

Rousseau, die Revolution und der junge Hegel

Herausgegeben von
Hans Friedrich Fulda
und
Rolf-Peter Horstmann

Klett-Cotta

97 C 4599

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Rousseau, die Revolution und der junge Hegel / hrsg. von
Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. —
Stuttgart: Klett-Cotta, 1991

(Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 19)

ISBN 3-608-91346-7

NE: Fulda, Hans Friedrich [Hrsg.]; International Association
for the Advancement of Hegelian Studies:
Veröffentlichungen der Internationalen ...

Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlag —
J. G. Cotta'sche Buchhandlung
Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages
© Ernst Klett Verlag für Wissen und Bildung GmbH,
Stuttgart 1991

Printed in Germany

Umschlag: Klett-Cotta-Design

Gesetzt im Bleisatz aus der 10 Punkt Palatino
von Alwin Maisch, Gerlingen

Auf holzfreiem und säurefreiem Werkdruckpapier
im Buchdruck gedruckt von Verlagsdruck, Gerlingen
Gebunden von G. Lachenmaier, Reutlingen

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung

Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiterzukommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zu recht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.

So urteilt der ungefähr vierzigjährige Kant über sich selbst¹. Hegel hat uns kein Zeugnis hinterlassen, das ähnlich aufschlußreich die Rolle zu erkennen gibt, die *Rousseau* in der Entwicklung seines Denkens gespielt hat. Ohne den Bericht des ehemaligen Studienfreundes Leutwein und ohne Kenntnis der von Nohl erstmals edierten Jugendschriften wüßten wir einiges über Hegels gymnasiale Bildung, über die supranaturalistische Theologie, mit der man in Tübingen während Hegels Studienzeit traktiert wurde, und über die Bedeutung, welche die Kantische Philosophie für die Abwehr dagegen gehabt hat. Doch wenn wir von diesem Kenntnisstand aus mit den frühen Schriften bekannt würden, die uns von Hegel erhalten geblieben sind, so müßten wir uns darüber wundern, wie wenig diese Schriften zum popularphilosophisch-aufklärerischen Hintergrund der Hegelschen Schulbildung passen und wie fern sie der Diskussion stehen, die damals im Tübinger Stift um Kant und den Kantianismus geführt wurde. Wir müßten vermuten, daß Hegel sich von der Deutschen Aufklärung, deren Schriften er in Stuttgart eifrig rezipiert hatte,

¹ *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band XX. Berlin 1942. S. 44.

Für Stellenangaben im Text werden die folgenden Abkürzungen benutzt: Vor der Seitenzahl (in arabischen Ziffern) und Bandzahl (in römischen Ziffern)

AA — die oben genannte Ausgabe der Schriften Kants.

BP — J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*. Ed. B Gagnebin & M. Raymond. Paris 1959 ff. (Bibliothèque de la Pléiade).

BR — *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952 ff.

GW — G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.

TW — ders., *Theorie-Werkausgabe* des Suhrkamp Verlags. Frankfurt a. Main 1971.

WG — ders., *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart 1927 ff.

Z — *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hrsg. v. G. Nicolin. Hamburg 1970.

in Tübingen abgewandt hat; und daß er sich nicht nur von ihren Prinzipien löste, sondern auch von ihrem ganzen, der Verstandesaufklärung verschriebenen Habitus; — daß er also einen viel schrofferen *Bruch* damit vollzog als Kant. Außerdem aber müßten wir einen *Grund* unterstellen, aus dem Hegel an den akademischen Diskussionen über supranaturalistischen Dogmatismus und Kantischen Kritizismus nicht teilnahm, sondern sich andere Themen suchte, aber für seine ersten Publikationsvorhaben auch ein anderes literarisches Genre als dasjenige der wissenschaftlichen Abhandlung oder trockenen Aufklärungspublizistik wählte. Irgendwie würden wir beides, diesen Grund und jenen Bruch, wohl mit der intellektuellen Unruhe in Verbindung bringen, welche die Französische Revolution und ihre Vorboten im damaligen literarischen Deutschland, insbesondere aber in der Generation Hegels ausgelöst haben. Natürlich würde bei der Suche nach „Einflüssen“ auch die Vermutung aufkommen, daß Rousseau im Spiel ist, — und sei's auch nur indirekt über die Literatur des Sturm und Drang. Aber erst Leutweins Brief macht uns damit bekannt, daß Rousseau für den Stiffter Hegel mehr war als einer jener Autoren, die man las. Was können wir diesem Brief entnehmen?

I

Vor allem, denke ich, daß die Tübinger Rousseau-Lektüre in Hegels Entwicklung einen tiefen Einschnitt markierte. Leutwein schreibt² — durch eine Recherche dazu veranlaßt, sich die damalige Situation seines Studienfreundes genau in Erinnerung zu rufen:

Während der vier Jahre unserer Familiarität war Metaphysik Hegels Sache nicht sonderlich.

Wenn es sich so verhielt, so war natürlich auch Kants Metaphysik-Kritik und die theoretische Philosophie, die sie begründen sollte, ja überhaupt die esoterische Philosophie nicht das, wofür Hegel sich interessierte. Des weiteren:

Sein Held war Jean Jacques Rousseau . . . und andere, bei denen ähnliche Sentiments herrschen.

Also war ihm die ganze Verstandes- und Reflexionskultur der Aufklärung suspekt, die seine Gymnasialzeit beherrscht hatte. Am liebsten hätte er alle Bücher zugeschlagen, damit nur noch ein einziges vor aller Augen liege: das der Natur (BP IV, 624).

² Vgl. D. Henrich, *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*. In: *Hegel-Studien*, hrsg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler. Band 3. Bonn 1965. S. 56 f.

Sein Held war . . . Rousseau, in dessen . . . *contrat social*³ . . .

— also mußte Hegel mit einem Mal seine klassische Bildung in neuem, politisch aktualisiertem Licht wahrnehmen;

Sein Held war Rousseau, in dessen *Emile* . . .

— so war er mit *Emile* durch den Savoyischen Vikar in ganz neuer Weise über Religion belehrt und frei von der Versuchung, aus Haß gegen eine Theologie, die Vernunft heuchelt, zum antireligiösen Humanisten zu werden wie Repetent Diez, dieser „Kantische enragé“.

Sein Held war Rousseau, in dessen . . . *confessions* . . .

— also drängte es ihn auch, sich über die im eigenen Leben bisher erlangte Bildung schonungslos Rechenschaft abzulegen und sich auf die Suche nach seinem wahren Selbst zu begeben. Wichtige Züge der eigenen Kindheitsgeschichte, die er mit Rousseau teilte, mochten ein zusätzlicher Anstoß dazu sein: Wie Rousseau hatte er früh seine Mutter verloren; wie Rousseau hatte er die ihm verlorengegangene affektive Bindung kompensiert durch unbändige Wißbegierde — als wolle er der Mutter, deren Liebling er gewesen war, „weil er gut lernte“ (Z 3 f.), über den Tod hinaus beweisen, daß sie nicht zu viel von ihm erwartet hatte. Wie Rousseau war er — jedenfalls in Leutweins Augen — „etwas exzentrisch“; und wie an Rousseau war an ihm „etwas desultorisches“. Mehr noch als Rousseau, der sich erst mit einundvierzig Jahren „am Ende einer mühseligen und schmerzlichen Laufbahn“ gefühlt hatte (BP II, 973), fühlte sich Hegel, bereits ehe er einundzwanzig Jahre alt war, schon als „der alte Mann“ (Br IV, Teil 1, S. 135). Gleichzeitig waren seine „sentiments“ erst durch Rousseau in ihm wach geworden. Er wird mithin dessen Schriften — und diejenigen anderer, „bei denen ähnliche sentiments herrschen“ — auch dazu gebraucht haben, die eigene, in früher Kindheit verlorene Natur wieder in sich aufzuspüren.

So ist durchaus zu verstehen, daß der arme Jean-Jacques in Hegels Leben Epoche gemacht hat. Daß es sich dabei nicht um ein Bildungserlebnis handelte, sondern um die späte Krisis im Drama eines hochbegabten Kindes, macht auch gut erklärlich, weshalb Hegel in keinem der uns erhaltenen Selbstzeugnisse zu erkennen gibt, was die Rousseau-Lektüre einmal für ihn gewesen war. Er läßt es uns nur ahnen anhand so vieldeutiger Indizien wie der späten Wallfahrt in die Eremitage von Montmorancy (vgl. Br III, 191) und der frühen Entscheidung zugunsten einer Hauslehrerstelle in Tschugg bei Erlach — unweit vom Bieler See, wo Rousseau

³ Hervorhebungen in diesem und in den folgenden Zitaten aus Leutweins Brief von mir.

1765 Zuflucht gefunden hatte⁴. Wenn man beim „ehrlichen hölzernen Hegel“⁵ in tiefere Persönlichkeits-Schichten eindringen will, ist man ohnehin weitgehend auf Vermutungen angewiesen; und unter denen ist gewiß eine der plausibelsten, daß ihm während der Stiftsjahre kein Autor so viel für sein Gefühlsleben bedeutet hat wie Rousseau.

II

Wie aber steht es mit Hegels *Denken* bis zum Jahr 1800? Ist Rousseau auch dafür zu einem bestimmenden Faktor geworden, und ist die Weise, wie Hegel diesen Faktor in seinem Denken wirken ließ, an den Fragmenten abzulesen, die uns von den ersten Schriften erhalten geblieben sind? Ich glaube: ja. Doch was mich im folgenden interessiert, ist nicht die Frage, welche der von Rousseau ausgehenden „Einflüsse“ auf welchen Kanälen Hegel erreicht und auf ihn in welcher Form gewirkt haben oder wie man unter ihnen die direkten, für Hegel spezifischen von indirekten, somit unspezifischen unterscheiden kann; ich will daher auch nicht feststellen, wie das Bild, das Hegel von seinem „Helden“ hatte und das in seiner intellektuellen Entwicklung Epoche gemacht hat, sich vor dem Hintergrund der allgemeinen, epochalen Wirkung Rousseaus ausnimmt. Man darf also vom folgenden nicht erwarten, daß es alle Rousseauschen Motive, die sich im jungen Hegel geltend gemacht haben, vor Augen legt — säuberlich getrennt von Motiven anderer Herkunft und gefiltert vom Anteil, der „Vermittlern“ wie Lessing, Kant, Jacobi, Schiller, Fichte oder Hölderlin zuzuschreiben ist. An die Stelle eines so weitläufigen und allzu leicht in die Beweisnöte ideengeschichtlicher „Einflußforschung“ geratenden Unternehmens soll hier die bescheidenere, philosophisch interessantere Suche nach Rousseauschen Problemen treten, die sich im Denken des jungen Hegel feststellen lassen. Hegel hat sich im Tübinger Stift Kants praktische Philosophie zu eigen gemacht und in seiner Berner Zeit anfangs die Absicht verfolgt, ihre *Resultate* kritisch auf „gang und gäbe“ Ideen anzuwenden (Br I, 16). Aber er hat diese Resultate von Anfang an mit Interessen und Problemen eines Rousseauisten oder zumindest Rousseau-Bewunderers verbunden. Um Probleme, die ihn beschäftigten, als *Rousseausche* zu erkennen, muß man sich allerdings darüber im klaren sein, was man unter *jemandes* Problem zu verstehen hat, und berücksichtigen, daß die *Optik*, in der Hegel Rousseau aufnahm, wahrscheinlich schon in Tübingen viel mit Kants Urteil über Rousseau gemein hatte.

4 Vgl. dazu J. D'Hondt, „Eleusis“. In: ders., *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*. Berlin 1972. S. 193 ff., bes. 197.

5 So Clemens Brentano über Hegel in Nürnberg. Vgl. Z, 103.

Probleme sind Schwierigkeiten, Fragen zu beantworten. Sie bestehen oder fehlen — unabhängig davon, ob die Fragen aufgeworfen werden oder verborgen bleiben; und unabhängig davon, ob die Fragen und ihre Beantwortung *in* jemandes Leben und *für* dieses eine Rolle spielen oder nicht. Probleme, die einer hat, und die also des Betreffenden Probleme sind, sind darum Schwierigkeiten, die er hat, die entsprechenden Fragen zu beantworten — einerlei, ob die Fragen ihn quälen oder nicht, und einerlei, ob die Schwierigkeit der Beantwortung sein Denken, wenn nicht gar sein Leben, bedrückt oder ob sie unerheblich, wo nicht gar unbemerkt bleibt. Ein Rousseausches Problem ist also nicht nur ein Problem, das Rousseau nachweislich seiner Schriften oder anderer Lebenszeugnisse zu schaffen machte oder wenigstens in seinem Denken eine von ihm selbst bemerkte Rolle spielte. Vielmehr kann es sich bei einem solchen Problem auch um etwas handeln, das Rousseau weder in seinem Leben gespürt noch in seinem Denken sich vor Augen gestellt hat. Dasselbe gilt natürlich *mutatis mutandis* für ein Rousseausches Problem, das *Hegel* gehabt hat, also für Hegel selbst. Man darf darum auch gewiß nicht denken, die Rousseauschen Probleme Hegels müßten sich an Bezugnahmen auf Rousseau ablesen lassen oder an der Häufigkeit und Nachdrücklichkeit, mit der Hegels Schriften solche Bezugnahmen zu erkennen geben. Hinweise auf Autoren — mit oder ohne Namensnennung — sind bei Hegel bekanntlich relativ selten. Sie sind auch nicht allzu ergiebig, wenn es um die Entdeckung ererbter Probleme geht. Auf jeden Fall müssen sie in dieser Absicht mit Fragen zusammengebracht werden, die ein Stück hinausgehen über alles, was die uns fragmentarisch erhaltenen Hegelschen Texte erkennbarerweise selbst sagen wollen. Vor allem aber müssen die Fragen, die man um der Entdeckung Rousseauscher Probleme willen in die Beschäftigung mit den Hegelschen Schriften zu investieren hat, die *Perspektive* betreffen, in welcher der junge Hegel seinen Rousseau gelesen hat. Ich denke, es war die Kantische Perspektive.

Für Kant war Rousseau ein Newton der *moralischen Welt*, der mit feinem Ohr auf die Stimme seines Gewissens gehört, deren Unbedingtheit vernommen und dadurch in der tief verborgenen Natur des Menschen das Gesetz entdeckt hat, nach welchem die göttliche Vorsehung gerechtfertigt wird (vgl. AA XX, 58). So hat sich Kant in Bemerkungen geäußert, die Hegel nicht kennen konnte. Der Sache nach aber konnte Hegel diese Einschätzung auch der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* entnehmen. Rousseaus zivilisations-, gesellschafts- und erziehungskritische Behauptungen einerseits und die politische Theorie des *Contrat social* andererseits glaubte Kant untereinander sowie mit der Vernunft in Übereinstimmung bringen zu können, indem er sie als Beiträge zu dem Versuch verstand, „das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse . . ., bis vollkommene Kunst

wieder Natur wird“ (AA VIII, 373 ff.; vgl. 26). So Kant in seinen kleinen Schriften zur Geschichtsphilosophie, die Hegel zweifellos spätestens als Stifter kennengelernt hat. Da Hegel unfrei machende Ideen durch Anwendung von Resultaten der Kantischen Philosophie bekämpfen wollte, dürfte er diese Rousseau-Perspektive geteilt haben, zumal sie mit seinem persönlichen Bedürfnis übereinkam, sich durch die bei Rousseau herrschenden Sentiments von „Verstandsregulierungen“ zu befreien. Eine verzweifelt kulturpessimistische Botschaft enthielt Rousseaus Werk also für Hegel in den Jahren ungebrochener Revolutionsbegeisterung gewiß nicht; im Gegenteil. Damit hängt, glaube ich, zusammen, daß Hegel diejenigen Probleme, die Rousseau in die Vereinsamung und an den Rand des Wahnsinns trieben, zeitlebens relativiert hat, niemals aber, wenn er auf sie zu sprechen kam, bereit war, sie bis auf ihren Grund auszuloten⁶. Er hat sie gehabt, aber nicht als Menschheitsprobleme gelten lassen mögen. Vermutlich waren sie ihm nur Symptom einer Entgegensetzung, zu der das Prinzip der Subjektivität und des Wohls der Einzelnen immer wieder „edle und große Gemüter“ provoziert hat; freilich einer Entgegensetzung, die sich besonders nahelegt angesichts „des vielfältigen Elends, zu dem die bürgerliche Gesellschaft sich steigern kann“. Daß die Zivilisation auch der Natur in uns zu viel zumuten könnte, wollte ihm nicht mehr

6 Vgl. z. B. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*. Heidelberg 1817/18. Hrsg. v. C. Becker u. a. Hamburg 1983. S. 115; sowie *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20. Hrsg. v. D. Henrich. Frankfurt a. Main 1983. S. 149. — Daß das *Phänomenologie*-Kapitel über das Gesetz des Herzens und den Wahnsinn des Eigendünkels Rousseaus persönliches Schicksal zu rekonstruieren versucht, glaube ich allerdings nicht. Die Pointe des Kapitels ist, daß das Individuum das Gesetz seines Herzens *vollbringt*, daß ihm aber in dieser Verwirklichung das Gesetz seines Herzens „entflohen“ ist und daß sein „Herzklopfen für das Wohl der Menschheit“ daher in das „Toben des verrückten Eigendünkels“ übergeht, indem es die allgemeine Ordnung ausspricht „als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben“ (TW III, 280). Rousseau als Opfer des Rousseauismus? Keine der zahlreichen, Rousseau ausdrücklich erwähnenden Äußerungen, die uns von Hegel erhalten sind, spricht für diese These. Die These trägt sich übrigens auch schlecht damit, daß erst das *Ergebnis* der von Hegel vorgeführten Bewußtseinsdialektik jenes zum Anschein einer allgemeinen Ordnung gewordene, gesellschaftlich etablierte Prinzip der Subjektivität ist, von dem sich Rousseau nach Hegels späterer Auskunft provozieren ließ: der *Weltlauf* als „allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelheit der Andern ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet“ (ebd. 282). Die moralischen Erwartungen, die Mandeville in seiner „Bienenfabel“ verspottet, sind dem das Gesetz seines Herzens vollbringenden Bewußtsein gewiß verwandter als die Rousseausche Zivilisationskritik.

in den Sinn, als er einmal die Grundzüge seiner Geistphilosophie entworfen hatte.

Worin aber bestanden die Schwierigkeiten, die Hegel in Rousseaus Schriften entdeckte und zu bearbeiten versuchte? Davon soll nun die Rede sein.

Im ersten Publikationsvorhaben, das Hegel vielleicht noch in Tübingen, spätestens aber während der frühen Berner Zeit in Angriff nahm, war es zweifellos das am Ende des *Contrat social* mit Händen zu greifende Dilemma im Programm einer *religion civile*. Das Programm war hochaktuell durch gleichzeitige Robespierresche Bestrebungen, neue Formen eines ebenso patriotischen wie religiösen Kultes zu finden; es war auch relevant für revolutionäre Entwicklungen in Deutschland, die damals durchaus noch im Bereich des Möglichen zu liegen schienen. Das Dilemma im Programm bestand kurz gesagt darin: Einerseits ist Religion für einen nach dem Muster des Rousseauschen *Contrat social* gebildeten Staat (wie Hegel sagen wird) „eine der wichtigsten Angelegenheiten“ des Lebens, weil allein sie der Gesinnung des Bürgers die *Tugend* sichern kann, deren eine Republik bedarf. Andererseits aber ist kaum zu sehen, welche *öffentlichen Formen* die postulierte Religion finden soll, nachdem die alten politischen Kulte, die auf Irrtum und Lüge gegründet waren, sich als inhuman erwiesen haben; und nachdem sie untergegangen sind, während umgekehrt die ihrem Gehalt und ihrer ursprünglichen Gestalt nach *wahre* Religion sich ausgebreitet hat und die Herzen der Menschen vom Staat abwendet: die christliche Religion des Menschen, in der sich alle als Brüder erkennen und neben welcher die alten Bürgerreligionen nicht bestehen konnten. Aus dem Gehalt dieser Religion mag eine „profession de foi purement civile“ (BP III, 468) zu abstrahieren sein, deren Artikel der Souverän zu fixieren hat. Und diese „religion civile“ mag sogar jeder Mensch in der Tiefe seiner Seele selbst entdecken können, wenn er sich durch Rousseausche Sentiments von den „Regulierungen“ befreit, die seinen Verstand an die Lehren einer positiven Religion fesseln. Aber wie soll diese Residualreligion, die nur noch im *Fürwahrhalten* einer möglichst geringen Zahl möglichst einfacher Dogmen besteht, wirksam sein in Konkurrenz mit den einander feindlichen Religionsgemeinschaften moderner Staaten? Allein die Forderung religiöser Toleranz wird da gewiß nicht helfen. Die Wichtigkeit, die Rousseau der Religion für die republikanische Tugend zuspricht, paßt nicht zusammen mit der Kümmerlichkeit eines bloß noch für wahr zu haltenden, leicht faßlichen Restes an Glaubensinhalt, den Rousseau für seinen vernünftigen Staat zu retten versucht. Darum fragt Hegel nun

nicht wie die Lehren einer Religion beschaffen sein müssen, die ein Volk besser oder glücklicher machen soll — sondern was für Anstalten dazu gehören, daß die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen einge-

mischt, ihren Triebfedern zu handeln beigestellt [seien], und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise[n] (TW I, 16 = GW I, 90).

Die Frage ist mit anderen Worten, welche institutionellen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine ihrem Gehalt nach vernünftige Religion „subjektiv“ sei, d. h. den Willen zum sittlichen Handeln bestimmt. Von dieser Frage aus läßt sich trefflich das Konzept einer religiösen Erziehung kritisieren, die vornehmlich durch den Verstand wirken will; es ist von hier aus auch leicht zu zeigen, daß sich die christliche Religion nicht gut für die politischen Aufgaben einer solchen „Volksreligion“ qualifiziert, während die griechische „Phantasiereligion“ ihnen vorzüglich gerecht wurde. — Aber wie sollen diejenigen Anstalten, Bräuche und Zeremonien nun eigentlich beschaffen sein, die in einer modernen Republik die „subjektive“ Religion zu ihrer den moralischen Willen in Übereinstimmung mit sich kommen lassenden Wirksamkeit bringen? Darüber vermochte nicht nur Rousseau keine Auskunft zu geben. Auch Hegel weiß dazu nur wenig zu sagen. Man könnte denken, das liege nur daran, daß seine Studien der Jahre 1792—94 allzu fragmentarisch geblieben sind. Doch damit würde man es sich zu leicht machen. Hinsichtlich der Frage, wie eine religion civile im modernen Staat aussehen soll, ist Hegels ganze Philosophie in gewissem Sinn nie zum Abschluß gekommen. Ihre Ausführungen über die vernünftige Gestalt religiöser Anstalten im Staat sind bis zuletzt fragmentarisch geblieben.

III

Vermutlich hat Hegel die Arbeit an seiner Frage

(1) wie Volksreligion beschaffen sein muß, um subjektiv sein zu können,

vor allem aus zwei Gründen nicht geradlinig über das Jahr 1794 hinaus fortgesetzt: Mit dem Sturz Robespierres gingen die Bemühungen um eine kulturevolutionäre Veränderung der Religion in Frankreich zu Ende und ebenso die Hoffnungen auf eine ähnliche Veränderung in Hegels Heimat. Zum andern aber schlug auch im intellektuellen Ambiente, dem sich Hegel zugehörig fühlte, der Wind um. Aus Tübingen berichtet Schelling Anfang 1795, wie bitter dort die Erwartungen enttäuscht werden, daß dem verhaßten Supranaturalismus der gemeinsamen theologischen Lehrer durch die Kantische Philosophie ein tödlicher Stoß versetzt werde. Und ein halbes Jahr später belehrt Schelling Hegel darüber, daß die „Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland“ (Br I, 23), zu der Hegel ihn beitragen sieht, noch auf sich warten lassen wird:

Gewiß Freund, die Revolution, die durch Philosophie bewirkt werden soll, ist noch ferne. Die meisten, die mitwirken zu wollen schienen, treten nun erschrocken zurück. Das hätten sie nicht vermutet!

Waren unter diesen Umständen nicht auch die von Rousseau empfangenen Anstöße, kaum in eine Fragestellung umgesetzt, bei Hegel alsbald wieder verpufft? Um auszumachen, wie es sich damit verhält, muß man die *Entwicklungsschritte* unterscheiden, die Hegels Denken in den nächsten fünf Jahren macht. Das ist nicht ganz einfach. Auch wenn man sich dazu an die Fragen halten würde, mit deren Behandlung Hegel an die *Öffentlichkeit* treten möchte, wären mindestens fünf Schritte zu registrieren, die jeweils von einem bisherigen Thema zu einem neuen und zu einer darauf bezogenen neuen Hauptfrage führen. Ich meine die Schritte zur Frage,

- (2) welches der Ursprung des *positiven Glaubens* und seiner Verquickung mit dem *Despotismus* ist, die der Revolution im Wege stehen (1795/96);
- (3) welche Lehren man aus dem überraschenden Ende der Unterdrückung ziehen muß, die den Waadtländern durch die Stadt Bern bis zum Frühjahr 1798 angetan wurde (Hegels erste, anonyme Veröffentlichung vom Frühjahr 1798);
- (4) welche Veränderungen das Württembergische Volk an seiner Magistratsverfassung vornehmen sollte (1798);
- (5) welches Schicksal der Religion Jesu in ihrer ursprünglichen Verwicklung mit dem Schicksal des jüdischen Volkes, bei den Jüngern und in der Ausbildung der christlichen Gemeinde widerfahren ist (Sommer 1798—1799);
- (6) woher es kommt und wie man sich dazu verhalten sollte, daß Deutschland ungeachtet des völkerrechtlich noch bestehenden Deutschen Reiches kein Staat mehr ist (1799/1800).

Man sieht, Hegel beschäftigt sich weiterhin mit Politik und Religion, sowie mit dem Zusammenhang beider, also mit dem, worauf auch das Programm einer *religion civile* bezogen ist. Er möchte sich dazu weiterhin ausschließlich publizistisch bzw. als „Volkserzieher“ (Br I, 20) äußern. Metaphysik oder eine (welcher Disziplin auch immer gewidmete) akademische Philosophie ist nach wie vor seine Sache nicht.

Doch ein Wechsel von Fragestellungen, der lediglich durch den Wechsel von Themen bedingt ist, markiert nicht ohne weiteres die Phasen, in denen sich ein Denken entwickelt. Um Entwicklungsschritte eines Denkens zu erkennen, muß man Veränderungen in den *orientierenden Überzeugungen* dieses Denkens aufspüren. Solche Veränderungen mögen sich *auch* an anderem als an den Hauptfragen zu wechselnden Themen abzeichnen, ja sogar an anderem als deren Bearbeitung. Im Fall Hegels, dessen Denken sich *bis jetzt* vorrangig an der Kantischen Philosophie und an Rousseau orientierte, ist zu erwarten, daß solche Veränderungen die Einstellung zu grundsätzlichen Behauptungen dieser Philosophie und/oder zu grundlegenden Gedanken Rousseaus betreffen. Wie steht es damit? Ich denke, man muß diesbezüglich zwischen 1795 und 1800 mindestens acht *einschneidende Veränderungen* im Hegelschen Denken registrieren, von denen dann zu fragen ist, ob sich in ihnen Rousseausche Probleme geltend machen oder nicht. Nur zum Teil bestehen sie in den

Hauptfragen der neuen Themen, die bearbeitet werden. So im Fall der Frage (2) im Verhältnis zur Frage (1) und im Fall der Frage (5) im Verhältnis zur Frage (2). Teils vollziehen sie sich gleichzeitig mit der Bearbeitung der genannten Fragen, teils in Intervallen dazwischen. Alle betreffen sie Punkte, die für diese Fragen relevant, aber auch *unabhängig* von ihnen bedeutsam sind. Die mittleren sechs Veränderungen (d. h. (1,5), (2), (2 a), (2,5), (5), (5 a)) haben *prima vista* Bezug auf die nachkantische praktische Philosophie. Nur an der ersten Veränderung (1 a) und an der letzten (6 a), die in den uns erhaltenen Fragmenten am schlechtesten dokumentiert ist, kann man unschwer erkennen, daß mit ihnen — ein weiteres Mal — Abstand von Rousseau genommen werden soll. Die zu den Fragen (1), (2) und (5) hinzutretenden, zum Teil ziemlich komplexen Veränderungen sind⁷:

- (1a) Im Hinblick auf unser Bewußtsein von der Beschaffenheit der moralischen Welt wird die Forderung erhoben, wir müßten „uns mehr gewöhnen, uns mehr von der Natur abhängig zu betrachten“ und nicht alles, was unserer sittlichen „Erwartung entgegen geschieht, als ein Unrecht anzusehen“. Der „freie Republikaner, der im Geiste seines Volks für sein Vaterland seine Kräfte, sein Leben aufwandte und dies aus Pflicht tat“, habe seine Mühen nicht so hoch angerechnet, daß er Entschädigung dafür verlangen könnte (TW I, 80; 99 = GW I, 147, 163; 1794).
- (1,5) Es wird, Kantkritik implizierend, die Berechtigung eingeschränkt, den Kantischen Begriff des höchsten Guts als Endzweck eines sittlich bestimmten Willens zum Fundament eines moralischen Glaubens zu machen (TW I, 101 ff. = GW I, 195 f.; Frühjahr 1795).
- (2a) Es wird die Kantische Überzeugung in Frage gestellt und dann verneint, daß die Vernunft sich selbst den Endzweck setze, der das (kantisch verstandene) höchste Gut ist (TW I, 190 ff. = GW I, 352 ff.); und Glauben an Gott (qua Garant einer im Sittengesetz begründeten Verheißung) wird als Mangel des Bewußtseins kritisiert, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist (TW I, 196 = GW I, 358; Winter 95/96).
- (2,5) Es wird die (unkantische, aber mit 2a vorgenommene) Verabsolutierung moralischer Subjektivität kritisiert; solche Subjektivität ist eine Einheit, die sich nur rettet vor dem mannigfaltig ihr entgegengesetzten Objektiven, anstatt sich in Liebe mit ihm zu versöhnen (TW I, 239 ff.; vor Juli 1797).
- (5a) Die Kritik an der verabsolutierten moralischen Subjektivität wird verschärft zu einer Kritik an der inneren Verfassung der Moralität; die Pluralität aufeinander bezogener ethischer Einstellungen wird weiter differenziert (in diejenigen der Legalität, Moralität, Gesinnung und Liebe); diese Einstellungen werden hinsichtlich ihrer relativen Berechtigung gegeneinander abgegrenzt; ein neuer, kantkritischer Begriff von Freiheit wird entworfen, sowie eine neue Deutung der Religion im allgemeinen und der Religion Jesu im besonderen entwickelt.

⁷ Ich markiere die Veränderungen durch kleine Buchstaben oder Dezimalziffern — das eine oder andere je nachdem, ob sie *gleichzeitig* mit der Bearbeitung einer der oben numerierten Fragen (z. B. 1a) oder *im Intervall* zwischen den Bearbeitungen zweier solcher Fragen (z. B. 1,5) zu registrieren sind.

Die Forderung, sich mehr von der Natur abhängig zu betrachten, wird verschärft zur Forderung, der sittlich Handelnde müsse sein Schicksal zu ehren wissen (TW I, 297 ff., 317 ff.; Herbst/Winter 98/99; zum letzten Punkt vgl. TW I, 349; 402; 405; Br I, 60).

(6a)? Die relative Berechtigung der bürgerlichen Gesellschaft, ihres ökonomischen Systems und ihres Privatrechts wird anerkannt (vielleicht schon gleichzeitig mit (4); vgl. TW I, 333 über das Eigentum).

IV

Wie verhalten sich diese Orientierungsänderungen und die Fragen, die Hegel mit erkennbaren Publikationsabsichten bearbeitet, zu Rousseauschen Gedanken und Problemen?

Gleich die erste Änderung (1a) ist nur eine Radikalisierung der praktischen Grundsätze, die der Savoyische Vikar im *Emile* aus seinem Glaubensbekenntnis ableitet. „Wer sich von seinem Gewissen leiten läßt“, sagt er, „gehört der Natur und fürchtet nicht im geringsten, sich zu verirren“ (BP IV, 595). Hegel dürfte sich fragen: Heißt das nicht, daß der Betreffende es auch akzeptieren muß, wenn die Natur außerhalb seiner sich anders verhält, als er erwartet? Der Vikar sagt gleich darauf, der erste Lohn der Gerechtigkeit sei, zu fühlen, daß man sie ausübt (ebenda). Muß man sich da mit diesem „Lohn“ nicht unter Umständen sogar begnügen, wenn die Natur, der man gehorcht, es einmal nicht gut mit einem meint?

Die zweite Änderung (1,5) ist dann ein auf die Tübinger Kantdiskussion und auf Fichtes Offenbarungskritik bezogener Versuch, zu präzisieren, was ich — ohne das Prinzip der Autonomie meiner praktischen Vernunft zu verletzen — hinsichtlich der Bestimmungen der Gottheit und des Naturlaufs postulieren darf.

Was aber hat es mit der Frage (2) auf sich, der Hegel in seinem sogenannten Positivitätsfragment nachgeht? Man könnte denken, Hegel mache sich damit an so etwas wie eine *pragmatische* Geschichte der christlichen Religion oder ihrer Positivität. Dann müßte er die Daten einer Chronologie der wichtigsten Ereignisse aufnehmen und untersuchen, wie sie sich aus der Perspektive der Handelnden darstellen und aus deren Motiven verständlich werden. Er müßte eine Ereignisgeschichte *prospektiv* betrachten, ohne deren vorläufigen Endpunkt vorwegzunehmen. Davon kann, denke ich, keine Rede sein. Hegel betrachtet die Geschichte der sich ausbildenden Positivität vielmehr vorwiegend *retrospektiv*. Er geht vom Faktum des positiven Glaubens in seiner Gegenwart aus und fragt nach dessen *Ursprung* in einem anhand der überlieferten Zeugnisse zu *vermutenden* Faktum: in den Zeitumständen, unter denen die wahre Religion Jesu, die a priori als eine ausschließlich auf Moralität gegründete

„Tugendreligion“ betrachtet wird, ihre Überzeugungskraft entfalten mußte. Die große Zeitspanne zwischen diesen beiden Tatsachen wird dann nicht „durch eine Folge dazwischenliegender Tatsachen“ (BP III, 162/3) verbunden, deren Geschichte der Historiker zu erzählen hätte, sondern durch ein nur ganz wenig historisches Material berücksichtigendes Raisonnement, das Strukturen und Gründe der Veränderung solcher Strukturen betrifft. Dieses Vorgehen hatte Rousseau in seinem zweiten Discours befolgt und als das der *Philosophie* obliegende für den Fall verteidigt, daß die Historie *fehlt*, deren Erzählung die beiden zeitlich weit auseinanderliegenden Tatsachen verbinden kann.

Hegels Vorgehen in der Bearbeitung seiner zweiten Frage ist diesem Modell nachgebildet. Seine Frage ist ja auch von ganz derselben Struktur wie diejenige der Akademie von Dijon aus dem Jahre 1753. Sie lautet: Welches ist der Ursprung des positiven Glaubens unter den Christen, und ob dieser Glaube durch die Religion Jesu autorisiert wird. Ihre Beantwortung ist darauf gerichtet, aus den Anfängen den Progreß einer Depravation *als solchen* kenntlich zu machen. Es ist auch leicht zu sehen, weshalb der Rousseauverehrer Hegel nach Enttäuschung seiner kulturrevolutionären Naherwartung zu dieser Frage übergeht: Wenn sich das Programm des *Contrat social* vorläufig nicht verwirklichen läßt, so müssen wenigstens die zufrieden in ihren Ketten schmachtenden Gegenwarts-Christen dazu gebracht werden, die Depravation, die ihre Religion seit den Anfängen erfahren hat, mit Schaudern zu erkennen, damit sie womöglich disponiert werden, in Zukunft nach etwas Besserem zu streben.

Aber aus dem Vergleich mit Rousseaus zweitem Discours ergeben sich auch die Schwächen, an denen das Konzept der Hegelschen Positivitätsschrift krankt. Rousseau hatte das von Diderot für unmöglich gehaltene Kunststück fertiggebracht, die Akademiefrage nach Ursprung und Berechtigung ständischer Ungleichheit in einer absolutistischen Monarchie zu bearbeiten und ihren zweiten Teil trotzdem negativ zu beantworten. Sein ingenieuser Trick, der zu diesem Ziel führte, bestand in der Kombination zweier Chancen: Zum einen ließ sich durch Naturalisierung der Frage nach dem Ursprung die angebliche *lex naturalis*, gemäß welcher die zweite Fragehälfte traditionellerweise zu bejahen war, problematisieren und im wahrhaft ursprünglichen Naturzustand ein wilder Mensch mit einem authentischen Leben vorweisen — einem Leben, dessen Natürlichkeit schockierend vorteilhaft absticht von dem alle Natur erstickenden, zivilisierten Leben in ständischer Ungleichheit. Zum andern aber konnte Rousseau in der Widmung an seine eigene Vaterstadt, deren innerer Friede ja vor kurzem durch Intervention Frankreichs zugunsten der republikanischen Partei wiederhergestellt worden war, ein Bekenntnis zur republikanischen Verfassung ablegen und damit — jedem aufmerksamen Leser verständlich, wenn auch indirekt — Antwort auf die Frage nach der

Berechtigung politischer und ständischer Ungleichheit geben. Rousseau mußte die Verfassung Genfs nur beim Wort und deren Bürger nur von ihrer besten Seite nehmen, um sogar in der eigenen Gegenwart einen Staat vorweisen können, in welchem — übereinstimmend mit der einzigen sozialen Tugend des Naturzustandes und dessen Gesetzen — der „moralischen“, d. h. nicht-natürlichen Ungleichheit nur ein höchst beschränkter Raum gelassen ist.

Solche Chancen stehen für die Hegelsche Positivitätskritik nicht zur Verfügung. Hegel macht von vornherein die Voraussetzung, „daß der Zweck und das Wesen aller wahren Religion . . . Moralität sei . . .“ (TW I, 105 = GW I, 282). Er weiß also demjenigen nichts zu sagen, der diese abstrakte Voraussetzung nicht teilt; und er kann noch nicht recht berücksichtigen, daß der allgemeine Begriff der menschlichen Natur „unendliche Modifikationen“ zuläßt, so daß für die Verurteilung eines in diesem Begriff nicht Enthaltenen, „Überflüssigen“ weit mehr geliefert werden muß als der Nachweis, daß es nicht zur „natürlichen“ Religion gehört. Das hat Hegel später selbst als Mangel erkannt und 1800 im Versuch einer revidierten Fassung der Positivitätsschrift zu korrigieren begonnen (TW I, 217 ff., besonders 218–20). Daß er einige Zeit nicht wußte, wie dem Mangel abzuhelfen sei, mag mit zu seiner Depression in der letzten Berner Zeit beigetragen haben (vgl. Br I, 37; 45). Doch die Schwierigkeit, die er um 1800 glaubte beseitigen zu können, war nicht die einzige. Hegel könnte gegenüber Rousseau prima vista im Vorteil zu sein scheinen, insofern er keine Tatsachen vermuten muß, die im Dunkel menschlicher Vorgeschichte verborgen sind. Aber dieser scheinbare Vorteil ist in Wahrheit ein Nachteil: durch ihn wird dem bibelgläubigen Leser der heilsame Schock erspart, ohne den die Anhänglichkeit an den supranaturalistisch gestützten positiven Glauben nicht zu erschüttern ist. Allenfalls können ohne diesen Schock die Theologen „in ihrem Ameisen-Eifer“ gestört, kann aufgedeckt werden, daß ihre Orthodoxie mit weltlichen Vorteilen verknüpft ist (Br I, 16), und können Gründe einsichtig gemacht werden, aus denen die Menschen für die Sache politischer Freiheit kaum noch zu gewinnen sind (TW I, 182 = GW I, 345).

Hegels Konzept einer Kritik an der Positivität der christlichen Religion ist auch noch in anderen Hinsichten problematisch. Es verführt — in seiner überarbeiteten Version nicht weniger als in der ursprünglichen — dazu, den Geist des Judentums in den schwärzesten Farben zu malen, damit der Ursprung des Positiven in der Religion Jesu um so plausibler wird. Vor allem aber setzt das Konzept der Positivitätsschrift bloß voraus, daß eine Religion mehr als Privatreligion sein muß, anstatt dies einsichtig zu machen. Auch kann Hegel — im Unterschied zu Rousseaus zweitem Discours — nicht auf die gegenwärtige Existenz eines öffentlichen Lebens verweisen, dessen Grundsätze man nur beim Wort nehmen muß, um Mut

zur Verwirklichung dessen zu machen, wofür er eintritt. Sein Konzept kann in modifizierter Version allenfalls dazu beitragen, daß man besser als zuvor begreift, was ist. Daß es mehr will als dies ist die Schwierigkeit, an der es laboriert. Hegel hat sie diesmal dem von Rousseau Ererbten selbst zugefügt.

V

Wie steht es mit den weiteren Orientierungsänderungen, die ich verzeichnet habe? Aufs ganze gesehen gilt wohl: Je mehr man sich von Hegels ersten Schritten entfernt, desto weniger deutlich sind die Zusammenhänge mit Rousseauschen Problemen. So zeigen *die nächsten drei* Veränderungen (2 a; 2,5; 5 a) vor allem, wie Hegel tiefer in die Grundsatzzproblematik der Kantisch/nachkantischen Moralkosmologie sowie Sittenlehre eindringt und wie er dabei nicht nur zu einer neuen *Begründung*, sondern auch zu einer neuen *Auffassung* von Religion, insbesondere aber von der Religion *Jesu* gelangt. Dennoch spielt Rousseau als Inaugurator einer autonomen Ethik und Begründer einer entsprechenden Moralkosmologie bzw. -theologie auch dabei eine wichtige Rolle. Daß Hegel sich früh dieser Quelle der Kantischen und nachkantischen *praktischen* Philosophie bewußt war und mehrfach erneut zuwandte, ist nicht nur angesichts der Gleichförmigkeit wahrscheinlich, mit der er später Rousseau für den ersten erklärte, der die Freiheit des Willens nicht nur als Prinzip allen Rechts, sondern sogar als dasjenige erkannte, wodurch der Mensch Mensch wird (Germanische Welt 921; vgl. 7, 79; 19, 510, 527; Phänomenologie 386); es ist auch um so wahrscheinlicher, als Rousseaus affektive *Vieldeutigkeit* Hegel bei der Ausbildung seiner eigenen Gedanken Anregungen geben und ihm Chancen eröffnen konnte, die Kantischen Grundsätze der Moralkosmologie, sowie wenig später die der Ethik selbst zu revidieren. So konnte ihn beispielsweise die Bemerkung des Savoyischen Vikars, er fälle über die Ordnung der Welt ein Urteil, *obwohl* ihm ihr Endzweck unbekannt sei (BP IV, 578), zu jener einschneidenden Veränderung an der Kantischen Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft veranlassen, die er im Winter 1795/96 vornahm und die oben unter (2 a) verzeichnet ist (vgl. TW I, 195/96 = GW I, 357 f.).

Aber nicht nur das. Ich vermute, daß Hegel die Revision seiner Kantianischen Überzeugung zwischen 1796 und 1799 auch im Licht einer Beschäftigung mit Rousseaus *Neuer Héloïse* vollzog, obwohl der wichtigste Anstoß zur zweiten Phase dieser Revision zweifellos von der Wiederbegegnung mit Hölderlin in Frankfurt ausgegangen ist. Jedenfalls geben die von Hegel nun entwickelten Begriffe die Mittel an die Hand, charakte-

ristische Züge an zwei Hauptfiguren des Rousseauschen Romans zu verstehen. Ich meine Julie und ihren Gemahl Herrn von Wolmar. Vielleicht darf man sogar sagen, erst die *Dramatik* in der Hegelschen Orientierungssuche mache eine Spannung in beider Beziehung durchschaubar und lasse das Problem, um das es dabei geht, schließlich für den Leser so auflösbar erscheinen, wie es die Romanfiguren selbst nicht zu bewältigen vermögen, wie es aber einem Verständnis von Religion entspricht, das Hegel an der Religion Jesu nun als deren vernünftigen Sinn aufweisen möchte. Was es damit auf sich hat, kann ich hier nur andeuten.

Julie und ihr Gemahl leben in ehelicher Liebe und häuslicher Eintracht zusammen. Zum Kummer Julies aber hegt Herr von Wolmar — wie Julies Freund St. Preux sich ausdrückt, der dabei zweifellos im Einklang mit Julie urteilt — „im Grunde seines Herzens den schrecklichen Frieden der Gottlosen“ (BP II, 588). Julie empfindet den atheistischen Seelenfrieden ihres Mannes als erschreckend; denn er ist ein großes, ja sogar das einzige ihr bewußte Hindernis für ihr Verlangen, sich uneingeschränkt mit ihm eins zu wissen. Nach ihrer Überzeugung verleiht erst Gott durch seine Verheißungen der Tugend Wert (617). Von ihrem Glauben aus geurteilt müßte Herr von Wolmar ihr daher eigentlich *moralisch* verdächtig sein. In Wahrheit aber und für sie unverkennbar ist er ein durch und durch rechtschaffener Mann, der auch nicht etwa aus eitlem Stolz auf sein Wissen oder aus Aversion aufgehört hat zu glauben. Julie stimmt also in ihrer Einstellung zu ihm nicht mit sich selbst überein; ihre Auffassung von Religion läßt diese Übereinstimmung nicht zu. Ihre Befangenheit in Überzeugungen, die nur eine Dualität von Tugend und Religion, Moralität und Glauben sowie das Bedingtheitsein des einen vom andern zulassen, nicht aber einen *rein* moralischen Glauben, macht auch verständlich, daß ihr eine andere Disharmonie als die das Religiöse betreffende im Verhältnis zwischen ihr und ihrem Gemahl gar nicht zu Bewußtsein kommt. Wohl aber kommt etwas davon in den Widersprüchen zum Ausdruck, in welche ihr Brief sich verwickelt, den Rousseau ihren „Schwanengesang“ nennt. Sie bekundet darin einen geheimen *Überdruß*, der ins Innere ihres Herzens dringt und den sie sich nur so deuten kann, daß sie „zu glücklich“ sei, daß das Glück sie langweile. Weil sie selbst unter ihren liebsten Angehörigen nichts auf der Erde findet, das sie voll befriedigen könnte, sucht ihre „sehnsuchtsvolle Seele“ anderswo Stoff, sich zu erfüllen (BP II, 694). Sie hat zuviel an Religion oder vielmehr eine zu sehnsüchtig aufs Jenseitige ausgehende Religion, weil sie in ihrer Liebe unbefriedigt und doch ganz und gar auf Mitteilung ihres Innersten angewiesen bleibt⁸.

8 In seiner späten Hamann-Rezension analysiert Hegel die psychische Verfassung des Freundeskreises, den Hamann und Jacobi 1787 in Münster und Pempelfort um sich versammelten. Er kommt dabei zu einem ganz ähnlichen Ergebnis: „So-

Beurteilt man Herrn von Wolmar mit den Hegelschen Begriffen, so muß man sagen: Er verkörpert — insbesondere in seiner Beziehung zu Julie und ihrem Freund — eine sittliche Haltung, die auf Moralität und die Geneigtheit zum Guten beschränkt ist. Er verweist Julie und St. Preux nur auf ihre Tugend, denkt in weiser Voraussicht nur an ihrer beider Bestes, behandelt sie aber in aller Aufrichtigkeit wie Kinder und spricht sie auch als solche an (BP II, 506 ff.; 489 ff.). Den einzigen Fehltritt, den er sich einmal zuschulden kommen ließ, hat er begangen, als er Julie gegen ihre Abneigung zur Frau begehrte. Man kann sich sogar fragen, ob das ein Fehler war, und Julie nennt ihn denn auch im Brief an St. Preux ihrer beider „Wohltäter“ (BP II, 665). In Wahrheit aber ist er ein Monstrum moralischer Suisuffizienz und Übereinstimmung *nur* mit sich selbst. Auch nach dem Tod Julies und auf die posthume Enthüllung hin, daß sie gerne stirbt, weil sie fürchten muß, ihm mit ihrem Freund untreu zu werden, bleibt er von jedem Vorwurf und Selbstvorwurf frei. Was ihm fehlt, ist das πλήρωμα moralischer Gesinnung: eine Liebe, die nicht nur begehrt oder fremde Liebe erwidert und ihr umsichtig zu ihrem Glück verhilft, sondern sich auf gleichen Fuß mit der geliebten Person stellt und sich auf deren Endlichkeit einläßt. Herr von Wolmar, kann man auch sagen, repräsentiert jene Gestalt moralischer Subjektivität, die sich „nur rettet gegen das mannigfaltige Entgegengesetzte“ (TW I, 239). Seine Areligiosität hat also nicht dort ihren Grund, wo Julie ihn vergeblich sucht; sondern nach den jetzigen Hegelschen Begriffen eigentlich in einem Mangel

sehr die gegenseitige Achtung und Liebe ... diesen schönen Zirkel umschloß, so lag es doch in der Art und der Einbildung von der Freundschaft selbst, daß dieser Kreis zugleich wenn nicht in Verstimmung, wenigstens in gegenseitige Unverständlichkeit verfiel und sich darin herummühte. ... Sehen wir uns nach dem Grunde um, daß die Freude, in der so treffliche Individuen sich beisammenfanden, ... in Nichtbefriedigung ... überging, so liegt es wohl in dem Widerspruche, in welchem sie sich gegenseitig und sich selbst meinten und nahmen. Wenn unter den Menschen Gesinnungen ... mitteilbar sind, so lag *außer und hinter* diesem Konkreten der Individualität in der Absicht dieses Kreises noch die nackte konzentrierte Intensität des Gemüts, des Glaubens; dieses hinterste Einfache sollte allein absoluten Wert haben, und nur durch die lebendige Gegenwart einer zutrauensvollen Innigkeit, die nichts zurückbehalte, sich finden, erkennen, genießen lassen. ...; aber das Innere läßt sich nur in jener Weise der Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Werke u.s.f. offenbaren ... Indem nun in diesem Mitteilen sowohl die Verschiedenheiten und Partikularitäten der Ansichten, und zwar zugleich in Unklarheit, hervortreten ... als auch das Erscheinen als solches jener ... *unsagbar* sein sollenden Innerlichkeit nicht entspricht, die Psyche selbst sich als solche nicht zu greifen gibt, so ist das Resultat das *indéfinissable*, eine Unverständlichkeit und unbefriedigte Sehnsucht; — eine Stimmung, in der die Menschen, ohne eigentlich sagen zu können warum, sich getrennt und einander fremd finden, statt sich, wie sie meinten, daß es nicht anders möglich sei, gefunden zu haben ... (TW XI, 343 f.; vgl. WG XX, 265 f.)

an Liebe. Denn Religion ist in Wahrheit die von der Einbildungskraft zum *Wesen* gemachte Liebe unter solchen, „die an Macht“, welche sie aufeinander ausüben, „sich gleich sind“ (TW I, 242; vgl. 245). Durch von Wolmars kaltes Blut und mangelnde Fähigkeit, sich auf gleichen Fuß mit denen zu stellen, die er liebt, wird auch seine Ausdrucksarmut verständlich, die ihn — im Briefroman — zu einer der blassesten Figuren macht; und nicht zuletzt erklärt sich daraus auch, warum Julie ihre Liebe auf ihn und ihren Freund verteilen und am Ende für ihre eheliche Treue fürchten muß.

Hegel korrigiert seine Begriffe des Sittlichen und Religiösen so, daß einsichtig wird, wessen es in der Beziehung zwischen von Wolmar und Julie bedürfte: daß beide nicht nur in der Dimension der Geneigtheit zum Guten, d. h. in der „Tugend“ übereinstimmen, sondern auch „im Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung“ (TW I, 302) zwischen ihnen, d. h. in ihrer Liebe. Gewiß sind ihnen darin aufgrund der Verschiedenheit ihrer Naturen Grenzen gesetzt. Beide bedürften deshalb darüber hinaus auch der Möglichkeit, die Probleme ihres Zusammenlebens in der gemeinsamen, „religiösen“ Bindung an eine höhere Einheit überwinden zu können. Diese ihnen beiden mögliche Religion müßte eine sein, die nicht auf einen Glauben angewiesen ist; denn der ist stets vom Zweifel bedroht und außerdem nur dort am Platz, wo jemandem das Bewußtsein fehlt, daß die Vernunft, aus der heraus er handelt, in sich selbst vollendet ist. Die recht verstandene Religion müßte m. a. W. eine sein, die derjenige, der an Gott glaubt, mit einem Atheisten teilen kann. Da Julie nicht zu diesem Verständnis von Religion gelangt ist, kann sie ihren Gemahl weder für ihre Religiosität gewinnen noch ihn aus den Fesseln seiner absolut gesetzten, atheistischen Moralität befreien. Letztlich ist es also auch ihre falsche Auffassung von Religion, die beide hindert, ihr Schicksal im Bewußtsein einer höchsten, sie samt ihren Verschiedenheiten miteinander vereinigenden Einheit zu *leben*. Ihr Schicksal kann sich nur an ihnen vollziehen und wird in der Erinnerung immer wieder erlitten werden. Am Ende des Romans ist schon zu ahnen, daß die Überlebenden im Schmerz, den sie mit von Wolmar über den Verlust Julies teilen, ihre Beziehungen untereinander und die Erinnerung an die Tote ritualisieren und sich dadurch so unfrei machen werden, wie dies den Jüngern und Christen nach Jesu Tod widerfahren ist.

VI

Ab Sommer 1798 hat Hegel neben seine Frage nach dem Ursprung des Positiven in der christlichen Religion — ohne diese Frage ganz hinter sich zu lassen — eine Frage nach dem *Schicksal* der Religion Jesu gestellt. Die

Befreiung von Positivität ist nun in seinen Augen nicht mehr das einzige Ziel, auf das man durch Religionskritik hinwirken muß; und diese Kritik zielt vielleicht auch gar nicht mehr auf eine Destruktion der christlichen Religion im ganzen. Was soll die neue Frage? Vor allem aber: Hat auch sie noch mit Rousseau und Rousseauschen Problemen zu tun? Ich glaube, wenn man die letzte dieser beiden Fragen in zwei Hinsichten bejaht, kann man dazu einiges, das Sinn macht, sagen. Die erste Hinsicht betrifft den Gesichtspunkt, unter dem hier überhaupt ein Bedürfnis besteht, eine *neue Frage* bezüglich der christlichen Religion aufzuwerfen. Die zweite Hinsicht dagegen bezieht sich auf den Grund, aus dem nach dem *Schicksal* der christlichen Religion gefragt werden muß.

1. Rousseaus Programm einer religion civile war hervorgegangen aus der Zustimmung zu einem Minimalbestand dessen, was in der christlichen Religion mit guten, weil unserer moralischen Natur Rechnung tragenden Gründen geglaubt wird. Neben der Genfer republikanischen Verfassung war dies Minimum nahezu das einzige Stück gegenwärtiger kultureller Wirklichkeit, zu dem Rousseau sich ein *affirmatives* Verhältnis zu geben vermochte. Hegel hat sich längst auch zu diesem Minimum in ein sehr *kritisches*, distanzierendes Verhältnis gebracht. Das zuletzt erwähnte Konzept einer Religion, für welche das *Glauben an* etwas nicht mehr wesentlich ist, gehört zu solcher Distanzierung ebenso wie die Frage nach dem Ursprung alles Positiven in der christlichen Religion; gewiß gehört es dazu sogar in höherem Grade als die Ausgangsfrage nach den institutionellen Bedingungen, unter denen eine Volksreligion subjektiv sein kann. Natürlich aber verschärft sich mit der zunehmenden Distanz zur christlichen Religion die Frage, mit welchem Wirklichkeitsstück der eigenen Zeit sich derjenige eigentlich noch im Einvernehmen wissen kann, der hier als Zeitkritiker auftritt und der weder auf eine existierende *Republik* verweisen kann, in der zu leben für ihn ein Glück wäre, noch darauf, daß die wahre Gestalt der Religion in seinem *Glauben* existiert. Die Frage verschärft sich insbesondere für einen Kritiker, der seiner Zeit nicht nur den Spiegel vorhalten oder die Leviten lesen, sondern als Volkslehrer wirken möchte und der daher Rousseau in der Kantischen Perspektive eines Fortgangs der Kultur zum möglichen Besseren liest; und die Frage kann für Hegel jedenfalls nicht nur mit einem antirousseauschen Plädoyer für die relative Berechtigung privatbürgerlicher Lebensverhältnisse abgetan werden. Ihre Beantwortung muß auch die *Religion* betreffen, also für Hegels Gegenwart die christliche Religion und diese als *öffentliche*. Irgendwie muß in dieser Religion die Möglichkeit aufgewiesen werden, daß sie und eine ganz bestimmte Weise, sie zu nehmen, vielleicht einmal die neue, wahre Religion entspringen läßt oder wenigstens die wahre Gestalt dieser, sofern die christliche Religion recht verstanden als die schon wahre Religion erwiesen werden kann. Die christliche Reli-

gion muß daher nicht nur untersucht werden im Hinblick auf den *faktischen* Ursprung, den das Positive in ihr hat; sondern auch umgekehrt im Hinblick auf den *möglichen* Ursprung einer von Positivität freien Religion oder Gestalt der christlichen Religion. Das gilt insbesondere dann, wenn sich inzwischen die Einsicht durchgesetzt hat, daß es nicht angeht, eine Religion oder religion civile auf dasjenige zu reduzieren, was man „natürliche Religion“ genannt hat (TW I, 217 ff.). Über dieses Reduktions-Verhältnis zur christlichen Religion ist Rousseau weder mit seinem Programm einer religion civile noch mit dem Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars hinausgekommen (vgl. oben Abschnitt II und BPIV, 606). Statt die Aufgabe so zu verkürzen, wie Hegel es bei seinen früheren Publikationsvorhaben selbst noch getan hatte, gilt es nun, ein viel komplexeres Unternehmen in Gang zu bringen. Hegel hat die Aufgabe, die sich ihm damit stellte, anläßlich seiner neuen Einleitung zur Positivitätsschrift (1800) formuliert und vom Thema dieser Schrift abgegrenzt (TW I, 225). Er hat dort zunächst das allgemeine Bedürfnis einer Religion seinem neuen Religionsverständnis entsprechend umrissen und meint, dies Bedürfnis schließe noch viele Bedürfnisse in sich. Dann fährt er fort:

Inwieweit die Befriedigung derselben der Natur angehöre, inwieweit die Lösung der Widersprüche, in welche die Natur mit sich gerät, durch sie selbst aufgelöst [sc. „zustande gebracht“] werden könne, ob die christliche Religion die einzig mögliche Lösung derselben enthalte, ob der Mensch sie nur durch Passivität des Glaubens ergreifen könne, — diese Fragen, die Erforschung ihres wahren Sinns und ihre Entwicklung findet [sc. „finden“] vielleicht sonstwo Platz.

Damit ist der Rahmen abgesteckt, in den sowohl die historische Frage nach dem Schicksal der Religion Jesu als auch die systematische Untersuchung über Religion gehört, welche das sogenannte erste Systemfragment darstellt. Für mein Thema ist hieran nur noch interessant, inwiefern die christliche Religion die Natur nicht nur in Widerspruch mit sich bringt, sondern auch eine mögliche Lösung derselben „enthält“. Das ist nun leicht zu sagen, wenn man die zweite der oben genannten Hinsichten bedenkt, unter denen die Frage nach dem Schicksal der Religion Jesu mit Rousseau in Verbindung zu bringen ist.

2. Würde die christliche Religion nur auf Moralität abzwecken, während die menschliche Natur deren Gesetz nicht frei von Übertretung zu befolgen erlaubt, so gäbe es keine Aussicht auf Auflösung der „Widersprüche“, welche durch Übertretung des Gesetzes mit all deren zwischenmenschlichen Folgen in die Welt kommen. Die eine Natur, die sowohl die Notwendigkeit von Ereignissen als auch die Freiheit menschlicher Willensakte mit ihrem Gesetz enthält, würde in den Menschen mit sich selbst bleibend uneins. Denn „das Gesetz kann nicht versöhnt werden“ (TW I, 305). Nun aber ist die christliche Religion eine, in welcher die Moralität durch Liebe ergänzt und die Vereinigung Liebender — durch die Einbil-

dungskraft zum Wesen gemacht — vorgestellt und vergewissert wird. Liebe läßt es zu, daß sich derjenige, der das Gesetz übertreten hat, mit den davon Betroffenen wieder versöhnt, so daß Natur wieder mit sich eins wird. Allerdings sind Liebende endlich. Sie können sich, auch ohne ein Gesetz moralischen Handelns zu übertreten, gegen die Natur vergehen und Unglück zuziehen (TW I, 346) ff.). Die Frage ist also: Wie kann ein Unglück, das wie im Fall Jesu vielleicht sogar „höchste Schuldlosigkeit“ (TW I, 350 f.) ist, das zu leiden aber jedenfalls ein *Schicksal* erleiden heißt, das also die Menschen untereinander und insofern die Natur mit sich entzweit — wie kann ein solcher „Widerspruch“ ein Ende finden und sich wieder auflösen? Hegels Antwort ist: Das Schicksal — im Unterschied zum Gesetz — kann versöhnt werden (TW I, 305). Der Grund hierfür ist zunächst, daß

es selbst eines der Glieder, ein Getrenntes ist, das nicht als Getrenntes durch sein Gegenteil vernichtet, aber durch Vereinigung aufgehoben werden kann (ebenda).

Das scheint mit Rousseau nichts zu tun zu haben. Aber der Zusammenhang von Moralität und Liebe verlangt, daß man das Schicksal analog zur Strafe als Wirkung eines Gesetzes denkt, und dadurch kommt Rousseau wieder ins Spiel, diesmal mit seiner Auffassung von pädagogisch angemessener Strafe (Emile Buch II, BP IV, 335; vgl. 321 f.).

Schicksal ist das Gesetz selbst, das ich in der Handlung . . . aufgestellt habe, in seiner Rückwirkung auf mich (TW I, 305),

welche die „notwendige Folge eines Geschehenen“ ist. Nun kann ich zwar die schicksalhafte Handlung und ihre notwendige Folge nicht ungeschehen machen. Aber „das rückwirkende Gesetz selbst“, also das Schicksal, kann ich aufheben;

denn ein Gesetz, das ich selbst aufgestellt habe, eine Trennung, die ich selbst gemacht habe, kann ich auch vernichten (TW I, 306).

Das klingt so, als sei diese Vernichtung nur Sache des Beliebens und zudem eines Einzelnen. Dann wäre nicht zu verstehen, wie daraus eine Versöhnung des Schicksals, das Menschen trennt, sollte hervorgehen können. Aber Hegel meint ein „Ich, das Wir ist“ und einen quasi-erzieherischen Prozeß, dem Menschen im erlittenen Schicksal unterliegen. Er greift die Rousseausche Idee der angemessenen Form pädagogischer Strafe auf und versucht zu erklären, wie solche Strafe eigentlich bessernd wirkt. Rousseau hatte gefordert, man dürfe über ein unmündiges Kind keine Strafe als solche verhängen; eine Strafe müsse die Kinder vielmehr stets als Folge ihrer bösen Handlungen ereilen, also wie ein Schicksal über sie kommen (BP IV, 334 f.). Das mag im Verhältnis eines Zöglings zu seinem Erzieher bald zu einer problematischen Veranstaltung werden, insofern es die Autorität des Erziehers verdeckt und dadurch verdächtig

macht. Aber als Veranstaltung eines Erwachsenen gegenüber dem Heranwachsenden ist Strafe jetzt nicht Thema. Unabhängig von der pädagogischen Problematik der als Schicksal wirkenden Strafe ist die Frage, wie eine solche Strafe dem Bestraften eigentlich die Chance eröffnet, sich mit demjenigen, das sich feindlich gegen ihn gekehrt hat, wieder zu versöhnen, also als Kind z. B. gegenüber der Natur nicht ängstlich oder mißtrauisch zu werden. Auch über diese Schwierigkeiten hat sich Rousseau in seinem pädagogischen Furor hinweggesetzt. Hegel setzt sich mit ihr auseinander. Er räumt ein, daß mit dem Schicksal eine Versöhnung noch schwerer denkbar zu sein scheint als mit dem strafenden Gesetz (TW I, 343), das ja immerhin ein aus der einen und eigenen Vernunft stammendes, selbstgegebenes sein kann. Aber er kann auch geltend machen, das Schicksal habe in Ansehung der Versöhnbarkeit vor dem strafenden Gesetz voraus, daß hier die Strafe ein Individuelles ist, in dem „das Sollen und die Ausführung des Sollens nicht getrennt ist“ wie beim strafenden Gesetz und bei Handlungen, die es als gesetzmäßig oder -widrig unter sich subsumiert (ebenda, sowie 342).

Bei der Strafe als Schicksal ist das Gesetz später als das Leben und steht tiefer als dieses. Es ist nur die Lücke desselben, das mangelnde Leben als Macht; und das Leben kann seine Wunden wieder heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurückkehren und das Machwerk eines Verbrechens, das Gesetz und die Strafe aufheben.

Das „Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal“ (TW I, 344). Die Versöhnung hat zur Voraussetzung, daß derjenige, der sie erfährt, zuvor sein Schicksal als Strafe angenommen und diese Strafe – ohne den fatalen Nebengedanken, daß sich hinter ihr eine fremde, strafende Autorität verstecken könnte – als Wirkung eines von ihm selbst aufgerichteten oder der Natur in ihrer Einwirkung auf ihn zugemuteten Gesetzes erkannt hat. Dieses Gesetz ist „später als das Leben“ und an ihm nur ein defizienter Modus. Man kann sich aus seiner Macht lösen, wenn man die feindselige Haltung gegen die in ihm wirkende Natur überwindet; und man überwindet diese Haltung, indem man die Strafe als Schicksal auf sich nimmt, zugleich aber – liebend – von sich selbst und seinen verletzten Gefühlen loskommt. In Anwendung auf das Schicksal der Religion Jesu und der Gegenwart dieser Religion heißt das: Man kann auf Überwindung der Menschenfeindlichkeit in der christlichen Religion hinarbeiten, indem man die Wirkungsweise des Schicksals durchschaut, das aus Jesu „Erhabenheit über alles Schicksal“ (TW I, 351) hervorgegangen ist; ja man arbeitet bereits darauf hin, indem man das Wirken dieses Schicksals als Strafe akzeptiert und die Feindseligkeit gegen die Natur aufgibt, die sich als christliche Religion gegen uns gekehrt hat. Indem man das Vernünftige entdeckt, das darin enthalten ist, und vom Unvernünftigen unter-

scheiden lernt, erkennt man auch — ohne ein neues Schicksal heraufzubeschwören —, wie das Schicksal der christlichen Religion „für die Versöhnung offen“ ist (ebenda). Später wird sich Hegel dieses „wie“ durch eine ingeniose Deutung der Reformation zu erschließen suchen.

VII

Die Rousseauschen Probleme, von denen bis jetzt die Rede war, bekamen für den jungen Hegel ihre Bedeutung zu einem guten Teil aus dem Versuch, in der Anwendung und kritischen Bearbeitung Kantischer Resultate revoltierende, bei Rousseau herrschende Sentiments geltend zu machen: zuerst als Instrumente zur Befreiung von Verstandesregulierungen, dann als Hebel, das begriffliche Gefüge der von Kant entworfenen Moral-kosmologie und -kosmotheologie aufzusprengen und bald auch dasjenige der Kantischen Ethik selbst. In ihrer thematischen Zentrierung betrafen sie vor allem die Religion und das Fundament, das diese in der praktischen Vernunft und die Religionslehre in der Philosophie derselben hat. Der Begriff eines *Staats*, der den Forderungen der Vernunft entspricht, spielte dabei zunächst nur eine Nebenrolle, obwohl es Hegel von Anfang an gerade um den Zusammenhang von Religion und Politik gegangen war; die Frage gar, wie ein solcher Begriff in der Philosophie zu erarbeiten wäre, kam nicht einmal auf. Man darf sich daher nicht wundern, in den bis jetzt berücksichtigten Hegelschen Fragmenten keine Überlegungen zum Staat oder Skizzen seiner historischen Entwicklung zu finden, die den Ausführungen über die christliche Religion und ihre Geschichte an Gewicht auch nur halbwegs gleichrangig wären.

Das einzige, was die Fragmente der Tübinger und Berner Zeit von Hegels politiktheoretischen Überzeugungen mit einiger Sicherheit erkennen lassen, bezieht sich auf Prinzipien der Staatsphilosophie. Bis weit in die Berner Zeit hinein hat Hegel für seine Religionskritik das normative Staatskonzept Rousseaus in Anspruch genommen. Um zu zeigen, daß die katholische und die protestantische Kirche Staaten im bürgerlichen Staat sind und mit diesem in Kollision kommen, betrachtet er den bürgerlichen Staat als Ergebnis eines vertraglichen Assoziierungsaktes, den man unschwer und am ehesten als den Rousseauschen Gesellschaftsvertrag deuten kann, mit dem der Einzelne die Verpflichtung übernimmt, seine Willkür in öffentlichen Angelegenheiten der Mehrheit der Stimmen bzw. dem im Willen des Souveräns ausgedrückten allgemeinen Willen zu unterwerfen. Es soll sich beim Staat nämlich um den „Vertrag eines mit allen und aller mit einem“ handeln (TWI, 146 = GWI, 315), der zur Erhaltung und zum Schutz wesentlicher Güter der Einzelnen abgeschlossen ist, und zwar der Rechte der Person und des Eigentums im Fall eines „bürgerlichen

Vertrags“, im Fall des christlichen, „geistlichen Staats“ hingegen zum Schutz und zur Erhaltung eines bestimmten Glaubens, bestimmter religiöser Meinungen oder der christlichen Moral (TW I, 146, vgl. 149 = GW I, 317 f.). Der so charakterisierte Vertrag aber läßt sich am besten verstehen als derjenige *eines* (jeden der sich durch ihren natürlichen Willen Assoziierenden) *mit allen* (im allgemeinen Willen Assoziierten) und *aller* (sujets bzw. sich qua Subjekte natürlichen Willens Unterwerfenden) *mit einem* (dem Souverän, dessen Teil ein jeder der Assoziierten ist). Jedes andere der zahlreichen Sozialvertragskonzepte, die in der neuzeitlichen politischen Philosophie entwickelt worden sind, paßt nicht zur einen oder anderen der Hegelschen Formulierungen. Es dürfte sich bei diesen also um das autonomistische Konzept Rousseaus handeln, dem zufolge jedes Individuum gewissermaßen mit sich selbst einen Vertrag abschließt (BP III, 362)⁹. Dieses Konzept kann Hegel jedoch nicht nur als dasjenige einer *idealen* Norm verwenden, wenn er mittels seiner die Kirchen als *existierende* Staaten im Staat kritisieren will. Um es zum Instrument dieser Kritik machen zu können, muß er auch unterstellen, daß *existierende* Staaten in ihrem *Wesen* das sind oder zumindest einmal waren, als was sie durch ihren Rousseauschen Begriff gedacht werden. Auch Rousseau hat ja mit seinen vielen Verweisen auf (vornehmlich antike) Beispiele im *Contrat social* keineswegs den Eindruck erwecken wollen, der von ihm gedachte Staat existiere nirgendwo und habe niemals existiert. Mußte also mit dem ganzen Programm des Positivitätsfragments (vgl. oben Abschnitt IV) nicht auch der in ihm bloß unterstellte, aber unverzichtbare Begriff des Staats fragwürdig werden?

In der Tat, Äußerungen in Schriften, die später als das ursprüngliche Positivitätskritik-Fragment zu datieren sind (1795/96), lassen zwar noch ein Bekenntnis zum republikanischen Ideal erkennen¹⁰; aber es wird nicht

⁹ Die einzige Formulierung, die dem zu widersprechen scheint, spricht von einer „Repräsentation des Volks“ (TW I, 120 = GW I, 295), für deren Zweck in einer bürgerlichen Verfassung die Zahl der Mitglieder bestimmt werden könne, während doch nach Rousseau das Volk souverän ist, die Souveränität aber nicht vertreten werden kann (BP III, 429). Die Parallelisierung der Repräsentation des Volks mit Gerichten, für welche die Zahl der Mitglieder ebenfalls (und auch nach Rousseaus Auffassung) verfassungsmäßig festgesetzt werden kann – sowie der ganze Kontext des Vergleichs mit den Jüngern Jesu als dessen (von ihm bevollmächtigten) Gesandten und Nachfolgern –, zeigt jedoch, daß Hegel hier gar nicht an die Repräsentation des Volks im gesetzgebenden Körper eines Staats denkt, sondern an diejenige in der Exekutive, die im Namen des Volks handelt. Ähnlich sagt auch Rousseau, daß das Volk in der Exekutive vertreten werden kann und muß (BP III, 430).

¹⁰ So etwa, wenn Hegel (im Herbst 1798) davon spricht, daß in freien Staaten die Einführung einer Monarchie alle Bürger zu Privatpersonen „hinabwirft“ (TW I, 294); oder (im Herbst/Winter 1798/99) darauf aufmerksam macht, daß mit Jesu

mehr die Voraussetzung gemacht, daß die abendländischen christlichen Staaten in Grundbestimmungen des *Contrat social* angemessen gedacht und ihre Kirchen danach beurteilt werden können. Auch die Texte, die nun (1798) erstmals direkt zu politischen Vorgängen der eigenen Gegenwart und jüngsten Vergangenheit Stellung nehmen — unter den oben (Abschnitt II) als Nummer (3) und (4) aufgeführten Fragen —, machen vom Staatsbegriff des *Contrat social* nicht mehr Gebrauch. Eine gewisse Nähe zum *Contrat social* haben sie allenfalls noch insofern, als Hegel in ihnen dem Spezifischen der durch die Französische Revolution erstmals verwirklichten Repräsentativverfassungen offenkundig keine sehr hohe Priorität einräumt¹¹ und es nicht für nötig hält, zwischen den vorrevolutionären und den revolutionären gesetzgebenden Repräsentativorganen zu differenzieren¹². Wichtiger aber scheint mir im Hinblick auf Probleme der Rousseauschen politischen Theorie etwas anderes. Statt einer Inanspruchnahme des aus dem *Contrat social* stammenden Staatsbegriffs finden sich nun Fragmente historischer Studien, in denen Hegel erstmals das Eigentümliche der „Staaten neuerer Zeit“ thematisiert und von demjenigen der antiken Staaten abhebt (besonders TW I, 439, 446). Sie sind nicht genau datierbar, frühestens der zweiten Hälfte der Berner Jahre, wahrscheinlich aber erst der Frankfurter Zeit zuzuordnen. Das legt die Vermutung nahe, daß Hegel nun ein zentrales, von Rousseau selbst nicht bearbeitetes Problem erkennt, das mit dem *Contrat social* verbunden ist und mit dem er schon im Programm der Positivitätskritik zu tun bekommen hat. Worin besteht es?

Rousseaus *Contrat social* wollte in seinem ersten, grundlegenden Teil die Frage beantworten, was es *legitim* machen kann, daß der Mensch, der doch frei geboren wird, also seiner Natur nach ein freies Wesen ist, überall in Ketten liegt. Die Auflösung der Schwierigkeit in Beantwortung dieser Frage sah Rousseau darin, daß der Mensch, wenn der Verlust seiner natürlichen Freiheit gerechtfertigt ist, für diesen Verlust kraft feierlicher Vereinbarung die bürgerliche Freiheit gewinnt und das Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt, — in einem von Gesetzen regierten Staat, d. h. einer Republik, in der er selbst Teil des souveränen gesetzgebenden Organs ist und in der er, sollte er in diesem Organ überstimmt werden, annehmen darf, daß er sich geirrt habe beim Versuch festzustellen, was dem

Verhältnis zum Staat für die Mitglieder seines Reiches Gottes „ein Teil der Freiheit verloren“ ist, sofern sie vom Staat sich ausschließende Privatpersonen werden (TW I, 400).

11 Volkswahlen, meint er z. B. zur Magistratsverfassung Württembergs, würden nur den völligen Umsturz der Verfassung herbeiführen, „solange das Volk seine Rechte nicht kennt, solange kein Gemeingeist vorhanden ist“ (TW I, 273).

12 Vgl. Anmerkung 104 in G. Dusos Aufsatz und den Kontext dieser Anmerkung.

Gemeinwillen entspricht (BP III, 361 f., 364 f., 412 f., 441). Die Antwort hatte ihre *Pointe* darin, daß sie *einerseits* nicht nur eine Volkssouveränität behauptete, zu deren Ausübung ein Staatsvolk allenfalls bei Erfülltsein sehr starker Homogenitätsbedingungen in der Lage ist, sondern auch strikt jede Repräsentation des Volks in Ausübung seiner (gesetzgebenden und eine Exekutive einsetzenden) Souveränität ausschloß; dementsprechend ließ sich der Begriff eines solchen Staates nur in antiken Republiken instantiiert denken und ließen sich seine wichtigsten Merkmale auch fast nur an Beispielen aus der Antike erläutern. *Andererseits* aber sollte der *Contrat social* durchaus nicht nur ein Abgesang sein auf eine im neuzeitlichen Europa unwiederbringlich verlorene, durch und durch politische Existenz des freien Republikaners. Der *Contrat social* war ja eine ganz und gar *moderne Rechtfertigung* des Verzichts auf natürliche Freiheit — in Terminis eines vorteilhaften Tausches; und er betraf spezifisch *neuzeitliche Erfordernisse* — die Etablierung einer souveränen Gewalt sowie eines öffentlichen Besitzes, als dessen Treuhänder die einzelnen Besitzenden Eigentümer werden (BP III, 367), und die Berechtigung des Etablierten im Gedanken, daß sich Einzelne dazu zusammenschließen, „die Güter, das Leben und die Freiheit jedes Mitglieds durch den Schutz aller zu sichern“ (BP III, 248), und daß sie dabei die bürgerliche Freiheit und Gleichheit zum Zweck der Gesetzgebung machen (BP III, 391), nicht aber die Gerechtigkeit, die *alle* zur Glückseligkeit in der staatlichen Gemeinschaft gehörenden Tugenden in sich vereinigt¹³.

Man muß die Lösung, die Rousseau für sein Problem zu finden glaubte, nur so pointieren, um zu sehen, was für ein weiteres Problem sich darin, von ihm unbemerkt, verbarg. Es zeigt sich an der Paradoxie, daß hier ein Staatsbegriff mit modernen begrifflichen Mitteln gebildet ist und zur Beschreibung eines durchaus modernen politischen Grundverhältnisses dienen soll: desjenigen der Menschen als Untertanen zur souveränen politischen Gewalt, die dem Zweck der Sicherung ihrer Rechte, ihres Besitzes und ihrer Freiheit dient; daß derselbe Begriff als ganzer aber keine Möglichkeit bietet, an den modernen Staaten exemplifiziert zu werden, sondern in den entscheidenden Punkten — insbesondere, was den Souverän betrifft — auf antike Beispiele angewiesen bleibt, weil in ihm die moderne Idee einer Repräsentation des (in der Gesetzgebung und Einsetzung von Exekutivorganen) souveränen Volks verworfen und ihr Ursprung (im Feudalsystem) sogar der Absurdität bezichtigt wird (BP III, 430). Bei näherem Zusehen zeigt sich das neue Problem übrigens auch an der höchst problematischen Identifizierung von Assoziierungsakt und Vertrag. Denn was soll der Gesellschaftsvertrag wert sein, wenn nicht bereits vor seinem

¹³ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1129b 14–1130a 14.

Zustandekommen jene Homogenität der Willensverfassung unter den Vertragsschließenden besteht, die erst der Assoziierungsakt zustande bringen soll? Und was soll die eigentümliche Funktion des Gesellschaftsvertrags sein, wenn dieser Vertrag mit dem Assoziierungsakt identisch ist, obwohl der doch schon vor dem Vertrag erfolgreich gewesen sein muß, um dem Vertrag Bestand zu sichern? Wie sollte im politischen Körper die Erkenntnis des Inhalts der *volonté générale* sichergestellt und in der Gesetzgebung zur Geltung gebracht werden, wenn bereits ein vertraglicher Zusammenschluß einen jeden Vertragspartner zum Bürger und Teil des Souveräns macht? Auf diese Fragen erlaubt der *Contrat social* keine plausible Antwort. Wer überzeugt ist, daß sein Staatsbegriff und das Vorbild der antiken Republiken gleichwohl einen wahren Kern enthält, und diesen Kern bewahren möchte, der muß die Rousseauschen Gedanken also auf eine neue Weise entwickeln, zugleich aber Sorge tragen, daß mit den zu einem unlösbaren Problem verknoteten Fragen nicht auch die Rousseauschen essentials zum Verschwinden gebracht werden. Es kam also darauf an, den für jede freiheitliche Staatsordnung und Gesetzgebung entscheidenden Begriff eines *allgemeinen* Willens so zu exponieren, daß dieser Wille von der Existenz eines gleichförmigen Willens *aller* unabhängig ist, d. h. unabhängig von deren durch Vertragsschluß hergestellter Gemeinschaftlichkeit; und daß sich doch zeigen läßt, welche gesellschaftlichen oder politischen Institutionen sowie Bürgereigenschaften die Existenz- bzw. Erhaltungsbedingungen des allgemeinen Willens in Wahrheit erfüllen, im Unterschied nämlich zu der nur schwach und äußerlich verbindenden Kraft eines Vertrags; so daß man also nicht gezwungen ist, die sich gegen den *Contrat social* erhebenden Fragen zu umgehen, indem man verzichtet auf den für Rousseau zentralen Begriff der *volonté générale* und ihrer Freiheit — als Begriff dessen, was es in einer Theorie des modernen Staats zu begreifen gilt. Im Bewußtsein, zu diesem Ziel gelangt zu sein, mochte Hegel später Rousseaus *Contrat social* insofern rühmen, als sich darin der Unterschied zwischen dem bloß Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen „auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen“ finde,

daß darin gesagt wird, die Gesetze eines Staates müßten aus dem allgemeinen Willen (der *volonté générale*) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille *Aller* (*volonté de tous*) zu sein.

Aus der Rückschau auf die eigene *Rechtsphilosophie* konnte Hegel jedoch Rousseau auch selbstbewußt tadeln:

Rousseau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen behalten hätte. (TW VIII, 312 f. = § 163 Z 1)

Welchen Weg aber mußte Hegel in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre einschlagen, um zu seiner späteren, gründlicheren Leistung zu gelangen?

Woran vor allem konnte er sich bei der Auseinandersetzung mit dem *Contrat social* orientieren? Die Verfassungen der Französischen Revolution boten in dieser Hinsicht wenig. Aus Rousseauscher Perspektive waren sie nicht nur suspekt, insofern sie — wie diejenige von 1791 — der Nation die unteilbare, unveräußerliche und unverjährende Souveränität zusprachen, deren Ausübung aber *nur durch Übertragung* auf Repräsentanten stattfinden lassen wollten: die gesetzgebenden Körperschaften und den König; oder sofern sie — wie die Verfassung vom Sommer 1793 — die Souveränität faktisch der Nationalversammlung bzw. ihrem Wohlfahrtsausschuß auslieferten¹⁴. Vielmehr machten diese Verfassungen und der in ihnen verankerte Zentralismus auch nicht glaubwürdig, daß sich in ihrem Rahmen die *volonté générale* der in verfeindete Lager gespaltenen Nation wiederherstellen und die Erkenntnis des von der *volonté générale* Gewollten Ausdruck verschaffen würde. Sie stellten also gewiß keine Lösung des Rousseauschen Problems dar, sondern eher dessen ideologische Verschleierung. Außerdem waren sie dadurch diskreditiert, daß die Nationalversammlung und die revolutionären Regimes sich zahllose Male über sie hinweggesetzt hatten und daß keine von Dauer war; nicht zuletzt aber waren sie im Hinblick auf die Verhältnisse in Deutschland gegen Ende des Jahrhunderts alles andere als aktuell.

Auch Kant hat sich weder 1793 noch gar 1798 mit seiner Auffassung von Souveränität sowie vom Staatsoberhaupt und Gesetzgeber an jene Verfassungen gehalten (vgl. AA VIII, 289 ff.; VI, 313 ff.). Das von Rousseau hinterlassene Problem aber wollte er nicht lösen, sondern unter Verzicht auf eine staatskonstitutive Rolle des Begriffs eines kontraktuell existierenden allgemeinen Willens umgehen. Er betrachtete den in einem „ursprünglichen Contract“ vereinigten Volkswillen nur noch als Gegenstand einer Vernunftidee, die ihre praktische Realität darin hat,

jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe (AA VIII, 297).

Damit war die Anwendbarkeit des Begriffs eines solchen Kontrakts kein Problem mehr und ein ihm entsprechender Staat nicht Sache der Gegen-

¹⁴ Rousseau dagegen hatte in aller Schärfe erklärt: „Abgeordnete des Volks sind und können nicht seine Vertreter sein, sie sind nur seine Beauftragten, sie können nichts endgültig beschließen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht selbst bestätigt hat, ist null und nichtig; es ist kein Gesetz“. Und umgekehrt: „Sobald jemand von den Staatsangelegenheiten sagt: ‚Was geht das mich an?‘, muß man damit rechnen, daß der Staat verloren ist“ (BP III, 429 f.).

wart, aber auch nicht der Vergangenheit, sondern allenfalls der Zukunft. Die Assoziation von Menschen hingegen zu einem politischen Körper unter einem gemeinsamen Oberhaupt und Gesetzgeber ließ sich auch ohne geltenden Vertrag als Legitimationsgrundlage der Verbindlichkeit denken, die fürs positive Recht und für politische Obligationen beansprucht wird. Selbst wenn sie nach der Ordnung der Natur, also durch Gewalt, zustande kommt oder gekommen ist, so daß zunächst kein vereinigter Volkswille existiert und statt seiner der Wille eines vom Volk verschiedenen Souveräns gebietet, ist dessen Gewalt — als unwiderstehlich, ungeteilt und rechtlich unbegrenzt¹⁵ — zu respektieren; denn nur sie setzt an die Stelle der im Naturzustand herrschenden Rechtsunsicherheit einen Rechtszustand und verwirklicht damit von der Idee des vereinigten Volkswillens dasjenige erste Teilstück, das zugleich die notwendige Bedingung aller weiteren Annäherung des Staates an diese Idee ist. Rousseaus beispielloser Begriff eines Staats, der einzig durch Identität des Assoziierungsaktes mit dem das Volk zum Souverän machenden, ursprünglichen Kontrakt vor einem jeden, dem der Verzicht auf natürliche Freiheit zugemutet wird, gerechtfertigt ist, wird also hier ersetzt durch einen Staatsbegriff, den alle Fälle souveräner Herrschaft erfüllen und der somit für deren Organisation zahlreiche Varianten zuläßt, dennoch aber jedem unter ihn fallenden Gemeinwesen dadurch Legitimation verschafft, daß es für den in Rousseaus Staatsbegriff postulierten Zustand offen ist und ihm auf dem Wege reformierender Gesetzgebung angenähert werden kann. An die Stelle von Rousseaus Staatsbegriff tritt m. a. W. der Begriff eines Staats mit republikanischem Ideal, aber nicht spezifisch ein Begriff des modernen Staats und seiner *volonté générale*.

Wäre uns der Kommentar zu Kants *Metaphysik der Sitten* erhalten geblieben, den Hegel 1798 verfaßt hat¹⁶, so könnten wir wahrscheinlich genau sagen, wie sein Verfasser Kants ingeniosen Versuch, das Rousseausche Problem zu entschärfen, beurteilte. Aber auch ohne diese Informationsquelle dürfen wir annehmen, daß er ihn sich nicht zu eigen gemacht hat. Nicht nur die darin beibehaltene, wenn auch zum „Regulativ der Reform“ gemachte Idee eines ursprünglichen Kontrakts mußte ihm inzwischen fragwürdig erscheinen. Der Kantische Versuch mußte in Hegels Augen auch darin unbefriedigend sein, daß er nur einen abstrakten, öffentlich-rechtlichen Begriff von Staat zu entwickeln erlaubte, nicht aber einen Begriff vom Staat als jenem konkreten, *vollständigen Ganzen*, für dessen antike Existenz Rousseau wieder Interesse erweckt und Hegel sich mit seinem republikanischem Ideal begeistert hatte, während er sich nun

15 Vgl. hierzu C. Langer, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*. Stuttgart 1986. S. 65 ff.

16 Vgl. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin 1844. S. 87.

fragte, welche vernünftige Form dieses Ganze in der Neuzeit und eigenen Gegenwart anzunehmen imstande war¹⁷. Die Kantische Staatsphilosophie übergang die — Gegenwart und Zukunft mit der Vergangenheit vermittelnde — Frage auch insofern, als sie jede, wie auch immer organisierte, souveräne Herrschaft unter der einzigen, auf einen vereinigten Volkswillen hinwirkenden Bedingung gesetzgeberischer Reformierbarkeit als in der Vernunft gerechtfertigt gelten ließ. Für einen Kritiker, der mit der politischen Wirklichkeit seiner Zeit so gründlich zerfallen war wie Hegel um 1800, erlaubte sie auf die Frage, welchem Aspekt dieser Wirklichkeit positive Seiten und konkrete Verbesserungen abzugewinnen sein möchten, keine hinreichend bestimmte Antwort; und das vor allem deshalb, weil sie die Auskunft über die geschichtlich vorgegebenen Bedingungen einer vernünftigen Staatsverfassung der Gegenwart schuldig blieb. Mit einem Wort: Sie übersprang die Geschichte.

Damit gab auch sie ein Beispiel, wie man es nicht machen darf. Denn Aufklärung über die Geschichte, die den neuzeitlichen Staat von den antiken Republiken trennt, war in erster Linie geboten, wenn das Rousseausche Problem nicht umgangen, sondern wirklich gelöst werden sollte. Die Orientierung an antiken politischen Verhältnissen und an der politischen Philosophie der Alten, zu der Rousseau einen mächtigen Anstoß gegeben hatte, durfte also nicht einfach verlassen werden. Wohl aber mußte Hegel nun den Begriff des Sozialkontrakts aufgeben — als für die Neuzeit und ihre politische Theorie spezifisch, aber ihre politische Herrschaft nur vor dem natürlichen Freiheitsbewußtsein rechtfertigend. Er mußte den Staatsbegriff zunächst einmal rigoros *verallgemeinern*, wobei für die Richtung, in der dies geschah, neben anderen, wie z. B. Spinoza, wiederum Rousseau Anreger gewesen sein könnte:

Die Einheit der Staatsmacht zum allgemeinen Zweck der Verteidigung ist das Wesentliche eines Staats. Alle anderen Zwecke und Wirkungen der Vereinigung können auf eine höchst mannigfaltige und einheitslose Art vorhanden sein (TW I, 583; ähnlich 577, 472 f.; vgl. BP III, 248; vgl. im Gegensatz dazu aber auch BP III, 515, 551).

Doch unter Voraussetzung dieses Begriffs eines Staats überhaupt war nun vor allem den *Besonderheiten* neuzeitlicher politischer Verhältnisse Rechnung zu tragen. Was Hegel an ihnen um 1800 auffällig fand und wie er es gegen Rousseau zur Geltung zu bringen suchte, kann hier nur noch skizziert werden.

Das Prinzip der modernen Staaten, in denen die Spaltung der Religion „die Menschen in dem innersten Wesen auseinanderriß“, ist dasjenige einer *äußerlichen* Verbindung über äußere Dinge wie Kriegführen usw. (TW I, 521); dieses Prinzip ist allenthalben verwirklicht in einem System

¹⁷ Vgl. Rosenkranz, a. a. O., S. 88.

der politischen *Repräsentation*, in dem der *Monarch* und die *Stände* den Mittelpunkt bilden, von dem aus die Nationalangelegenheiten besorgt werden (TW I, 533). Eine unmittelbare Folge dieser essentials ist:

- Der Umfang des an sich *Zufälligen* ist nun größer als in den alten Gemeinwesen;
- die Inhomogenitäten im Staat (durch Statusunterschiede, gesellschaftliche und regionale Differenzierungen, unterschiedliche Rechtsverhältnisse usw.) können viel größer sein (TW I, 473 ff.);
- auch die Staaten selbst können größer sein als die antiken Republiken; damit gilt aber auch:
- Das Ideal, „nach welchem jeder freie Mann an der Beratschlagung und Bestimmung über die allgemeinen Staatsangelegenheiten Anteil haben soll“, wird unreal (TW I, 479 f.); und sofern die Realisierbarkeit dieses Ideals zu den Voraussetzungen einer Demokratie (im eigentlichen Sinne dieses Ausdrucks) gehört:
- eine demokratische Verfassung, wie Theseus sie seinem Volk gab, ist in unseren Zeiten und großen Staaten ein Widerspruch in sich selbst (TW I, 580).

Weitere Besonderheiten ergeben sich im Kontext der Entwicklung ökonomischer, gesellschaftlicher und ständischer Verhältnisse:

- Sicherheit des Eigentums ist nun die Angel, um die sich die ganze Gesetzgebung dreht (TW I, 439);
- die Finanzen sind im Staat zu einem wesentlichen Teil seiner Macht geworden, seine Macht zur Geldmacht (TW I, 491, 496, 591; vgl. dagegen Rousseau BP III, 266; 429);
- die gesellschaftlichen Verhältnisse werden mehr und mehr gesetzlich geregelt, die Beziehungen rechtsförmig (TW I, 446; vgl. dagegen Rousseau BP III, 493);
- die Menschen handeln im Bewußtsein des Standes oder besonderen Lebenskreises, dem sie angehören; nicht mehr als ganze und aus einer Idee, die alle beseelt; ihre Kraft und Macht ist zwar noch diese Idee, aber sie ist ihnen unfaßbar; ins Bewußtsein tritt nur noch ihr äußerliches Verhältnis, das sie zueinander haben (TW I, 446);
- selbst die an der Spitze Stehenden haben den Staat über und außer sich, so daß keiner eine Handlung des Staats ganz getan hat, keiner ganz individuell Pläne machen kann, denen ganze Völker anhängen, in denen die meisten ohnehin nur als „Maschinenräder“ auftreten, „weil alles geordnet ist und die *Gewalt dieser Ordnung* herrscht“ (TW I, 446).

Alle diese Charakteristika werden nicht beklagt, verwünscht oder als dem Staat verhängnisvoll gekennzeichnet, sondern nüchtern als Merkmale moderner Staaten und ihrer Gesellschaften zur Kenntnis genommen. Obwohl Hegel sie im Kontext einer zeitkritischen Schrift über die Reichs-

verfassung Deutschlands erwähnt, begnügt er sich aber nicht damit, jedes dieser Merkmale für sich und in seiner Bedeutung für eine Reform der Reichsverfassung zu berücksichtigen. Er gibt zu erkennen, daß es für die Philosophie darauf ankommt, die *Idee* des modernen Staats herauszuarbeiten, die sich in all diesen Einzelheiten ausdrückt. Die Gesichtspunkte, die er dabei geltend macht, sind allerdings noch ziemlich unscharf. Soweit ich sie ausmachen kann, sind es vor allem die folgenden:

- Die Stärke eines Landes, das einen Staat bildet, besteht weder in der Menge seiner Einwohner, noch in seiner Größe, noch in seiner Fruchtbarkeit, sondern „allein in der Art, wie durch vernünftige Verbindung der Teile zu *einer* Staatsgewalt all dies zum großen Zweck der gemeinsamen Verteidigung gebraucht werden kann (TW I, 503; vgl. dagegen Rousseau BP III, 420; 527); eine Staatsphilosophie muß also nicht zuletzt eine „Theorie solcher vereinigender Verhältnisse“ (TW I, 524) werden;
- dabei ist das „wahre und echte Prinzip“, nach dem die *Fürsten* die Aufgaben ihres Standes im Reichstag wahrzunehmen haben, „daß das Land“, das sie vertreten, „Kraft und Recht der Stimme gibt“ (TW I, 523), daß sie also nicht ihren Stand oder ihre Dynastie repräsentieren, sondern ihr Land mit seinen Bewohnern und Angelegenheiten;
- ohne einen politischen Körper, der das Volk repräsentiert und in dem dieses zur Gesetzgebung und bei den wichtigsten Angelegenheiten des Staats mitwirkt, ist keine Freiheit mehr denkbar; die Völker müssen politischen Anteil haben an dem, was alle betrifft (TW I, 572, 578);
- das Prinzip, nach dem dieser Anteil zu schaffen und auszugestalten ist, ist nicht das zentralistische einer repräsentativen Demokratie nach französischem Muster, sondern dasjenige einer Optimierung der Bedingungen möglichst vielseitiger und regionaler Teilhabe der Bürger an öffentlichen Angelegenheiten;
- dem Zweck der Reichsverfassungsschrift entsprechend und provoziert durch die deutsche Besonderheit des ohnmächtigen Reichs muß man sich auf die Optimierung militärischer Macht konzentrieren (die dann im Bismarckschen Reich verhängnisvoll wurde).

Aus der Sicht der späteren politischen Philosophie Hegels und im Hinblick auf deren differenzierte Begrifflichkeit ist all dies noch ziemlich wenig. Hätten wir nicht Rosenkranz' Zeugnis, Hegel sei in Frankfurt mit seinem Kommentar zur deutschen Übersetzung von J. Stewarts *Inquiry into the Principles of Political Economy* bestrebt gewesen, „inmitten der Concurrrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das *Gemüth* des Menschen zu retten“¹⁸, so könnten wir kaum etwas über die

¹⁸ G. W. F. Hegels *Leben*. Berlin 1844. S. 86.

Strategie sagen, mittels deren Rousseaus pauschale Verdammung der modernen Gesellschaft und ihrer Staatsformen nun revidiert werden soll. Dank dieses Zeugnisses aber darf man vermuten: Selbst diejenigen Formen der modernen politischen Ökonomie, in denen die Individuen als voneinander und von der Einheit eines politischen Körpers, zu dem sie gehören, gänzlich isoliert erscheinen, lassen bei den Bürgern nach Hegels Überzeugung noch die innere Verfassung zu, die für diese Einheit erforderlich ist und später „Sittlichkeit“ genannt werden wird. Da der moderne Staat dieser ökonomischen Formen nicht nur bedarf, sondern sich ihrer auch bedienen kann, ohne daran zugrunde zu gehen, haben sie also ihre Berechtigung. Das meiste dessen, was Hegel über den modernen Staat bis jetzt zu sagen weiß, erweckt dabei allerdings den Eindruck, es gehe nur noch um den — später so genannten — „Not- und Verstandesstaat“ (TW VII, 340 = § 183); eine „äußerliche Verbindung über äußere Dinge“ (TW I, 521). Allein, was soll der Nachweis, das „Gemüt“ der Menschen — also das diese verbindende Sentiment — sei selbst in den äußerlichsten Formen ihrer Verbindung zu retten, für einen Sinn haben, wenn nicht den Sinn nachzuweisen, daß selbst diese Formen Raum lassen für Kräfte und Gefühle einer tieferen Verbindung als derjenigen, welche die Menschen in ihnen unterhalten. Um solche Kräfte und Gefühle aufzuweisen, mußte das Wesen des Staats präziser erfaßt werden als bei Rousseau; und wie bei Spinoza zu lernen war, konnte dazu gerade der Rückgang aufs anscheinend äußerlichste Merkmal gemeinsamer Verteidigung die beste Orientierung bieten¹⁹. Von hier aus mußte aber dann das Prinzip der modernen Staaten als Besonderung eines allgemeinen Prinzips gedacht und die Weise bestimmt werden, in der es von ihm beherrscht ist: als Weise einer Idee, die das ursprünglich *Einigende* in den unterm besonderen Prinzip der Neuzeit stehenden, „vereinigenden Verhältnissen“ ist.

Es scheint, daß Hegel in Frankfurt nicht mehr als die ersten Schritte auf diesem Weg getan hat. Vermutlich waren die weiteren Schritte auch in geringerem Grad von Rousseau angeregt als von anderen, wie z. B. von Spinoza. Aber es leuchtet ein, daß Hegel, um sie zu tun, an dem von Rousseau umschriebenen Problem einer politischen Philosophie und daher auch am Begriff eines substantiell allgemeinen Willens, der als solcher frei ist, festhalten mußte. Daß dies der Fall war, tritt allerdings erst wieder zutage, wo Hegel seine Philosophie des praktischen Geistes ausdrücklich als eine des Willens entwirft (GW VIII, 202 ff.). *Wie* der freie Wille in seiner politischen Verfassung bestimmt werden muß und wie damit das Rousseau verborgene gebliebene Problem gelöst werden kann, läßt sich sogar

¹⁹ Vgl. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Kapitel XVI; *Ethik*, Teil IV, Lehrsatz 37, *Scholium* II; *Tractatus politicus*, Kapitel III, § 1 ff.

erst dort klar erkennen, wo die Aufklärung über den „wirklichen Geist“ (GW VIII, 222 ff.) zu einer Philosophie der *Idee* des an und für sich freien Willens und ihrer Wirklichkeit weiterentwickelt worden ist: in der späteren *Rechtsphilosophie*. An ihr sieht man aber auch, daß Hegel nicht nur ohne Antwort auf seine Ausgangsfrage blieb, wie die Religion in einem vernünftig gegliederten modernen Staat institutionell beschaffen sein muß. Hegel verlor auf seinem Weg vielmehr auch ein Problem aus den Augen, das für Rousseau wahrscheinlich das gewaltigste und bedrängendste war: dasjenige einer Antwort auf die Frage, ob die Denaturierung, welche die moderne Zivilisation dem menschlichen Gemüt antut, den Menschen mit der Natürlichkeit nicht auch die Chance gesunder Existenz zu rauben droht. Zu diesem Problem gehörte die Frage, auf die uns der Savoyische Vikar verweist (BP IV, 601): wie wir, um dies zu verhindern, im innersten Herzen wieder empfänglich werden können für die Natur, die zu uns redet — in einer Sprache, „welche wir nicht mehr verstehen, da alles dazu beigetragen hat, sie uns vergessen zu lassen“. Unter demjenigen, was bei Hegel zu solchem Vergessen beitrug, könnte auch der Naturalismus Spinozas gewesen sein.