Werk

Titel: Die Französische Revolution und die klassische deutsche Philosophie. Überlegungen...

Autor: Henrich, Dieter

Ort: Weimar

Jahr: 1990

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?503540463_0107|LOG_0014

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

DIETER HENRICH

Die Französische Revolution und die klassische deutsche Philosophie

*Überlegungen zur Bestimmung ihres Verhältnisses**

1. Einleitung

Die mannigfachen Beziehungen der klassischen deutschen Philosophie zum Ereignis der Revolution in Frankreich und zu deren Entwicklungsgang bis zur napoleonischen Herrschaft über Europa und dem zuletzt vergeblichen Versuch der politischen Restauration sind in zahlreichen Arbeiten untersucht worden. Eine Gesamtdarstellung steht zwar aus. Und viele neue Tatsachen können noch in das Gesamtbild eingefügt werden, das sich dennoch seit langem schon abzeichnet. Wer aber heute, und zwar als Philosoph, das Verhältnis beider Prozesse weiter klären will, kann sich nicht allein auf die historischen Daten stützen, ob sie nun bekannt sind oder noch erschlossen werden müssen. Mit der Bestimmung dieses Verhältnisses ist noch immer und vor allem eine Denkaufgabe gestellt.

Diese Aufgabe schließt ein, daß deutlich gemacht wird, was die klassische deutsche Philosophie als Ganze geleistet hat und was ihre Konzeptionen noch diesseits ihrer Methoden und ihrer untereinander unverträglichen Theorien und Wahrheitsansprüche im Grundsätzlichen miteinander verbindet. Sie verlangt zudem und zugleich, auch den revolutionären Prozeß als Ganzen zu charakterisieren. Das eine kann nicht durch die Wiederholung von Selbstdarstellungen geschehen, die auf den einen oder anderen der Begründer der klassischen Theorien zurückgehen. Das andere kann nur gelingen, wenn die Bedeutung des Geschehens im sich revolutionierenden Frankreich für die Problemlagen der Politik in unserer Gegenwart anders als nur beiläufig im Blick steht und erklärt wird. Daraus folgt dann weiter, daß auch die Bestimmung des Verhältnisses beider Prozesse zueinander auf Überlegungen begründet werden muß, die anderes sind als eine ordnende Sammlung von Tatsachen oder als eine Zuordnung von Entwicklungsmustern, von der man denken könnte, sie ließe sich durch eine kluge Abstraktion und aus einem Vergleich der beiden Entwicklungsgänge gewinnen. Gerade die Bestimmung dieses Verhältnisses verlangt am meisten eine Konzeption, die in Gedanken, und nicht nur historisch, gestützt und einleuchtend gemacht werden kann.

Dieser komplexen Aufgabe gehen die folgenden Überlegungen nach, und zwar

---

* Die nachstehenden Ausführungen waren während der 71. Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar Gegenstand der Diskussion in der Arbeitsgruppe F.

in zwei aufeinander bezogenen Textteilen. Am Anfang steht eine leicht überarbeitete Thesenfolge. Sie war den Teilnehmern eines Colloquiums innerhalb der Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft vorab schriftlich mitgeteilt worden. Ihr folgt ein Text, welcher dem Vortrag in diesem Colloquium vom Mai 1989 weitgehend entspricht. Doch sind Rückgriffe auf die Thesenfolge, welche der Erinnerung dienten, weitgehend entfallen. Dafür sind einige klärende Ausführungen, die in der Diskussion vorgetragen wurden, in den Text aufgenommen worden.

II. Die Thesenfolge

1. Schon von den Zeitgenossen wurde gesehen, daß der Gang des revolutionären Prozesses in Frankreich und die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Kant vergleichbare Geschehen sind und daß zwischen ihnen auch ein Wirkungszusammenhang besteht. Er kann aber nicht nach einem schon den Zeitgenossen geläufigen Muster verstanden werden, das noch immer nicht ganz außer Gebrauch gekommen ist: Die klassische deutsche Philosophie war anderes als die abstrakte und folgenlose Imitation des revolutionären Prozesses in der Theorie, welche zwar große Denkkraft, ebenso aber die politische Ohnmacht der Denker offenbart, die zwar mit der Revolution sympathisierten, die aber die rückständige und zersplitterte Wirklichkeit des vergehenden deutschen Reiches nicht verändern konnten.

2. Zunächst ist festzuhalten, daß die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie aus zwei Schüben theoretischer Innovation hervorgegangen ist, die beide schon im Jahre 1789 eingeleitet waren. Die erste und bedeutendste geschah in Kants kritischem Werk, dessen Diskussion seit 1785 in vollem Gang war. Die zweite ergab sich aus der Problemkonstellation, die aus K. L. Reinholds „Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens" (1789) und den philosophischen Hauptwerken F. H. Jacobis hervorging (dem „David Hume" von 1787 und der zweiten Auflage seiner Briefe über die Lehre Spinozas von 1789). Die Theorieentwürfe dieser Werke machten es den selbständig Denkenden unmöglich, sich weiterhin nur an Kants Werk anzuschließen. Es war notwendig geworden, ein von Kant selbst nicht schon erschlossenes Problemfeld zu erkunden. Dann allererst, so sah man ein, würde sich auch Kants Theorie der politischen Freiheit stabil machen und überzeugungskräftig vertreten lassen.

3. 1790 begannen J. G. Fichte und eine Gruppe Tübinger Studenten (Schelling, Hegel und Hölderlin), sich dieses Problemfeld zu erschließen und es bald auch mit eigenen theoretischen Leistungen zu besetzen. Sie beobachteten mit Sympathie und mit Enthusiasmus das Geschehen jenseits des Rheins, das sich während der ersten Jahre der Revolution noch ohne die Parteiungen und die Exzesse entfaltete, die später auch die Freunde der Revolution entzweiten. Ihre Absicht war es, ihre theoretische Arbeit im Einklang mit dem Ereignis der Revolution voranzutreiben und damit zugleich zu helfen, die politischen Ordnungen diesseits des Rheins zu verwandeln. Fichte hat 1793/94 auf der Grundlage der von Reinhold und Jacobi markierten Problemkonstellation das für die weitere Entwicklung maßgebliche Theoriemodell erarbeitet.

4. Diese von Fichte 1794 publizierte Wissenschaftslehre gab der klassischen deutschen Philosophie nach Kant und Reinhold sozusagen ihre dritte methodische „Verfassung". In der Aufnahme von Fichtes Leistung und in der Reaktion auf sie bildete sich die letzte Phase der klassischen deutschen Philosophie aus. In ihr konkurrierten zahlreiche theoretische Entwürfe miteinander, unter denen zunächst Schellings Naturphilosophie (1797–1800) hervorragte. In Hegels System, dessen Aufbau und Methode 1804 feststand, ist dann ausdrücklich der Versuch gemacht, die Resultate der gesamten Bewegung zusammenzufassen, zu reinigen und zum Abschluß zu bringen. Hegels Sympathie für Napoleon als Vollender der Revolution darf auch in diesem Zusammenhang gesehen werden. In der in das System eingefügten „Philosophie des Rechts" hat Hegel die Grundlagen für eine politische Ordnung entwickelt, welche die Ideen der Revolutionäre, die vor und in der Revolution sichtbar gewordenen sozialen Konflikte und die Notwendigkeit der Stabilität eines Staates mit moderner, nicht mehr feudaler Verfassung zugleich und in einem in sich konsistenten Gebäude berücksichtigen sollte.

5. Kants theoretische Neubegründung war zweierlei in einem: (a) eine gänzlich neue Theorie über die Fundamente des theoretischen und des praktischen Wissens; (b) eine Erklärung der Gründe, aus denen die von der Kritik verworfenen Theorien der Vergangenheit hervorgingen, und von deren Unausweichlichkeit in der Vorgeschichte der eigentlichen Einsicht. Insofern war die deutsche Philosophie von Beginn an nicht nur Eröffnung einer neuen Zukunft, sondern ebenso eine neue Tiefendiagnose der Vergangenheit, damit aber auch eine Ortsbestimmung des theoretisch revolutionären Prozesses. So erklärt es sich, daß sie von Beginn an angelegt war auf eine Geschichtsphilosophie, die auch den Gang der Revolution in Frankreich als ein welthistorisches, nicht nur als ein politisches Geschehen zu sehen vermag.

6. Das erklärt wiederum, daß die deutsche Theorie schon früh die Argumentationen der Revolution (Locke, Rousseau und ihre Nachfolger) zusammen mit den Argumentationen der Revolutionskritik (vor allem Edmund Burkes) in sich aufnehmen konnte, ohne dabei selbst auch revolutionskritisch zu werden. Hegels Rechtsphilosophie, aber auch Hölderlins Hymnen sind späte und die bedeutendsten Ergebnisse dieser Integrationsleistung.

7. Die Frage nach den historischen Wurzeln und der Zukunft der Revolution, die ihre Verwandlung einschließt, bestärkte die schon von Kant gestellte Ausrichtung der Philosophie auf die Frage nach ihrer eigenen Natur und Funktion, die wiederum mit der schnellen Verwandlung in der Begriffsbestimmung der Philosophie und der Bestimmung ihres Verhältnisses zu Praxis, Kunst und einer (neuen) Religion im Zusammenhang steht.

8. So war die deutsche Philosophie durchgängig auf den revolutionären Prozeß bezogen – aber niemals imitierend, sondern stets aus den Problemlagen heraus, die von ihr schon vor dem Beginn der Revolution erschlossen worden waren. Und so erklärt sich deren Selbständigkeit und theoretische Bedeutung in ihrer Beziehung auf und ihrer Verständigung über die Revolution in Frankreich.

9. Viele, auch Hegel, haben gemeint, der Prozeß der Entfaltung der klassischen deutschen Philosophie habe eine innere Logik und Zwangsläufigkeit, und sein Abschluß, Hegels System, sei ihr notwendiges Resultat gewesen. Auch dieser Zusammenhang entspreche der Gesetzmäßigkeit im Gang der politischen Revolucion in Frankreich. Was aber die Philosophie betrifft, so sind wir inzwischen zu einer Einsicht gekommen, die Hegels Selbstdarstellung nicht mehr folgt: Hegels System ist zwar wirklich in seiner Gedankenform und Integrationskraft eine singuläre Leistung. Aber es konkurriert doch mit anderen philosophischen Konzeptionen, so etwa der späteren Philosophie, die Fichte selbst von 1800 bis 1804 entwickelt hat. Der Gang der klassischen deutschen Philosophie hat also nicht etwa durch die ihr innewohnende Dynamik auch schon über die Wahrheitsfrage entschieden, die an ihre Leistungen zu stellen ist.

10. Ebenso müssen wir heute auch den revolutionären Prozeß in Frankreich beurteilen. Keine der revolutionären Verfassungen kann unmittelbar Vorbild in den politischen Problemlagen der Gegenwart sein. Es kann auch nicht gesagt werden, daß im Prozeß der Abfolge ihrer Stadien ein unwiderstehliches historisches Gesetz zum Ausdruck kommt, aus dem zugleich die weitere politische Zukunft erklärt oder vorausgesagt werden kann. Wir müssen zudem lernen, die Verfassungsentwürfe im Lichte der Potentiale zu beurteilen, die von ihnen selbst nicht ausgebildet worden sind.

11. Wohl aber sind beide Prozesse, der der klassischen deutschen Philosophie ebenso wie der Prozeß der Revolution in Frankreich, ein unvergeßliches Experiment für jede Erkundung der Wahrheit – auf der einen Seite in Fragen der Grundlegung für eine Selbstverständigung des Menschen aus letzten Gedanken, auf der anderen Seite in Fragen der politischen Organisation einer freiheitlichen Verfassung.

12. Zwar ergaben beide Prozesse in diesem ihren Experiment keine definitive Entscheidung, so wie auch die Stadien in der Abfolge dieses Prozesses nicht einer höheren Notwendigkeit folgen. Aber dennoch beruhen beide Prozesse wirklich auf einer Notwendigkeit im Gange der Geschichte. Sie gehen hervor aus Einsichten in die Gründe des Wissens und der Lebensmöglichkeiten des Menschen, die erreicht werden mußten und hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Dem Gedanken der Freiheit, auf den jede politische Ordnung begründet werden muß, entspricht Kants Gedanke, daß Wissen sich aus der spontanen Tätigkeit der Vernunft entfaltet. In Kants Kritik hat sich die Grundsituation der Philosophie ebenso weitgehend verwandelt wie die politische Welt über die Erklärung der Menschenrechte und die Aufhebung des Feudalsystems in Frankreich und dann im gesamten Europa. Nur durch eine Katastrophe der Menschheit insgesamt könnte die Kontinuität des sich immer wieder erneuernden Anschlusses an diese Tatsachen und Erkenntnisse abgebrochen werden. Keine nachfolgende Entwicklung, weder eine solche in einer universal angelegten Theorie noch in der Gestaltung der politischen Welt, hat das, was in der Epoche der Französischen Revolution herausgearbeitet wurde, zu einer Vergangenheit werden lassen, deren Möglichkeiten erschöpft sind und deren Probleme als erledigt gelten können.

III. Vertiefende Überlegungen

Die klassische deutsche Philosophie wollte die innere Bewegtheit des Lebens, das auf Vernunft begründet ist, und zwar unter Einschluß der Triebe, der Emotionen und der Weisen zu streben und zu handeln als einen einzigen Gesamtzusammenhang begreifen. Die Theoriegestalten der überkommenen Philosophie schienen sich dieser Aufgabe entzogen zu haben. Schon aufgrund ihrer Anlage waren sie nicht dazu imstande, eine Untersuchungsart in Gang zu bringen, aus der ein Ergebnis und ein Konzept hervorgehen konnte, in dem sich jenes Leben selbst wiedererkennen und das so als dessen eigener Entwurf in einer Lebenspraxis angeeignet und wirksam zu werden vermochte. So meinte die klassische deutsche Philosophie (in Rousseaus Nachfolge), zum ersten Mal seit Platon eine Denkweise gewinnen zu können, welche das Leben aus dem Nebel und dem Schein einer artifiziellen Begriffswelt befreien und so das Denken mit dem spontan sich ausbildenden Menschenleben in Übereinstimmung versetzen kann.

Es ist nicht zu übersehen, daß diese Grundintention mit der Zielrichtung des revolutionären Prozesses vieles gemeinsam hat. Die feudalen Privilegien und Rituale, welche die Revolution sogleich beseitigte, schienen von vergleichbarer lebensferner Künstlichkeit zu sein. Und wenn die Gründung eines Vernunftstaates auch mit der Leistung des konstruierenden Ingenieurs verglichen werden konnte, so ließ sie sich doch ebenso als Freisetzung der verfassungsbildenden Kräfte verstehen, die aus der vernünftigen und geselligen Natur des nicht deformierten Menschen hervorgehen.

Dem entspricht, daß die Revolution die gesamte Weltbeziehung des Menschen zu neuer Ausbildung zu bringen versuchte – von der Reform des Kalenders und des Zyklus der Feste bis hin zur Etablierung einer gleichermaßen von Rousseau und von antiken Überlieferungen inspirierten öffentlichen Religion. Auch die Kunstpraxis wurde in deren Dienst gestellt – eine Tendenz, mit der sich wiederum die Überzeugung vieler Begründer der klassischen deutschen Philosophie vergleichen läßt, die durch die Künste vermittelten Einsichten und Einstellungen stünden mit der auf die Befreiung der Subjektivität im Denken ausgehenden Philosophie in einer Beziehung engster Verwandtschaft.

Die Begründer der klassischen deutschen Philosophie selbst, nicht nur die Zeitgenossen, haben die innere Übereinstimmung beider Bewegungen in vielgestaltiger Weise auch wirklich zum Ausdruck gebracht. Als Beispiel seien hier nur zwei Passagen aus Fichte und aus Schelling zitiert. Fichte hegte 1795 die Hoffnung, von der Französischen Republik eine Pension zur Vollendung der Wissenschaftslehre ausgesetzt zu erhalten. Eine solche Auszeichnung wäre ihm aus folgenden Überlegungen (nach einem nicht ganz gesicherten Text) als begründet erschienen: „Mein System ist das erste System der Freiheit, wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreist, reist mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin [. . .] Indem ich über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahndungen dieses Systems. Also – das System gehört gewissermaßen schon der Nation, und es ist die Frage, ob sie es sich äußerlich öffentlich zueignen will, dadurch, daß sie mir das Vermögen giebt, es aufzustellen." Schelling hat in seinem Gedächtnisaufsatz auf Immanuel Kant (1804) die

Zuordnung von dessen Philosophie zur Französischen Revolution wie folgt erläutert: „Es ist nichts weniger als bloß scheinbare Behauptung, daß das große Ereignis der französischen Revolution ihm allein die allgemeine und öffentliche Wirkung verschafft hat, welche ihm seine Philosophie an sich nie verschafft haben würde. Nicht ohne eine besondere Schickung darin wahrzunehmen, bewunderten manche seiner enthusiastischen Anhänger das Zusammentreffen beider in ihren Augen gleichgewichtigen Umwälzungen, nicht bedenkend, daß es ein und derselbe von lange her gebildete Geist war, der sich nach Verschiedenheit der Nationen und Umstände dort in einer realen, hier in einer idealen Revolution Luft schaffte."

Es wird auffallen, daß beide Äußerungen die Zuordnung der politischen Revolution zur Neubegründung der Philosophie auf verschiedene Weise erklären. Fichte findet sein Denken durch den Freiheitsaufbruch in Frankreich inspiriert und angeleitet. Schelling sieht in beiden Manifestationen eines Prozesses, der ihnen gemeinsam zugrunde liegt. So liegt es nahe, sich in den Besitz einer Übersicht über die formal möglichen Weisen der Zuordnung beider Geschehnisse zu bringen und im Blick auf sie der jeweils eigenen Erklärung ein hinreichend deutliches Profil zu geben.

Folgende vier Typen von Erklärungen lassen sich voneinander unterscheiden: Zwischen den beiden Prozessen besteht entweder (1) eine bloße Koinzidenz oder (2) direkte reale Abhängigkeit. In diesem zweiten Falle kann der vorherrschende Einfluß entweder (2 a) von dem politischen Geschehen oder (2 b) von der Neubegründung der Philosophie ausgegangen sein. Erklärt sich aber die Zuordnung nicht aus solcher realen Abhängigkeit, so können sich doch in beiden (3) gemeinsame und ihrerseits reale Voraussetzungen auswirken, die in viel weiter zurückreichenden Wandlungen begründet sind. Hier wird man, in Entsprechung zu den unter (2) unterschiedenen Faktoren, am besten wiederum (3 a) politisch-gesellschaftliche von (3 b) intellektuellen Voraussetzungen in der Entwicklung von Ideen, Bewußtseins- und Lebensweisen unterscheiden. Aber nicht nur dies, daß zwei Ereignisketten in Gang kamen, die zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen, bedarf der Erklärung. Zu dem gemeinsamen Profil von Revolution und Philosophie gehört auch, daß beide Ereignisketten in ihrer (4) Prozeßform einander entsprechen, in ihrem rapiden Verlauf ständigen Sich-Überholens, der erst spät und in einem Zustand prekären Gleichgewichtes in ein Ende kam – ein Ende, das an seinem Beginn von niemandem hat vorausgesehen werden können. Die Übereinstimmung in der Prozeßform ließe sich ihrerseits entweder aus (4 a) einer realen Abhängigkeit der beiden Verläufe voneinander oder wiederum aus (4 b) tieferliegenden gemeinsamen Voraussetzungen verständlich machen.

Diese Erklärungsmöglichkeiten schließen sich offenkundig nicht allesamt auch gegenseitig aus. In Wahrheit ist nur die Erklärung aus bloßer Koinzidenz mit allen anderen Erklärungsweisen unvereinbar. Sie aber hat angesichts dessen, daß reale Abhängigkeiten in erheblicher Zahl außer Zweifel stehen, am wenigsten Wahrscheinlichkeit für sich. Wenn also einzelne Erklärungsweisen favorisiert werden, so darf das nur im Sinne einer Hervorhebung besonders erheblicher Determinanten verstanden werden – erheblich sowohl im Sinne der faktischen Determinationskraft wie der Ausbildung der kulturell-politischen Bedeutsamkeit des Gesamtprozesses. Es sei vorab ausgesprochen, daß meines Erachtens in diesem Sinne die Erklärungsweisen 3 a, 3 b und 4 b betont werden müssen.

Die unter 2 erwogene Erklärungsweise kann in ihren beiden Varianten nicht

tief genug reichen. Am ehesten ließe sich noch (nach 2 a) sagen, daß die Ideen, welche zur Revolution geführt haben, auch der klassischen deutschen Philosophie als wesentliche Motive innewohnen. Das gilt insbesondere für Immanuel Kants Verhältnis zu Rousseau, der ihm, so wie Sokrates ehedem für Platon, alle wesentlichen Motive seines Denkens vorgegeben hat. Aber die Theorieform der klassischen deutschen Philosophie läßt sich nicht selbst auch von Rousseau herleiten. Kant mußte, um sie zu gewinnen, einen gänzlich neuen Begriff von Erkenntnis und von Rationalität ausbilden, wobei er freilich Meditationen von Rousseau in dessen Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars als Anregung und Bestätigung vor Augen hatte. In dem weiteren Gang der klassischen deutschen Philosophie, die über Kant hinausführte, der aber bereits im Frühjahr 1789 ausgelöst worden war, blieb dann Rousseaus Vorbild ohne bestimmende Bedeutung. Auch waren für den Gang der Revolution in Frankreich nicht nur Rousseau, sondern zumindest im gleichen Maße die auf Locke und d'Holbach zurückgehenden Traditionen von determinierendem Gewicht. Thomas Paine, der Locke-Schüler, nicht etwa Immanuel Kant, wurde Mitglied der französischen Nationalversammlung.

In Deutschland hat sich schon zur Zeit der Revolution selbst das Gerücht verbreitet, die Pariser Ereignisse seien von deutschen Geheimbünden ausgelöst und ferngesteuert worden. Wirklich gab es Kontakte der Frühformen der Pariser Klubs zu den Illuminaten, die sich nach ihrer Auflösung in Bayern im nördlichen und mittleren Deutschland unter Bodes Leitung neu formiert hatten. Die zeitgenössischen Publikationen dazu finden immer wieder einmal Aufmerksamkeit, woraus sich dann eine Erneuerung der Erklärung der Pariser Revolution aus einer Verschwörung (nach 2 b) ergeben kann. Aber eine solche Verschwörungstheorie vernachlässigt ganz die in Frankreich seit langem angelegte Dynamik: Eine zentralistisch und autokratisch angelegte Monarchie hatte sich bereits mit beträchtlicher Wirkung darum bemüht, die feudalen Lebensverhältnisse aufzulösen, war aber ihrerseits nunmehr in einer Finanz- und Verwaltungskrise verstrickt. Die Handwerker und Kleingewerbetreibenden der Pariser Zentrale waren in diese Krise hineingezogen worden. Und so bildete sich aus Motiven, die zum Teil vom Absolutismus übernommen und zum Teil gegen ihn gerichtet waren, eine explosive Gemengelage aus, die durch keine konspirative Tätigkeit hätte zustande gebracht werden können. – Im übrigen muß die Gedankenwelt der Illuminaten von der der klassischen deutschen Philosophie weit abgerückt verstanden werden. Weißhuhn und Bode waren selbst durchaus Schüler der französischen Aufklärung. Und während Reinhold, der den Illuminaten zugehörte, mit seiner Philosophie in ihrer Gedankenwelt eher eine Randstellung innehatte, entzog sich Fichte, der sich jakobinischen Motiven wirklich verwandt wissen konnte, der Teilnahme an den Aktivitäten solcher geheimen Gesellschaften und setzte auf öffentliche Aufklärung und Umbildung des Geistes.

So wird man also dazu geführt, die Gründe für die Parallelität der beiden Ereignisketten weiter zurückzuverlegen. Die gesellschaftlichen Veränderungen und die aus ihnen resultierende besondere Spannungslage in Frankreich sind soeben bereits charakterisiert worden. Es muß nur noch darauf hingewiesen werden, daß diese Spannungslage klar von einem Konflikt zwischen der Feudalordnung und der in Ausbildung begriffenen industriellen Produktionsweise zu unterscheiden ist. Das frühkapitalistische Besitzbürgertum hat in der Genese der Revolution nicht einmal

eine marginale Rolle gespielt. Und es ist nachgewiesen worden, daß die Entwicklung einer kapitalistischen Organisationsweise der Produktion in Frankreich durch die Revolution deutlich verlangsamt worden ist. Die Revolution war ganz überwiegend eine politische, nicht eine ökonomische Umwälzung – wie immer sie sich aus der Konstellation zwischen vergehender Feudalordnung, einem Zentralstaat in der Krise und dem bedrohten Kleinbürgertum der Pariser Metropole erklärt.

Aus all dem geht zugleich auch schon hervor, daß die Erklärung, welche sich des Modells 3 a bedient, außerstande ist, die Entstehung der klassischen deutschen Philosophie in Deutschland ebenso unmittelbar verständlich zu machen. Denn alle die Faktoren, welche zum Ausbruch der Revolution in Frankreich zusammenwirkten, waren nirgends so wenig ausgebildet wie im zersplitterten und ökonomisch unentwickelten Deutschland. So wird es also unerläßlich, dem intellektuellen Prozeß innerhalb der Gesamtheit der Voraussetzungen, aus denen einerseits die Revolution und andererseits die klassische deutsche Philosophie hervorgingen, auch eine selbständige Bedeutung einzuräumen und also zunächst einmal dem Erklärungsmuster 3 a das Muster 3 b hinzuzufügen.

Max Weber gehört zu denen, die deutlich gemacht haben, warum eine durchgreifende Umordnung eines ökonomischen Systems ohne eine vorangehende Verwandlung der Bewußtseinsweise und der von ihr abhängigen Lebensführung nicht möglich ist. Eben diese Verwandlung ist auch vorausgesetzt, wenn grundlegend neue politische Organisationsformen nicht nur erdacht, sondern durchgesetzt und auf Dauer gestellt werden. Die Möglichkeitsbedingungen solcher Verwandlungen sind in der Konstitution des Menschen begründet. So lassen sie sich nicht hinreichend aus der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung ableiten. Daß sie aber in bestimmten Konstellationen freigesetzt werden, ist dennoch Folge eines komplexen Entwicklungsganges, innerhalb dessen auch die realen Lebensverhältnisse eine determinierende Rolle spielen.

Solche Verwandlungen der Bewußtseinsweise organisierten sich um die Veränderung der Selbstbeschreibung des Menschen als Handlungssubjekt und um die Verständigung über seinen Vernunftgebrauch. Der revolutionär-politische Prozeß in Frankreich und die Geschichte der Ausbildung der klassischen deutschen Philosophie lassen sich nun in durchaus übereinstimmender Weise auf eine solche Veränderung in der Selbstbeschreibung des Menschen zurückführen. Der Grund der politischen Konstitution wird nicht mehr von einer Orientierung an dem kosmisch geordneten Weltbau oder einem Schöpferwillen oder auch einem natürlichen Gesetz erwartet, das Grundlinien der Staatsorganisation ohne primäre Rücksicht auf die Verfassung des sich selbst bestimmenden Willens vorgibt. Die Staatsorganisation wird vielmehr als Folge von miteinander verbundenen und zur Einheit konstituierten Willenssubjekten aufgefaßt. Diesem politischen Grundgedanken entspricht (und ist in der Theorie vorgeordnet) der Vernunftbegriff der Autonomie – der Gedanke einer Rationalität also, die ohne eine Grundorientierung an Weltgehalten oder in ewiger Stabilität vorgegebenen Regeln die Ordnungsweisen des Denkens und die Dynamik eines Vernunftlebens spontan generiert. Dies aber ist seiner Grundanlage nach der Vernunftbegriff der klassischen deutschen Philosophie.

So liegen also Wandlungen in der Bewußtseinsweise sowohl dem revolutionären Prozeß wie der Genese der klassischen deutschen Philosophie zugrunde. Daß freilich solche Wandlungen theoriefähig werden und eine theoretische Bewegung von

bedeutender Höhenlage nach sich ziehen, ist damit durchaus noch nicht erklärt. Um aber auch zu einer solchen Erklärung zu gelangen, lassen sich nunmehr Besonderheiten der kulturellen und der gesellschaftlichen Situation in Deutschland geltend machen: Die deutschen Staaten verfügten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über ein gegenüber Frankreich viel weiter entwickeltes Bildungssystem. Buchhandel und Buchproduktion hatten, im Ausgang von der Reformation, einen sehr hohen und differenzierten Stand erreicht. Zugleich herrschte in Deutschland, und auch in seinem Bildungswesen, der Polyzentrismus. Er ist durchaus von einem Föderalismus überwiegend künstlich gebildeter Länder zu unterscheiden, wie er für die Vereinigten Staaten und für die heutige Bundesrepublik charakteristisch ist. Denn in diesem System gab es bedeutende, aber nicht schlechthin dominierende Zentren, nämlich die Hauptstädte von Österreich und Preußen. Und es gab kleinere Staaten, in denen besondere Verhältnisse und Ambitionen produktiv ausgestaltet werden konnten. Zur Zeit der Revolution galt dies etwa im Sachsen-Weimar-Eisenach Carl Augusts, im Erfurt Dalbergs und im Bistum Bamberg unter Franz Ludwig von Erthal, dem Bewunderer der Reformen Josephs II. Dieser Polyzentrismus verhinderte aber schon von sich aus und ohne solch weitere günstige Umstände die Dominanz einer hauptstädtischen oder höfischen Gesellschaft über die gesamte Zivilisation des Landes.

In einem damit waren Sprache und Mentalität vor Ritualisierungen bewahrt, womit sie allererst in den Stand kamen, eine Denkweise aufkommen zu lassen, welche einer verwandelten Weise von Bewußtsein entsprach. Zugleich war die Literatur des Landes in einer Phase des Aufschwungs begriffen. Sie setzte, wieder im Anschluß an die Anfänge der Reformation, die Artikulationskraft der deutschen Sprache frei. Diese Sprache war über lange Zeit als Gelehrtensprache nicht anerkannt gewesen, was aber die bedeutende Folge hatte, daß sie von einer fixierten Form der Begriffsbildung freigeblieben war. Nun entstand allererst die eigentliche deutsche Hochsprache – aber in einer Periode, in der die Wandlung der Bewußtseinsweise eine Sensibilität für neue und zugleich im Leben selbst fundierte Ausdrucksformen von Gedanken heraufgeführt hatte. Die literarische Bewegung des Landes war so in einem noch höheren Maße als in anderen früheren Entwicklungen Europas (etwa in der Renaissance Italiens) von philosophischen Motiven und Ideen durchsetzt. Mit Kant, Lessing und Herder und Jacobi bildeten sich Hochsprache und neue philosophische Begriffswelt in beinahe einem einzigen Gange aus. Was aber die Gehalte dieser Gedanken betrifft, so hatte ihnen die protestantische Kultur der Spontaneität des inneren Lebens und der reflektierten Rechenschaft über diese Spontaneität längst den Boden vorbereitet. Und dem entspricht wiederum die maßgebliche Bedeutung, welche der Vertiefung der religiösen Erfahrung (statt der bloßen Kritik des überkommenen Kirchensystems) in dem Gesamtgeschehen zugewachsen ist.

Dieser Prozeß war selbstzentriert. Während um die Mitte des Jahrhunderts die Anlehnung an die zivilisatorischen und intellektuellen Leistungen Britanniens und Frankreichs von stil- und maßgebender Bedeutung gewesen war, hatte sich seit etwa 1770 mit der Zivilisation, welche die deutsche Staatenwelt, zumal die des nördlichen und westlichen Deutschlands frei durchherrschte, ein eigenes europäisches Gravitationszentrum ausgebildet. Erst gegen Ende des Jahrhunderts zog es auch in England und in Frankreich die Aufmerksamkeit auf sich. Damit kam

eine Intellektualität, in deren Profil Probleme und Motive aus deutschen Traditionslinien eingegangen waren, im noch immer ganz von Europa her bestimmten Weltkreis zur Wirkung – zum ersten Mal, seitdem die deutsche Renaissance und Reformation in den europäischen Religionskriegen zum Erliegen gekommen waren.

So sind es also, wie Schelling es sah, die besonderen Verhältnisse im deutschen Lebensbereich, welche dahin gewirkt haben, daß die gesamteuropäische Verwandlung der Bewußtseinslage gerade hier den Raum für eine theoretische Kreativität freigab, die der politischen Innovationskraft der Revolution in Frankreich in Maß und Ausgriff nicht nachstand. Und eben daraus erklärt es sich dann auch, daß die Prozeßform in der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie (4) mit dem revolutionären Prozeß in Frankreich im wesentlichen gleichen Schritt hielt, ohne doch von dem Verlauf des revolutionären Prozesses in Frankreich äußerlich, etwa in der Weise der forcierten Imitation, abgeleitet zu sein. Die Gründungsaufgabe, welche die Revolution in der politischen Welt übernahm, entsprach in Format und Anlage der Denkaufgabe, der die klassische deutsche Philosophie folgte. Am Anfang beider Bewegungen stand der Durchbruch zu einer fundamental neuen Problemstellung und damit die Aussicht auf die Aufgabe, sie insgesamt zu erschließen, auszuarbeiten und in eine Lösung zu überführen, die auf Dauer gestellt werden könnte. Und eben daraus ergab sich auch auf beiden Seiten ein sich selbst erhaltender und steigernder Ablauf – über Wendungen, die nicht vorausgesehen werden konnten und die immer neue Problemlagen hervortrieben, so daß schließlich nicht der wirkliche Abschluß, sondern das Ganze der Bewegung es war, wodurch die Entwicklung ihrem Impetus gerecht geworden ist – in einem Ensemble von Versuchen und Leistungen, die auch heute noch nicht ausgeschöpfte Ressourcen sowohl politischer wie theoretischer Konzepte für Ordnungs- und Verständigungsweisen hervorgebracht hat. Dieser doppelt selbständige Gang aus verwandtem und eigentlich einigem Grund war die Grundlage dafür, daß schon in der eigenen Zeit die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Prozessen auffällig werden mußten, ohne daß es doch gelingen konnte, über die Natur und die Gründe dieser Gemeinsamkeit zu einer einvernehmlichen Verständigung zu gelangen.

Auf dem Stand der Einsicht, den wir nunmehr erreicht haben, müssen wir aber nun noch einmal in den Grund des Gesamtprozesses zurückfragen. Was eigentlich ist es, woraus uns verständlich wird, daß der politische Prozeß der Revolution, welthistorisch betrachtet, nicht für sich und selbstgenügsam seinen Lauf nehmen konnte? Was also ist der eigentliche Grund dafür, daß er in einer philosophischen Bewegung sein Pendant fand und daß er ein solches Pendant auch wirklich finden mußte, um als welthistorisches Ereignis vollständig zu sein?

Die Antwort auf solche Fragen können wir im Anschluß an Erkenntnisse der klassischen deutschen Philosophie selbst gewinnen, auf die wir uns zum Teil auch im Vorausgehenden schon gestützt haben: Es gibt keine Praxis des bewußten Lebens, die ohne eine angemessene Selbstbeschreibung dieses Lebens stabil zu werden vermöchte – ob diese Selbstbeschreibung nun Theorieform erreicht oder ob sie erst der Historiker aus informellen Weisen der Selbstverständigung der Nachwelt erschließen muß. Dieser allgemeine Grundsatz gilt aber verstärkt für eine politische Praxis, die ihrerseits auf ein abstraktes Prinzip gestellt ist, wie Hegel sagte: auf den Kopf, nämlich auf einen Gedanken. Ein solcher Gedanke war die formgebende Kraft der Freiheit, das Prinzip der Autonomie. Gerade in einer sol-

chen Epoche konnte die Selbstverständigung nicht diesseits der ausgebildeten Theorieform einhalten.

Denn gerade der moderne Gedanke von Freiheit verlangt von sich aus und aus sich selbst heraus, daß ihm in einer durchartikulierten Begriffswelt ein Kontext erschlossen wird. Eine Weltbeschreibung muß gewonnen werden, innerhalb deren die abstrakte, der Anschauung entzogene Ausgangsevidenz eine begründete Zentralstellung einzunehmen vermochte – die Beschreibung einer Welt, in der das Projekt eines aus Freiheit gebildeten Lebens sowohl Legitimität wie eine allseits begründete und verfugte Dynamik anzunehmen imstande war. Die klassische deutsche Philosophie hat der Freiheit solche Kontexte wirklich entworfen oder vielmehr erschlossen – nicht durch einen Oktroi oder durch eine bloß um geeignete Mittel der Rechtfertigung besorgte Bemühung, sondern in einer Denkanstrengung, die ihrerseits einzig aus der Identifikation mit der spontan sich ausbildenden Vernunfttätigkeit hervorgegangen war und die aus ihr die eigene Orientierung gewann.

Gewänne die Freiheit einen solchen Kontext nicht, so müßte sie alsbald unter den Verdacht geraten, überschwengliche und realitätsblinde Illusion oder von Interessen geleitete Fiktion zu sein. Der revolutionäre Prozeß hat wirklich sehr bald einen solchen Fiktionsverdacht auf sich und seine Grundidee gezogen. Am wirkungsmächtigsten ist er von Edmund Burke formuliert worden. Indem dies geschah und indem sich auch im Anschluß daran der politische Widerstand der alten Mächte gegen die Revolution artikulierte, begann man in Frankreich und mehr noch in England, die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie mit anderem als nur beiläufigem Interesse zu beachten. Damit ist sie erst zur wirklichen Weltphilosophie ihrer Epoche aufgestiegen.

Wir wissen heute von der Schwierigkeit, dem Gedanken von politischer Freiheit und von Menschenrechten einen angemessenen und im gegenwärtigen Bewußtsein sicher fundierten Kontext zu geben. In vielen Teilen der Welt haben sich vor einem Hintergrund nur verbaler Zustimmung Skepsis, Zynismus und neue Formen der Ausbeutung festgesetzt. Aber die Ideen von 1789 sind dennoch nicht unwirksam geworden. Wenn Stagnation und Korruption sich ausbreiten, so sind es noch immer und immer erneut diese Ideen, auf die sich Völker in ihren Befreiungsbewegungen berufen und stützen. So bildet sich die Problemlage, aus der Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie in Europa hervorgingen, auf dem Wege von der zunächst europäischen Revolution zur Weltgesellschaft erneut aus und verlangt noch immer nach derselben Anstrengung, die auf Vernunftordnung des Lebens und zugleich auf eine ihr entsprechende Grundverständigung geht.

Damit zeigt sich aber auch, daß die irrten, welche der Meinung waren, man könne auf den Errungenschaften des abgeschlossenen Prozesses der „bürgerlichen" Revolution aufbauen und an sie eine weitere, nunmehr welthistorische Revolution anschließen, welche die Menschheit auf eine noch höhere Stufe der Verwirklichung ihrer Freiheit führen werde. Wohl beobachteten sie mit Recht, daß die Institutionen der politischen Freiheit nicht schon mit der Begründung eines in der Freiheit verwurzelten Lebenszusammenhanges identisch waren. Aber auch die Revolution in Frankreich, schon in der Verfassung von 1791, war für das Problem der ökonomischen Sicherung der Freiheitsrechte sensibel gewesen. Hätte Louis XVI. sich entschließen können, diese Verfassung wirklich zu favorisieren, so hätte sie später sozialdemokratische Züge annehmen können. In dem Verfassungsentwurf von 1793

spielen solche sozialstaatlichen Züge sogar eine durchaus prominente Rolle. Dagegen muß man wohl einen einfachen, einen eigentlich sogar leicht zu durchschauenden Denkfehler darin erkennen, die politische Revolution in Frankreich binnen kaum mehr als einem Jahrhundert durch eine gesellschaftliche Revolution zugleich überbieten wie auch vollenden zu wollen. Der Prozeß, der sich 1789 die Bahn brach, ist in Wahrheit weit tiefer angelegt und auf eine weiträumige, noch immer offene Zukunft gestellt. Und er bestimmt eine Epoche in einem Maße, das es ausschließt, eine weitere Dynamik von gleicher Art und mit nunmehr garantierten Freiheitsergebnissen noch einmal auf sie aufzusatteln. Jene, die meinten, die Organisation der politischen Freiheit sei damals bereits vollendet worden, sie müsse nun aber durch einen höheren und universaleren Freiheitszustand abgelöst werden, führten aus der Unbesonnenheit und dem vermeintlich geschichtsphilosophisch gestützten Enthusiasmus ihres Willens in unserem Jahrhundert einen Zustand herauf, in dem die Freiheitsgeschichte der Menschheit, die 1789 eben begann und für die eine verläßliche Gesamtgestalt nur allmählich und noch immer unsicher absehbar wird, in eine ihrer größten Krisen gestoßen worden ist – gewiß wider Willen, aber eben auch ohne das doch eigentlich leicht verfügbare bessere Wissen.

So haben wir zu konstatieren: Das Unternehmen von 1789 ist nicht nur unvergeßlich und irreversibel – es ist zugleich auch unvollendet, und sein Ausgang ist, menschheitsgeschichtlich gesehen, noch immer nicht gesichert. Und darum ist es der Menschheit unserer Tage und ihrer Einsicht noch immer überantwortet – freilich unter neuen Bedingungen und insbesondere solchen der ökonomisch gesicherten sozialen Gerechtigkeit.

Und dies gilt wiederum in der uns nun schon geläufigen Doppelung: als politischer Prozeß der Ausbildung einer Weltgesellschaft und als Prozeß einer Grundverständigung, die man als solche eine philosophische nennen muß – nicht im Sinne der Profession von Fachgelehrten, die für Prinzipien zuständig sind, sondern in dem Sinne, in dem Kant, in Übereinstimmung mit Rousseau, in der Philosophie eine Sache des Menschen als solchen gesehen hat, eine Sache also, die in ihm selbst aufkommt und auf die er als solcher antwortet und angewiesen ist.

In Frankreich ist in diesem Jahre des Revolutionsjubiläums eine skeptische Neuorientierung über den politischen Prozeß der Revolution im Gange. Man fragt, ob die Revolution die Opfer wert gewesen ist, die ihr gebracht worden sind. Und man mutmaßt, daß sie in Wahrheit die ökonomische und die politische Entwicklung des Landes um ein halbes Jahrhundert verzögert hat. Gewiß ist es der Intellektuellen eines Landes würdig, den Tendenzen zum unüberlegten Hochgefühl des Feierns in einem Jubiläumsjahr entgegenzudenken. Aber es ist doch ebenso klar, daß eine Bilanzierung, welche die Aktiva nur der Entwicklung Frankreichs im Blick hat, gar nicht angemessen ausfallen kann. Auch von der klassischen deutschen Philosophie ließe sich sagen, daß sie den realen Veränderungen in Deutschland zunächst einmal eher entgegengewirkt hat. So hat sie, um nur ein Beispiel zu nennen, die deutschen Jakobiner darum gebracht, sich auch in ihrem von Frankreich her formulierten Denken weiterhin als avanciert darstellen zu können. Und die politischen Konzepte, welche aus den neuen Grundtheorien der klassischen deutschen Philosophie herausgebildet worden sind, haben – mit der großen Ausnahme Kants – realiter den politischen Mächten, die auf die Eindämmung des revolutionären Prozesses ausgingen, mehr in die Hände gearbeitet als den Freiheitsbewegungen, welche die Welt- und

Bürgerrechte einzuklagen nicht aufhörten. Aber auch das ergibt kein entscheidendes Argument gegen die welthistorische Rolle, welche dem Denkimpuls der klassischen deutschen Philosophie unabhängig von transitorischen politischen Folgen, die von ihr ausgingen, dennoch zugeschrieben werden muß. Auch ihr Potential ist so wenig erschöpft oder vollendet wie das des revolutionären Prozesses in Frankreich. Die Freiheit im Friedenszustand einer komplexen Weltgesellschaft, die wir anstreben müssen, bedarf nach wie vor der Kontexte in weltübergreifenden Gedanken. Sie werden sich nur im Bewußtsein der Einsätze und der Theorieprojekte erschließen lassen, welche die klassische deutsche Philosophie erbracht hat. Das Denken, welches von der Freiheit eines spontan sich entfaltenden Vernunftlebens seinen Ausgang und seine Orientierung gewann, und die Organisation und Behauptung der politischen Freiheit innerhalb der modernen Staaten und Produktionsverhältnisse konvergieren also zu einer Aufgabe, deren Natur, deren Schwierigkeit und deren Gewicht für uns durchaus nicht zu Vergangenem wurden, die uns vielmehr sogar weit deutlicher und fühlbarer geworden sind als den Begründern und Zeitgenossen der Epoche der Revolution in Frankreich.

So können unsere Überlegungen dem Glauben auch allererst die eigentlichen guten Gründe zuordnen, den der politisch längst resignierte Georg Forster kurz vor seinem Tode in Paris 1793 so artikulierte: „Ich glaube nun einmal an die Wichtigkeit dieser Revolution im großen Kreise der menschlichen Schicksale, glaube, daß sie sich nicht nur ereignen mußte, sondern auch den Köpfen, den Fähigkeiten eine andere Entwicklung, dem Ideengang eine neue Richtung geben wird".