vielmehr direkt zum thematischen Ausgangspunkt zu nehmen. Damit dieses Spezifikum hinreichend akzentuiert werden kann, erscheint es mir aber sinnvoll, auf einige allgemeine Merkmale im sozialen und geistigen Umfeld des frühesten Hegel zu rekurrieren.

Die Zeitperiode, in die Hegel hineinwächst, lässt sich geistesgeschichtlich als Zeit einer fortgeschrittenen, reflektierten Aufklärung charakterisieren, einer Aufklärung, die maßgeblich aus der sozio-kulturellen Situation Deutschlands heraus verstanden werden muß. Der

¹ Zum Stuttgarter und Tübinger Schaffen Hegels siehe etwa Carmelo Lacorte: *Il primo Hegel*. Firenze 1959. Zu den sozialen und geisteshistorischen Hintergründen der frühesten Zeit Hegels z. B.: José María Ripalda: *The divided nation. The roots of a bourgeois thinker*. G. W. F. Hegel. Assen 1977. Texte, Aufzeichnungen und Exzerpte des frühesten Hegel sowie Dokumente über seine früheste Zeit finden sich in: Friedhelm Nicolai (Hrsg.): *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785–1788*. Stuttgart 1970. (Marbacher Schriften. 3); ferner in: Dok 1–192.

Begriff der Aufklärung steht hier nicht so sehr für ein verständiges Denken, das für die Realisierung subjektiver Zwecke die Naturgesetze erforscht², vielmehr für den moralisch-religiösen Gebrauch des Verstandes im Hinblick auf einen endgültigen „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“³, auf die völlige Autonomie und Moralität des Subjekts. Aufklärung zeigt sich darüberhinaus als vernünftige Erweiterung des Verstandes im Zuge der Rehabilitierung der Natursubjektivität. Sie gründet damit weniger in einem naturwissenschaftlichen Paradigma denn in einer reflektierten Gegenposition dazu; dem Verstandesdenken stellt sie mehr oder weniger pointiert ein Vernunft- und Freiheitsverständnis gegenüber, das Züge des Pietismus, des Sturm und Drang und der Frühromantik trägt⁴. Diese Ausformung der deutschen Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts verbindet, Kant ausgenommen, wenig mit der nominalistisch-naturwissenschaftlichen Denktradition der englischen Aufklärungsphilosophie, ebensowenig kann sie sich gemeinhin für sensualistische oder streng rationalistische Spielarten des französischen Aufklärungsdenkens erwärmen. Die mechanistischen und materialistischen Philosopheme eines La Mettrie oder d’Holbach verschwinden völlig hinter der Begeisterung für den natürlichen Empfindungsgeist und Freiheitsdrang eines Voltaire oder Rousseau.⁵ Hin und wieder wird der Bogen geradezu in die Gegenrichtung gespannt, so wenn Jean Paul in satirischem Ernst den „Maschinenmann“ bereits mit dem „Genius des 18. Jahrhunderts“ gleichsetzt.⁶

In dieser Ausprägung der deutschen Aufklärung nimmt in bezeichnender Weise eine Tendenz überhand, die ihren Stoff aus antiken Mustern bezieht, dabei vor allem das griechische Kunstverständnis sowie den griechischen Polis- und Sittlichkeitsgedanken in

² Eine Auffassung, für die in der neuzeitlichen Philosophie besonders Bacon richtungsweisend ist. Der Mensch nähert sich der Natur instrumentell an, spielt den listigen „Diener“ der Natur, um sie seinen Zwecken gemäß „auslegen“ zu können. Vgl. *Francis Bacon: Neues Organ der Wissenschaften*. Darmstadt 1981. 26.

³ So Kant in: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* AA 8. 35.

⁴ Vgl. dazu *Charles Taylor: Hegel*. Frankfurt a. M. 1983. 13 ff, 24 ff.

⁵ Vgl. dazu etwa *Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus*. Frankfurt a. M. 1974. 332 ff, 406 ff.

⁶ *Jean Paul: Der Maschinen-Mann nebst seinen Eigenschaften*. In: *Jean Pauls Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Abt. 1, Bd 1: Satirische Jugendwerke*. Hrsg. von E. Berend. Weimar 1927. 550.

modifizierter Form zum Vorbild erhebt.⁷ Diese historisierende Tendenz, die wesentlich von Lessing und Herder angeregt worden ist, zeichnet sich auch durch ein reges Studium der verschiedensten Volkskulturen, besonders durch das Interesse an der vergangenen germanischen Volkskultur aus. Als Folge davon wird nicht zuletzt das Moment des Geschichtlichen, Prozessualen des Aufklärungsdenkens aufgewertet, bald gegen das statische System der Vernunft ausgespielt, bald in es verwickelt. Wiederum ist hier Herder mit seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* ein grundlegender Inspirator. Der Gedanke des Prozessualen wird aber auch von einer anderen Seite her zur Verdichtung getrieben, etwa durch das Reisemotiv dieser Zeit, wie es idealtypisch bei Georg Forster zum Ausdruck kommt. Das Denken als fahrendes, er-fahrendes arbeitet an der Entwicklung der Geschichtsphilosophie augenfällig mit.⁸

Philosophisch wird das deutsche Aufklärungsdenken einerseits durch das Kantisches System kraftvoll zum Ausdruck gebracht, andererseits durch Strömungen, die dem strengen Rationalismus zuwiderlaufen und sich auf Gedanken des Pietismus, Neuplatonismus und ästhetischen Pantheismus berufen.⁹ Obschon gemeinsame Lösungsworte wie Freiheit, Vernunft, Humanität in beiden Tendenzen auftauchen, besteht zwischen ihnen eine Kluft, die erst allmählich in ihrer Tiefe erkannt wird und bald zu zahlreichen Schlichtungs- und Versöhnungsversuchen Anlaß gibt.

Der Pantheismus nimmt seinen Weg von Spinoza über das Be-kenntnis Lessings zum Spinozismus zu Herder; Herder trägt seinerseits den Kraftbegriff Leibniz' in die pantheistische Grundanschauung hinein und verleiht dieser jenen universalistischen Zug, der für den klassischen deutschen Idealismus so kennzeichnend ist.¹⁰ Kant, der mit der von ihm inaugurierten Transzentalphilosophie die alte Metaphysik „kritizistisch“ in die Schranken gewiesen hat, beeinflußt den Aufklärungsgeist vorerst mit seiner Parteinahme für den Primat der „praktischen Vernunft“. Die Konsequenz, daß Erkenntnis

⁷ Zu den Entwicklungsstufen dieser Strömung siehe Charlotte Ephraim: *Wandel des Griechenbildes im 18. Jahrhundert*. Diss. Bern 1936.

⁸ Zum Reisemotiv der Aufklärung vgl. Ralph-Rainer Wuthenow: *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1980.

⁹ Diese Strömungen überschneiden sich meist mit einer Aufklärung der Empfindsamkeit. Vgl. Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit*. Bd 1. Stuttgart 1974.

¹⁰ Vgl. Moritz Kronenberg: *Geschichte des deutschen Idealismus*. Bd 2: Die Blütezeit des deutschen Idealismus. Von Kant bis Hegel. München 1912. 362 ff.

nun ausschließlich an die „theoretische Vernunft“ verwiesen ist, Metaphysik dagegen in die reine Moralität fällt, worin sich Residuen der alten Metaphysik bloß noch unter dem Vorzeichen eines praktischen Postulats halten können, wird dabei weniger beherzigt als jene, daß nun eine radikale Autonomie des Subjekts, ein emphatischer Freiheitsgedanke entstanden ist.¹¹ Die Problematik des Widerspruchs der Systeme, die sich im Kantischen Dualismus selbst exemplarisch niederschlägt, versucht Kant in der *Kritik der Urteilskraft*, gleichsam sich durch sie selbst vermittelnd, zu bewältigen. Sein Versöhnungsvorschlag mittels ästhetischer Vernunft endet damit im Zirkulären, hat jedoch in der Folgezeit programmatischen Charakter.¹² Das Ringen um eine Überwindung des Dualismus von „praktischer“ und „theoretischer Vernunft“, das sich teils in Kantischen Terminen wie bei Schiller, teils in neuem Sprachgebrauch wie bei Fichte und Schelling abspielt, wird sozusagen zum Signum nachkantischer Vereinigungsphilosophie.

Die deutsche Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts ist selbstverständlich ein Ereignis, das nicht allein geistesgeschichtliche Bedeutung hat. So sieht sie sich in die ideologischen Kämpfe gegen die alte Ordnung verwickelt, schafft sich neue Formen kultureller Öffentlichkeit und lässt sich auch auf sozialpolitische Reformbemühungen ein.¹³ Allerdings entbehren diese meistens einer gründlichen Analyse der bestehenden sozialen Tiefenstrukturen und beschränken sich auf reformerische Erziehungskonzepte wie bei Lessing und Schiller. Erst die Französische Revolution bewirkt eine – wenngleich zwiespältige – Wende im Verständnis des Sozialpolitischen. Die deutsche Aufklärung wird nun radikal von einem neuen revolutionären Geist herausgefordert, zugleich wird sie durch die Frage nach den Bedingungen für eine bürgerliche revolutionäre Veränderung schonungslos auf die Zurückgebliebenheit der sozio-ökonomischen

¹¹ Dazu Panajotis Kondylis: *Die Entstehung der Dialektik*. Besonders 183 ff.

¹² Die Überwindung des nun entstandenen Dualismus mittels ästhetischer Konzepte nimmt in der Frühromantik bei Schlegel und Novalis – aber auch bei Schiller – unmittelbar eine politisch-utopische Dimension an. Vgl. dazu Hans-Joachim Mähl: *Der poetische Staat*. In: W. Vosskamp (Hrsg): *Utopie-Forschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie-Forschung*. Bd 3. Stuttgart 1982. 273–302; sowie Klaus Peter: *Idealismus als Kritik* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973. Besonders 46–58, 95–100.

¹³ Einen guten Überblick hierzu vermitteln die Aufsätze in: Hans-Erich Bödeker/Ulrich Herrmann (Hrsg): *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*. Hamburg 1987.

Verhältnisse im eigenen Lande aufmerksam gemacht.¹⁴ Nach der ersten Begeisterung für die Ideale der Französischen Revolution sind die meisten Einschätzungen der deutschen Aufklärer zum Revolutionsgeschehen skeptisch bis ablehnend: Mit dem Beginn der Jakobinerherrschaft in Frankreich folgt in der Regel dem Enthusiasmus die kritisch-nüchterne Distanzierung oder die Trauer um den Verlust an lebendiger revolutionärer Kraft – ein Ergebnis idealistisch überspitzter Erwartungen an die Revolution.¹⁵ Gerade die Zurückgebliebenheit Deutschlands ist schließlich ein Grund dafür, daß die Verlagerung der Aufklärungsideen in den sozialphilosophischen Bereich nur zaghaft vor sich geht. In ihren sozialpolitischen Konsequenzen wirken sie halbherzig, da sie nicht umhin können, sich mit der alten Gesellschaftsordnung zu arrangieren. In vielem bleiben sie im Bannkreis von Kants vorsichtiger politischer Aufklärungshaltung, wie sie in der Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* zum Ausdruck gekommen ist. Danach soll Aufklärung durch politische Revolution zwar den „Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger und herrschaftssüchtiger Bedrückung“ zur Folge haben können, nicht jedoch die „wahre Reform der Denkungsart“.¹⁶ In dieser Entgegenseitung ist im Endeffekt eine „wahre Reform der Denkungsart“ selbst am Werk, die den Bereich des Politischen nur mittels eines verdrängenden Blicks von oben einzubeziehen vermag. Die politischen Konsequenzen beschränken sich ganz auf den „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft und die „Toleranz“ in „Religionsdingen“ und vertragen sich gar mit dem Diktum Friedrichs II: „Räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!“ Die Aufklärungsprinzipien sind bei aller Kritik an den herrschenden Zuständen vor einer Apologie des „aufgeklärten Despotismus“ nicht gefeit.¹⁷

¹⁴ Zu dieser Problematik siehe etwa Karl Mannheim: *Der Konservatismus*. Frankfurt a. M. 1984. 138 ff.

¹⁵ Eine Ausnahme ist hier Fichte, der dem Geist des Jakobinismus vielleicht am stärksten treu geblieben ist. Vgl. Bernhard Willms: *Einleitung*. In: J. G. Fichte: *Schriften zur Revolution*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1973. Besonders 37 f. – Das idealistische Mißverständnis trifft ferner auch jene, die ihre Ideale weiterhin ungebrochen in Form eines Republikanismus auf eine gesellschaftliche Versöhnung hin reflektieren. Dies betrifft z. B. Friedrich Schlegel. Vgl. hierzu Andreas Huyssen: *Republikanismus und ästhetische Revolution beim jungen Schlegel*. In: F. Schlegel: *Kritische und theoretische Schriften*. Stuttgart 1978. 230.

¹⁶ Vgl. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* AA 8. 36.

¹⁷ Siehe zu diesem Problem auch Franz Mehring: *Die Lessing-Legende*. Frankfurt a. M.,