

Dietrich Harth

## Zerrissenheit

Der deutsche Idealismus  
und die Suche nach kultureller Identität

Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.

(G. W. F. Hegel)

### *Erste Szene*

*»Nachtstück: Auf der Bühne steht ein Mensch. Er ist überlebensgroß, vielleicht eine Puppe . . .« – Etwas fährt über die Bühne, der Puppenmensch will es fassen, kommt zu Fall, macht seinen Körper dafür verantwortlich und zerreißt ihn Stück für Stück. Eine Maschine fährt auf ihn los, blendet ihn. »Aus den leeren Augenhöhlen des Menschen, der vielleicht eine Puppe ist, kriechen Läuse und verbreiten sich schwarz über sein Gesicht. Er schreit. Der Mund entsteht mit dem Schrei« (H. Müller 1977, 74).*

Die Bilder der Geschichte sind Bilder der Gewalt. Keine Frage – die Akteure wissen das und wenden ästhetische Mittel an, um diesen Sachverhalt zu verhüllen. Doch das moderne Theater kehrt die Ästhetik um und rückt grell ins Licht, was vor dem Auge des Publikums absichtsvoll verklärt wurde. Unmißverständlich zeigt Heiner Müllers »Germania Tod in Berlin«, wo die Ursache für jene Zerrissenheit der deutschen Nation zu suchen ist, über die ein revanchistisches Häuflein zu jammern nicht aufhört.

Wieder ist heute ein großes Gerede über die mangelnde Identität der Deutschen im Entstehen. Der Geist von Fichtes vaterländischen Reden wird wieder beschworen und die Gewalt der Deutschen mit der Gewalt der anderen verrechnet. Es sind Versuche der Selbstheilung. Was zerrissen ist, das soll von der Drohung des Schuldvorwurfs entlastet werden. Heiner Müllers dramatische Bilderrede gibt dem keine Chance. Sie bleibt dabei: Gewalt ist

eine Signatur der deutschen Geschichte. Doch Gewalt erzeugt Gegengewalt, eine Wahrheit, die der Aggressor an den Verstümmelungen ablesen mag, die er sich zugezogen hat.

Der Vorwurf, die Deutschen besäßen ein intimes Verhältnis zur Gewalt und zu ihren selbstzerstörerischen Folgen, ist freilich nicht neu. Lange bevor Müllers Theater diesen Vorwurf in provozierenden Szenen ausmalte, hatte er schon bei den Nachbarn der Deutschen Schule gemacht. Mehr noch: die Gewaltneigung wurde als besonderes Kennzeichen ihrer Identität gedeutet. George Clemenceau unterstellte den Deutschen im Rückblick auf die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs die Mentalität des Wildbeutejähgers, der sich todesverachtend in Gefahr begibt, um selbst töten zu können. »Der Deutsche«, bemerkte er, »liebt den Krieg aus Selbstliebe und weil an dessen Ende das Blutbad wartet« (zit. nach K. Barth 1945, 342).

Ein des Deutschenhasses gänzlich unverdächtiger Zeuge, der schweizerische Theologe Karl Barth, zog sofort nach dem Zweiten Weltkrieg eine perspektivische Linie von Luther über Bismarck zu Hitler, die manche Ähnlichkeit mit dem verhängnisvollen Faden der Vorsehung aufweist. Luthers Trennung zwischen weltlichem Gesetz und religiöser Glaubenswahrheit – so lautet sein Argument – habe eine Herrschaftsgesinnung ermöglicht, die einen heidnischen Kult der Gewalt an die Stelle christlicher Überzeugung setzte (K. Barth 1945, 358 f.).

Solche wenig schmeichelhaften Urteile ließen sich leicht noch vermehren. Ihr Gemeinsames ist, daß sie die Identität der Deutschen in Eigenschaften suchen, die der Kultur fremd, ja zerstörerisch gegenüberstehen. Die Deutschen sind Barbaren, und mit dieser Aussage waren die Deutschen – bzw. einige ihrer geistigen Repräsentanten – zeitweise durchaus zufrieden. Man erinnere sich nur des Lobes einer barbarischen, nämlich ungekünstelten, unverdorbenen Nation, das Thomas Mann 1914 so beredt dem demokratischen Westen entgeschleuderte. Und der Schriftsteller hielt sich durchaus nicht mit Differenzierungen auf. Für ihn stand fest, daß die Besonderheit der Deutschen innerhalb der europäischen Völker kein leicht zu tragendes Schicksal sei. Das deutsche Volk, so schrieb er, »hat es schwer mit sich selbst, es findet sich fragwürdig, es leidet zuweilen an sich selbst bis zum Ekel« (Th. Mann 1977, 36). Warum? Die Antwort ist naheliegend: Die Identifizierung mit einem zugeschriebenen Feindbild

macht niemanden glücklich. Und doch ist dieses »unglückliche Nationalbewußtsein« nach wie vor als ein Instrument konservativer Propaganda in Gebrauch. Nur daß es heute verbunden mit der selbstquälerischen Diagnose einer kollektiven Krankheit auftritt: »Die deutsche Neurose. Über die beschädigte Identität der Deutschen«, lautet der Titel eines vor wenigen Jahren erschienenen Buches (A. Peisl/A. Mohler 1980).

Der Befund ist paradox. Identität durch Verneinung des Lebens, durch Abnormität – das sind Folgerungen, die den Verdacht nahelegen, die Rede von kollektiven Identitäten sei bar jeder empirischen Rechtfertigung. Gewiß unterstellt sie dem Kollektiv eine Subjekthaftigkeit, die ihm in Wahrheit gar nicht zukommen kann. Andererseits aber sind solche metonymischen Redeweisen im politischen Diskurs gang und gäbe und werden eingesetzt, um Stereotypen der Selbst- und Fremddeutung zu erzeugen, die nicht nur als Vorurteile wirksam werden. Nationale Identitäten sind, so gesehen, nur schwer meßbar im Sinne empirisch überprüfbarer Einstellungen. Aber es sind Redeweisen, die nicht selten mit handfester Symbolik verbunden auftreten, ja auch von oben organisiert werden können und eine relativ dauerhafte semantische sowie materiale Präsenz im kulturellen Diskurs einer Gesellschaft erwerben. Sie schaffen den Deutungsrahmen, innerhalb dessen zugleich mit dem Selbstbild des Kollektivs die Orthodoxie für das Aus- und Eingrenzen der einzelnen Mitglieder entsteht. Und sie sind auf die Anerkennung durch diejenigen Kollektive angewiesen, von denen sie sich unterscheiden wollen. Die Nation der Deutschen zum Beispiel auf die der Franzosen.

An den Folgen revolutionärer Umbrüche läßt sich ablesen, wie eng gesellschaftliche Symbolik und behauptete bzw. zu ändernde kollektive Identitäten verknüpft sind. Das soll nicht heißen, daß Kultur in sozial restriktiver Bedeutung – zum Beispiel Wissenschaften und Künste – dem raschen Umbau der Kollektividentität zum Opfer fallen müßte. Im Gegenteil: Nicht selten werden die Voraussetzungen für das Neue lange vor dem Umbruch des gesellschaftlichen Systems auf kultureller Ebene geschaffen. In diesem Sinne sind politische oder soziale Revolutionen stets auch Revolutionen der Kultur. Das gilt für die Französische Revolution von 1789, für die Russische Revolution von 1917 und für die faschistischen Revolutionen unseres Jahrhunderts, für diese freilich in einem besonderen, erläuterungsbedürftigen Sinn.

Eine geglückte Revolution kann die Definition dessen, was zur nationalen Identität gehört oder von ihr auszuschließen ist, in nachhaltiger Weise verändern. Es ist nicht übertrieben, in einem solchen Fall von der Entstehung eines neuen »Mythos« zu sprechen, versteht man den Begriff als Sammelbezeichnung für die komplexe Semantik, die das neue Selbstbild verkörpert. Dieser Mythos bildet die strukturelle Gesamtheit aller Texte, Symbole und Zeichen, die von einer kulturellen, sozialen oder ethnischen Einheit als Identifikationsmarken anerkannt werden. Die Französische Revolution von 1789 hat einen solchen Mythos produziert, den Mythos der Nation, dessen zentrale politische Bedeutung, die Souveränität des aus eigener Kraft sich emanzipierenden Bürgertums, an die vorrevolutionäre Kultur der Aufklärung anknüpfen konnte.

Die Französische Revolution und das, was auf sie folgte, ist jedoch kein simples Beispiel für den allgemein zu beschreibenden Prozeß nationaler Identitätsbildung. Sie hat überhaupt erst das Bewußtsein für jene Fragen der kollektiven Identitätsbildung geweckt, von denen hier die Rede ist, und gehört insofern zur Genese des heutigen Problemstandes. Niemand anders hat zur Zeit des Ereignisses sensibler auf den jähen Schub der nationalen und kulturellen Selbstfindung reagiert als die literarische Elite der deutschen Nachbargesellschaft. Hier wurde als Ungenügen empfunden, was in Frankreich gelungen schien, die Integration des neuen, des Dritten Standes, der traditionsreichen Adelskultur und der nach Modernisierung trachtenden Intelligenz. In Deutschland wurde die Abwesenheit eines Zentrums der aristokratischen und dann auch bürgerlichen Kultur, wurden politische Territorialisierung und damit einhergehende Regionalisierung der öffentlichen Kommunikation als schwere Mängel empfunden. Verhinderten sie doch die Normierung einer nationalen Kultur und entsprechenden Identität. Diese Erfahrung motivierte die einheimischen Schriftsteller, einen hochkarätigen ästhetischen und theoretischen Diskurs über die Frage zu entwickeln, wie die Kultur beschaffen sein sollte, mit der diejenigen sich identifizieren konnten, die einer politischen und sozialen Integration – vergleichbar der in Frankreich sich anbahnenden – entbehrten. Die Suche nach dieser Kultur war zugleich ihre Produktion und wurde von einer unablässigen Reflexion über die Bedingungen ihrer möglichen Gestalt begleitet. Auch hier gilt: Die Bestim-

mung des Eigenen war zugleich ein Akt des Sichunterscheidens.

Wenige Jahre vor der Französischen Revolution schrieb Immanuel Kant, das »äußerste Ziel der Kultur« sei »eine vollkommene bürgerliche Verfassung« (I. Kant 1968, 117). Es war für ihn selbstverständlich, daß nationale, d. i. bürgerliche Ordnung und Kultur zusammengehörten. Die Grenze zum Fremden lag nach seiner Auffassung dort, wo die gesellschaftliche Ordnung sich mit weniger als Kultur begnügte, wo sie – um sogleich den entscheidenden Abgrenzungsbegriff zu zitieren – die »Zivilisierung« als höchsten sozialen Wert betrachtete. Damit gab Kant das Stichwort für jene antithetische Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur, die immer wieder ausgeschlachtet wurde, um die deutsche »Bildung« als etwas Besonderes von der französischen »Form« abzusetzen. Der Philosoph konnte den späteren Mißbrauch seiner Formel nicht voraussehen. Seine Begründung war noch nicht an Nationalstereotypen orientiert. Sie bezog sich vielmehr auf einen von Haus aus ungeselligen Menschen, den Kultur/Bildung erst zum gesellschaftsfähigen Wesen macht.

Im achtzehnten, vor allem aber im neunzehnten Jahrhundert wurde der Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation nach und nach zur Losung der nationalistischen Identitätsapostel. Bald war »Kultur« das Schlagwort derjenigen, die den Institutionen der modernen Gesellschaft das Bild eines sozialen »Organismus« entgegenhielten, das rationale oder gar demokratische Entscheidungs- und Kontrollinstanzen als spezifisch moderne Krankheitssymptome denunzieren sollte. Damit sind wir bei einer Variante der Identitätsrede, die dort, wo sie mit einem kulturkritischen Akzent versehen wird, nämlich bei J.-J. Rousseau, nicht der nationalen Stereotypenbildung verdächtig ist. Es ist der Gegensatz von Organismus und Maschine, in dem die »Maschine« als Bild einer zwar funktional eingerichteten, aber gerade deshalb leblosen Gesellschaftsordnung erscheint und sich als »funktionierender Mechanismus« mit der bloßen Formalität der »Zivilisation« gut verträgt. In der deutschen Zivilisationskritik des späten achtzehnten Jahrhunderts kommt der moderne Mensch – also ein Organismus – nicht selten als Funktion des maschinenantreibenden Rädchens vor. Zwei einander ausschließende Bildfelder kreuzen sich in einer solchen Redeweise. Der Organismus bezeichnet einen allseitigen Zusammenhang von Teilen und Ganzem, der es

zuläßt, sogar das Anorganische und Technische noch in Analogie zum natürlichen Lebensprozeß zu verstehen. Anders das Bild der Maschine: Es steht für den toten Funktionalismus, der die Austauschbarkeit der Teile einkalkuliert und ausdrücklich die Abstraktionen mechanischer Gesetze voraussetzt. Die Katachrese von Organismus und Maschine kann daher als Ausdruck einer Dissonanz betrachtet werden, die, in den synonymen Begriffen der Entzweiung und Zerrissenheit vervielfältigt, nicht nur als das Merkmal einer spezifisch deutschen Identitätssuche gilt, sondern darüber hinaus die soziale Desintegration und Dysfunktionalität des Intellektuellen unter den Bedingungen der modernen Massengesellschaft kennzeichnet.

\*

### Zweite Szene

*Im Mittelpunkt steht ein junger Mann etwa um die Mitte Zwanzig – vielleicht in abgewetzter Reisekleidung, auf jeden Fall mit dem offenen Kragen, der den Liebhaber der Freiheit vor dem pflichtbesessenen Beamten und Funktionär auszeichnet. Die Schauplätze seines Auftretens wechseln rasch: Tübingen, Waltershausen, Jena, Frankfurt am Main. Überallhin begleitet ihn eine Schatulle mit Schreibzeug. Von Ort zu Ort wächst ein Manuskript. Und eines Nachts, in trüber Herberge, ertappen wir ihn bei der stockenden Niederschrift der folgenden Sätze: »Es ist ein hartes Wort und dennoch sag ichs, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?«*

*Etwa zur gleichen Zeit – wir schreiben das Jahr 1793 oder 1795 (es kommt in unserem Drama auf ein paar Jahre nicht an) – sitzt ein leidlich bestallter Schriftsteller, etliche Jahre älter als der andere, an seinem Schreibtisch in einer kleinen Residenzstadt unweit von Weimar und vergleicht die »Polypennatur der griechischen Staaten« mit dem »Uhrwerk« der gegenwärtigen Verhältnisse. Das soeben Niedergeschriebene liest er, wie um die rhetorische Wirkung abzuschmecken, noch einmal laut vor sich hin: »Auseinan-*

*dergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zum Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.» – Der Leser scheint zufrieden mit dem, was er zu Papier gebracht hat, denn schon setzt die Feder wieder an. Sie beendet schließlich die Klage mit dem eindringlichen Satz: »Der tote Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtnis leitet sicherer als Genie und Empfindung.«*

So verständlich diese Äußerungen wirken, so vertrackt ist die Form, deren sich ihre Autoren bedienten. Die zitierten Sätze Hölderlins (1957, 153) und Schillers (1959, 584) stehen in Briefen, nicht in echten, sondern in fiktiven Briefen. Hölderlin legt sein Urteil über die Deutschen einer Romanfigur in den Mund, einem Griechen zudem: Hyperion. Schiller, der die Katachrese von Maschine und Organismus ausbeutet, antwortete auf die Frage, an wen er seine Briefe über die ästhetische Erziehung adressiert habe: das tue nichts zur Sache (F. Schiller 1959, 1133). Die literarische Form gehört der an die Öffentlichkeit gerichteten Rede, sie verbürgt Ver-Allgemeinerung und gibt die Botschaft an die ganze Nation weiter, soweit diese zu lesen vermag.

Zur Zeit der Veröffentlichung der fiktiven Briefe Hölderlins und Schillers gab es jedoch weder eine deutsche Nation noch eine überregionale Öffentlichkeit noch jenes große Publikum, das sich hinreißen läßt, solche Botschaften kontrovers zu debattieren. Hölderlin und Schiller schrieben bewußt für kleine »Zirkel« und bedienten sich einer Sprache, die dem exklusiven Idiom einer unter dem Schutz des Geheimnisses handelnden Elite gleicht. Den deutschen Beobachtern der Französischen Revolution entging nicht der Terror. Aber von den Zerreißproben innerhalb der einander bekämpfenden Revolutionsparteien unterschied sich in auffallender Weise der mit Zwang aufrechterhaltene politische Quietismus in den deutschen Kleinstaaten. Eine Identität der Deutschen, die mit den zustimmungsfähigen Symbolen der Revo-

lution vergleichbar war, lag daher außerhalb der politischen Realität. Um so stärker wurde sie vermisst.

Den Fleiß des Sklaven – so hieß es in Hölderlins »Hyperion« – übten die Deutschen, ihr Sinn sei »Knechtssinn«, und sie zerrissen zugleich mit der »schönen Natur« die Grundlagen ihrer Kultur (F. Hölderlin 1957, 153 f.). Hyperion, der Grieche, verachtet in ihnen jene »Barbaren«, deren Kulturmißbrauch sie nur tiefer in die Barbarei hineinstößt. Die Gegenwelt ist imaginär, sie heißt Griechenland und ist das Symbol für jene Integration von individuellem Dasein und allgemeiner Lebensordnung, die auch Schillers Bild des Polypen beschwört. Dieser regeneriert immer wieder nach jeder erlittenen Zerstückelung in ganzheitlichen Organismen.

Die Metapher der »Zerrissenheit« enthält, darüber belehrt der Blick zurück in die idealisierte Vergangenheit, einen geschichtsphilosophischen Kern. Was einst war, die naturwüchsige Identität von kulturellem, politischem, sozialem Leben, das ist jetzt zerstört, und die kritische Reflexion, die sich auf den Gang der zugrundeliegenden Entzweiung richtet, hat die Aufgabe, aus den zerstückten Teilen das Bild eines kommenden Ganzen zusammenzusetzen. »Versöhnung« lautet das Zauberwort dieser Arbeit. Aber sie hat es schwer, denn die Kultur selbst scheidet – so scheint es wenigstens – als Heilmittel aus. Sie war es, sagt Schiller, »welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug« (F. Schiller 1959, 583).

Freilich ist das kein typisch deutsches Thema. Davon war auch schon – und hier mit viel schärferen Worten – im Ersten Discours des Jean-Jacques Rousseau die Rede. Gewiß, der Mythos vom Untergang des authentischen, mit der Natur (welcher Natur?) in Einklang lebenden Menschen stammt von dem Bürger aus Genf. Nur haben die deutschen Schriftsteller ihn auf ihre Weise eingebürgert. Sie haben, um es bildlich anzudeuten, die Stränge des kulturkritischen und des politikkritischen Diskurses so kunstvoll zusammengewebt, daß daraus ein orientalischer Teppich wurde.

In Hölderlins und Schillers Klage über die Mechanisierung des Lebens schwingt ein besonderer, wie mir scheint, doch sehr deutscher Ton mit, der die Suche nach Identität in eine merkwürdige Richtung gelenkt hat. Hölderlins Gegenüberstellung von gesellschaftlichem Rollenhandeln einerseits und authentischem

Menschsein andererseits wertet das Soziale als eine Form mechanisch ausgeübter Gewalt ab. Die Gesellschaft ist das Schlachtfeld, auf dem das Blut des einzelnen umsonst vergossen wird: Die zerstückelten Glieder finden nicht mehr zusammen.

Trotz der offenkundigen Unvergleichbarkeit schließt sich das Bild der Maschine an diese Vorstellung an. Auch Rousseau sprach, wenn er an den modernen Staat dachte, von der »machine politique«. Aber er betrachtete den Staat nicht als sinnlosen Unterdrückungsmechanismus, sondern als eine nach Maßgabe des Gleichheitsprinzips zu verbessernde Form.

Im »Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus«, an dem – wie man annehmen muß – Hölderlin, Schelling und Hegel mitgearbeitet haben, heißt es über den Staat, dieser sei sowenig eine Idee, »als es eine Idee von einer Maschine gibt«. »Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. Wir müssen also auch über den Staat hinaus!« (zit. nach Frank/Kurz 1975, 110). Weder die moderne Gesellschaft mit der ihr eigentümlichen Rationalität der Arbeitsteilung noch der gesetzgebende Staat waren satisfaktionsfähige Muster der Identifikation für die deutschen Intellektuellen jener Zeit. Das Bild der Maschine rückt Staat und Gesellschaft auf die Seite jener leblosen Automaten, die nur der technische Verstand hervorzubringen vermag. Über diesen Verstand klagte Schiller, er kenne nur eine Aufgabe: alles zu trennen, zu zerlegen, zu analysieren.

Und doch war es gerade Schiller, der sich an die kritische Philosophie, mithin an den Verstand hielt. Die Leistungen der Rationalität verwarf er nicht im ganzen. Doch bestand er darauf, das Leben sei stets mehr, als der Verstand erfassen und klassifizieren kann. An dieser Stelle tritt das Ästhetische in seine Rechte ein. Denn dieses bezeichnet in Schillers Kulturtheorie eine Erfahrung, die den universellen Antagonismus zwischen mechanischen (Verstandes-) und organischen (Lebens-)Kräften überwinden will. Und so kommt Schiller dazu, die kulturelle Identität in den Prozeß der Identitätssuche selbst zu verlegen. Jene Kultur, die alle Zerrissenheit überwunden hat – eines ihrer Bilder ist der »ästhetische Staat« –, ist nur im Durchgang durch den »Antagonismus« des Organischen und Mechanischen erreichbar. Dieser Antagonismus ist, so Schiller wörtlich, »das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn so lange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser« (F. Schiller 1959, 587).

Verschließt sich Schillers Kulturtheorie auch der banalen Frage nach ihrer empirischen Geltung, so ist sie dennoch – als Symptom betrachtet – von außerordentlichem Wert. Sie dokumentiert nämlich das Reflexivwerden der Kultur, und das ist eine irreduzible Voraussetzung unseres heutigen Kulturverständnisses. Reflexiv ist Kultur, seitdem über ihre Möglichkeitsbedingungen auf eine Weise nachgedacht werden muß, die – auch wenn das gewöhnliche Bewußtsein das anders empfindet – Unmittelbarkeit ausschließt. Über die Wahl und Geltung kultureller Werte entscheidet verständigungsorientiertes, also sprachliches Handeln. Wo bloß das Pochen auf Tradition und Autorität einem kulturellen Kanon zum Durchbruch verhelfen soll, da empfinden wir heute, wie hohl, weil ungerechtfertigt ein solcher Anspruch ist. Kultur bedarf, auch wenn sie sich in eine Vielfalt konkurrierender Muster auseinanderlegt, der Legitimation. Das ist der kritische Sinn der idealistischen Kulturtheorie, die freilich auch noch andere Züge enthält. Sie ist gewiß nicht nur als autonome Denkübung zu begreifen. Ihre Genese hat ihre Entsprechungen in der Genese eines nationalen Kulturbewußtseins. Insofern ist das Schauspiel der Französischen Revolution für Schiller zugleich das Ferment eines neuen Denkens und das herausfordernde Sinnbild eines leidvollen Umsturzes aller durch Tradition geheiligten Kulturformen gewesen.

\*

### *Dritte Szene*

*Die Bühne – es ist die eines Puppentheaters – zeigt einen gut bürgerlichen Salon. Hier ist ein Zirkel junger Damen und Herren versammelt; man redet einander mit lateinischen und italienischen Vornamen an: Amalia, Marcus, Ludovico, Camilla usw.; man gibt sich großzügig und freisinnig. Aber so recht überzeugt es nicht. Trotz aller Maskerade – die Puppen sind nun einmal aus deutschem Holz.*

*Man feiert gerade eine jener »Orgien der wahren Muse«, wie sie um 1800 in romantischen Zirkeln zum guten Ton gehörten. Da ist von Dichtung und Schauspiel, von Wissenschaft und Geschichte die Rede, und immer wieder von Dichtung. Eben versteigt sich Lothario zu der Behauptung, jede Wissenschaft, die um ihrer selbstwillen betrieben würde, erscheine notgedrungen als »Poe-*

sie«. Die Behauptung erstaunt niemanden; man ist sich einig: In der Poesie sind die Gegensätze zwischen Abstraktion und Imagination aufgehoben, wenn auch nicht vollends versöhnt. Nach etlichem Hin und Her über die Defizite der modernen Poesie – der Enthusiasmus geht allgemein in die Runde – springt Ludovico auf die federnden Holzbeinchen und kündigt eine Rede über Mythologie an (F. Schlegel 1967, 311 ff.). Gespanntes Schweigen!

Die Rede, das ist bald herauszuhören, will nicht nur belehren. Sie ist geradezu ein Manifest. Mit feurigen Inzitanten, wohlklingenden Metaphern und mehrdeutigen Begriffen wird nicht gespart, kurz: es ist ein Amalgam der Diskurse und ein Beispiel für die Grenzverwischung zwischen Wissenschaft und Poesie, das die bezauberten Hörer zu Ohren bekommen. Ludovico verlangt eine »neue Mythologie«, in der die Urgeschichte mit der Zukunft der Menschheit ein Ganzes bilde. Es fehle, so spricht er, der modernen Poesie an jenem einheitsstiftenden Mittelpunkt, den die Mythologie der Alten besaß und überliefert hat. Der moderne Dichter setze die poetische, nichtsdestoweniger wirkliche Welt aus seiner subjektiven Einbildungskraft heraus, noch ganz ohne Verbindung mit jener »Physik«, mit einem philosophischen Bild der Natur... Aber, so unterbricht er sich selbst, es gebe bereits so etwas wie einen »geheimen Zusammenhang« hinter der an der Oberfläche zersplittert auftretenden Kultur, nämlich den Idealismus. Und dieser sei ja wohl nichts anderes als der »Geist jener Revolution«, der eine intellektuelle Wiedergeburt verspreche. Ja, auch andere Anzeichen für die mögliche Wiederkehr des mythologischen Weltbildes seien längst vorhanden. Und hier nennt er die »romantische Poesie«: Diese »Symmetrie von Widersprüchen«, so ruft er emphatisch aus, in deren gebrochenen Formen das »ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur« aufscheine. Nur im Chaos aber, so fährt er fort, liege die noch ungehobene Symbolik für eine neue Mytho...

Mitten im Wort wird der feurige Redner unterbrochen. Die Tür zum Salon fliegt plötzlich auf und herein tritt die Zerrissenheit.

Wir haben nun Zeit, der wundersam vertrackten Forderung des Redners Ludovico näherzutreten. Der romantischen Ästhetik, mit der die Namen der Brüder Schlegel, Schellings und Hardenbergs verbunden sind, ist die Notwendigkeit einer verbindlichen, sinnlich wirkenden, also ästhetischen Symbolik als Medium kul-

tureller Identitätsfindung wohl bewußt. Es macht gerade den Fortschritt gegenüber Schillers Idealismus aus, daß sie Kultur als ein Symbolsystem der Selbst-Deutung begreifen. Was diese Schriftsteller an der Französischen Revolution studieren konnten, die extensive Versinnbildlichung politischer Ideen, das wurde ihnen zum Anlaß, die Übersetzung der Welterfahrung in Symbole und Bilder auf die Spitze zu treiben.

Genuin politische Ideen, die sich hätten versinnbildlichen lassen, waren zu jener Zeit noch Mangelware in Deutschland. Der einzige starke und aufgeklärte Staat, das vielbewunderte und -gescholtene Preußen, barg keine geschäftsführenden Ideen, die nationaler Zustimmung würdig erschienen. Mit dem Tod Friedrichs des Großen erlitt es zudem einen Schwächeanfall, der nur um so blendender das neue Idol der französischen Glorie, Napoleon Bonaparte, über Europa aufgehen ließ. Die politischen Ideen Frankreichs hatten schon 1791 in der »Déclaration des droits de l'homme et du citoyen« den verbindlichen Text gefunden, in dem Freiheit, Eigentum und Sicherheit sowie das Recht auf Widerstand den Status natürlicher Menschenrechte beanspruchten. Diese Erklärung bildete fortan die Legitimationsgrundlage der bürgerlichen Gesellschaft und sollte von jeder französischen Staatsverfassung respektiert werden.

Unter den Intellektuellen der deutschen Kleinstaaten erwies sich am Ende des achtzehnten Jahrhunderts der Zwang zur Abgrenzung stärker als die allgemeine Vernunft der Menschenrechte. Hatte Schiller – auch Kant wäre hier erwähnenswert – mit dem Bild der Maschine noch den feudalistischen Staat treffen wollen, so hefteten die romantischen Schriftsteller nun das gleiche Etikett auf die bürgerliche Gesellschaft und ihren Staat. Der Staat gleich welcher Art sollte, so hieß es im »Ältesten Systemprogramm«, überwunden werden. Die politische Vernunft, so ist diese Forderung wohl auch zu lesen, ist an und für sich unvernünftig. Denn sie trennt auf mechanische Weise die Funktionen im organisch gedachten sozialen »Körper«, um Stände, Klassen, Gebildete und Ungebildete, Funktionäre der Macht und die machtlose Menge ewig auseinanderzureißen. Die bürgerliche Gesellschaft ist, so bemerkt Schelling, »eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, das heißt völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obgleich diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie

doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eigenen Gesetzen gemäß, und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken« (F. W. J. Schelling, 1. Abt., 3. Bd., 584).

Den unaufhaltsamen Gang des künstlichen »Räderwerks«, in dem die Entfremdung zwischen öffentlichen Gewalten und privaten Bedürfnissen die Gestalt einer mechanischen Notwendigkeit annimmt, ist nur durch eine »Revolution« zu überwinden, in deren Verlauf – mit den Worten des Philosophen – das Volk sich »selbst wieder als Individuum konstituiert«. Eine solche Revolution ist, nach allem, was wir bisher gehört haben, kaum als politische zu denken. Identität im Sinne einer sich selbst erzeugenden kollektiven Individualität kann nach Meinung der romantischen Denker allein über jene allgemeine Symbolik erfolgen, von der in den Gedanken über die »Neue Mythologie« und über deren Vorstufe, die »romantische Poesie«, die Rede war. Repräsentiert die Poesie die höchste Form einer nach Versöhnung trachtenden Sprache, so fügt die künftige Mythologie dem jene religiöse Verbindlichkeit hinzu, deren die identitätsstiftende Semantik bedarf, soll sie als sittliches System die Totalität der »Gemeinschaft« normieren. Sie wird zur »sinnlichen Religion«. Die Legalität einer so gedachten organischen Ordnung beruht mitnichten auf dem allgemein verbindlichen Recht oder auf einer gesetzten politischen Verfassung. Sie besitzt vielmehr die Qualität einer »wahren Kultur«, und nur diese allein soll – nach einem Wort Hardenbergs – die »Zahl der Gesetze« vermindern können (Novalis 1968, 284).

Was Kant von der Kultur erwartet hatte, die »vollkommene bürgerliche Verfassung«, das gaben die romantischen Idealisten auf. Zwar erkannten sie einen beklagenswerten Mangel an sinnlicher Evidenz innerhalb der formalisierten, abstrakten Regeln des geordneten Zusammenlebens. Doch sind die hochkomplexen, stilisierten und überaus interpretationsbedürftigen Formen der ästhetischen Kultur, die sie als Muster vor Augen hatten, weit von jener öffentlichen Sprache entfernt, die als Medium kollektiver Identitätsfindung in Frage kommt. Mehr noch: die radikale Ablehnung politisch-rechtlicher und sozialer Ordnungsprinzipien hat die Kluft zwischen Realpolitik und Kultur in einem Maße vertieft, das eine Verständigung zwischen Macht und Geist nicht gerade begünstigt.

*Fortsetzung der dritten Szene*

*Herein kommt die Zerrissenheit. Sie trägt die bleichen Züge Hegels, tanzt aber jene Pantomime, die Diderot unter der Maske von Rameaus Neffe vorgeführt hat. Diese Figur deklamiert nun ohne jedes entschuldigende Wort:*

*»Was sagte der Herr denn? –*

*Entfernt von dem Orte,*

*Vernahm ich nicht deutlich die köstlichen Worte.*

*Mir bleibt noch dunkel*

*Die herrliche Spur,*

*Nicht seh ich das Leben*

*Der tiefen Natur.«*

*Ein kleiner Tumult entsteht auf der Bühne; ungraziös sinken die Puppen zusammen, die Beleuchtung erlischt, und es erhebt sich die zornige Stimme des Puppenspielers Friedrich Schlegel. Laut schimpft er auf den Unbekannten, dessen rohe Hand auf so mystische Weise Ludovicos Rede unterbrochen hat.*

Die Versöhnungsarbeit des deutschen Idealismus mündete nicht allein in Poesie und Mythologie. Sie fand auch einen andern, nicht minder exklusiven Ausweg in die Philosophie. Hegels Auftritt brachte die Spiele der poetischen Imagination zwar durcheinander, aber er war zugleich mit dem Anspruch verbunden, die Probleme der Selbstbestimmung auf der Seite des absoluten Denkens ins reine zu bringen. Auf dieser Seite zeigt sich in ganz besonderem Maße, daß jene Spezifika der deutschen Kultur, die unter den Markenzeichen des Idealismus, der Romantik und der spekulativen Dialektik im Umlauf sind, den Bewegungen der Nachbarkultur weit mehr verdanken, als sich bornierte Nationalisten je träumen ließen. Hegels Philosophie nahm die denkwürdige Anstrengung auf sich, die Französische Revolution von der Stunde ihres Erscheinens an in Gedanken zu fassen. Seinem gebannten Blick auf die Ereignisse in Frankreich entgingen nicht deren Zweideutigkeiten. Die Revolution ist die »Furie des Verschwindens« (G. W. F. Hegel 1952, 418). Ihr schreckenerregendes Auftreten paart sich mit dem Ende all dessen, was im Abendland noch als heilig galt. Ihre *epoché* setzt die Gegenwart absolut, und das bis dahin Gültige entpuppt sich vor den Augen des faszinierten und

entsetzten Zuschauers als brüchiges Gut. Das berührt selbstverständlich die normative Kraft der tradierten Kultur. Zeitgenössisches Philosophieren ist für Hegel Denken im Vollzug der Gegenwartszeit. Diese Philosophie hebt das Geschehene in Gedachtes auf, zurück bleiben – wie es in seiner bilderreichen Sprache heißt – nur die »Spuren« und »Schattenrisse« der alten Kultur, eine »Kollektion von Mumien« (G. W. F. Hegel 1952, 27; J. Ritter 1957, 13).

Die Folge der durch die Revolutionsereignisse sichtbar gemachten Entwertung der Kultur (als eines Überlieferungszusammenhangs) faßt der Philosoph unter das Bild der *Zerrissenheit*. Zerrissen sind die naturwüchsigen Bindungen ans Vergangene, zerrissen ist aber auch das organische Verhältnis des einzelnen zum Kollektiv und zerrissen ist nicht zuletzt das moderne Subjekt im Verhältnis zu sich selbst. Seine Existenz ist, wie Hegel mit unverkennbarer Faszination für das Schauspiel des sich selbst fremd gewordenen Handelns am Beispiel des »Neveu de Rameau« zeigt, eine Folge widersprüchlicher Entäußerungen der Natur und des Intellekts.

Schuld an den Entzweigungen hat jedoch nicht das politische Ereignis, sondern jene Aufklärung durch den Verstand, die durch das Ereignis in die Wirklichkeit eintritt und diese verändert. Hegel teilt die Ansicht seiner geistigen Brüder, daß die verdinglichende Macht des Verstandes ein Zerrbild der vom geistigen Dasein verlockten Kultur erzeugt habe. Doch anders als die Dichter sucht er nach Lösungen nicht allein in der Rückkehr zum Denken in Mythen. Die Mängel der Französischen Revolution lagen für ihn nicht zuletzt in der ungebrochenen Vorherrschaft des katholischen Prinzips, das eine dieses Namens würdige Aufklärung verhindert hat. Im katholischen Mythos wohnten noch die Gespenster des heidnischen Polytheismus, die vom Geist des Christentums den Dienst am formellen Kult verlangten. Dies mußte ihm die katholischen Restaurationsversuche mancher Romantiker suspekt werden lassen. Nur die Reformation war mit dem substantiellen Wandel der Französischen Revolution vergleichbar, da sie den Weg zu einer mit der Freiheit des Subjekts zu vereinbarenden Religiosität gewiesen hatte. Auch der romantische »Atheismus der sittlichen Welt« konnte von Hegel nur als Gefahr für die Freiheit des Subjekts verstanden werden.

Die Gefahren der Restauration einerseits und der Traditionsver-

leugnung andererseits zu vermeiden, setzte die rückhaltlose Anerkennung jener Zerrissenheit voraus, die mit der Revolution ins Leben getreten war. Denn die revolutionäre Forderung nach einem die Bedürfnisse befriedigenden System, dessen einziges Rechtsprinzip Freiheit lautete, sollte zugleich die Besonderheit der Individuen und die Individualität des Gemeinwesens garantieren. Der Bürger der neuen Gesellschaft war Träger einer öffentlichen Rechtsposition, als Privatmann aber war er Mensch, und das heißt: Herr seiner selbst. So erkannte Hegel in der Entzweiung von gesellschaftlichem Sein und selbstbewußter Personalität die Möglichkeit, die abstrahierende Gewalt des Verstandes und die bedeutungsbildende, wertsetzende Macht der Gefühls- und Gesinnungskultur, wenn auch nicht zu versöhnen, so doch wenigstens zu vermitteln. Doch soll es allein dem philosophischen Gedanken möglich sein, über den Schmerz der Entzweiung hinauszugehen. Die Philosophie tritt, wie es scheint, gleichsam als säkulare Mythologie an die Stelle jener einheitsstiftenden Interpretationsschemata, die in der alten Welt ein jedermann zugängliches Wissen über die Zugehörigkeit zu einem mit bestimmter Identität ausgestatteten Kollektiv vermittelten.

Damit ist aber auch angedeutet, welchen Beitrag der deutsche Intellektuelle zu den Problemen leisten konnte, die von der Revolution aufgeworfen worden sind. Schon dem jungen Hegel und seinen Freunden Schelling und Hölderlin erschienen die Ereignisse in Frankreich nach eigener Aussage wie ein »*philosophisches Schauspiel*«. Aus Distanz reflektierender, aber nimmermüder *Zuschauer* blieb Hegel zeitlebens. Die Revolutionen des frühen neunzehnten Jahrhunderts beschäftigten ihn ebenso sehr wie die Revolutionskriege Napoleons und ihre Folgen. Ein Ende der Gärungen sah er nicht voraus. So daß sich die Frage stellte, ob die modernen Gesellschaften der nachrevolutionären Epoche selbst mit Hilfe der Philosophie jemals imstande sein würden, eine politische und kulturelle Identität auszubilden.

Es ist bekannt und oft beredet worden, daß Hegel mit dem Neuen, das die Revolution in die Welt gebracht hat, das Ende der Geschichte der Kunst und der Philosophie zusammendachte. Das ist gewiß nicht so zu verstehen, als habe die Revolution die Kulturüberlieferung insgesamt vernichtet. Ans Ende gekommen ist jedoch das Einfache, das Modell einer Welt, in der alles mit allem, so schien es, auf organische Weise zusammenhing und daher

kaum einer Rechtfertigung bedurfte. Ans Ende gekommen ist auch die selbstverständliche Funktion der kulturellen Arbeit im Dienst politischer, moralischer und gesellschaftlicher Übereinstimmung. Die moderne Entzweiung hat den Legitimationskreislauf zwischen Sittlichkeit, Machtausübung und Religiosität zerrissen. Als Folge sondert sich die Kultur in autonomen Provinzen von der unterm Gesetz arbeitsteiliger Abstraktion stehenden Lebenswelt ab. Ja sie tritt – zumindest im Bereich der Kunst und Literatur – zu dieser in bewußten Gegensatz.

Hegels Analyse entzieht dem ehrwürdigen Einverständnis zwischen Kultur und Gedächtnis den Boden. Sie erkennt die Selbstgenügsamkeit einer aus Traditionen sich nährenden kulturellen Identität nicht mehr an. Deshalb gießt der Philosoph auch einen düsteren Spott über die Mythologen und Poeten des Gedächtnisses aus: »Das Gedächtnis ist der Galgen, an dem die griechischen Götter erwürgt hängen. Eine Galerie solcher Gehenkten aufweisen, mit dem Winde des Witzes sie im Kreise herumtreiben, sie einander necken machen und in allerlei Gruppen und Verzerrungen blasen, heißt oft Poesie – Gedächtnis ist das Grab, der Aufbewälter des Toten. Das Tote ruht darin als Totes« (zit. nach Frank/Kurz 1975, 204). Die kulturelle Überlieferung ist bereits das Präparat des Historikers, dem Leben entfremdet und der einheitsstiftenden semantischen Kraft verlustig gegangen. Nur als er-innerte verdient Überlieferung den Namen »Geschichte«. Denn er-innert ist sie auch schon begriffen, vom Geist aus der tötenden Zeit in das reine Medium des Allgemeinen versetzt. Die Geschichte ist, so lesen wir in der »Phänomenologie«, die »Schädelstätte des absoluten Geistes« (G. W. F. Hegel 1952, 564). Endgültig ist der naturwüchsige Zusammenhang zwischen Kultur (Tradition) und Gedächtnis (memoria) aufgesprengt. Kollektive Identität, oder, wie es bei Hegel heißt, »Individualität des Gemeinwesens«, stellt sich nicht mehr über die Anschauung und Aneignung heiliger, von allen geteilter Überlieferungen her. Sie ist etwas Partikulares und von dem nach innen wie außen wirksamen Selbstbehauptungswillen des modernen Territorialstaats abhängig.

Diese im Verhältnis zum Ganzen einer Welt zerfallene Lebensordnung hat ihre Entsprechung im Verhältnis des Individuums zum Staat. Eine von allen zu teilende kulturelle und sittliche Norm ist in der Moderne weder durch universelle Moralbegriffe noch durch kosmische Religion, weder in einem neuen Mythos

noch in einer poetischen Universalsprache repräsentierbar. Es ist vielmehr der Krieg, dessen Gewalt die konkrete Einheit des souveränen Staates nach innen wie außen bestimmt. »Die negative Seite des Gemeinwesens«, schreibt Hegel in der »Phänomenologie des Geistes«, »nach innen die Vereinzelnung der Individuen unterdrückend, nach außen aber selbsttätig, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens von allem Dasein, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist« (G. W. F. Hegel 1952, 341). In der Rechtsphilosophie (§ 325) geht Hegel sogar noch weiter, da er »die Aufopferung für die Individualität des Staates« zur Pflicht eines jeden einzelnen macht (G. W. F. Hegel 1952 a).

Selbst wenn Hegel an jene revolutionären Kriege gedacht haben sollte, die das »Versumpfen« gesellschaftlichen Lebens in unproduktiven Egoismen verhindern mögen, so ist das Argument immer noch befremdlich genug. Und doch hieß es, das Gemeinwesen habe, geht es um seine Selbstbehauptung, »an der *Individualität* seine Waffen«. Mit anderen Worten: die Sicherung, ja Abgrenzung der Identität einer Gesellschaft besitzt die Form des Kampfes. Ja das Herzstück dieser Identität, die »absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens«, wird nirgendwo deutlicher als im *Krieg*, den Hegel sich nicht scheut, in einem Atemzug mit dem Allgemeinen des Geistes zu nennen.

Auch wenn man mit Jacques d'Hondt Hegels Worte über den Krieg historisch relativiert und mit des Philosophen Sympathie für die Girondisten erklärt, so bleibt doch ein zweifelhafter Rest. Keine Frage: Hegel hat nach einer neuen kulturellen Identifikationsmatrix gesucht, die – nach dem Ereignis der Revolution – ein gemeinsames Interpretationsschema für individuelle, gesellschaftliche und globale Deutungsbedürfnisse zu liefern vermochte. Er glaubte sie in der Philosophie gefunden zu haben, hoffte für die Masse aber auf jene Art aufgeklärter Religiosität, die er im Protestantismus erkannt haben wollte. Beides aber blieb gleichermaßen exklusiv. Und er gibt zu weiteren Mißverständnissen Anlaß, wenn er in der Aufzählung der welthistorischen Reiche am Ende der Rechtsphilosophie dem »germanischen Reich« die Fähigkeit zugesteht, die erhoffte Versöhnung jenes Gegensatzes ins Werk zu setzen, der die moderne Welt entzweit.

In den letzten Sätzen dieser Vision preist Hegel noch einmal den Wert einer solchen Versöhnung: sie entfalte »den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft« (G. W. F. Hegel 1952 a, 456). Es ist hier nicht der Ort, auf die berüchtigte Staatsvergottung der Rechtsphilosophie zu sprechen zu kommen. Doch das Zitierte enthält, wie nach der Deutung des Krieges wohl zu vermuten war, eine Aussage über den Charakter der anvisierten Identitätsbildung. Der Staat als »Bild« der Vernunft, damit ist ein symbolisches Repräsentationsverhältnis supponiert, das den Mitgliedern des Gemeinwesens die Identifikation mit der ausübenden Macht – in der Rechtsphilosophie ist es der Monarch – nahelegt. Doch im Verhältnis zu den anderen Staaten ist der besondere Staat stets auf das »Spiel« wechselseitiger Anerkennung angewiesen, das Kriege von Zeit zu Zeit unterbrechen. Daher ist die »Selbstständigkeit des Staats der Zufälligkeit ausgesetzt«. Es gibt ebensowenig eine politische Identität, die auf dem Fürsichsein des Kollektivs beruht, wie es eine Ich-Identität geben kann, die ohne Anerkennung durch die andern auskommt.

Diesem Bild fügt sich die Unterordnung der Partikularinteressen unter die Staatsräson im Kriegsfall. Wenn Kriege – wie die Rechtsphilosophie behauptet – den Kampf um Anerkennung, also um kollektive Identität bedeuten, so ist die Forderung nach Aufgabe individueller Interessen, ja der Selbsterhaltung des Einzelsubjekts zwar erschreckend, aber folgerichtig. Hegel geht aber noch einen Schritt darüber hinaus. Die Gefährdung der nationalen Besonderheit durch Kriege eröffnet dem Individuum die Chance, das abstrakte Ganze der Staatsidee zu interiorisieren und so die Entzweiung zwischen dem Allgemeinen der im Staat verkörperten Vernunft und dem Besonderen der persönlichen Bedürfnisse aufzuheben. Die Vermittlung zwischen Objektivem und Subjektivem soll einer Gesinnung gelingen, die zwar unter dem alten Namen der »Tapferkeit« in der Rechtsphilosophie auftaucht, aber nun als die höchste Form der Identifikation mit dem absoluten Zweck des Gemeinwesens verstanden wird. »Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt«, so heißt es in § 328, »in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der *Souveränität* des Staates« (G. W. F. Hegel 1952 a). Die Tat des Tapferen hebt den Gegensatz zwischen individuellem Fürsichsein und Anerkennung der Staatssouveränität auf: sie ist »*Existenz* der Freiheit«. Denn wer sich dem Staat opfert, der opfert sich der Vernunft; alle natio-

nalistischen Rattenfänger haben diese simple Identifizierung wiederholt.

Mit der düsteren Feststellung, daß der Streit zwischen Staaten eher durch Krieg denn Übereinkunft entschieden wird, verabschiedet Hegel die Idee des ewigen Friedens. Das mag zur Zeit der sich konsolidierenden Nationalstaaten realistisch gewesen sein. Die Geschichte der nationalen Identitätsbildung in Deutschland widerspricht dem ja nicht. Im Gegenteil: Die Deutschen haben den Krieg – und das gilt seit den Freiheitskriegen, deren Zeuge und Opfer Hegel war – mit besonderer Liebe als Mittel kollektiver Identitätsbildung verstanden und gefeiert. Darüber ist ihnen der Unterschied zwischen Kultur und Krieg oft genug ganz unerheblich erschienen. Wie schrieb doch Thomas Mann 1914?

»Der deutschen Seele eignet etwas Tiefstes und Irrationales... Es ist ihr »Militarismus«, ihr sittlicher Konservatismus, ihre soldatische Moralität, – ein Element des Dämonischen und Heroischen, das sich sträubt, den zivilen Geist als letztes und menschenwürdiges Ideal anzuerkennen« (Th. Mann 1977, 36).

\*

### *Letzte Szene*

*Spielt in Berlin im Führerbunker. Es treten auf: der Diktator, der Klumpfuß, das Volk in Gestalt einer Ehrenkompanie, die Heiligen Drei (Alliierten) und Germania. Die Drei überreichen Hitler die Folterinstrumente, darunter eine Kanone. »Hitler lädt die Kanone. Germania wird von der Ehrenkompanie vor die Kanone gebunden. Mit der Detonation fällt der Vorhang« (H. Müller 1977, 63).*

- Barth, K. (1945), *Eine Schweizer Stimme, 1938-1945*. Zollikon-Zürich.
- d'Hondt, J. (1972), *De Hegel à Marx*. Paris.
- Frank, M./Kurz, G. (Hg.) (1975), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt a. M.
- Frank, M. (1982), *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M.
- Fulda, H. F./Henrich, D. (Hg.) (1973), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt a. M.
- Goethe, J. W. v. (1978), *Faust. Paralipomena. Dramatische Dichtungen Bd. iv*. Berlin (Ost).
- Günther, H. (1985), *Die Französische Revolution. Berichte und Deutungen deutscher Schriftsteller und Historiker*. Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (1976), »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?«, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.
- Hegel, G. W. F. (1952), *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1952 a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. E. Gans. Jubiläumsausgabe Bd. 7. Stuttgart.
- Hölderlin, F. (1957), *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgarter Ausgabe Bd. 3. Hrsg. v. F. Beissner. Stuttgart.
- Jähning, D. (1975), *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*. Köln.
- Kant, I. (1968), *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Akademie-Ausgabe Bd. VIII*. Berlin.
- Mann, Th. (1977), »Gedanken im Kriege«, in: ders., *Essays Bd. 2: Politische Reden und Schriften*. Frankfurt a. M.
- Müller, Heiner (1977), *Germania Tod in Berlin*. Berlin.
- Novalis (1968), *Schriften*, Bd. 3. Hrsg. v. R. Samuel u. a. Darmstadt.
- Riedel, M. (Hg.) (1975), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 2. Frankfurt a. M.
- Ritter, J. (1957), *Hegel und die französische Revolution*. Köln/Opladen.
- Rousseau, J.-J. (1984), *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*. Hrsg. v. H. Meier. Paderborn.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861), *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart.
- Schiller, F. (1959), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Sämtliche Werke Bd. 5*. Hrsg. v. G. Fricke/H. G. Göpfert. München.
- Schlegel, F. (1967), *Gespräch über die Poesie. Kritische Ausgabe Bd. 2*. Hrsg. v. H. Eichner. München/Paderborn/Wien.