

CHLOE

BEIHEFTE ZUM DAPHNIS

Band 7

*Daß eine Nation
die ander verstehen möge*

Festschrift für Marian Szyrocki
zu seinem 60. Geburtstag

EDITIONS RODOPI B.V. — AMSTERDAM

Karol Sauerland

GOETHES, SCHILLERS, FR. SCHLEGELS UND NOVALIS,
REAKTIONEN AUF DIE NEUEN POLITISCHEN, KONSTITUTIONELLEN UND SOZIALPHILOSOPHISCHEN FRAGEN,
DIE DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION AUFWARG

Das Verhältnis der deutschen Dichter und Denker zur Französischen Revolution ist schon oft an unterschiedlichen Stellen beschrieben worden, wenngleich immer noch eine den neuesten Forschungsstand berücksichtigende synthetische Arbeit hierüber fehlt. Ich werde mich in meinen Ausführungen über Goethe, Schiller, Schlegel und Novalis auf deren politische, konstitutionelle und sozialphilosophische Reaktionen auf die französischen Ereignisse konzentrieren. Mir geht es vor allem darum zu zeigen, wie diese Dichter und Denker zu Problemen von der folgenden Art Stellung nehmen: Ist Demokratie in moderner Zeit denk- und praktizierbar? Wie soll man es mit der politischen Freiheit für alle halten? Bilden Monarchie und Republik einen wirklichen Gegensatz? Welchen Wert haben Verfassungen? usw. Ich beschränke mich bewußt auf die Zeit zwischen 1790 und 1800, weil mit Napoleons Aufstieg und Machtzunahme diese Fragen in den Hintergrund zu rücken beginnen. Sie sollten erst 30 Jahre später neue Aktualität erlangen.

1. *Goethe*

Goethe hat auf die Französische Revolution relativ schnell literarisch reagiert. Bereits 1790 kommentierte er in den *Venezianischen Epigrammen* dieses unerhörte historische Ereignis, das ihn, wie er über zwei Jahrzehnte später zugab, förmlich aufschreckte. Für die Freiheitsbestrebungen des französischen Volkes hatte er kein rechtes Verständnis. Er war der typische Staatsmann, wie wir ihn heute noch landauf, landab antreffen, der nur an die Wirkung von Reformen, die Einsicht in die Notwendigkeit, wie sie der angeblich vernünftig Regierende sieht, und an ein bescheidenes, aufs Nächste gerichtetes Tun glaubt:

Alle Freiheitsapostel, sie waren mir immer zuwider.
 Willkür suchte doch nur jeder am Ende für sich.
 Willst du viele befrein, so wag es, vielen zu dienen.
 Wie gefährlich das sei, willst du es wissen? Versuch's!

So heißt es im 50. Venezianischen Epigramm. Und in den drei nächsten Epigrammen lesen wir:

Könige wollen das Gute, die Demagogen desgleichen,
 Sagt man; doch irren sie sich: Menschen, ach, sind sie wie wir.
 Nie gelingt es der Menge, für sich zu wollen; wir wissen's:
 Doch wer verstehet, für uns alle zu wollen; er zeig's.

Jeglichen Schwärmer schlagt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre;
 Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm.

Frankreichs traurig Geschick, die Großen mögen's bedenken;
 Aber bedenken fürwahr sollen es Kleine noch mehr.
 Große gingen zugrunde: doch wer beschützte die Menge
 Gegen die Menge? Da ward Menge der Menge Tyrann.

Diese Epigramme dürfen nicht als eine frühe Reaktion Goethes auf die französischen Ereignisse abgetan werden, wie man in der Goetheforschung oft lesen kann. Dagegen spricht schon allein die in engster Zusammenarbeit mit Schiller entstandene Distichensammlung *Vier Jahreszeiten*, die erstmals im *Musenalmanach* für das Jahr 1797 und dann in den *Neuen Schriften* in erweiterter Form erschien. Hier finden wir noch schärfere Formulierungen zur Französischen Revolution, wie etwa die folgenden:

Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehmals
 Luthertum es getan, ruhige Bildung zurück.
 oder:

Wer ist der edlere Mann in jedem Stande? Der stets sich
 Neiget zum Gleichgewicht, was er auch habe voraus.
 oder:

Republiken habe ich gesehen, und das ist die beste,
 Die dem regierenden Teil Lasten, nicht Vorteil gewährt.
 Ob Goethe wußte, daß in einer echten Republik der regierende
 Teil die vom Volk gewählte Vertretung ist? So verstand sich jeden-
 falls die Französische Revolution, in der die Frage nach dem
 Wahlrecht eine zentrale war. 1792 ist in dieser Hinsicht ein welthi-

storisches Datum, denn zum erstenmal in der Geschichte waren fast alle männlichen Bevölkerungsteile vom 21. Lebensjahr an wahlberechtigt. Im Gegensatz zu Großbritannien und den Vereinigten Staaten gab es kein Klassenwahlrecht mehr.

Man kann ohne Übertreibung sagen: Goethe hat nie begriffen, daß ein Volk ein gutes Recht hat, seine Regierungsform selbst zu bestimmen, ohne die Etablierten zu fragen, ja daß es sogar ein legitimes Recht auf Revolution hat. Dies war eine Frage, die zu jener Zeit lebhaft diskutiert wurde. Ich will hier nur den Titel der Schrift des Kantschülers Johann Benjamin Erhardt zitieren: *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*, deren Inhalt sogar noch unter der Höhe des revolutionären Denkens in Europa blieb. Goethe hat nicht die Höhe des politischen Denkens eines Immanuel Kant, Fichte, Friedrich Schlegel oder Forster erreicht, um nur einige bedeutende Denker Deutschlands zu nennen. Am weitesten war von den Genannten neben Forster Friedrich Schlegel in seinem Republikanismusaufsatz gegangen, auf den wir noch zu sprechen kommen werden. Goethe war als ehemaliger Frankfurter Bürger und dann als Staatsmann eines kleinen Herzogtums zu sehr dem Loyalitätsgedanken und dem aufgeklärten Absolutismus verbunden, als daß er die gefährlichen Spekulationen eines Fichte, Ehrhardt oder Schlegel hätte ernsthaft zur Kenntnis nehmen können. In seinem Denken findet man nichts vom politischen Rousseau, d.h. vom Gesellschaftsvertrag und den Discoursen. Die Diskussionen um das Naturrecht in England und Amerika, den Kampf um die Menschen- und Bürgerrechte, die Schriften von Adams, Jefferson und Condorcet, die Debatten um die Verfassung in der amerikanischen und französischen Revolution hat er kaum zur Kenntnis genommen. In politischer Hinsicht war er kein großer Europäer; er versuchte, soweit es ging, in seinen engen Weimarer Verhältnissen zu verbleiben. Und als er zu Beginn des Feldzuges gegen Frankreich 1792 die Möglichkeit hatte, mit Forster, Hüber und anderen über politische Fragen zu diskutieren, vermied er ein Gespräch hierüber. "Von politischen Dingen war die Rede nicht, man fühlte, daß man sich gegenseitig zu schonen habe, denn wenn sie republikanische Gesinnungen nicht ganz verleugneten, so eilte ich offenbar, mit einer Armee zu ziehen, die eben diesen Gesinnungen und ihrer Wirkung ein entscheidendes Ende machen sollte", schrieb Goethe fast drei Jahrzehnte später in der *Kam-*

pagne in Frankreich über dieses Treffen. In diesem Buch steht auch der immer wieder zitierte Satz: "Von hier und heute geht eine neue Epoche in der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabeigewesen", den Goethe nach der Niederlage bei Valmy seinen Gefährten gesagt haben soll. In Wirklichkeit wird er wohl etwas anderes gesagt haben. In einem Brief an Knebel vom 27. Sept. 1792 lesen wir z.B.: "Es ist mir sehr lieb, daß ich das alles mit Augen gesehen habe, und daß ich, wenn von dieser wichtigen Epoche die Rede ist, sagen kann: et quorum pars minima fui (und worin ich eine winzige Rolle spielte)." Und wenn man die Erinnerungen genau liest, erkennt man, daß er sich keineswegs klarzumachen versucht, was in Paris vor sich geht, daß hier tatsächlich eine historische Wende stattfindet. Er verbleibt beim unmittelbar Gesehnen und Erlebten und seinen naturwissenschaftlichen Interessen. Zwar kritisiert er hie und da das Verhalten der französischen Emigranten, deren Schicksal ihn in dieser Zeit sehr beschäftigt (1796/97 entsteht *Hermann und Dorothea*), zwar verweist er auf die schlechte Kriegsführung auf Seiten des Koalitionsheeres, aber das alles hat nichts mit dem Wesen der Französischen Revolution zu tun. In Paris spielt sich seiner Meinung nach etwas ab, was nicht hätte zu sein brauchen. Zu Revolutionen komme es nur, wenn Könige schlecht regieren. Man müsse daher alles tun, um solches zu verhindern.

Als ein Zeichen der schlechten Regierung des französischen Königshauses war ihm die Halsbandaffäre erschienen, durch die sich die Königin Marie Antoinette lächerlich gemacht habe. Noch 1831 ist Goethe der Meinung, daß dieses Faktum "gewissermaßen das Fundament" der Französischen Revolution gewesen sei. "Die Königin, der fatalen Halsbandgeschichte so nahe verflochten, verlor ihre Würde, ja ihre Achtung, so hatte sie denn in der Meinung des Volkes den Standpunkt verloren, um unantastbar zu sein. Der Haß schadet niemandem, aber die Verachtung ist es, was den Menschen stürzet." Diese Geschichte nimmt er, wie wir wissen, 1791 zum Vorwurf seines *Großkophtha*, den er wenigstens alle Jahre einmal als ein "Wahrzeichen" aufführen lassen wollte, wozu es aber nicht gekommen war. Ein großer Teil des Publikums wird gespürt haben, daß die Ursachen der Krise des französischen Absolutismus bedeutend tiefer lagen. Wir würden sagen, sie waren systemimmanent und hingen nicht nur von der persönlichen Schwäche des

Königs und der Königin ab. Wenn man schon nach Vorzeichen für den Untergang hätte suchen wollen, hätte man an den Umstand erinnern können, daß der französische Staat in den achtziger Jahren nicht mehr imstande war, aus den Exporterlösen die Zinsen für seine Schulden zu bezahlen, daß durch die absolutistische Agrarpolitik, deren Symbol die seit Turgot immer wieder diskutierte Reglementierung des Getreideverkaufs war, die landwirtschaftliche Produktion nicht nur nicht die Höhe der englischen oder holländischen erreichen konnte, sondern auch Hungersnöte nicht ausschloß, daß die Verbraucherpreise im Laufe des 18. Jahrhunderts um 60% bei etwa gleichbleibenden Löhnen anstiegen, was damals als eine sehr hohe Inflationsrate galt usw. Hätte Goethe auf solche Dinge geachtet, hätte er wenigstens den Hunger in Frankreich zur Kenntnis genommen, wäre er vielleicht nicht nur zu einer anderen Einschätzung der Ursachen der Revolution, sondern auch zu der Einsicht in die Notwendigkeit der Abschaffung absolutistischer Systeme gelangt. Doch bliebt er Anhänger eines aufgeklärten Absolutismus. Der Fürst sollte zwar die Rechte des Bürgertums anerkennen, es um Rat fragen und den Adel zu wirtschaftlich sinnvollem Verhalten auffordern, aber die politischen Entscheidungen sollten gänzlich in der Hand des Fürsten bleiben. Goethe plädiert daher für eine Regierungsweise, in der geheime Entschlüsse und geheime Lenkung von oben die entscheidende Rolle spielen. Als einen Niederschlag solcher Vorstellungen könnte man die Turmgesellschaft im *Wilhelm Meister* interpretieren. In einem derartigen Regierungssystem gibt es selbstredend keine öffentliche Meinung, wie sie sich in England und vor allem in der amerikanischen Republik entwickelt hatte. Jeffersons Satz, daß, wenn er zwischen einer Regierung ohne Zeitung oder einer Zeitung ohne Regierung zu wählen hätte, er das zweite vorziehen würde, hätte Goethe sicher als Grille eines Demagogen abgetan. Vielleicht hätte er sein Distichon aus den *Jahreszeiten* als Kommentar hinzugefügt:

Zweierlei Arten gibt es, die treffende Wahrheit zu sagen:

Öffentlich immer dem Volk, immer dem Fürsten geheim.

Regenten dürfen nach Goethe nicht öffentlich kritisiert werden, sonst werden sie "verstockt", um ein Wort aus dem nächsten Distichon zu gebrauchen, und es kommt zu keiner liebe- und huldvollen Behandlung der Kleinen, um wieder mit Goethe zu sprechen.

Selbst an die Möglichkeit, daß ein Volk zur Freiheit *erzogen* werden kann, scheint er nicht zu glauben, denn sonst hätte er nicht mehrmals wiederholt, daß die Kleinen ihren kleinen Dingen treu bleiben sollen:

Wißt ihr, wie auch der Kleine was ist? Er mache das Kleine Recht; der Große begehrt just so das Große zu tun.

oder:

Willst du, mein Sohn, frei bleiben, so lerne was Rechtes und halte Dich genügsam, und nie blicke nach oben hinauf!

Es gibt eine ganze Reihe von Interpreten, die gegen Goethes Unverständnis der Französischen Revolution sein Humanitätsideal und seine Reformideen zu setzen versuchen, indem sie auf den *Wilhelm Meister*, die pädagogische Provinz, den *Faust* oder *Reineke Fuchs* hinweisen. Aber gerade dies alles ist auf das engste mit der Ablehnung bzw. mit dem Unverständnis der tragenden Idee sowohl der amerikanischen wie auch der französischen Revolution verbunden. Zu diesen tragenden Ideen gehörten die Menschen- und Bürgerrechte, insbesondere die Presse- und Versammlungsfreiheit, die Idee der Volksouveränität, wonach das Volk selber über seine Verfassung entscheiden können muß und wonach der König oder Präsident nur ein ausführendes Organ des Willens dieser Souveränität ist, ferner die Anerkennung des Führungsanspruchs des die Mehrheit der Bevölkerung bildenden dritten Standes, die gänzliche Abschaffung feudaler Privilegien, die Neugestaltung des Staatswesens durch die Einführung einer Verfassung und der Gewaltenteilung etc. Bei Goethe spielen all diese Ideen entweder eine untergeordnete oder gar keine Rolle. Er sah vor allem das Alte, Vorhandene in der Wirklichkeit oder im Geiste zerstört, ohne daß an dessen Stelle etwas Neues, Besseres getreten wäre.

Das in der Sekundärliteratur zu findende Argument, daß sich Goethe ähnlich wie die Führer der Französischen Revolution die Antike zum Vorbild genommen und er damit doch etwas vom Geist der Revolution erfaßt habe, stimmt schon deswegen nicht, weil er sich ja nicht an den politischen Idealen der alten römischen Republik, die in der Französischen Revolution immer wieder heraufbeschworen wurden, oder an der Polis in Athen orientierte, sondern an anderen Werten, wie z.B. dem Gefühl für Maß und Harmonie, das er in Dichtung, stiller Bildung und bescheidenem,

redlichem Tun verwirklicht wissen wollte. Damit ist das wichtigste Merkmal des Politischen in der griechischen und römischen Antike: das Tun und Lassen in der Öffentlichkeit, die ungehinderte Mitteilung unter seinesgleichen, mit einem Wort, das, was man Freiheit nennt, natürlich verfehlt.

Es wäre nun zu zeigen, welch tiefen Einfluß die Französische Revolution auf Goethes literarisches Schaffen hatte, indem er versuchte, gegen dieses für ihn nur gewalttätige historische Moment ein Abwehrsystem zu schaffen, in dem bestimmte Entwicklungen objektiver Natur abgefangen werden sollten. Eine interessante, komplizierte Analyse dieser Wechselbeziehung zwischen Goethes Einstellung zur Französischen Revolution und seinem künstlerischen Werk hat der italienische Germanist Baioni in seinem 1969 in Neapel erschienenen Buch *Classicismo e Rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione francese* gegeben. Leider liegt nur das fünfte Kapitel in deutscher Sprache vor; es ist aber wenigstens gerade dasjenige, in dem sehr genau diese Wechselbeziehung dargestellt wird. Hierzu gibt es darüber hinaus natürlich auch noch andere Arbeiten, insbesondere in französischer Sprache. Also auch die Sekundärliteratur zu diesem Thema ist reich; wie kann es im Falle Goethes anders sein? Mir scheint nur eine Arbeit zu fehlen, die Goethes Denken in einen umfassenderen philosophischen Kontext einbettet und dieses etwa mit Kant, Fichte, Schlegel, Forster, Rousseau, Condorcet oder Adams vergleicht.

2. Schiller

Schiller reagierte auf die Französische Revolution im Gegensatz zu Goethe nicht als Staatsmann, der sich im Dienste eines vermeintlich aufgeklärten Oberhauptes befand, sondern als Philosoph, der nach dem Sinn der Geschichte und der menschlichen Existenz sucht. Er gehörte nicht zu denen, die die Ereignisse in Frankreich mit Enthusiasmus oder Empörung verfolgten. Obwohl er recht gut informiert war — soweit Deutsche überhaupt imstande waren, die Geschehnisse im Nachbarland zu verstehen —, versuchte er lange Zeit, Distanz zu bewahren. Die Begeisterung der Lengefeld über die Debatten in der Nationalversammlung konnte er nicht teilen. Er bezweifelte, daß "in einer Gesellschaft von 600 Menschen etwas Vernünftiges beschlossen" werde, auch könne

“ein Sturm ... noch alles vernichten”. 1792 scheint er sich jedoch für die Veränderungen, die Frankreich erlebt hatte, erwärmt zu haben. Am 26. November schreibt er an Körner:

Seitdem ich den Moniteur lese, habe ich mehr Erwartungen von diesen (den Franzosen — K.S.). Wenn Du diese Zeitung nicht liest, so will ich sie Dir sehr empfohlen haben. Man hat darin alle Verhandlungen in der Nationalkonvention im Detail vor sich, und lernt die Franzosen in ihrer Stärke und Schwäche kennen.

Und einige Zeilen weiter erklärt er: “Wenn die Franzosen mich um meine Hoffnungen bringen, so kann es mir einfallen, mir bei den Franzosen selbst bessere zu schaffen...”, was wohl heißen soll, daß die Franzosen zwar politisch versagen können, aber nicht theoretisch, da sie schon genügend geistiges Potential hervorgebracht haben, das zum Weiterdenken und Hoffnung-Schöpfen ausreicht.

Bereits 18 Tage später hofft Schiller

viel für die Franzosen von dem glücklichen Erfolg ihres Krieges. Das Gefühl ihrer Stärke könnte ihnen einen neuen menschlichen Schwung geben, und die Greuel müßten aufhören, die bloß Folge der Schwäche und der Verzweiflung waren. Aber leider entstehen jetzt neue Greuel des Übermuts — der Undankbarkeit — der unedlen Rache gegen Überwundene — der Selbstsucht. Einzelne große Männer werden von einem gedankenlosen Pöbel oder von verworfenen Werkzeugen herrschsüchtiger Bösewichter überwältigt ...

Und kurz darauf will Schiller mit einem Memorial in die Debatte um das künftige Schicksal Ludwigs XVI. eingreifen. Er glaubt, als Ausländer eher gehört zu werden als ein Franzose. Am 21. Dezember schreibt er an Körner:

Der Schriftsteller, der für die Sache des Königes öffentlich streitet, darf bei dieser Gelegenheit schon einige wichtige Wahrheiten mehr sagen als ein anderer und hat schon etwas mehr Kredit. Vielleicht rätst Du mir an zu schweigen, aber ich glaube, daß man bei solchen Anlässen nicht indolent und untätig bleiben darf. Hätte jeder freisinnige Kopf geschwiegen, so wäre nie ein Schritt zu unserer Verbesserung geschehen. Es gibt Zeiten, wo man öffentlich sprechen muß, weil Empfänglichkeit dafür da ist, und eine solche Zeit scheint mir die jetzige zu sein.

Er wendet sich am 30. Dezember an den Journalisten Rudolf Zacharias in Gotha mit der Bitte, ihm beim Übersetzen seines

Memorials ins Französische behilflich zu sein. Doch kurz darauf wird die ganze Sache gegenstandslos. Schiller nimmt wie fast alle seine Zeitgenossen die Hinrichtung des Königs mit Entsetzen zur Kenntnis. Am 8. Februar 1793 schreibt er an Körner: "Ich kann seit 14 Tagen keine französische Zeitung mehr lesen, so ekeln diese elenden Schindersknechte mich an."

Von nun an scheint Schiller intensiver darüber nachzudenken, ob es überhaupt möglich ist, einen Gesellschaftszustand zu erreichen, in dem Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit herrschen. Die Französische Revolution hießt er jetzt, wenn wir Friedrich von Hoven Glauben schenken dürfen,

lediglich für die natürliche Folge der schlechten französischen Regierung, der Üppigkeit des Hofes und der Großen, der Demoralisation des französischen Volks, und für das Werk unzufriedener, ehrgeiziger und leidenschaftlicher Menschen, welche die Lage der Dinge zur Erreichung ihrer egoistischen Zwecke benutztten, nicht für ein Werk der Weisheit. Er (Schiller — K.S.) gab zwar zu, daß viele wahre und große Ideen, welche sich zuvor nur in Büchern und in den Köpfen hell denkender Menschen befunden, zur öffentlichen Sprache gekommen; aber um eine wahrhaft beglückende Verfassung einzuführen, sei das bei weitem nicht genug. Endlich seien die Prinzipien selbst, die einer solchen Verfassung zum Grunde gelegt werden müssen, noch keineswegs hinlänglich entwickelt, denn bis jetzt, sagte er, indem er auf Kants Kritik der Vernunft, die eben auf dem Tische lag, hinwies, sind sie es bloß noch hier; zweitens, was die Hauptsache sei, müsse auch das Volk für eine solche Verfassung reif sein, und dazu fehle noch sehr viel, ja alles. Daher sei er fest überzeugt, die französische Republik werde ebenso schnell wieder aufhören, als sie entstanden sei, die republikanische Verfassung werde früher oder später in Anarchie übergehen, und das einzige Heil der Nation werde sein, daß ein kräftiger Mann erscheine, er möge herkommen, woher er wollte, der den Sturm beschwört, wieder Ordnung einföhre und den Zügel der Regierung fest in der Hand halte, auch wenn er sich zum unumschränkten Herrn nicht nur von Frankreich, sondern auch von einem Teil von dem übrigen Europa machen sollte.

Er schien also bereits Napoleon voraus gesehen zu haben.

Trotzdem hörte er nicht auf, über die Veränderungen nachzudenken, die einfach aus Vernunftgründen nötig sind. In seinem berühmten Brief an Herzog Friedrich Christian von Augustenburg vom Juli 1793 bekennt er, daß man in einer Zeit, "wo das große

Schicksal der Menschheit zur Frage gebracht ist", nicht neutral bleiben kann, ohne sich der strafbarsten Gleichgültigkeit gegen das, was dem Menschen das Heiligste sein muß, schuldig zu machen. Eine geistreiche, mutvolle, lange Zeit als Muster betrachtete Nation hat angefangen, ihren positiven Gesellschaftszustand gewaltsam zu verlassen und sich in den Naturzustand zurückzuversetzen, für den die Vernunft die alleinige und absolute Gesetzgeberin ist. Sosehr dieser große Rechtshandel, seines Inhalts und seiner Folgen wegen, jeden, der sich Mensch nennt, interessieren muß, sosehr muß er, seiner Verhandlungsart wegen, jeden Selbstdenker besonders interessieren. Eine Angelegenheit, über welche sonst nur das Recht des Stärkeren und die Konvenienz entschieden hätte, ist vor dem Richterstuhl *reiner Vernunft* anhängig gemacht und maßt sich wenigstens an, als ob sie nach *Prinzipien* abgeurteilt sein wollte. Jeder selbstdenkende Mensch aber darf sich (soweit er fähig ist, seine eigentümliche Vorstellungsart zu generalisieren, sein Individuum zur Gattung zu erweitern) als einen Besitzer jenes Vernunftgerichts ansehen, so wie er als Mensch und Weltbürger zugleich Partei ist und in den Erfolg sich verflochten sieht. Es ist nicht nur seine eigene *Sache*, welche bei diesem großen Rechtshandel zur Entscheidung kommt, sondern es wird auch nach *Gesetzen* gesprochen, die er als mitbestellter Repräsentant der Vernunft zu diktieren berechtigt und aufrechtzuerhalten verpflichtet ist.

Schiller entwickelt bereits in diesem Schreiben einige Gedankengänge, die wir aus seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* kennen. Obwohl er seit Januar 1793 nicht mehr an die schnelle Verwirklichung der menschlichen Ideale glaubt, sogar meint, daß die Französische Revolution zumindest für einen Teil Europas einen Rückfall in Barbarei und Knechtschaft bedeute, sucht er nach einem Weg, der die Menschheit in den Zustand der Freiheit führt. Freiheit bedeutet für Schiller nicht nur Freiheit von Unterdrückung durch einen Tyrannen oder eine herrschende Schicht, sondern die Möglichkeit, seine Persönlichkeit voll auszubilden, d.h. als Individuum frei zu sein. Aus der Französischen Revolution hatte er gelernt, daß das Denken und Handeln in Systemen zu keiner wirklichen Freiheit führt. Es reiche nicht, sich neue Verfassungen und Mechanismen auszudenken, das Zusammenleben nach sogenannten Vernunftgründen zu organisieren, wenn sich die Menschen mit ihnen nicht identifizieren könnten. Vernunftgründe allein könnten nur eine mechanische Einheit

erzeugen. Der Staat bleibe damit "seinen Bürgern fremd", wie es im berühmten 6. Brief heißt,

weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genötigt, sich die Mannigfaltigkeit seiner Bürger durch Klassifizierung zu erleichtern, und die Menschheit nie anders als durch Repräsentation aus der zweiten Hand zu empfangen, verliert der regierende Teil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem bloßen Machwerk des Verstandes vermeint; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind. Endlich überdrüssig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate so wenig erleichtert wird, fällt die positive Gesellschaft (wie schon längst das Schicksal der meisten europäischen Staaten ist) in einen moralischen Naturstand auseinander, wo die öffentliche Macht nur eine Partei mehr ist, gehaßt und hintergangen von dem, der sie nötig macht, und nur von dem, der sie entbehren kann, geachtet.

Man könnte meinen, Schiller denke hier nur an die absolutistischen Staaten, daß dem aber nicht so ist, entnehmen wir dem 7. Brief, wo er klar und deutlich sagt, daß die Bedingungen zu einer "moralischen Staatsverbesserung", d.h. zu einer aus Vernunftgründen abgeleiteten Veränderung zur Zeit nicht gegeben seien. Aber solch eine Verbesserung sei auch prinzipiell fragwürdig, denn ein Staat, in dem das "Gesetz der Übereinstimmung" (d.h. der reinen Vernunftgründe, so gut sie auch gemeint sind) herrscht, muß nach Schiller in "Tyrannie gegen das Individuum" ausarten. Er hat sogar die Vision, daß Menschen, die mit den üblichen Schwächen behaftet sind, dieses Gesetz so ausnutzen werden, daß am Ende der "letzte glimmende Funken von Selbsttätigkeit und Eigentum" (d.h. Eigenart — K.S.) ausgelöscht werde. Diese Gefahr drohte bei der Gesetzgebung der Französischen Revolution, insbesondere in der Phase nach 1793.

Die Freiheit muß mit anderen Worten eine gewachsene sein, wie es nach Schiller in Athen der Fall war. Dort bildeten "Solons Gesetze" "laxe Bänder, an denen sich der Geist der Bürger frei und leicht nach allen Richtungen bewegte und nie empfand, daß sie ihn lenkten".

Eine gewachsene Freiheit schildert Schiller auch im *Wilhelm Tell*, wo die Schweizer Hirten und Bauern in ihrem Freiheitskampf mit einem Minimum von Organisation auskommen. Alle haben gleiches Stimmrecht. Der Aufstand bricht zwar früher als geplant

aus, aber dafür im rechten Augenblick. Organisation und Spontanität ergänzen einander. Schiller läßt auch keinen Zweifel aufkommen, daß die Schweizer Demokratie fortan funktionieren wird. Allerdings werden die Schweizer (vorerst) weiterhin die Oberhoheit des Kaisers anerkennen.

Gewachsene Freiheit ist aber nur in kleinen Staatsgebilden möglich. Schiller ist hierin ein getreuer Schüler Rousseaus. Für große Staaten sieht er wie die meisten seiner deutschen Zeitgenossen vorläufig einzig die Lösung einer aufgeklärten Monarchie. Der Idee der Wahldemokratie kann er nichts Positives abgewinnen. Die Masse lasse sich immer nur von ihren unmittelbaren Interessen, ihren niedrigen Instinkten leiten. Sie sei heute dieser und morgen jener Meinung. Hier macht sich die Entfernung von Frankreich und schon ganz und gar von Amerika bemerkbar. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß selbst Augenzeugen allzu schnell das positive Erlebnis vergaßen, das sie vor und während der amerikanischen bzw. französischen Revolution hatten, als sie erkennen konnten, daß das Volk, welches allgemein als beschränkt und ungebildet galt, imstande war, seine Interessen und Vorstellungen von einer gerechten Ordnung selber zu artikulieren und — wenn ihm die Möglichkeiten dazu gegeben waren — das Rechte im richtigen Augenblick zu tun.

Schiller ging insgesamt von dem Vorurteil der Aufklärung aus, daß unfreie Menschen mit einer einmal erlangten Freiheit nichts Vernünftiges anzufangen wissen. Die Schweizer konnten ihre Freiheit bewahren, weil sie noch nicht an die Tyrannie, die ihnen die Österreicher aufzwingen wollten, gewöhnt waren und sie nicht im modernen Sinne als Masse, von Schiller 'Pöbel' genannt, auftraten, sondern als ein freies Volk auf ehemals freiem Grund. Die Franzosen hatten dagegen versucht, wie wir bereits aus dem Gespräch mit von Hoven wissen, sich aus einem unwürdigen Zustand der Unterjochung zu befreien, was nicht gelingen konnte, da sie noch nicht die Fähigkeit entwickelt hatten, sittlich zu handeln.

In der gemäßigten Form lautete das aufklärerische Mißtrauen gegen das Volk, es dürfe nicht zu schnell Mitbestimmung erlangen, denn sonst werde es ebenso schnell dieses wertvolle Gut vergeuden. So schreibt Schiller in dem Aufsatz über die *Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1791), daß unter Solon "Athens Vefassung in

eine vollkommene Demokratie verwandelt" worden war;

im strengsten Verstande war das Volk *souverän*, und nicht bloß durch *Repräsentanten* herrschte es, sondern in *eigner Person* und durch sich *selbst*. Bald aber zeigten sich nachteilige Folgen dieser Einrichtung. Das Volk war zu schnell mächtig geworden, um sich dieses Vorrechts mit Mäßigung zu bedienen; Leidenschaft mischte sich in die öffentliche Versammlung, und der Tumult, den eine so große Volksmenge erregte, erlaubte nicht immer reif zu überlegen und weise zu entscheiden.

Schiller schildert nun im einzelnen, wie den Mängeln der allgemeinen Volksdemokratie Abhilfe geschaffen wurde. Trotzdem sei durch die Gesetzgebung Solons die Gefahr der "Anarchie" nicht völlig überwunden worden. "Die Übel, welche von einer Demokratie unzertrennlich sind, tumultarische und leidenschaftliche Entscheidungen und der Geist der Faktion, konnten freilich in Athen nicht vermieden werden..." Diese Übel seien allerdings nicht mit der Demokratie überhaupt verbunden, sondern nur mit einer solchen, in der das Volk "in Person entscheiden" muß und nicht durch Repräsentanten. Trotzdem übersieht Schiller nicht völlig die Vorteile einer wirklichen Volksdemokratie:

Wenn man bedenkt wie gut auch der gemeinste Athenienser mit dem gemeinen Wesen bekannt war, wie mächtig der Nationalgeist in ihm wirkte, wie sehr der Gesetzgeber dafür gesorgt hatte, daß dem Bürger das Vaterland über alles ging, so wird man einen besseren Begriff von dem politischen Verstand des atheniensischen Pöbels bekommen und sich wenigstens hüten, von dem gemeinen Volke bei uns voreilig auf *jenes* zu schließen. Alle großen Versammlungen haben immer eine gewisse Gesetzlosigkeit in ihrem Gefolge — alle *kleineren* aber haben Mühe, sich von *aristokratischen Despotismus* ganz rein zu erhalten.

Und er fügt den allgemeinen Schluß, der wie eine Einleitung zu seinen späteren Reflexionen klingt, hinzu:

Zwischen *beiden* eine glückliche Mitte zu treffen, ist das schwerste Problem, das die kommenden Jahrhunderte erst auflösen sollen. Bewundernswert bleibt mir immer der Geist, der den Solon bei seiner Gesetzgebung beseelte, der Geist der *gesunden* und *echten* Staatskunst, die das Grundprinzipium, worauf alle Staaten ruhen müssen, nie aus den Augen verlor: sich selbst die Gesetze zu geben, denen man gehorchen soll, und die Pflichten des Bürgers aus Einsicht und aus Liebe

zum Vaterland, nicht aus sklavischer Furcht vor der Strafe, nicht aus blinder und schlaffer Ergebung in den Willen eines Obern zu erfüllen.

Schillers negative Einschätzung des Volkes verstärkt sich jedoch unter dem Eindruck des weiteren Verlaufs der Französischen Revolution, wie wir bereits gezeigt haben. Gleichzeitig wird er immer mißtrauischer dem politischen Formalismus, d.h. dem Glauben gegenüber, daß man durch vernünftige Gesetze den Menschen verbessern könne. Schon in dem Aufsatz *Über Lykurgus und Solon* unterstrich er, daß die Griechen in Athen Unrecht hatten, "moralische Pflichten mit dem Zwang der Gesetze einschärfen zu wollen", denn das widerspreche der Freiheit des Willens. "Das edelste Vorrecht der menschlichen Natur" sei, "sich selbst zu bestimmen und das Gute um des Guten willen zu tun. Kein bürgerliches Gesetz darf Treue gegen den Freund, Großmut gegen den Feind, Dankbarkeit gegen *Vater* und *Mutter* zwangsmäßig gebieten; denn sobald es dieses thut, wird eine freie moralische Empfindung in ein Werk der Furcht, in eine sklavische Regung verwandelt."

Schiller wendet sich in diesem Aufsatz auch gegen die Über-schätzung der Staatsidee. Ein Staat dürfe "niemals Zweck" sein, sondern immer nur

eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein. Ihre Dauerhaftigkeit selbst gereicht ihr alsdann vielmehr zum Vorwurf als zum Ruhme — sie ist dann nur ein verlängertes Übel; je länger sie Bestand hat, um so schädlicher ist sie.

Aus all den hier angedeuteten Problemen ergibt sich für Schiller die Frage, wie man zu einem politischen Gebilde gelangen könne, in dem weder die niederen Instinkte noch die reine Vernunft herrschen, das weder Naturstaat, in welchem Notwendigkeit und Gewalt dominieren, noch Vernunftstaat ist, in welchem die Bürger sich von sittlichen Gesetzen, d.h. formalen Geboten leiten lassen. Keine der beiden Staatsformen garantiert eine allseitige Entfaltung des Individuum. Der Naturstaat kennt nur den physischen oder empirischen Menschen, im Vernunftstaat müssen alle Bürger den

Sittengesetzen gehorchen. Das Individuelle wird damit aufgehoben; jeder muß seine natürlichen Neigungen in sich unterdrücken. Indem er sich dem Staat unterordnet, ganz und gar Bürger ist, verliert er jene Merkmale, die ihn zum Menschen machen.

Schiller interpretiert damit auf neue Weise den von Rousseau thematisierten Zwiespalt zwischen dem Bürger- und Menschsein. Während Rousseau glaubt, daß dieser Zwiespalt durch den Gemeinsinn aufgehoben werden könne — worin ihm die Französische Revolution folgt —, kommt Schiller unter dem Eindruck des revolutionären Auftretens der Massen in Frankreich, der dortigen Versuche, den Gemeinsinn mit Gewalt einzuführen, und des kantischen ethischen Rigorismus zu dem Schluß, daß es zur Zeit keinen Weg zur Versöhnung dieser beiden Seinsweisen gebe. Er kann vor allem nicht mehr dem Rousseauschen Gedanken folgen, daß der Allgemeinwille in die Form von Recht gekleidet werden müsse und daß über dieses Recht das Volk zu entscheiden habe. Diese Idee empfindet er als zu äußerlich, denn mit der Einführung des Rechts werde auch das Individuelle nivelliert. Der rechtlich festgelegte Gemeinsinn lasse dem einzelnen nicht genügend Freiheitsraum.

Den genannten Zwiespalt versucht Schiller durch die ästhetische Erziehung des Menschen und die Einführung eines dritten Triebes, des Spieltriebes, zu überwinden. Da er anthropologische Überlegungen mit politischen bzw. gesellschaftsverändernden verknüpft, fällt es oft schwer, ihm zu folgen. Seine Grundfrage ist: Wie kann man trotz herrschender Unfreiheit den angestrebten allgemeinen Freiheitszustand erreichen? Eine einfache Revolution schließt er aus, da sie zu nichts führe: entweder siegt der sinnliche Trieb oder der Vernunfttrieb. Die Menschen sind zu wirklicher Freiheit noch nicht vorbereitet, denn kaum daß sie diese erringen, wissen sie mit ihr nichts Rechtes anzufangen, wissen sie nicht, wie man in einem freien Bund miteinander leben soll. Sie haben eben noch nie bewußt die Freiheit erlebt. Die Unfreiheit gab ihnen dazu keine Möglichkeit, obwohl es eine solche gegeben hätte, nämlich im Spiel, in dem ästhetischen Genuss der Schönheit. Und gerade diese Möglichkeit muß der Mensch, wie Schiller ausführt, in Zukunft bewußt ausnutzen, um auch für die allgemeine Freiheit, den "ästhetischen Staat" reif zu werden. Oder anders gesagt: ehe er die Gesellschaft verändert, bedarf es einer "totalen Revolution seiner ganzen Empfindungsweise", damit er eine Kultur schaffen kann,

die "jeden Mißbrauch unmöglich" macht. Indem er die die Harmonie schaffende Schönheit empfinden lernt, beginnt er den harmonischen Zustand in sich zu schätzen und in der Folge wird er auch "Harmonie in die Gesellschaft" bringen wollen. Diesen Willen wird er haben, da er ein gesellschaftliches Wesen ist. Er wird mit anderen die Schönheit genießen wollen. Und im Augenblick, wo er es tut, wird es zu einer Verschränkung des Individuellen und Allgemeinen kommen. "Das Schöne allein", schreibt Schiller im 27. Brief, "genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d.h. als Repräsentanten der Gattung". Und zuvor hieß es: "nur die schöne Mitteilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht".

Am Ende seiner *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* umgeht Schiller nicht die Frage, ob ein ästhetischer Staat überhaupt existiert und wo er zu finden sei. Seine Antwort lautet:

Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingesinnten Seele, der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltesten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht, und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuerwerfen, um Anmut zu zeigen.

Diese Antwort wurde zumeist dahingehend interpretiert, daß Schiller die Errichtung eines gesellschaftlichen Gebildes, in dem alle Menschen frei sind, für unmöglich hielt, obwohl er seine Frage im Präsens ("Existiert ein solcher Staat?") und nicht im Futurum gestellt hat, während er ja im 7. Brief und anderswo angedeutet hat, daß der Bau der Freiheit ein Werk ferner Zukunft sein werde.

Bei den Interpretationen der Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen lassen sich drei Problemkomplexe besonders hervorheben. Erstens die bereits dargestellte Kritik an, wie wir heut sagen würden, gewaltsaugenden Revolutionen und an dem sie begleitenden politischen Formalismus. Zweitens die Verbindung anthropologischer Gesichtspunkte mit politischen, die den Leser irritiert, denn die von Schiller vorausgesetzte Strukturverwandtschaft zwischen dem Wesen des Menschen und dem des Staates bzw. der Gesellschaftsordnung ist zu künstlich, als daß sie überzeugen könnte. Wenn man die Briefe von diesem Aspekt aus analysiert,

merkt man, wie schwer es selbst Schiller fällt, die beiden Gesichtspunkte miteinander zu verbinden. Der mittlere Teil handelt z.B. fast nur vom Menschen, der sich bemüht, seine sinnliche Existenz mit der Vernunft in Einklang zu bringen, was ihm nur im Spiel und der Beschäftigung mit dem Schönen gelingt.

Doch wenden wir uns kurz dem dritten Problem zu, nämlich der Idee, daß eine grundlegende Änderung des Gesellschaftssystems ohne die innere Wandlung der Individuen mißlingen muß. Ich habe diese Idee bewußt so formuliert, wie sie Jahrzehnte später in Anknüpfung an Schiller thematisiert wurde und wie sie sich uns heute noch als Problem darstellt, vor allem in einer Zeit, wo gewaltlose Revolutionen wieder weltweit diskutiert werden. Diese Idee kann man in keiner Weise als antirevolutionär bezeichnen; im Gegenteil: viele lasen und lesen sie als eine Aufforderung, schon hier und jetzt mit der Umgestaltung der Gesellschaft zu beginnen, bei sich, in kleinen und größeren Kreisen, um tatsächlich zu dem Zustand der Freiheit vorbereitet zu sein, wenn er — sei es friedlich oder gewaltsam — eintritt. Ob Schiller eine gewaltsame Revolution prinzipiell ausgeschlossen hat, läßt sich nicht eindeutig entscheiden. Ich möchte nur zu bedenken geben, daß es im *Wilhelm Tell* nicht ohne Gewalt abgeht: Gessner muß sterben und die Burgen werden erstürmt. Im Grunde ging es Schiller aber nicht um die Frage, ob Gewalt angewendet werden dürfe oder nicht, sondern darum, ob das Volk zur Demokratie vorbereitet ist oder nicht. Er erkannte ganz und gar nicht, daß man Demokratie nur erlernt. Kants Satz von 1793 war ihm völlig fremd:

Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch *eigene* Versuche (welche machen zu dürfen man frei sein muß).

3. Friedrich Schlegel

Für die Französische Revolution begann sich Friedrich Schlegel ernsthaft 1793 zu interessieren, als er sich auf Bitten seines Bruders August Wilhelm der politisch verfolgten Caroline annahm. Sie "traf seinen Geist zum erstenmal ganz und in der Mitte". Er verfällt sogar zeitweise in "Begeisterung für eine große öffentliche Sache". Der "Republikanismus" liege ihm "noch ein wenig näher am Herzen, als göttliche Kritik, und die allergöttlichste Poesie", erklärt er noch im Mai 1796 überschwenglich.

In den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts haben mehrere Forscher zeigen können, daß Schlegels positive Haltung zu den politischen Bestrebungen in Frankreich einen essentiellen Niederschlag in seinen Antikenstudien fand. Leider ist seine *Abhandlung über antiken und modernen Republikanismus*, die er Anfang 1795 nach Berlin gesandt hatte, verlorengegangen. Es handelte sich gewiß um eine Bejahung des republikanischen Systems auch für die Moderne. Sein Wert besteht für Schlegel u.a. darin, daß in ihm alle wesentlichen Fragen öffentlich behandelt werden und der Einzelne grundlegende Freiheiten genießt. In der Republik kann der Mensch "die Bestimmung in seiner Vollendung" erreichen, d.h. die "Zusammenstimmung aller", denn der Mensch vermag sich nur in Geselligkeit, um einen Schlegelschen Begriff zu verwenden, voll entfalten. Und man erkennt ihn nur ganz, wenn man ihn "in Gesellschaft betrachtet, da er hier mit ganzer Kraft handelt". Mit ganzer Kraft kann er aber nur in einer Republik tätig sein, d.h. wenn er unter seinesgleichen ist und Freiheit genießt. In der Schlegelschen Sprache lautet dies so: "Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden." Dieser Satz steht im *Versuch über den Begriff Republikanismus, veranlaßt durch die Kantsche Schrift zum ewigen Frieden*, erschienen 1796 in Reichardts *Journal Deutschland*. Schlegel polemisiert hier gegen Kants Herrschaftsauffassung. Im Sinne der französischen Verfassung von 1793 lehnt er die von Kant gebilligte Unterscheidung in wahlberechtigte und nicht wahlberechtigte Bürger ab. Nach seiner Meinung muß politische Urteilskraft allen geistig gesunden Erwachsenen zuerkannt werden. Armut und Weiblichkeit "sind wohl keine rechtmäßigen Gründe", schreibt er, "um vom Stimmrecht auszuschließen". Und die Kantsche Erklärung der rechtlichen Freiheit, daß sie die Befugnis sei, "alles zu tun, was man will, wenn man nur

kein Unrecht tut", hält er nur für das "Minimum der bürgerlichen Freiheit". Deren Medium sei "die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen als solchen, welche die (repräsentative) Mehrheit des Volks wirklich gewollt hat, und die (gedachte) Allgemeinheit des Volks wollen könnte". Das (allerdings unerreichbare) Maximum wäre, wenn es keine Zwangsgesetze mehr geben müßte, weil sich alle vom Sittengesetz leiten lassen würden.

Zu Kants Auffassung der Gleichheit meint Schlegel, daß wir es mit dem Minimum der politischen Gleichheit zu tun hätten. Das Medium bestünde darin,

daß keine andere Verschiedenheit der Rechte und Verbindlichkeiten der Bürger stattfinde, als eine solche, welche die Volksmehrheit wirklich gewollt hat, und die Allheit des Volks wollen könnte. Das Maximum würde eine absolute Gleichheit der Rechte und Verbindlichkeiten der Staatsbürger sein, und also aller Herrschaft und Abhängigkeit ein Ende machen.

Schlegel visiert damit einen gesellschaftlichen Organismus an, in dem absolute Volks-Demokratie herrscht und kein staatlicher Zwang mehr notwendig ist. Er ist sich natürlich bewußt, daß es praktisch schwer, ja wahrscheinlich unmöglich ist, einen Mechanismus zu finden, der erlaubt, daß tatsächlich die Volksmehrheit regiert, ohne daß daraus eine Despotie entsteht. Die von ihm bewunderte athenische Demokratie kannte die gewählte Repräsentation im modernen Sinne noch nicht. Dort konnte in den meisten Fällen durch ein Rotationssystem und das Los entschieden werden, wer Mitglied einer Kommission werden sollte. Das meiste ließ sich auf den Volksversammlungen direkt entscheiden. Schlegel verweist daher auf Rom, wo "wenigstens ein Teil der gesetzgebenden und richterlichen Macht durch Volksrepräsentanten (Prätoren, Tribunen, Zensoren, Konsulen) gehandhabt" wurde. Zuvor hatte er von "Deputierten und Kommissaren" gesprochen, womit er Worte gebraucht, die im revolutionären Frankreich gut bekannt waren. Klaus Peter vermutet, daß sich Schlegel "hier eine Rätereigierung vorzustellen" schien. Das ist sicher etwas zugespitzt formuliert, aber auf jeden Fall denkt Schlegel an ein System der Volksrepräsentanz, das von dem des bürgerlichen Parlamentarismus abweicht, zumal er in seinen *Philosophischen Vorlesungen* von 1800/01 imstande war, sich die Anarchie als einen Freiheitszu-

stand vorzustellen, in dem nicht mehr das Geld über alles entscheidet. Wörtlich sagt er:

Eine Gesellschaft nach diesem Begriff der Freyheit wird *Anarchie* seyn — man mag sie nun nennen das *Reich Gottes*, oder das goldne Zeitalter. Das Wesentliche wird allemahl Anarchie seyn.

Ähnliche Gedanken entwickelt Görres 1797 in seiner Antwort auf Kant. In seiner Schrift *Der allgemeine Friede, ein Ideal* entgegnet er dem Königsberger Philosophen, daß Demokratie ihrem Wesen nach nicht Despotismus sei:

Demokratie verhält sich vielmehr zur Despotie wie jede menschliche Autokratie zur hyperphysischen Theokratie. Es mag sein, daß diese Verfassung am leichtesten in Anarchie sich auflöst, den meisten inneren Stürmen ausgesetzt ist, dem Partegeist den freisten Spielraum verschafft, für das gegenwärtige, alle vorhergegangene und noch manche Menschengeschlechter schlechterdings gar nicht paßt, so sind das doch nur Inkovenienzen, die nicht der Form, sondern nur der Materie, der dieselbe angepaßt werden soll, aufgebürdet werden müssen.

Die Demokratie sei die Gesellschaftsform für "voll ausgebildete Menschen", während deren Steigerungsform, die Anarchie, die Gesellschafts- und Lebensform für "ein Volk von Gottheiten" bilde. Bereits ein Jahr später erklärt Görres die Anarchie für die vollendete Regierungsform:

Wenn der Übergang aus dem Stande der Barbarei in den der Gesellschaft der erste Schritt zu dieser Kultur ist: so ist der Übergang aus der despotischen Regierungsform in die repräsentative der zweite; der Übergang von dieser in die rein demokratische der dritte, und der aus dieser in die Anarchie endlich der letzte.

Er glaubt jedoch nicht recht an die Möglichkeit ihrer Realisierung hier auf Erden.

Schlegel polemisiert auch gegen Kants Überzeugung von der "in der menschlichen Natur gewurzelten Bösartigkeit", die nur durch Recht und Gewalt eingedämmt werden kann. Schlegel meint, "der intelligible Begriff der ursprünglichen Bösartigkeit" sei "im Gebiete der Erfahrung leer und ohne allen Sinn". Bösartig werde der Mensch erst durch äußere Ursachen, die insbesondere in nicht republikanischen Staaten gegeben seien. Im republikanischen Staat sei dagegen eine Aufhebung des Egoismus und der Habgier denkbar. Zu diesem Zwecke sei allerdings auch eine gerechtere Verteilung.

lung der Güter notwendig, wie Schlegel an anderer Stelle ausführt.

Man könnte im einzelnen darlegen, wie Schlegel weitgehend Rousseauschen Gedankengängen folgt. Er übernimmt von ihm nicht nur die Idee der ursprünglichen Güte des Menschen, sondern auch die des Allgemeinwillens, wodurch er im Gegensatz zu Kant und in Übereinstimmung mit vielen französischen Revolutionären das Problem der Gewaltenteilung nicht als ein zentrales ansieht. Wie verhängnisvoll eine solche Einstellung sich auswirken kann, wissen wir erst heute; denn wo die Gewaltenteilung nicht sanktioniert wird, droht stets der Umschlag in ein totalitäres Regime.

4. Novalis

Eine völlig andere Sicht der sich aus der Französischen Revolution ergebenden Fragen hatte Novalis. Ihm schwebte eine Überwindung der Gegensätze vor. Er ersehnte sich eine Gesellschaftsordnung, in der alle "ein großes gemeinschaftliches Interesse" verbindet, in der alle an dem Schicksal des Staates teilnehmen, ohne sich auf Wahlversammlungen, Vertretersysteme oder andere demokratische Erfindungen einlassen zu müssen. Die innere Anteilnahme an den öffentlichen Dingen hielt Novalis für völlig ausreichend. Er nannte sie den "echten Republikanismus", der keiner Konstitution bedürfe, denn jede Verfassung sei immer nur ein künstliches Gebilde, ein Buchstabe, den man beliebig auslegen könne. Der Staatsbürger vermöge es nicht, zu ihr eine innere, lebendige Beziehung zu entwickeln.

Als die beiden politischen Hauptgegensätze seiner Zeit sah Novalis die Monarchie und die Republik an. Nach seiner Meinung hat jede ihre Existenzberechtigung. In *Die Christenheit oder Europa* sagt er von ihnen:

Beide Theile haben große, nothwendige Ansprüche und müssen sie machen, getrieben vom Geiste der Welt und der Menschheit. Beide sind unvertilgbare Mächte der Menschenbrust; hier die Andacht zum Alterthum, die Anhänglichkeit an die geschichtliche Verfassung, die Liebe zu den Denkmälern der Altväter und der alten glorreichen Staatsfamilie, und Freude des Gehorsams; dort das entzückende Gefühl der Freiheit, die unbedingte Erwartung mächtiger Wirkungskreise, die Lust am Neuen und Jungen, die zwangslose Berührung mit allen Staatsgenossen, der Stolz auf menschliche Allgemeingültigkeit, die

Freude am persönlichen Recht und am Eigenthum des Ganzen, und das kraftvolle Bürgergefühl.

Keines der beiden Prinzipien dürfe jedoch danach trachten, das andere zu vernichten, sondern jedes müsse das andere achten und von einer dritten Kraft, nämlich der Religion, zu gegenseitigem Frieden, dem ewigen Frieden, vereinigt werden. Novalis setzt auch oft an die Stelle der Religion die Liebe.

Nach Novalis ist es sogar möglich, das Prinzip der Monarchie und das der Republik in *einem* Staate in Einklang zu bringen. Dazu sei aber nötig, daß man den Monarchen nicht mehr wie in der Aufklärung als den ersten Beamten des Staates, nicht einmal als Staatsbürger ansehe, sondern ihn außerhalb des Systems stelle. Er müsse zu einem lebendigen Symbol erhoben werden, das von allen mit Andacht verehrt und geliebt werde. Das könne er aber nur erreichen, wenn er sich natürlich gebe, wenn er sich nicht zum Sklaven seines Thrones mache. Je unabhängiger er von ihm lebe, desto mehr sei er König. Er dürfe den Staat nie zu einer Fabrik machen, wie das lange Zeit in Preußen der Fall gewesen sei. Er dürfe auch nicht in den Privatinteressen eine Stütze seiner Macht erblicken, denn diese würden den Geist des Egoismus und des Eigennutzes fördern, was am Ende nur zu Disharmonie und einem Gefühl der Entfremdung führe.

Eine solche Sitte von Macht und Staat verbietet jedes Denken in politischen Dimensionen, denn wenn es keine unterschiedlichen Meinungsäußerungen und Interessen mehr gibt, wenn alle Bürger die sogenannten äußerlichen Notwendigkeiten verinnerlicht haben, wenn Liebe und Glaube zum herrschenden Prinzip geworden sind, haben politische Institutionen ihren Sinn verloren. Es gibt ja nicht mehr die Notwendigkeit, Konflikte zu schlichten bzw. zu beheben. Novalis ist natürlich nicht so weltfremd, daß er die Möglichkeit der Entstehung eines Konflikts überhaupt ausschließt — immerhin hat er die Französische Revolution begeistert begrüßt —, aber er ist der Meinung, daß sich Streitfälle schnell beseitigen lassen, wenn man einem Königspaar, wie es in *Glauben und Liebe* heißt, oder "Einem Oberhaupt", das in *Die Christenheit oder Europa* idealisiert wird, Vertrauen schenkt und ihnen bzw. ihm die Lösung der Konflikte überläßt.

Novalis ist der erste originelle und ernstzunehmende deutsche

konservative Denker, der die Französische Revolution, ähnlich wie Burke vor und de Maistre nach ihm, als eine echte Herausforderung annimmt. Aber gedanklich hat er auch viel mit späteren kommunistischen Denkern gemein, denen gleichfalls eine Gesellschaftsordnung vorschwebte, in der Privatinteressen ausgeschaltet sind, in der alle Menschen durch Sympathie miteinander verbunden und die äußeren Notwendigkeiten von den Staatsbürgern verinnerlicht worden sind. Die Idee, daß ein Oberhaupt alle Konflikte löst, war kommunistischen Denkern ursprünglich fremd. Sie wurde erst in der Praxis geboren.