

Hegel-Studien

Band 28

Otto Pöggeler, Fünfundzwanzig Jahre Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum

I. Friedrich Hogemann und Helmut Schneider, Verzeichnis der Heidelberger Schriften Hegels – Friedhelm Nicolin, Hegels Korrespondenz und amtlicher Schriftwechsel. Vorüberlegungen zur historisch-kritischen Edition

II. Andreas Grossmann, Orte Hegels und Hegels Ort. Bemerkungen zur »Topographie« des Idealismus – Manfred Baum, Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel – Klaus Düsing, Hegels »Phänomenologie« und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins – Dietmar Köhler, Hegels Gewissensdialektik – Wolfgang Bonsiepen, Bedeutung und Grenzen der hermeneutischen Hegel-Interpretation. Bemerkungen zu Kaehler/Marx: Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes – Udo Rameil, Der teleologische Übergang zur Ideenlehre und die Entstehung des Kapitels »Objektivität« in Hegels propädeutischer Logik – Elisabeth Weisser-Lohmann, »Divide et impera«. Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre – Anemarie Gethmann-Siefert, Hegel über Kunst und Alltäglichkeit. Zur Rehabilitierung der schönen Kunst und des ästhetischen Genusses – Christoph Jamme, Hegel als Rezensent – Rolf-Peter Horstmann, Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche – Heinz Kimmerle, Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt

III. Otto Pöggeler, Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit
der Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft

herausgegeben von
FRIEDHELM NICOLIN und OTTO PÖGGELER

Band 28

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Originalausgabe
von 1993, erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1492-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3070-6

ISSN 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

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

INHALT

OTTO PÖGGELER, Bochum Fünfundzwanzig Jahre Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum	7
--	---

I.

FRIEDRICH HOGEMANN und HELMUT SCHNEIDER, Bochum Verzeichnis der Heidelberger Schriften Hegels	21
--	----

FRIEDHELM NICOLIN, Düsseldorf Hegels Korrespondenz und amtlicher Schriftwechsel. Vorüberlegungen zur historisch-kritischen Edition	41
--	----

II.

ANDREAS GROSSMANN, Bochum Orte Hegels und Hegels Ort. Bemerkungen zur „Topographie“ des Idealismus	57
--	----

MANFRED BAUM, Siegen Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel	81
---	----

KLAUS DÜSING, Köln Hegels „Phänomenologie“ und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins	103
---	-----

DIETMAR KÖHLER, Bochum Hegels Gewissensdialektik	127
---	-----

WOLFGANG BONSIEPEN, Bochum Bedeutung und Grenzen der hermeneutischen Hegel-Interpretation. Bemerkungen zu Kaehler/Marx: Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes	143
UDO RAMEIL, München Der teleologische Übergang zur Ideenlehre und die Entstehung des Kapitels „Objektivität“ in Hegels propädeutischer Logik	165
ELISABETH WEISSER-LOHMANN, Bochum „Divide et impera“. Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre	193
ANNEMARIE GETHMANN-SIEFERT, Hagen Hegel über Kunst und Alltäglichkeit. Zur Rehabilitierung der schönen Kunst und des ästhetischen Genusses	215
CHRISTOPH JAMME, Bochum Hegel als Rezensent	267
ROLF-PETER HORSTMANN, München Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche	285
HEINZ KIMMERLE, Rotterdam Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt	303
III.	
OTTO PÖGGELER, Bochum Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger	327

ANDREAS GROSSMANN (BOCHUM)

ORTE HEGELS UND HEGELS ORT

Bemerkungen zur „Topographie“ des Idealismus

Das Geschäft eines Landvermessers kann, wie wir spätestens seit KAFKA wissen, eine überaus peinliche Sache sein. Nicht allein ‚Schatten und Nebel‘ einer fremden, abweisenden und verschlossenen Welt, sondern nicht minder die Weite und das Dickicht eines Landes sind für denjenigen, der sich dort als „Topograph“ betätigen will, denkbar schwierige Voraussetzungen. Niemand wird wohl bestreiten, daß letzteres – vielleicht sogar in einem ausgezeichneten Maße – gilt, wenn es darum zu tun ist, das Land eines Philosophen wie Hegel zu vermessen. Soll dieser Versuch dennoch gemacht werden, wird es sich deshalb empfehlen, gemäß der Maxime des alten GOETHE „sich zusammenzuraffen“ (obzwar der Wille, „Großes zu erreichen“, damit keineswegs verknüpft sein kann).

Das im Titel dieses Beitrags angezeigte Thema bedarf insoweit einer Klarstellung. So verstehen sich die folgenden Bemerkungen zur „Topographie“ des Idealismus nicht eigentlich als ein Beitrag zur Biographie Hegels. Worum es gehen soll ist vielmehr, den Philosophen im Kontext der geistigen und kulturellen Zentren der GOETHEZEIT ins Visier zu nehmen. Dabei wird man sich in diesem Rahmen freilich bescheiden müssen, lediglich einige wenige Schlaglichter auf Stationen des Hegelschen Weges und damit verbundene signifikante Konstellationen seines Philosophierens zu werfen. Ziel ist es – wohin ja auch zuvörderst die in mehreren Sammelbänden dokumentierten Bemühungen des Hegel-Archivs in den letzten Jahren gegangen sind¹ –, Hegels ‚Ort‘ über eine Erkun-

¹ Vgl. A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hrsgg.): *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*. Bonn 1983. (Hegel-Studien. Beiheft 22.); Chr. Jamme/O. Pöggeler (Hrsgg.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin. Stuttgart 1981; „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit. Stuttgart 1983; Mainz – „Centralort des Reiches“. Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit. Stuttgart 1986; Johannes von Müller – *Geschichtsschreiber der Goethezeit*. Schaffhausen 1986; „O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard“. Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800, Stuttgart 1988; H.-Chr. Lucas/O. Pöggeler (Hrsgg.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*.

dung seiner ‚Orte‘ zu bestimmen und den Philosophen somit deutlicher in der Vielgestaltigkeit seiner geschichtlichen Bezüge wahrzunehmen. Auf diese Weise soll sich zugleich der Blick für Regionen und Sachzusammenhänge schärfen, die in der gängigen Perspektive auf Hegel und den Idealismus nur allzu oft ausgeblendet werden. Inwieweit dies gelungen ist, wird der Gang dieses topographischen Versuchs nun selbst erweisen müssen.

I.

Als Hegel 1797 durch die Vermittlung seines Stiftsfreundes HÖLDERLIN eine Hofmeisterstelle in *Frankfurt* erhält, bedeutet dies für Hegel nicht nur das Ende einer in Bern in Einsamkeit und fernab vom literarischen und philosophischen Geschehen geführten Existenz. Der Wechsel nach Frankfurt markiert gleichzeitig einen entscheidenden Neuansatz in den philosophischen Entwürfen, die Hegel jetzt im Banne des Freundeskreises um HÖLDERLIN ausgestaltet. Das das Gespräch der Freunde bestimmende Thema konzentriert sich in der Fragestellung, wie es zu einer Überwindung der in der Moderne erfahrenen Zerrissenheit und Entfremdung kommen und welche Rolle dabei Religion und Kunst spielen könnten. Für die ehemaligen Stifter versteht es sich von selbst, daß die traditionelle christliche Theologie und Religion nicht in Frage kommt: sie gilt ihnen als eine in der „Positivität“ von Dogmen erstarrte, leblose Orthodoxie, die allenfalls zu faulen Kompromissen mit der KANTISCHEN Philosophie gelangt, ohne aber überhaupt je auf das Kernproblem zu stoßen, das sich den Freunden in Frankfurt und Homburg im vergleichenden Rückblick auf die griechische Antike aufdrängte: das Problem nämlich, wie Freiheit und Schönheit, die leitenden Bestimmungen der grie-

Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; O. Pöggeler (Hrsg.): *Hegel in Berlin*. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Ausstellungskatalog. Berlin 1981. Siehe auch: G. Kurz (Hrsg.): *Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte*. Düsseldorf 1984; F. Strack (Hrsg.): *Heidelberg im säkularen Umbruch*. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800. Stuttgart 1987. Vgl. ferner die kleine Hegel-Biographie von F. Nicolini: *Von Stuttgart nach Berlin*. Die Lebensstationen Hegels. Marbach 1991. (Marbacher Magazin. 56.)

Hegels Werke werden im fortlaufenden Text nach der Suhrkamp-Ausgabe (Frankfurt a. M. 1969 ff) mit einfacher Angabe von Band- und Seitenzahlen zitiert bzw., sofern sie in historisch-kritischer Edition zugänglich sind, nach der Akademie-Ausgabe von *Hegels Gesamten Werken* (Hamburg 1968 ff) unter der Sigle GW mit Band- und Seitenzahlen belegt; das sog. *Älteste Systemprogramm* wird zitiert nach der ersten kritischen Edition in: Chr. Jamme/H. Schneider (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft*. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus. Frankfurt a. M. 1984. 11–14.

chischen Polis, unter den Bedingungen der Moderne erneut Realität werden können. Es ist die von HÖLDERLIN und Hegel (jedenfalls zu Beginn ihrer gemeinsamen Jahre in Frankfurt) geteilte Grundüberzeugung, die „Versöhnung“ der Gegensätze in einer Theorie und Praxis übersteigenden Sphäre zu finden, der Sphäre des Einen Seins der Schönheit.

Ein zentraler Text, in dem dieses Motiv – neben SCHILLER wesentlich von HÖLDERLINS *Hyperion* inspiriert – erstmalig bei Hegel markant hervortritt, ist das sog. *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Der dem (nur fragmentarisch erhaltenen) Text von FRANZ ROSENZWEIG gegebene Titel ist indes irreführend. Denn tatsächlich handelt es sich um kein „Programm“, das in einem künftigen „System“ ausgeführt werden sollte oder wurde. Viel eher eignet dem Entwurf der Charakter eines Diskussionspapiers, das Hegel wohl nach Gesprächen mit dem Freunde (und in Gedanken an den in Jena weilenden SCHELLING) niedergeschrieben hat.

Ohne an dieser Stelle den unsäglichen (und neuerdings durch FRANK-PETER HANSEN wieder entfachten) Streit um die Verfasserfrage aufrollen zu wollen², scheint diese Erklärung doch ein hohes Maß an Plausibilität beanspruchen zu dürfen – zumal unter dem Aspekt der entscheidenden Sachprobleme, wie des Mythos-Begriffs, um die es in diesem Text geht.³ Geht man von diesen Entstehungsbedingungen aus, ist überdies verständlich zu machen, daß hier Gedanken artikuliert werden, die in dieser Radikalität nur bei Hegel vorkommen. Dies betrifft vornehmlich den im zweiten Teil des *Systemprogramms* auftauchenden Gedanken einer „neuen Mythologie“ als Mythologie der Vernunft in *politischer* Absicht, d. h. als Mythologie, die in Gestalt einer neuen, sinnlichen Religion verwirklichen soll, was mit der Französischen Revolution geschichtlich auf den Plan getreten ist: die Freiheit und Gleichheit aller. Es geht, anders gewendet, um die Frage, wie im politischen Leben eines „Volkes“ verwirklicht werden kann, was bislang philosophisch – bei KANT – nur abstrakt gedacht worden ist, bzw. in der Französischen Revolution durchzusetzen versucht wurde und in der *terreur* der „Robbespierreoten“ sein Ende fand. Beide Wege haben sich den Freunden offensichtlich als unzulänglich erwiesen. Ihr Defizit und gleichzeitig den benannten Ziel-

² F.-P. Hansen: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. Rezeptionsgeschichte und Interpretation. Berlin, New York 1989.

³ O. Pöggeler: *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*. In: *Hegel-Tage Urbino 1965*. Hrsg. von H.-G. Gadamer. Bonn 1969. (Hegel-Studien. Beiheft 4.) 17 ff; ders.: *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*. In: *Das älteste Systemprogramm*. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Hrsg. von R. Bubner. Bonn 1969. (Hegel-Studien. Beiheft 9.) 53 ff.

punkt vor Augen, können sie das ihnen vor allem durch SCHILLER vermittelte Programm der ästhetischen Erziehung aufgreifen, kommen dabei indes zur Einsicht einer notwendigen Transformation der SCHILLERSchen Konzeption. Denn diese endete aporetisch: Sollte anfänglich ein Zustand politischer Freiheit durch Schönheit verbürgt sein, ist es schließlich gerade noch ein elitärer Zirkel von Intellektuellen, dem SCHILLER das Gelingen einer „ästhetischen Erziehung“ zuzugestehen bereit ist. Das *Systemprogramm* zieht aus dieser Aporie, HÖLDERLIN folgend, die Konsequenz und strebt nicht mehr wie SCHILLER eine anthropologisch fundierte Schönheitskonzeption an, sondern vertritt einen – von K. DÜSING sogenannten – „ästhetischen PLATONISMUS“⁴ und proklamiert die Schönheit, wie es im *Systemprogramm* heißt, „in höherem platonischem Sinne genommen“ (recto 32 f). Die solchermaßen metaphysisch-ontologisch begriffene Schönheit soll als das *Hen kai Pan* nicht nur die Einheit von Theorie („Wahrheit“) und Praxis („Güte“) (recto 35) darstellen, sondern ineins die Gegensätze, an denen die Gegenwart leidet, aufheben und sie *als* Gegensätze überwinden. So kann denn auch die Dichtung eine „höhere Würde“ zuerteilt bekommen: „sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der . . . Menschheit; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften u(nd) Künste überleben“ (verso 8–11). Die Erwartung der „neuen Mythologie“ einer sinnlichen Religion versteht sich dabei allerdings nicht, das ist wichtig zu sehen, als ein Plädoyer für die Flucht in einen Irrationalismus. Die im *Systemprogramm* beschworene „neue Mythologie“ ist begriffen als eine Mythologie der *Vernunft*, sie steht „im Dienste der Ideen“ (verso 18 f). Denn nur durch eine Versinnlichung der Vernunft, das ist die von Hegel geäußerte Überzeugung, läßt sich die Kluft zwischen Philosophen und dem „großen Hauffen“ (verso 12) überbrücken, lassen sich Freiheit und allgemeine Gleichheit realisieren. Worum es dem jungen Hegel geht – und das *Systemprogramm* kann dafür beispielhaft stehen –, ist eine Verarbeitung der Folgeprobleme der Aufklärung mit aufklärerischen (eben *vernünftigen*) Mitteln. Und insofern kann man Hegel mit R. BUBNER als „einen der ersten Entdecker der notorischen ‚Dialektik der Aufklärung‘“ bezeichnen.⁵

Verwandte Problemstellungen, aber auch wichtige neue Akzentuie-

⁴ K. Düsing: *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*. In: *Jamme/Pöggeler: Homburg v. d. Höhe*. 101 ff.

⁵ R. Bubner: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*. Untersuchungen zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1984. 189.

rungen begegnen in Hegels Frankfurter Entwürfen zum *Geist des Christentums*. Die Fragestellung der Texte ist derjenigen des *Systemprogramms* nahe: wie ist es möglich, so ließe sich ihr *Movens* vielleicht umschreiben, daß das Lebensganze erfülltes Leben ist – und zwar dergestalt, daß die weltlichen Entzweigungen nicht einfach bloß negiert, sondern als die Entzweigungen, die sie sind, in das ‚Leben‘ aufgehoben werden. Skepsis muß sich darum jetzt auch gegenüber dem im *Systemprogramm* formulierten Projekt regen, die Schönheit der sinnlichen Religion rigide dem als „Maschinenstaat“ (recto 18) verworfenen bürgerlichen Staat entgegenzustellen (der nach der Forderung des *Systemprogramms* „aufhören“ sollte zu bestehen; recto 21). Die im *Systemprogramm* proklamierte „neue Mythologie“ kommt, anders gesagt, in den Verdacht, gerade zu verfehlen, was zu bewerkstelligen sie auserkoren war: die Sache der Revolution auch in Deutschland zu verwirklichen, und mithin ins Abseits des Apolitischen zu geraten.

Hegel erkennt dies Problem im Verlauf seiner Arbeiten gleichzeitig mit HÖLDERLIN in der zweiten Hälfte der Frankfurter Zeit: eine „schöne Religion“, die sich abstrakt in Opposition zur Sphäre des Politischen begibt, muß an der Wirklichkeit scheitern; soll sie politisch wirksam sein, ist ihre Vermittlung mit dem entzweiten Leben verlangt. M. a. W., das Eine Sein der Schönheit muß in die Entzweigung eingehen, um so das in sich differenzierte Eine zu werden.

Hegels erster Entwurf von 1798 zeigt noch die Frühform seiner Vereinigungsphilosophie. Die Leitfrage ist die nach der „schönen Religion“ und ihrem „Ideal“: „eine schöne Religion zu stiften, das Ideal davon? findet man es?“ (1. 299). Die Frage bleibt hier aber nur Postulat. Hegel exemplifiziert das an der Gestalt JESU: JESUS tritt der jüdischen Gesetzeswelt – wie EMPEDOKLES den Agrigentineren bei HÖLDERLIN – nur entgegen, ohne daß seine „Liebe“ zu „schönen Verhältnissen“ führte (1. 311) und die von seiner Umwelt praktizierte Naturbeherrschung aufzuheben vermöchte. „Im allgemeinen (setzte JESUS das) Subjekt gegen das Gesetz“ (1. 299). Indem JESUS dem gebietenden Gesetz die Gesinnung gegenüberstellte, mag er das objektive Gesetz zwar aufgehoben haben, „aber nicht die objektive Welt“. „Die Liebe“, notiert Hegel, „knüpft Punkte in Momenten zusammen, aber die Welt in ihr, der Mensch und ihre Beherrschung besteht noch“ (1. 303). Eben deshalb war JESU Untergang, Hegel zufolge, notwendig. JESUS mußte in seinem Beharren auf der „Liebe“ scheitern wie EMPEDOKLES, der sich von der ihn umgebenden Welt möglichst „rein“ halten will. Mit diesem ihrem Streben begeben sich beide Gestalten der Möglichkeit einer Einflußnahme auf ihre Wirklichkeit, sie

leisten – entgegen ihrer Absicht – Verzicht auf eine Revolutionierung der an Entfremdung krankenden Verhältnisse.

Die zweite Fassung der Entwürfe zum *Geist des Christentums* begreift denn Christus nunmehr als tragische Gestalt (wohl, wie CHR. JAMME glaubhaft gemacht hat, unter dem Eindruck des Ungenügens auch von HÖLDERLINS Konzeption, der in seiner Theorie des tragischen Opfers im *Grund zum Empedokles* seinerseits die Kritik des Freundes aufgreifen wird).⁶ JESU Bruch mit der Welt mußte ihm die letztlich todbringende Feindschaft des Volkes eintragen (1. 387 f, 405). Das „Ideal“ einer schönen Religion soll und kann demgegenüber nicht ein dem Besonderen abstrakt entgegengesetztes Allgemeines sein, sondern muß als *konkretes* Allgemeines das geschichtlich sich differenzierende Leben integrieren. Wenn Hegel die Apotheose des HERAKLES und die Auferstehung Christi einander gegenüberstellt und meint, daß JESUS das „leer ausgehende“ Leben in der Idealität wiederherzustellen suchte (1. 402, 409 f), so klingt darin unverhohlene Kritik an. Wird damit doch nichts anderes gesagt, als daß wahre Idealität, die das weltliche Leben in allen seinen Gegensätzen in sich aufgenommen hat, bislang nicht – auch nicht in der Geschichte der christlichen Religion – erreicht wurde. Ihr Schicksal, so Hegel, ist vielmehr, „daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können“ (1. 418). Das zu erreichen soll der zu stiftenden „schönen Religion“ vorbehalten sein.

Müssen die Frankfurter Arbeiten Hegels und HÖLDERLINS als eine (an ROUSSEAU anknüpfende, schließlich jedoch die Unmittelbarkeit einer Rückkehr zur Natur zurückweisende) Aufklärungskritik gelesen werden⁷ – die Themen der Entzweiung und Naturbeherrschung machen das evident –, so erweisen sie sich mit dieser Grundtendenz gleichfalls als „Nachbarn“ der zeitgenössischen Frühromantik.

Die Nähe des jungen Hegel zur Frühromantik und namentlich zu FRIEDRICH SCHLEGEL wird gerne übersehen⁸, weil man für gewöhnlich nur

⁶ Chr. Jamme: *Liebe, Schicksal und Tragik*. Hegels „Geist des Christentums“ und Hölderlins „Empedokles“. In: *Jamme/Pöggeler: „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“*. 300–324.

⁷ Vgl. dazu die einschlägigen Beiträge in dem Band: *Idealismus und Aufklärung*. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800. Hrsg. von Chr. Jamme und G. Kurz. Stuttgart 1988.

⁸ So jüngst beispielsweise bei E. Behler, der Schlegel einseitig als den schlechthinnigen Widerpart Hegels präsentiert. Die von Behler aufgebaute Opposition arbeitet dabei nicht nur methodologisch unsauber, wenn Schlegels Enzyklopädie-Konzeption mit Hegels (viel späterem!) Enzyklopädiekonzept verglichen wird. Behler verfährt darüber hinaus dogmatisch, wenn er die etwa auch von Manfred Frank zu Recht betonten Berührungspunkte zwischen

die Polemik des Berliner Hegel gegen die SCHLEGELSche Ironie im Ohr hat. Dabei wird freilich verkannt, daß Hegel in Jena noch einen positiv gefaßten Ironiebegriff kennt. Nicht beachtet wird aber ferner, daß die Forderung einer in und durch die Poesie gestifteten „neuen Mythologie“ im *Systemprogramm* ebenso wie die Frage nach dem Ideal einer „schönen Religion“ im *Geist des Christentums* Gedanken artikulieren, die sich durchaus parallel zu den Bemühungen SCHLEGELS bewegen.⁹ So kann SCHLEGEL am 2. Dezember 1798 dem Freund NOVALIS über sein „religiöses Projekt“ schreiben: „Ich denke eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkündigen zu helfen: denn kommen und siegen wird sie auch ohne mich.“¹⁰ Die „neue Religion“ – das ist aber für SCHLEGEL ganz im Sinne des jungen Hegel eine „poetische Religion“, verstanden als höhere Einheit des Geistes. Und von daher erhebt sich im *Gespräch über die Poesie* (im dritten Band des *Athenäum* 1800 veröffentlicht) die Forderung einer „neuen Mythologie“, die in anderer Form und sogar in potenziert Weise der modernen Dichtkunst nach dem Vorbild der Antike einen neuen Mittelpunkt bereitstellen soll. Diese Dringlichkeit ergibt sich vorzüglich daraus, daß die Mythologie, wie FRIEDRICH SCHLEGEL sich ausdrückt, „sinnlich geistig“ anschaulich macht und fixiert, „was sonst das Bewußtsein ewig flieht“; daß sie „in ihrem Gewebe“ „das Höchste wirklich“ bildet, d. h. so ins *Werk* setzt, daß es anschaulich und zugänglich wird (während es dem – immer nur in Trennungen lebenden – Bewußtsein „ewig“ verschlossen bleibt)¹¹ – ein zentraler und in mannigfachen Variationen begegnender Gedanke der Frühromantik überhaupt. Aufschlußreich ist jedoch schließlich, welche Erwartungen sich für

dem frühen Schelling, Hölderlin, dem *Systemprogramm* und den Frühromantikern mit der Bemerkung zurückweist, bei den Schlegels hätten wir es gegenüber den ehemaligen Tübinger Stiftern mit Repräsentanten „einer spätaufklärerischen, rokokohaften, ungemein verfeinerten Bildungswelt“ zu tun. Eine solche Apartsetzung Schlegels von Hölderlin und dem jungen Hegel entspringt offensichtlich dem Interesse, einen exklusiven Rang Schlegels zu behaupten, kann aber in der Sache freilich kaum überzeugen. – Siehe E. Behler: *Frühromantik*. Berlin, New York 1992. 255, 281; Besprechung von: M. Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. In: *Athenäum*. Jahrbuch für Romantik. 1 (1991). 243 ff, hier 251; vgl. dagegen M. Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt a. M. 1989. 220, 222 f u. ö.

⁹ Vgl. O. Pöggeler: *Ist Hegel Schlegel?* Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis. In: *Jammel/Pöggeler: „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde.“* 325 ff; zu Hegels Jenaer Ironie-Begriff auch: Chr. Jamme: *„Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?“* Die Mythos-Auffassung des jungen Hegel (1787–1807). In: W. Jaeschke/H. Holzhey (Hrsgg.): *Früher Idealismus und Frühromantik*. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805). Hamburg 1990. 137 ff, bes. 150.

¹⁰ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von E. Behler u. a., Bd 24. Paderborn, München, Wien, Zürich 1985. 205.

¹¹ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Bd 2. Paderborn [usw.] 1967. 318.

SCHLEGEL mit der „neuen Mythologie“ verbinden, die, so dunkel sie am Ende nur anklingen mögen, eine auffallende Parallele zur Utopie des *Systemprogramms* darstellen: Es ist die Prospektive einer „goldenen Zeit“ vollständigen Einsseins des Menschen mit sich selbst und der Natur. „Mich däucht“, erklärt SCHLEGEL, „wer das Zeitalter, das heißt jenen großen Prozeß allgemeiner Verjüngung, jene Prinzipien der ewigen Revolution verstünde, dem müßte es gelingen können, die Pole der Menschheit zu ergreifen und das Tun der ersten Menschen, wie den Charakter der goldenen Zeit die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann würde das Geschwätz aufhören, und der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehn und die Sonne. Dieses ist es, was ich mit der neuen Mythologie meine.“¹²

Unbeschadet dessen, daß sich Hegel im Zuge der Ausbildung seines Systems in Jena bald kritisch gegen das Programm einer „neuen Mythologie“ wendet und sich damit von HÖLDERLINS und den eigenen frühen Bemühungen sowie den Erwartungen der Frühromantik distanziert, wird es kaum weiterhin angängig sein, von SCHLEGEL und der Frühromantik zu sprechen, ohne daß von den im Frankfurter Freundeskreis um HÖLDERLIN, SINCLAIR, ZWILLING und BOEHLENDORFF unternommenen Versuchen Hegels die Rede ist. Die Beziehungen Hegels zu seiner Zeit gestalten sich nun einmal differenzierter, als das gängige (und liebgewordene) Gegenüberstellungen glauben machen wollen.

Wenn vorhin eine Klassifizierung wie „Frühromantik“ verwendet wurde, so stellt dies im Grunde einen Anachronismus dar. Denn die üblichen Einteilungen der GOETHEZEIT in „Frühromantik“, spätere „Heidelberger Romantik“ und Weimarer „Klassizismus“ sind sämtlich Titel, die sehr viel später geprägt wurden und für das Selbstverständnis der Zeitgenossen keineswegs Gültigkeit besaßen.¹³ So war auch für Hegel nicht ausgemacht, sich ins Zentrum der „Frühromantik“ zu begeben, als er 1801 nach Jena ging. Überhaupt hat es den Anschein, daß damals andere Orte durchaus gleichberechtigt in das Blickfeld Hegels rücken. Hegel ist etwa im Frühjahr 1798 nach Mainz gereist (das er bei einem zweiten Be-

¹² Ebd. 322.

¹³ Ein analoges Problem stellt sich in der Frage der Bestimmung von Aufklärung und Klassik. Als philosophische (und zugleich normativ verstandene) Epochenbegriffe sind die Begriffe, wie gerade die jüngste Debatte gezeigt hat, entgegen ihrer vermeintlichen Eindeutigkeit tatsächlich höchst problematisch, weil sie die Möglichkeit klarer Abgrenzungen von Aufklärung, Klassik und Romantik unterstellen, damit aber das vielfache Ineinandergreifen der Strömungen zu ignorieren geeignet sind. – Vgl. dazu die Diskussionsbeiträge im *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*: 32 (1988), 347–374; 33 (1989), 400–408; 36 (1992), 409–454.

such im Herbst 1800 freilich schon zerstört vorgefunden hat).¹⁴ In der in der Zeit des Übergangs von Frankfurt nach Jena verfaßten (und Fragment gebliebenen) Schrift über *Die Verfassung Deutschlands* konnte Hegel den Vorschlag machen, Mainz in einem erneuerten Deutschen Reich zu einem „Centralort“ „für die auswärtigen Angelegenheiten“ zu erheben¹⁵ (während der tatsächliche Verlauf der Geschichte Mainz am Ende der französischen Besatzung zu einer Provinzstadt herabsinken ließ). Und in einem unter dem 2. November 1800 an SCHELLING gerichteten Brief erfahren wir, daß Hegel Bamberg (oder eventuell Erfurt oder Eisenach) aufsuchen will, ehe er sich dem „literarischen Saus von Jena“ anzuvertrauen wage. Hegel nennt zwei Gründe: er brauche aus gesundheitlichen Gründen gutes Bier (was ihn allerdings nicht hinderte, sich später in Jena den Wein eimerweise aus Erfurt heranschaffen zu lassen)¹⁶, außerdem wolle er eine katholische Stadt kennenlernen, um „jene Religion einmal aus der Nähe (zu) sehen“.¹⁷ Dazu ist es bekanntlich erst nach Hegels Jenaer Aufenthalt gekommen, wobei Bamberg lediglich ein Intermezzo wurde.

Wie kam Hegel nun jedoch dazu, gerade Mainz eine solch zentrale Rolle zuzuerkennen? Hier mag für ihn die Erinnerung an das Mainz der katholischen Aufklärung um WILHELM HEINSE, GEORG FORSTER und JOHANNES VON MÜLLER bestimmend gewesen sein, die die Stadt vor der Besatzung durch die französischen Revolutionstruppen eine zeitlang zu einem wichtigen geistigen Zentrum machten und für Hegel zum Teil bis in die Berliner Arbeiten hinein einen Bezugspunkt bildeten.¹⁸

Als Hegel HEINSES 1787 erschienenen Roman *Ardinghello* in Tübingen las, konnte er die darin vertretene Kritik an der christlichen Religion und Moral als eines „Vorurteils“ mit der Rezeption JACOBIS verbinden und für die Formulierung der eigenen Vorbehalte gegenüber der „objektiven“, später sog. „positiven“ christlichen Religion und der einseitigen Verstandstendenz der Aufklärung aufgreifen.¹⁹ Wenn die Berner Aufzeichnun-

¹⁴ *Briefe von und an Hegel*. 3. Aufl. Bd 1–3. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1969. Bd 4, T. 1 u. 2. Hrsg. von F. Nicolin. Hamburg 1977–81. Vgl. Bd 1. 58; Bd 4, Teil 1. 77.

¹⁵ Vgl. die Mitteilung bei K. Rosenkranz: *G. W. F. Hegel's Leben*. Berlin 1844. 238.

¹⁶ Vgl. *Briefe von und an Hegel*. Bd 4, Teil 2. 12 f.

¹⁷ *Briefe von und an Hegel*. Bd 1. 59. Dasselbe Motiv ist wohl hinter Hegels Interesse an Erfurt zu vermuten: Erfurt war ein Ableger des Erzstiftes Mainz.

¹⁸ Siehe im einzelnen Chr. Jamme: *Hegel und Mainz*. In: *Jamme/Pöggeler: Mainz – „Centralort des Reiches“*. 282 ff.

¹⁹ Heinsse hat auch auf Hölderlin nachhaltigen Einfluß ausgeübt, der zusammen mit Heinsse und Susette Gontard den Sommer 1796 in Kassel und Bad Driburg verbrachte. Hölderlins Abkehr von Fichte und die Rückkehr zu einer religiösen Naturerfahrung stehen in engem

gen zur *Positivität der christlichen Religion* (von 1795/96) griechische Phantasiereligion und christliche positive Religion einander gegenüberstellen (GW 1. 365 ff), dann stehen dahinter auch FORSTERS *Ansichten vom Niederrhein*, welchem Werk Hegel u. a. Vergleiche zwischen dem vom Geist der Unterwürfigkeit geprägten christlichen Kult und dem „Republikanismus“ der griechischen Religion entnehmen konnte. Der Historiker JOHANNES VON MÜLLER endlich wird von Hegel besonders in Frankfurt und in den ersten Jenaer Jahren eifrig gelesen.²⁰ Hegel greift auf MÜLLERS *Schweizergeschichte* in seiner Kommentierung der *Vertraulichen Briefe des Advokaten CART Über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern von 1798* zurück²¹ und zitiert MÜLLERS *Darstellung des Fürstenbundes in der Verfassungsschrift* (1. 545); als Redakteur in Bamberg läßt Hegel MÜLLERS Kasseler Rede über die Gründung des Königreiches Westfalen abdrucken.²² Noch in den Berliner geschichtsphilosophischen Vorlesungen geht Hegel auf MÜLLER ein – nun freilich mit eher kritischem Blick, was den Charakter von MÜLLERS Geschichtsdarstellung angeht, der „seiner Geschichte in dem Bestreben, den Zeiten, die er beschreibt, treu in seiner Schilderung zu sein, ein hölzernes, hohlfeierliches, pedantisches Aussehen gegeben“ habe (12. 16, 551). Die von Hegel jetzt an MÜLLER geübte Kritik hat ihren Grund in einem von MÜLLER fundamental differierenden Verständnis von Sinn und Aufgabe der Geschichtsschreibung. MÜLLER gilt Hegel als ‚reflektierender Geschichtsschreiber‘, der z. B. in seiner *Schweizergeschichte* eine kompilierende Geschichtsschau liefert, dann aber auch der pragmatischen, in der rhetorischen Tradition stehenden Geschichtsschreibung zugeordnet werden muß²³, insofern er geschichtliche Begebenheiten auf ihren Nutzen für die Gegenwart hin befragt und den Zweck der Geschichte in der ‚Bildung des Menschen zu praktischem Leben‘ erkennt (vgl. 12. 15, 17 f). Solche praktische Abzweckung der Geschichtswissenschaft verkennt

Zusammenhang mit dieser Begegnung. Siehe dazu M. Dick: *Wilhelm Heine in Mainz*. In: *Jamme/Pöggeler: Mainz – „Centralort des Reiches“*. 165 ff, hier 192–197.

²⁰ Vgl. Chr. Jamme: *Hegel als Leser Johannes von Müllers*. Mit einem Hegelschen Exzerpt und unveröffentlichten Briefen Sinclairs an Müller. In: *Hegel-Studien*. 16 (1981), 9 ff, bes. 29 f, 31 ff.

²¹ *Hegels erste Druckschrift*. Jean Jacques Cart: *Vertrauliche Briefe*. Faksimiledruck der Ausgabe von 1798 mit einem Nachwort von Wolfgang Wieland. Göttingen 1970. 59 f.

²² Siehe M. Baum/K. Meist: *Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung*. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807–1808. In: *Hegel-Studien*. 10 (1975), 87 ff, hier 100–103.

²³ Vgl. C. Menze: *Der Humanismus in Johannes von Müllers Bonstetten-Briefen am Beispiel des Zusammenhanges von Geschichte und Bildung*. In: *Jamme/Pöggeler: Johannes von Müller*. 13 ff, hier bes. 21, 23, 25, 35 ff; zum folgenden auch: O. Pöggeler: *Der Geschichtsschreiber Johannes von Müller im Blickfeld Hegels*. Ebd. 277 ff.

nach Hegel die Individualität jeder geschichtlichen Zeit, die in ihrem politischen Gestalten die jeweils spezifischen Umstände berücksichtigen muß und nicht einfach nach allgemeinen Grundsätzen verfahren kann, die am Beispiel vergangener, in anderen geschichtlichen Kontexten sich abspielender Ereignisse gewonnen wurden. Das Bestreben, Lehren aus der Geschichte für erfolgreiches politisches Handeln zu ziehen, die Geschichte in der Weise MÜLLERS als „Magazin für Erfahrungen“²⁴ verstehen zu wollen, will nach Hegel die einzige Lehre der Geschichte nicht wahrhaben, „daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben“. Deshalb erfordert für ihn „die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart“ je eine Entscheidung aus ihr selbst, die eine „fahle Erinnerung“ an ähnliche Verhältnisse in der Vergangenheit nicht zu substituieren vermag (12. 17). Trotzdem kann Hegel die Geschichtsforschung MÜLLERS in anderer Hinsicht von Bedeutung sein. So übernimmt er mit MÜLLERS *Versuch über die Zeitrechnung der Vorwelt* dessen an der alexandrinischen Bibelübersetzung orientierte Chronologie der Weltgeschichte (um auf diese Weise der geschichtsphilosophischen Spekulation einen klar begrenzten Zeitraum zu sichern; vgl. 12. 148).

Die Erfahrung, daß jede Zeit ihre eigenen Antworten auf die ihr begegnenden Herausforderungen verlangt, hatte Hegel freilich schon lange vor seinen Berliner geschichtsphilosophischen Vorlesungen ‚auf den Begriff‘ gebracht, und zwar im Zusammenhang durchaus intrikatere Problemkonstellationen, wie sie sich in seinen politischen Schriften anschaulich reflektieren. Als herausragendes Beispiel wird hier auf Hegels 1817 publizierte Aufsatz über die Verhandlungen der württembergischen Landstände einzugehen sein; herausragend vor allem deswegen, weil diese Abhandlung für die zur gleichen Zeit in Heidelberg erfolgte Ausbildung von Hegels Rechtsphilosophie den nicht zu vernachlässigenden Hintergrund abgibt.

Zuvor soll jedoch einer Zwischenbetrachtung Raum gegeben werden. Denn es stellt sich die Frage, mit welchen geistigen Strömungen Heidelberg Hegel entgegentrat, als er 1816, von Nürnberg kommend, dem Ruf an die badische Alma Mater folgte.

Heidelberg – das ist zu jener Zeit vorzüglich die Stätte der ARNIM, BRENTANO, GÖRRES und J.GRIMM, des Kreises derjenigen Intellektuellen also,

²⁴ So Müller in einem Brief an Bonstetten. Siehe *Johannes von Mueller: Sämtliche Werke*. Bd 13. Tübingen 1812. 97: „Je regarde donc l’histoire du même point de vue, que Machiavel, comme un Magazin d’expériences, qui servent de base à la politique.“

die die später sog. „Heidelberger Romantik“ repräsentieren. Was die Haupttendenz der Heidelberger Romantik kennzeichnet, kann man mit L. PIKULIK als das Streben nach dem „Archetypischen“ bezeichnen, ein Streben, das erwächst aus dem Überdruß an einer im Übermaß rationalisierten, „aufgeklärten“ Lebenswelt und sich im ‚Schritt zurück‘ zu einem verschütteten Ursprung eine Erneuerung der Gegenwart erhofft.²⁵ Die Heidelberger Romantik versteht sich demnach keinesfalls als ein nur literarisches Phänomen. Wenn VON ARNIM und BRENTANO alte Volkslieder sammeln (die *Wunderhorn*-Anthologie) oder GÖRRES sich in den „Sog der Mythe“²⁶ begibt, dann hat diese Beschäftigung für sie vielleicht sogar *primär* einen national-politischen Impetus. D. h., man geht auf alte Volks-sagen und -lieder zurück im Glauben, dort – nach den anti-napoleoni-schen Befreiungskriegen – Dokumente für die nationale Einigungsaufgabe zu finden, Spiegel gleichsam einer vergangenen, der Gegenwart als Aufgabe zugewiesenen Einheit des Volksganzen. Die Literatur und Kunst der Vergangenheit (und das meint für die Heidelberger zuerst und zuletzt die altdeutsche Überlieferung) erfährt auf diesem Wege nicht nur eine gefährliche nationalpolitische Engführung (im Gegensatz zum Programm der Volkserziehung bei HERDER und der Frühromantik!)²⁷, sondern darüber hinaus eine merkwürdige religiöse Überhöhung. Dies bekundet sich nachhaltig in den Aktivitäten der Brüder BOISSERÉE²⁸, die im Jahre 1810 mit ihrer berühmten Gemäldesammlung nach Heidelberg übersiedeln, wo sie nicht allein Hegel den Blick für die christliche Malerei des Mittelalters öffnen. Konnte Hegel aber ihrem Anspruch und Programm zustimmen?

Der Anspruch, den die Brüder BOISSERÉE mit ihrer Sammlung verfolgten, war ja kein geringerer, als in der Kunst das „Reich Gottes“ auf Erden sehen zu lehren. „Die eigentliche Kunst muß nämlich doch immer von dem Göttlichen ausgehen, kann nicht ohne *Religion* bestehen“, no-

²⁵ L. Pikulik: *Die sogenannte Heidelberger Romantik. Tendenzen, Grenzen, Widersprüche. Mit einem Epilog über das Nachleben der Romantik heute.* In: F. Strack: *Heidelberg im säkularen Umbruch.* 190 ff, hier bes. 195. 206.

²⁶ P. Michelsen: *Der Sog der Mythe.* Zu Joseph Görres' „Mythengeschichte der asiatischen Welt“. Ebd. 444 ff.

²⁷ Dies betonen auch G. vom Hofe: *Der Volksgedanke in der Heidelberger Romantik und seine ideengeschichtlichen Voraussetzungen in der deutschen Literatur seit Herder.* Ebd. 225 ff, bes. 243, 248 ff und F. Strack: *Zukunft in der Vergangenheit? Zur Wiederbelebung des Mittelalters in der Romantik.* Ebd. 252 ff, hier 266.

²⁸ Vgl. dazu und zum folgenden A. Gethmann-Siefert: *Die Sammlung Boisserée in Heidelberg. Anspruch und Wirkung.* Ebd. 349 ff, sowie die Beiträge in: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hrsgg.): *Die Bildersammlung der Brüder Boisserée. Ein Schritt in der Begründung des Museums.* Bonn 1993.

tiert sich SULPIZ BOISSERÉE nach einem Gespräch mit Hegel am 2. Februar 1817 in sein Tagebuch. Eine „absolute Kunst“ dagegen, von der Hegel bereits in den Jenaer Systementwürfen gehandelt hatte (GW 8. 278 f), wird als „Hirn-Gespinnst“ verworfen; sie stehe, so SULPIZ, „auf der Kippe“, dem Diabolos zu verfallen.²⁹ Für ihn sollte die Kunst stattdessen selber gleichsam Gegenstand der Andacht werden, die Ausstellung zum Kultraum, das jetzt entstehende Museum zum modernen Tempel avancieren. An diesem Ort sollte die eigene Zeit in der Begegnung mit der christlichen Kunst des Mittelalters ihre substantielle Orientierung gewinnen.

Zweifellos haben die Aktivitäten der BOISSERÉES der Kunstwissenschaft mächtige Impulse gegeben und überhaupt erst zur Erforschung der alten Malerei animiert. Und nicht nur das. Auch das Aufkommen der neu-deutschen Kunst der Nazarener und die Propagierung einer christlich-nationalen Kunst in der Münchener und Berliner Akademie verdanken sich den Heidelberger Bemühungen um eine Wiederbelebung des Mittelalters.

Die Ablehnung, die bei Hegel durch solche ideologischen Zielsetzungen evoziert wurde, hat er in seinen Berliner Ästhetik-Vorlesungen in aller Schärfe zum Ausdruck gebracht (wobei er andererseits freilich seine Bestimmung der Malerei als christlicher von der Sammlung BOISSERÉE entlehnte). Dies lag für ihn einmal von der systematischen Anlage seiner Kunstphilosophie her nahe, die die mittelalterliche Kunst unter die insgesamt als *Verfallsform* begriffene ‚romantische Kunstform‘ subsumierte. Hegel mußte das Unternehmen der Heidelberger Romantik aber überdies insoweit mit Skepsis betrachten, als es die differenzierte Welt der Moderne offensichtlich zu überspielen und – obschon sie vielleicht wahrzunehmen – nicht die richtigen Antworten auf die Aufgaben gab, die sich mit ihr stellten. Eine übersteigerte „Rücktendenz nach dem Mittelalter“ (GOETHE) erschien Hegel in dieser Hinsicht, kaum anders als GOETHE, als die Offerte einer Flucht aus der Krise der Gegenwart anstatt als sinnvoller Vorschlag zu ihrer Bewältigung.³⁰ Im Museum dargebote-

²⁹ S. Boisserée: *Tagebücher*. Im Auftrag der Stadt Köln hrsg. von H.-J. Weitz. Bd 1. Darmstadt 1978. 380. 381.

³⁰ Goethe verwahrt sich ausdrücklich etwa gegen den „Narrenwust“ Achim von Arnims in einem Brief an Reinhard vom 7. Oktober 1810: „... manchmal machen sie mir's doch zu toll. So muß ich mich z. B. zurückhalten, gegen Achim von Arnim . . . nicht grob zu werden. Wenn ich einen verlorenen Sohn hätte, so wollte ich lieber, er hätte sich von den Bordellen bis zum Schweinkoben verirrt, als daß er in den Narrenwust dieser letzten Tage sich verfinde: denn ich fürchte sehr, aus dieser Hölle ist keine Erlösung. Übrigens gebe ich mir alle Mühe, auch diese Epoche historisch, als schon vorübergegangen zu betrachten.“ Siehe *Goethe*:

ne Kunst mochte Hegel als Bildungsangebot schätzen; die Bemühungen der Romantiker, die Zukunft in der Vergangenheit zu suchen, konnten indes nur seine harsche (und in ihrem Kern ja durchaus einsichtige!) Kritik treffen.

Mit präzise demselben Problem, nur auf anderer Ebene, sah sich Hegel konfrontiert, als er von Heidelberg aus seinen Blick nach der Vaterstadt *Stuttgart*^{30a} und den dortigen Ständeverhandlungen über die vom württembergischen König vorgelegte Verfassung lenkte. Als ‚List der Vernunft‘ kann es einem freilich fast vorkommen, daß Hegel seine Position nicht etwa gegenüber den Romantikern zu vertreten hatte, sondern gegen den bislang befreundeten und – neben dem Philologen Voss – führenden Kopf der Rationalisten in Heidelberg, den Professor der Theologie und Philosophie HEINRICH EBERHARD GOTTLÖB PAULUS. Der Streit mit PAULUS entspann sich, als dieser Hegel in seiner Funktion als Redakteur der *Heidelbergischen Jahrbücher der Litteratur* eine Rezension zum Abdruck vorlegte, in der er gegen die Reformvorschläge des Tübinger Kanzlers VON WANGENHEIM und für die Protagonisten des alten Ständerechts Stellung bezog. Hegel lehnte PAULUS‘ Rezension mit der Begründung ab, sie sei zu lang, schrieb aber darauf, in Kenntnis des PAULUSschen Aufsatzes, einen eigenen, noch umfänglicheren Artikel, den er in den *Heidelbergischen Jahrbüchern* 1817 veröffentlichte.³¹ Liest man Hegels Rezension, wird man freilich schnell gewahr, daß der PAULUS gegenüber angegebene Grund nur vorgeschoben war und der eigentliche Grund in der Sache lag, um die es in den Verhandlungen in Stuttgart ging. Das war die Frage, ob – wie es der überwiegende Teil der Ständevertreter wollte – an dem „guten, alten Recht“ festgehalten werden sollte (das ein Dichter wie LUDWIG UHLAND in vaterländischen Gedichten feierte), oder Württemberg durch eine neue, repräsentative Verfassung

Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abt. IV, Bd 21. Weimar 1896. 395.

^{30a} Über die Beziehung Hegels zu seinem Geburtsort vgl. im ganzen F. Nicolin: „meine liebe Vaterstadt Stuttgart . . .“ Hegel und die schwäbische Metropole. In: *Jamme/Pöggeler: „O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard“*. 261 ff.

³¹ Vgl. zu diesen Hintergründen der „Stände“-Schrift: O. Pöggeler: *Die Heidelberger Jahrbücher im wissenschaftlichen Streitgespräch*. In: F. Strack: *Heidelberg im säkularen Umbruch*. 154 ff, hier 169 ff; zum historischen Kontext und Problemgehalt der Schrift auch: R. Grawert: *Der württembergische Verfassungsverstreit 1815–1819*. In: *Jamme/Pöggeler: „O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard“*. 126 ff; Chr. Jamme: *Die Erziehung der Stände durch sich selbst*. Hegels Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817/18 und H.-Chr. Lucas: *„Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?“* Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin, beide Beiträge in: *Lucas/Pöggeler: Hegels Rechtsphilosophie*. 149 ff. und 175 ff, bes. 205 ff.

den Weg zu einem modernen Staat einschlagen würde. Hegel stellt sich in dieser Auseinandersetzung klar gegen die Altrechtler (und damit gegen PAULUS). Ihnen widerfährt von seiten Hegels der schwere Vorwurf, den ‚Geist der Zeit‘ nicht begriffen zu haben und lieber borniert an ihren alten Privilegien festzuhalten: „*sie haben nichts vergessen und nichts gelernt; sie scheinen diese letzten 25 Jahre, die reichsten, welche die Weltgeschichte wohl gehabt hat, und die für uns lehrreichsten, weil ihnen unsere Welt und unsere Vorstellungen angehören, verschlafen zu haben*“ (GW 15. 61 f). ‚Nicht vergessen‘ haben die Stände ihr ‚altes Recht‘; *vergessen* haben sie aber sehr wohl jenes epochale Ereignis, das sich nach KANT „nicht mehr vergißt“³² und dessen Lehren in Hegels Sicht dergestalt zur Geltung gebracht werden müssen, daß „in einer Staatsverfassung nichts als gültig anerkannt werden solle, als was nach dem *Recht der Vernunft* anzuerkennen sey“ (GW 15. 61; Hervorhebung von mir, A. G.). Wenn Hegel die Württemberger in dieser Weise auf die schlechthin unhintergehbare Erfahrung der Französischen Revolution als Maßgabe für die Ausgestaltung einer modernen Staatsverfassung verweist, so folgt er doch nur einer Empfehlung KANTS, in dessen Worten „jene Begebenheit . . . zu groß (ist), zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte“.³³

Allein schon dieser Kernpunkt von Hegels Argumentation macht wohl zur Genüge deutlich, daß es völlig an der Sache vorbeigeht, Hegel einen Hang zur Restauration zu unterstellen, nur weil er sich nicht auf die Seite der Stände stellte und das königliche Verfassungsvorhaben unterstützte. Die Dinge liegen eher umgekehrt, so daß Hegel nicht ohne Berechtigung für sich reklamieren kann, mit seiner Schrift nur den „*Begriff der Landstände* gegen die ihm so unangemessene und doch so anmaßliche *Wirklichkeit*“ verteidigt zu haben (GW 15. 125). Denn tatsächlich geht es Hegel nicht darum (was vielleicht die nicht immer angemessene Schärfe seines Tones suggerieren könnte), die Stände aus dem Staatsleben zu verbannen. Was er beabsichtigt, ist, die mit ihrem „steifen Beharren auf dem positiven Staats-Rechte eines verschwundenen Zustandes“ (GW 15. 61) verbundenen Gefahren einer Staatsauflösung zu bannen (vgl. GW 15. 48, 59); mithin die Stände, „gereinigt von Privilegien und

³² I. Kant: *Der Streit der Fakultäten*. In: *Kant: Werke*. Akademieausgabe. Bd 7. 88.

³³ Ebd.

Unrechten, in den Staat als eine organische Bildung einzufügen“, d. h. zu einem „gegliederten Ganzen“ zu gelangen, das partikuläre Kreise als Momente in sich begreift und so gerade einen „lebendigen Zusammenhang“ schafft (GW 15. 45). In einem Staat nämlich, in dem partikuläre Mächte eine zu große Eigendynamik entfalten (gewissermaßen „Staat im Staate“ werden) – das hatte Hegel bereits in der *Verfassungsschrift* um 1800 erkannt –, muß zwangsläufig die „substantielle Einheit“ von Regierung und Volk (GW 15. 60) schwinden, der Konflikt widerstreitender Parteiungen den Staat und diese selbst letztlich korrumpieren. Das Insistieren der württembergischen Landstände hingegen auf Verhältnissen, „aus denen“, um mit Hegels *Württemberg-Schrift* von 1798 zu reden, „der Geist entflohen“ war (1. 269), mußte sie in seinen Augen als von allen guten Geistern verlassen erscheinen lassen. Im Streit mit ihnen hatten sich denn die Geister zu scheiden. So hält Hegel am monarchischen Prinzip fest, sucht jedoch im Konzept einer korporativen ‚Volks‘-Repräsentation dem modernen Phänomen der „bürgerlichen Gesellschaft“ Rechnung zu tragen, die in dieser Form an der Ausübung der Staatsgewalt beteiligt werden soll. Darin bestand für Hegel die gegenwärtige Aufgabe der Lebensgestaltung: das neuzeitliche Vernunftrecht im Staat als der „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (vgl. 7. 406) zu realisieren. Der Ruf nach dem alten Recht, vermeintlich im Dienste des Staatswohls stehend und doch nur an der Durchsetzung partikularer Ansprüche interessiert, konnte ihm demgegenüber nur als ein fataler „Schwabensreich“,³⁴ als die für diese Aufgabe blinde Forderung vorkommen, „daß die Gegenwart zur Vergangenheit, die Wirklichkeit zur Unwirklichkeit umgeformt werden solle“ (GW 15. 52).

Als man sich in Württemberg schließlich – nicht zuletzt aus Furcht vor restaurativen Eingriffen des Deutschen Bundes – auf einen Kompromiß einigte und im Jahre 1819 eine Verfassung gab, wurden damit, im Zusammenhang insgesamt der süddeutschen Verfassungsgesetzgebung, „die entscheidenden Weichen auf dem Wege zum Verfassungsstaat . . . gestellt“.³⁵

³⁴ *Briefe von und an Hegel*. Bd 2. 176.

³⁵ D. Willoweit: *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Vom Frankenreich bis zur Teilung Deutschlands. 2. Aufl. München 1992. 215; vgl. auch R. Grawert: *Der württembergische Verfassungstreit 1815–1819* (Anm. 31). 157.