

Romantik, Gemeinschaftssehnsucht und Nationalismus

In der Philosophie Rousseaus hatte sich bereits eine zunehmende Verzahnung des Gemeinschaftsdenkens im Politischen Imaginären mit den Begriffen des *Volkes* und der *Nation* angekündigt. Die eigentliche Karriere dieser Begriffe startete nach der Französischen Revolution. Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert wurden *Gemeinschaft*, *Volk* und *Nation* in Europa und in besonderer Weise in Deutschland zu Schlüsselbegriffen der politisch-sozialen Sprache und zum Fluchtpunkt sowie zur Sinnmitte der politischen Deutungskultur.¹ Die erstarkten Kategorien verbreiteten sich in rasantem Tempo und entwickelten innerhalb weniger Jahre eine Durchschlagskraft, welche die politische und philosophische Landschaft und die Textur des Politischen Imaginären unwiderruflich verändern sollte.

Maßgeblich beteiligt an der theoretischen und praktischen Relevanz der Begriffe war der Nationalismus bzw. die politische Entwicklung in Frankreich. Anknüpfend an Rousseau, vor allem aber an den Geist der Revolutionäre, die mit dem *Dritten Stand* ein neuartiges, allumfassendes politisches Gebilde, die Nation, zu eigenständigem Selbstbewusstsein aufgerufen hatten,² schrieb die Erfolgsgeschichte des Nationalismus sich von hier aus in ganz Europa fort. In Frankreich stand die Nation als neuer, politischer Leitbegriff zunächst für eine herrschaftskritische Bewegung und für die Vorstellung einer auf Freiheit und Egalität basierenden Gemeinschaft der Gleichen, der Bauern und Bürger, der Handwerker und Intellektuellen. Sie war eng verbunden mit dem Kampf gegen

1 Vgl. Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 327.

2 Vgl. Abbé Sieyès berühmtes Traktat „Was ist der dritte Stand“, in dem er sich ausdrücklich auf die Nation als Gesamtheit der unter einem Gesetz vereinigten Individuen bezieht.

das Ancien Regime und gegen die Vorherrschaft von Adel und Klerus. Die Nation unterstellte die Gleichheit der Menschen jenseits von Stände- und Klassengegensätzen, und der Nationalstaat erschien als Möglichkeit den Gegensatz zwischen Herrschern und Beherrschten aufzulösen und ihn durch ein gleichberechtigtes Miteinander zu ersetzen.³ Grundlage dieser Vorstellung war die Forderung nach politischer Beteiligung aller Bürger. Die nationale und die demokratische Idee waren in Frankreich 1789 fest miteinander verbunden. Die Erklärung der Menschenrechte mit ihren universalen Forderungen macht diesen zunächst emanzipatorischen Charakter der frühen Nationalbewegung deutlich.⁴

Der moderne Nationalismus ist grundlegend von der Anrufung des Nationalgefühls seit der frühen Neuzeit unterschieden. Im Gegensatz zu diesen partiellen, xenophobisch geprägten Selbstbeschreibungen einzelner Gemeinwesen, die schon in der Antike zur Abgrenzung nach außen gedient hatten, ist der moderne Nationalismus eine homogenisierende, komplexe und umfassende Weltanschauung. Er ist unmittelbar verbunden mit der Herausbildung der nationalstaatlichen Ordnung, mit der einsetzenden Industrialisierung, dem Beginn der Massenproduktion, mit der Entstehung der bürgerlich kapitalistischen Gesellschaft und mit den geistigen Auswirkungen der Reformation in Europa. Dieser Prozess beinhaltete zweierlei: Befreiung von kirchlicher, feudaler und ständischer Fremdherrschaft und eine neue, verinnerlichende, staatstragende Unterwerfung.⁵ Der Nationalismus ist in diesem Zusammenhang eingebunden in eine Transformation feudaler Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse und in eine Freisetzung nicht nur des Staatsbürgers, sondern auch des sich selbst als frei und gleich wahrnehmenden bürgerlichen Individuums. Gleichzeitig war der Nationalismus eine Theorie, die im 19. Jahrhundert zur Grundlage einer Massenbewegung wurde, welche die Bindung an die Nation zur bedeutendsten Frage des sozialen und politischen Lebens und zur höchsten identifikationsstiftenden Kraft erhob.⁶

Der Wandel von Absolutismus und Feudalstaat zur Nation ging einher mit einer neuen Legitimation von Herrschaft und mit einer veränderten Form der Kollektivierung. Der mythisch-göttliche Körper des Königs schien durch die

3 Vgl. Sieyès 1798, Politische Schriften: „Alle Bürger ohne Ausnahme befinden sich im gleichen Abstand auf der Oberfläche und nehmen gleiche Plätze ein. Alle hängen gleichermaßen vom Gesetz ab, alle stellen ihre Freiheit und ihr Eigentum unter seinen Schutz. Das nenne ich die gemeinsamen Rechte der Bürger, durch die sie alle gleich sind.“ zitiert nach Rätzl 1997, Gegenbilder, S. 81.

4 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, Bd. I, S. 46f.

5 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, Bd. I, S. 14.

6 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 103. Vgl. auch Dann 1986, Nationalismus in vorindustrieller Zeit.

geistige Identität der Nation ersetzt zu werden, so dass Territorium und Bevölkerung nun als Verkörperung des Wesens der Nation galten.⁷ In diesem Prozess trug der Nationenbegriff zugleich zu einer Enthistorisierung des Begriffs der Souveränität bei. Die Nation erweckte den Anschein einer Form von Kollektivierung vor- oder jenseits des Begriffs der Souveränität. Gleichermäßen schien sie eine Art Herrschaft jenseits des Politischen zu begründen. Wir werden noch sehen, inwieweit versucht wurde, das sich im Rahmen der demokratischen Kämpfe um Teilhabe zuspitzende Problem der politischen Legitimation mithilfe der Naturalisierung von Souveränität und Herrschaft durch den Nationen- bzw. Volksbegriff zu lösen.⁸

Mit den qualitativen Veränderungen im Umfeld des neuen Nationalismus wandelten sich auch die Bedeutungsdimensionen der Begriffe *Gemeinschaft*, *Volk* und *Nation*.⁹ Die Bezeichnung *Nation*, von lateinisch *natio*, Geburtsort oder Abstammung, war seit dem 14. Jahrhundert für territorial eingegrenzte Gemeinschaften verwendet worden, mit der Idee des modernen Nationalstaats hatte sie nichts gemein. *Nation* war ein Exklusions- oder Differenzbegriff, der ein Gebiet von einem anderen unterschied oder hatte (im *Heiligen Römischen Reich*) die vom Adelsgeschlecht abstammenden Edelleute im Unterschied zur Menge der einfachen Leute bezeichnet. In dieser Tradition meint *Nation* die *Nation des Adels*, so dass die Verwendung des vormodernen Terminus dem französisch-revolutionären Konzept entgegengesetzt war, das gerade das Inklusionsmoment, die allgemeine, klassen- bzw. ständeübergreifende Zugehörigkeit betonte.¹⁰ Mehr noch als an den etymologischen Verschiebungen weist sich die Modernität der *Nation* an ihrer Entwicklung von einem Randbegriff der politischen Sprache zu dem zentralen politischen Identitätsbegriff aus. Das Politische Imaginäre Europas im 19. Jahrhundert war national konzipiert.

Die Geschichte des Begriffs des *Volkes* ist komplizierter, da *Volk* verschiedene Herkunftstraditionen hat. Das *Volk* konnte im Sinne des *demos* die privilegierten Bürger im Unterschied zu den bloßen Untertanen bezeichnen, als *populus* oder wiederum als *demos* konnte es zugleich auf die Menge der Beherrschten im Gegensatz zur Regierung hinweisen. Im Rahmen der Aufklärung und der Französischen Revolution ist eine grundlegende Demokratisierung des Volksbegriffes festzustellen. Wie der moderne Nationenbegriff, wurde auch das *Volk* im

7 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 108.

8 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 116.

9 Zu einer ausführlichen Begriffsgeschichte beider Begriffe vergleiche den Beitrag Volk, Nation, Nationalismus, Masse von Reinhart Koselleck im Lexikon der geschichtlichen Grundbegriffe (2005).

10 Vgl. Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 10.

Übergang zum 19. Jahrhundert zu einem Begriff, der weniger aus- als einschließen sollte. Dennoch hat das Wort *Volk* im Sinne der Allgemeinheit und des *gemeinen Volkes* auch eine trennende, abwertende Konnotation. *Volk* verwies auf die Unterschichten, die ungebildeten Leute, kurz auf den *Pöbel* und separierte ihn vom Adel, dem Klerus und den Gebildeten. Die deutsche Bezeichnung *Pöbel* enthält den Wortstamm *populus*, der die englische und französische Übersetzung bis heute prägt, ohne das *Volk* negativ zu konnotieren. Das französische *peuple* und das englische *people* sind auf den wertneutralen Begriff der Bevölkerung ausgerichtet, der wiederum ein Sekundärbegriff der *Nation* ist. Während diese das politische *Staatsvolk* meint, bezeichnet jene schlicht die Menge der Menschen, die biologische Masse des Lebens. Generell sind hinsichtlich des Volksbegriffs die verschiedenen Sprachtraditionen stark unterschieden und vor allem die deutsche bietet andere Sinngebungen als die übrigen europäischen. Der deutsche Begriff *Volk* erfuhr Ende des 17. Jahrhunderts einen enormen Aufschwung und eine Ausweitung seiner Bedeutungsdimension. In der entstehenden Nationalbewegung und in der Romantik stieg das *Volk* in Deutschland zu einer emphatischen Terminologie auf, die Staatsnation und Bevölkerung gleichermaßen umfasste. Verbunden mit einer Mythologie des *Volkes* sollte der Begriff nicht nur politische und biologische Bedeutungen vereinen, sondern auch geistig-kulturelle und religiöse Ebenen umschließen.¹¹

Vor allem in Deutschland modifizierte sich im Zuge dieser Veränderung ihrer Korrelationsbegriffe auch das Verständnis der *Gemeinschaft*. *Gemeinschaft* war noch immer kein eigenständiger Begriff, der klar vom *Volk*, der *Nation*, der *Gesellschaft*, dem *Gemeinwesen* oder dem *Staat* unterschieden gewesen wäre, doch die bei Rousseau beginnende Karriere der *Gemeinschaft* als Gegenbegriff zu einer als ungenügend empfundenen politischen Gegenwart setzte sich fort. Durch die deutschen Romantiker stieg *Gemeinschaft* zu einem der bedeutsamsten Begriffe der politischen Identitätsbestimmung auf und wurde mit einer anachronistischen, mittelalterlich-sozialromantischen und zugleich modernen, in die Zukunft gerichteten Mythologie des *Volkes* verschränkt. Zentral für diese neue Relevanz der *Gemeinschaft* ist, dass sie, dem Geist des 19. Jahrhunderts entsprechend, zunehmend und primär als nationale bzw. als *Volksgemeinschaft* verstanden wurde.¹²

11 Vgl. Koselleck 2005, *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*, S. 143f.

12 Der frühe Nationalismus war zunächst nicht eindeutig von rechts besetzt. Die rechtskonservative Prägung des Nationalismus setzte sich in Deutschland erst nach und nach durch und verdrängte spätestens mit der Reichsgründung 1871 die liberalen und sozialistischen Konzepte, die versucht hatten, den neuen Begriff in ihr Politikmodell einzubinden. Vgl. Berlin 1993, *Über den Aufstieg des Nationalismus*, S. 158.

Die Verbindung von Gemeinschaft, Romantik und Nationalismus, die im Folgenden genauer betrachtet werden soll, ist ein besonderes Phänomen der Deutschen *Romantik*. Die romantischen Traditionen des restlichen Europas waren weniger mit dem Nationalismus verknüpft. Gründe für diese Entwicklung finden sich in der historisch-politischen und geistesgeschichtlichen Lage der deutschsprachigen Gebiete zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Zwar hatten Deutschsprachige seit dem Mittelalter die Kaiser des *Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation* gestellt, das Reich hatte sich aber unter anderem aufgrund des Fehlens einer politischen Praxis der Aufklärung nicht zu einem zentral gelenkten Staat entwickeln können. Es blieb bis zu seinem Ende ein in über 300 Fürstentümer und freie Reichsstädte zersplittertes politisches Gefüge mit widerstreitenden Interessen. Das Ende des Reiches 1806 mündete in einem Drang nach politischer Einheit und in einem immensen Aufschwung des Nationalismus, der sich über die Befreiungskriege, den Wiener Kongress, die 1848er Revolution¹³ bis zur Reichsgründung steigerte. Die sprichwörtliche Identitätskrise der Deutschen im 19. Jahrhundert – die Nietzsche sarkastisch mit den Worten kommentierte: „Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage ‚was ist deutsch‘ niemals ausstirbt.“¹⁴ – diese Krise brachte in den Gebieten des Deutschen Bundes eine massenintegrative, auf eine allgemeine deutsche Identität ausgerichtete, Nationalbewegung hervor, die politische Einheit in einem Großdeutschen Reich anstrebte.¹⁵

Das *Deutsche Politische Imaginäre* zeichnete sich Anfang des Jahrhunderts durch eine eklatante Diskrepanz zwischen einer leidenschaftlichen Beschäftigung mit dem deutschen *Volk* und *Nation* und einer Unauffindbarkeit dieser Objekte in der politischen Gegenwart aus. Obwohl oder gerade, weil ein positiver Bezug auf Deutschland nur mithilfe eines Zugriffs auf eine außer- bzw. vopolitische Realität möglich war, schien der Nationalismus nirgendwo anders auf derart fruchtbaren Boden zu stoßen. Helmuth Plessner konstatiert, dass die Frage, „was Deutschland sei und was es mit sich anfangen sollte“, vom ausgehenden 18. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die zentrale politische Frage war und fährt fort, dass aus diesem Grund die Romantik in keinem anderen Land einen sol-

13 Mit dieser Aufzählung soll nicht die Existenz von fortschrittlichen, demokratischen, frühsozialistischen, anarchistischen und liberalen Idealen im Umfeld der 1848er Barrikadenkämpfe unterschlagen werden.

14 Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 184.

15 Vgl. Jeismann 1992, *Vaterland der Feinde*, S. 28. Zur Dringlichkeit der Frage nach der deutschen Identität um die Jahrhundertwende vgl. Johnson 1990, *Der Deutsche Nationalmythos*.

chen, bis heute spürbaren Einfluss auf die Ausbildung des Nationalbewusstseins gehabt habe.¹⁶

Die Unterschiede in der historischen Entwicklung begannen schon vor der Auflösung des *Heiligen Römischen Reiches*: Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts, besonders durch den *Sturm und Drang* und während der gesamten Periode der Französischen Revolution und des Napoleonischen Kaiserreichs, erfuhren die deutsche Kultur, die Künste und Wissenschaften eine Aufwertung, die ihre Emanzipation von der bis dahin dominierenden französischen Kultur mit sich brachte.¹⁷ Diese Entwicklung verschaffte neben universalistischen auch nationalistischen Gedanken einen Aufschwung. Darüber hinaus war die Aufklärung in Deutschland metaphysischer und zugleich selbstbezüglicher ausgerichtet gewesen als in anderen Ländern. Obgleich französische und englische Literatur in Deutschland rezipiert wurde und die politischen Ereignisse in Frankreich auf reges Interesse stießen, war die Aufklärung nicht zuletzt durch ihre Verbindung mit dem Kampf um die Anerkennung der deutschen Sprache politisch und philosophisch nach innen gerichtet. Eine besondere Affinität zum Volk bzw. zur *Volksaufklärung*, machte die deutsche Aufklärungstradition weniger elitär als die französische,¹⁸ eine Tatsache, die beispielsweise Rousseau positiv erwähnte und die französischen Aufklärer für ihre Distanz zum Volk kritisierte.¹⁹ Es waren viele Faktoren, die zur speziellen Bedeutung des deutschen *Volks*begriffes beitrugen. Er setzte sich in Deutschland schließlich gegenüber dem der Nation durch, da die Nation an die unbefriedigende Geschichte des *Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation* erinnerte und begrifflich als französisch geprägt galt. Die Nation schien ungeeignet, eine außerhalb der politischen Realität verankerte, spezifisch deutsche Gesamtgeschichte zu bezeichnen.²⁰

Die „kopernikanische Wende“ in der semantischen Entwicklung des deutschen *Volks*begriffs ging von Johann Gottfried Herder aus. Seine Philosophie hatte „epochale Wirkung“ für den deutschen Nationalismus.²¹ Herder kann nicht nur als *der* Begründer der Mythologie des Volkes angesehen werden, er war es auch, der erstmals eine Tiefendimension im Wort *Volk* verankerte, die über die Begriffe des Staats-, Gottes- und Kriegsvolkes sowie der Bevölkerung hinaus reichte. Herders Philosophie machte *das Volk* zu einem eigenständigen Akteur der Weltgeschichte und bettete den Menschen als Individuum in eine natürliche

16 Plessner 1966, Die verspätete Nation. S. 14f.

17 Vgl. Dumont 1991, Individualismus, S. 129.

18 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 114.

19 Vgl. Schneiders 2008, Das Zeitalter der Aufklärung, S. 17, 56, 83.

20 Vgl. Koselleck 2005, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 239.

21 Vgl. Koselleck 2005, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 283.

und unauslöschliche Gemeinschaft ein. Er ontologisierte und entpolitisierte die Gemeinschaft des Volkes, durch die und in welcher der Mensch erst zum Menschen zu werden schien und verwendete ihre Geschichte gleichzeitig für seine politische Analyse.²²

Herder trug maßgeblich dazu bei, den Gedanken des deutschen Volkes inhaltlich von dem des Staates zu lösen und den Denkraum für ein völkisch definiertes Nationalbewusstsein zu eröffnen, das unabhängig von einer politischen Realität aufgerufen werden konnte. Reinhart Koselleck erläutert Herders Denken: „Die Bedeutung dieser Gemeinschaften erschöpfte sich keineswegs darin, die Summe ihrer Mitglieder zu repräsentieren; vielmehr waren sie selbst mit quasi-personalen Eigenschaften ausgestattet und führten als Kollektivindividuen eine Art Eigenleben, und dazu bedurften sie nicht unbedingt des äußeren Zusammenschlusses zu einem Staate.“²³ Obgleich Staat und völkische Gemeinschaft für Herder zusammen gehörten, konnte fehlende politische Realität ein Volk nicht in seinem Wesen angreifen, da es als Teil der Natur überzeitlich in einem *Volksgeist* existiere.²⁴

Herders Nationalismus, den er selbst schon 1774, vor der Französischen Revolution, als solchen benannte²⁵ und der in der Spätphase unter dem Eindruck Napoleons zunehmend aggressiv wurde, war grundsätzlich pluralistisch ausgerichtet. Herder ging von einer prästabilierten Harmonie aus, die von Gott auf die Nationen übertragen worden sei. Sie separiere Nationen natürlich und notwendig, prinzipiell seien sie aber gleichwertig.²⁶ Auch das Konzept des Volks- oder Nationalgeistes ist vorrangig geistig und sprachlich konzipiert, obwohl Herder organische Metaphern von Gärten, Pflanzen und Tieren zur Beschreibung heranzog und Völkern individualmenschliche Eigenschaften zuschrieb. Herder war zeitlebens von der Suche nach Volksgeistern eingenommen. Ab 1778 sammelte er Volkslieder und Sagen und archivierte sie, um den Volksgeist zu materialisieren. Auch in dieser Hinsicht war er ein Vorbild der Romantiker: Seine Verherrlichung des einfachen, gemeinschaftlichen Lebens, das sich in Volksliedern und Sagen zu offenbaren schien, sein emphatischer Begriff der lebendigen, schöpferischen und zugleich gewalttätigen Natur und sein Geniekult haben die romantische Gemeinschaftssehnsucht geprägt. Seine Ontologisierung der Gemeinschaft, ihre Verknüpfung mit dem Volk und ihre Wieder-Einschreibung in die Natur des

22 Vgl. Safranski 2007, Romantik. Eine deutsche Affäre, S. 26.

23 Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 317.

24 Vgl. Herder 1967 (1784-1791), Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

25 Herder 1990 (1774), Auch eine Philosophie der Geschichte der Bildung der Menschheit, S. 36.

26 Vgl. Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 319.

Menschen hatten weitreichende Konsequenzen. Zentral ist, dass sich Herder weniger auf die antike Tradition des Menschen als Gemeinschaftswesen, als auf ein scheinbar natürliches Abbild gottgewollter und gemeinschaftlicher Ordnung im Mittelalter bezog. Volk und Gemeinschaft schienen Teil dieser natürlich-göttlichen Ordnung. Ihre organisch-gewachsene Zusammengehörigkeit wurde von ihm, in Rousseauistischer Tradition, künstlich gemachten Konstrukten entgegengesetzt.²⁷

NATIONALBEWEGUNG UND IDENTITÄTSKRISE

Der tiefgreifende Wandel des Gemein-Diskurses im 19. Jahrhundert, seine inhaltlichen Veränderungen und die neue Rolle der Gemeinschaft als Leitbegriff eines national bzw. völkisch verfassten Politischen Imaginären, müssen vor dem Hintergrund der historisch-politischen Veränderungen analysiert werden. Dass diese Analyse hier auf den deutschsprachigen Raum reduziert wird, ist auf die notwendige Beschränkung des Analysefeldes zurückzuführen und darauf, dass die Gemein-Begriffe im 19. und 20. Jahrhundert dort in besonderer Weise in Bewegung waren. Bedeutende Transformationen des Gemeinschaftsdenkens vollzogen sich im Umfeld der deutschen Nationalbewegung und waren mit deutschen Identitätsfindungsprozessen und mit der Deutschen Romantik verknüpft.

Die deutsche Nationalbewegung brachte Anfang des 19. Jahrhunderts mit sich selbst zugleich ihr Subjekt, das deutsche Volk, als fremd- und selbstwahrgenommenen Wissensgegenstand und als Handlungssubjekt hervor.²⁸ Der Volksbegriff sollte kompensieren, was in Frankreich eine gemeinsame Revolutionserfahrung und die politische Gegenwart des Nationalstaats gebracht hatten. Während die Idealisierung des Mittelalters und die Verherrlichung der scheinbar unverdorbenen und althergebrachten Kultur des Landlebens und der einfachen Leute, sowie das Interesse an Volkstheater, Märchen und Folklore voranschritten, wurden Schillers Kulturation,²⁹ der Universalismus der Aufklärung und der

27 Herder hat Rousseau ansonsten oftmals wegen dessen negativer Verfallsgeschichte kritisiert. Vgl. Safranski 2007, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, S. 24.

28 Vgl. Koselleck 2004, *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*, S. 150.

29 Die Abwendung von Schillers Kulturation ist dabei nicht als eine Gegnerschaft zu Schiller zu verstehen. Dieser partizipierte mit seinem Gedicht „Deutsche Größe“ direkt an der empathischen Selbstentdeckung der Nation und machte deutlich, dass auch er, obgleich er den deutschen Nationalismus bspw. in den *Xenien* durchaus kritisch betrachtet, sich auch an einem Volksbegriff jenseits staatlicher Realität orientierte.

intellektuelle Kosmopolitismus als ungenügend empfunden. Der vorpolitische Begriff des Volkes, der in der Nationalbewegung zum Tragen kam, war geprägt von der Idee eines aktiven und vitalen Erlebnisses der Gemeinschaft.

Aufgrund der für eine Identitätsstiftung ungeeigneten politischen Lage wurde der Gegenwart eine glanzvolle Vergangenheit gegenübergestellt und das Erleben der nationalen Einheit in die Geschichte zurückverlegt. In unzähligen Schriften, in Geschichten, Liedern und Sagen wurde an gemeinsam-vergangene Erfahrungen appelliert, das Ideal eines deutschen Mittelalters präsentiert und eine altertümliche Historie beschworen, die germanische Geschichte, Bräuche und Sitten pries.³⁰ Diese rückwirkend entstandenen Bezüge auf die Geschichte haben, im Sinne eines *Ereignisses, das seine eigene Vergangenheit erhellt* (Arendt), dazu beigetragen, dass historische und abstammungslogische Kontinuitäten eines deutschen Volkes vom Altertum bis ins 19. Jahrhundert unterstellt werden konnten.³¹ Ungeachtet der politischen Realität wurde das *deutsche Volk* auf diese Weise zu einem handelnden Subjekt der Geschichte, das sich mit dem Gemeinschafts- und Nationenbegriff verknüpfen konnte und das alsbald in ganz Europa als legitimer Akteur präsentiert und wahrgenommen wurde. Dieser *deutsche Aufbruch* ist keine Sinnstiftung einiger nationalbewegter Publizisten und Romantiker. Die Imagination des deutschen Volkes/der deutschen Nation war eine breite und klassenübergreifende Leistung, die sich zumindest bis zur Reichsgründung auf allen Ebenen und Schichten, in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens und jenseits von Parteigrenzen vollzog.

Das eigentliche Geburtsjahr der Nationalbewegung ist das Jahr 1806. Das Reich löste sich auf, politische Selbstbestimmung rückte in weite Ferne und die Suche nach einer neuen Form politischer Einheit wurde virulenter denn je. Im selben Jahr gab der Buchhändler Johann Philipp Palm eine anonyme Schrift mit dem Titel *Deutschland in seiner tiefen Erniedrigung* heraus und wurde für ihre Verbreitung am 26.08.1806 von Napoleon hingerichtet. Die junge Nationalbewegung, die sich als antifranzösische bzw. als antinapoleonische Bewegung³² definierte und von Beginn an eng mit den Kategorien Tod, Krieg und Kampf verschränkt war, hatte ihren ersten Märtyrer.³³ Noch im selben Jahr folgen Dut-

Vgl. Schiller 1983 (1797), *Deutsche Größe*, S. 431 und Nienhaus 2003, *Geschichte der Dt. Tischgesellschaft*, S. 97.

30 Vgl. See 1970, *Deutsche Germanenideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart*.

31 Vgl. Koselleck 2004, *Volk, Nation, Nationalismus*, Masse, S. 172.

32 Zur Bedeutung der Abgrenzung nach außen und innen (Antisemitismus, Antisozialismus) und der Feindschaft vor allem gegen Frankreich für den Nationsbildungsprozess vgl. Jeismann 1992, *Das Vaterland der Feinde*.

33 Vgl. Jeismann 1992, *Vaterland der Feinde*, S. 28.

zende Schriften (u.a. die einflussreiche Schrift *Geist der Zeit* von Ernst Moritz Arndt), die einen voluntaristischen Nationenbegriff vorantrieben. Dieser verband sich, seiner Ausrichtung auf den Willen zum Trotz, mit Vorstellungen vopolitisch-natürlicher Evidenz: Doch es ging in dieser Zeit, anders als in den späteren rassenbiologischen Debatten, maßgeblich um ein Bekenntnis zur Nation. Es zählte nicht nur, deutsch zu sein, wichtig war es, deutsch sein zu wollen.

Noch vor den Befreiungskriegen folgten unzählige Schriften, Aufsätze, Gedichte, Bücher, Flugblätter, Pamphlete, Reden, Predigten, Lieder und Kunstwerke, die sich mit der Frage *was ist deutsch* beschäftigten. Goethes und Schillers noch kritisch gestellte Frage „was Deutschland sei und wo es liege“,³⁴ wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts nationalistisch neu gestellt. Der Einfluss dieser Identitätsdebatten, vor allem die Bedeutung der *Volksschriftsteller* Arndt, Fichte und Körner³⁵ für die Tradierung eines allgemeinen deutsch-nationalen und völkischen Vorstellungsraums, kann, Michael Jeismann folgend, kaum überschätzt werden.³⁶

Doch die theoretischen Diskussionen waren nur ein Teil der Nationalbewegung. Von den Befreiungskriegen über den Vormärz und die gescheiterte Revolution bis zur Reichsgründung waren wesentliche Träger der Nationalbewegung die sozialen Verbindungen, die Vereine und die Burschenschaften. Unter dem Deckmantel der Geselligkeit wurde hier, in Zeiten französischer Herrschaft, deutschnationale Politik betrieben. Beispielhaft ist die Geschichte der Turnerbe-

34 Vgl. Goethe 1988 (1759), *Das Deutsche Reich. Xenien*. Sämtliche Werke, S. 787.

35 Die Dimension der frühen Nationalbewegung wird deutlich an der Auflagenhöhe, die diese Schriften erreichten. Arndts Bücher hatten beispielsweise zwischen 1806 und 1819 eine Auflagenhöhe von 300000. Es muss bedacht werden, dass Bücher in dieser Zeit normalerweise in mit einer maximalen Auflage von 3000-4000 gedruckt wurden. Arndts *Katechismus für den teutschen Kriegs- und Wehrmann* wurde allein vor 1819 ganze 12 Mal neu aufgelegt. Ähnliche Auflagenhöhen erreichten die nationalbewegte Gedichtsammlung Theodor Körners *Leier und Schwert* und Fichtes *Reden an die deutsche Nation*. Vgl. Schäfer 1974, Ernst Moritz Arndt als politischer Publizist. Zahlenangaben: Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700-1910. Für Arndt: Bd. 5, S. 568-577. Für Fichte: Bd. 38, S. 61-65. Für Körner: Bd. 79, S. 111-122.

36 Vgl. Jeismann 1992, *Vaterland der Feinde*, S. 388. Es bestand hinsichtlich der Verbreitung des Nationalismus ein Ungleichgewicht zwischen dem protestantischen Norden und dem katholischen Süden. Die preußisch-protestantische Bevölkerung des Nordens war dem Nationalismus mehr zugeneigt als der Süden. Vgl. dazu und zum Einfluss des Protestantismus auf den deutschen Nationalismus, Winkler 2005, *Der lange Weg nach Westen*. Bd.1, S. 69f.

wegung, deren Begründer, Friedrich Jahn, auch der Gründer des *Volkssturms* ist.³⁷ In den nationalistischen Turner- und Männergesangsvereinen und in den Burschenschaften der Studenten waren im 19. Jahrhundert Tausende Menschen organisiert. Allein die Turner- und Sängervereine hatten zu ihren Hochzeiten mehrere Hunderttausend aktive, nationalbewegte Mitglieder.³⁸ Zu den wichtigsten Ausdrucksformen des Nationalismus wurden neben Publikationen und Zeitungen der Sport sowie Volks- und Nationalfeste. Organisiert von Verbindungen und Vereinen, Kirchen, Gemeinden und lokalen Autoritäten schien das Völkisch-Nationale im Modus des freudigen Erlebens Wirklichkeit zu werden. Gemeinsame Sitten und Bräuche, Gleichheit in Geschmack und Mode, all das galt hier als unmittelbar erfahrbar. Ab 1819, nachdem die kryptopolitischen Aktivitäten der Burschenschaften und Vereine kurzweilig beschränkt wurden, hatten die Nationalfeste besonderen Zulauf.³⁹

Vorläufige Höhepunkte erlebte die Nationalbewegung im Jahr 1840, dem Jahr der Rheinkrise, in dem dem französischen „Ruf nach dem Rhein“ ein im Ausmaß zuvor ungekannter Aufschrei des Nationalismus folgte⁴⁰ und im Jahr 1848 durch die Revolution und die Nationalversammlung. Obgleich die Ziele der Revolutionäre nicht alle nationalistisch waren und gerade die Barrikadenkämpfer von demokratischen, frühsozialistischen, anarchistischen und liberalen Ideen geprägt waren, besaß der Kampf um das Nationale und die nationale Unabhängigkeit auch in dieser Situation eine zentrale Stellung.⁴¹ Mit Jahn und Arndt saßen zwei der populärsten Akteure der Nationalbewegung in der Versammlung in der Paulskirche. Sie waren mit ihrer deutschnationalen Ausrichtung keine Außenseiter. In den Debatten und im Verfassungsentwurf setzte sich der nationalistische Politikbegriff durch. Nur wenige linke Abgeordnete widersetzen sich den allgemeinen Sprach- und Denkräumen der Versammlung, in der offen kulturelle Überlegenheit, das Recht des Stärkeren, die notwendig kriegerische Komponente der Nationsbildung, die „welthistorische Mission der Deutschen“ und der „gesunde Volksegoismus“ gepriesen wurden.⁴² Die Nationalversammlung markiert einen Wendepunkt, da hier deutlich wurde, dass die konservativ-militaristischen

37 Zur Turnerbewegung vgl. u.a. Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper und Bewegung.

38 Vgl. Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 52. Zur Rolle des Sports bei der Mobilisierung von Gemeinschaftssinn vgl. u.a. Gebauer 1988, Zwischen Besitz und Gemeinschaft und derselbe, Die Masken und das Glück.

39 Vgl. Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 44.

40 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, Bd.1, S. 87.

41 Zumal viele Linke und Teile der radikaleren Liberalen Deutschland bereits in den frühen 40ern verlassen hatten.

42 Vgl. Hein 2004, Die Revolution von 1848/49, S. 77f

Tendenzen der Nationalbewegung sich gegenüber den sozialistischen, demokratischen und liberalen durchgesetzt hatten.⁴³ Der Abgeordnete Wurm konstatiert dies mit den Worten: „die Nation hat über die Freiheit gesiegt“.⁴⁴

CHRISTLICH-DEUTSCHE-TISCHGESELLSCHAFT

Im Januar 1811, zum Jahrestag der Krönung der preußischen Monarchie, gründeten Achim von Arnim und Adam Heinrich Müller in Berlin die (Christlich-)Deutsche-Tischgesellschaft. Mit der Nationalbewegung verband sie von Beginn an eine herzliche, von beiden Seiten ausgehende, Anerkennung. Das Aufkommen von Politischer Romantik und Nationalismus ist nicht voneinander zu trennen, und die Verbundenheit ist nicht auf die Deutsche Tischgesellschaft beschränkt. Sie gilt dennoch als herausgehobenes Beispiel, da die Vereinigung eine tragende Rolle bei der Verbreitung des intellektuellen Nationalismus in Deutschland spielte. Durch die Verbindung von bedeutenden Romantikern mit national-gesinnten Politikern trug die Tischgesellschaft außerdem maßgeblich dazu bei, einen romantisch-(vor-)politischen Gemeinschaftsbegriff auszudifferenzieren und zu verbreiten.

Die Tischgesellschaft stand organisatorisch in der Tradition der Aufklärungsgesellschaften des späten 18. Jahrhunderts. Primäres Ziel war es, in geselliger Runde mit Tischreden und Diskussionen die politische Bildung voranzutreiben. Gleichsam wollte man auf politische Meinungsbildungsprozesse einwirken, an der Erziehung der *Untertanen* zu national gesinnten, selbstbewussten Staatsbürgern mitwirken und eine von der Verehrung des Königshauses geprägte, scharfe Detailkritik an der Politik der Regierungsverwaltung üben.⁴⁵ Die deutsche Tischgesellschaft spiegelt eine für die junge Nationalbewegung und die Romantik typische Mischung aus konservativer und liberal-fortschrittlicher Ideologie: Sie war vom fortschrittlichen Verfassungsdenken und dem Wunsch nach demokratischer Diskussionskultur geprägt, dieser formelle Demokratiebezug war jedoch gepaart mit einer konservativen, betont „altdeutschen“ Nationalgesin-

43 Es verfehlt den Charakter der deutschen Nationalbewegung, wenn diese, aufgrund liberaler Strömungen als Oppositionsbewegung gedacht wird. Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 41f.

44 Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen Nationalversammlung zu Frankfurt 1848/49: Nach Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 52.

45 Vgl. Nienhaus 2003, Geschichte der deutschen Tischgesellschaft. S. 25f.

nung, einer patriarchal-chauvinistischen Haltung,⁴⁶ einem offenen Antisemitismus⁴⁷ und einer „gesamtdeutschen“ Ausrichtung.

Die Mitglieder der Tischgesellschaft gehörten überwiegend dem Adel oder dem Bürgertum an. Die Berufsstruktur war von Historikern, Politikern, Militärs, Juristen, Schriftstellern, Philosophen, Hochschullehrern, Künstlern und Theologen geprägt. Viele der bekanntesten Romantiker waren hier organisiert, andere nahmen gelegentlich an ihren Versammlungen teil. Prominente, feste Mitglieder waren neben den beiden Gründern u.a., Schleiermacher, Fichte, Savigny, Brentano, Clausewitz und Schinkel. Assoziiert waren u.a. Hardenberg, Kleist und E.T.A Hoffmann.

ANTI-HOBBSIANISMUS

Die Romantik in Deutschland war hinsichtlich ihrer politischen Orientierung, nach einer kurzen Phase des revolutionären Enthusiasmus und der Faszination durch die Ereignisse in Frankreich, geprägt von einer Hinwendung zum Patriotismus und von einer selbstbezüglichen Beschäftigung mit der „deutschen Frage“. Diese Aussage bezieht sich gleichwohl auf vorherrschende Tendenzen, da die Romantik weder in den Ländern noch in ihren Disziplinen homogen war. So hatten die verschiedenen romantischen Schulen (bspw. Jena, Dresden, Berlin, Heidelberg, Wien) unterschiedliche Orientierungen und die kritischere und liberalere Frühromantik wird allgemein von der stärker eher konservativ und nationalistisch ausgerichteten Spätromantik getrennt.⁴⁸ Doch auch wenn die explizit

46 Frauen waren so selbstverständlich nicht zugelassen, dass dies nicht schriftlich fixiert werden musste.

47 Diese antisemitische Haltung wurde schon in den Gründungsstatuten deutlich, die auch konvertierte Juden ausschloss und einen deutlichen Hinweis auf den über einen kulturell-sprachlich definierten Nationalismus hinausgehenden, bereits rassistisch begründeten Antisemitismus zulassen. Einen Höhepunkt der antisemitischen Propaganda der Tischgesellschaft bildeten die Tischreden bezüglich der sogenannten Judenfrage. Vgl. Nienhaus 2003, Geschichte der deutschen Tischgesellschaft, S. 204f.

48 Immer wieder wird das subversive Potential der Frühromantik betont. Durch die romantische Ironie, die die eigene Sehnsuchtspolitik und die Einheitsbestrebungen kritisch unterläuft und die unbewussten, dunklen Seiten der menschlichen Psyche betont, wird die Frühromantik in die Nähe des Dekonstruktivismus und der Psychoanalyse gerückt. Vgl. Behler, Hörisch 1987, Die Aktualität der Frühromantik. Helduser, Weiß 1999, Die Modernität der Romantik. Kling 1995, Flucht Trost Revolte.

konservativ-nationale Positionierung der Romantik sich erst in der Hochphase durchsetzte (die Heidelberger Romantik und die Tischgesellschaft spielten dabei eine besondere Rolle), ist die deutsche Romantik allgemein konservativer einzuordnen als die französische und englische.⁴⁹

Die Romantik lässt sich nicht auf die Phase zwischen 1790 und 1848 reduzieren. In vielerlei Hinsicht ist „romantisch“ weniger eine auf eine bestimmte Zeit beschränkte Epochenbeschreibung als eine Geisteshaltung.⁵⁰ Und doch ist es die Zeit Ende des 18. Jahrhunderts, in der es zu einer ganzheitlichen Lebenseinstellung einer jungen Generation im deutschsprachigen Raum wird, „romantisch“ zu sein. Es lassen sich zehn Merkmale zusammenfassen, die dem Romantischen jenseits der Unterschiede der verschiedenen Schulen und Phasen, zu entsprechen scheinen:

1. eine Wendung zu einer neuen Form der Empfindsamkeit, der Innerlichkeit und der seelischen Tiefe, eine damit einhergehende Ablehnung des Rationalismus,
2. eine Einbettung der politischen und philosophischen Kritik in eine umfassende Zivilisations- und Epochenkritik,
3. der Bezug auf den philosophischen Entfremdungsbegriff und die Wahrnehmung, das moderne Leben sei geprägt vom Gegensatz zwischen Schein und Sein,
4. die Betonung der natürlichen Einbettung des Menschen in die Gemeinschaft,
5. eine allgemeine Wendung zur Gemeinschaft und zum Volk bei einer gleichzeitigen Fixierung auf die individuell-subjektive Selbstentfaltung- und verwirklichung,
6. die Verherrlichung der Natur und die Abwertung des Künstlichen in allen Bereichen sozialen und geistigen Lebens,
7. eine Sehnsucht nach dem Ursprung, einhergehend mit einer Sehnsucht nach Ankunft in einer neuen Zeit,

49 Hinsichtlich ihrer politischen Orientierung kann sie mit der italienischen Spätromantik verglichen werden. Greifenhagen 1986, Das Dilemma des Konservativismus, S. 19f. Epstein 1973, Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland.

50 Kling 1995, Flucht Trost Revolte. S. 62. Die Rede von der Geisteshaltung bezieht sich u.a. auf den allumfassenden Charakter und die große Anschlussfähigkeit der Romantik. Die eigentliche Periode romantischen Schaffens war bereits 1820 vorbei. Doch die Romantik ist nicht nur im beginnenden 20. Jahrhundert während ihrer Renaissance wieder aufgegriffen worden, Versatzstücke romantischen Denkens haben alle Phasen der historischen Entwicklung in Deutschland bestimmt. Sie tun es bis heute.

8. eine Hinwendung zum Mittelalter, zu vermeintlich eindeutigen, einheitlichen und unmittelbaren Formen des sozialen Gefüges,
9. ein starker Bezug auf Religion und Mythologie,
10. die deutschnationale Ausrichtung der politischen Aktivität.

Es gibt eine Art negativen Fixpunkt, eine Gesamtgegnerschaft der romantischen Autoren: die politische Philosophie von Thomas Hobbes. Hobbes' Reduktion der politischen Gemeinschaft auf eine maschinengleiche Schutz- und Ordnungsfunktion und sein Menschenbild, das zuvorderst die einfache Tatsache des Lebens in den Blick nimmt, erscheinen aus Sicht der Romantik als einer der größten Fehler der modernen Philosophiegeschichte. Nationalbewegung und Romantik adressierten den Einzelnen als Teil der (Volks-)Gemeinschaft und keinesfalls als *bloßes Leben*. Der romantische Bezug auf die Gemeinschaft ging vom *guten Leben* aus, wobei der Begriff im Gegensatz zur Antike ein Vielfaches an Sinnstiftung implizierte. Mit der Wiederkehr der Vorstellung einer natürlichen Gemeinschaftlichkeit des Menschen wurden neue Akzente gesetzt. Die romantische Gemeinschaftssehnsucht hatte die Selbstfindung und die Selbstverwirklichung des Einzelnen sowie der Gemeinschaft im Blick.

Die Abkehr von Fragen der Begründung und der Legitimation ging einher mit einer emotionalen Abwehr gegenüber dem politischen Konstruktivismus. Das Problem des Ursprungs wurde jedoch nur verschoben und verdrängt, nicht gelöst. Mit Leidenschaft wandten romantische Denker sich gegen Hobbes und alle Theorien, welche die staatliche Gemeinschaft aus einer zweckrationalen Vertragsübereinkunft ausgehen ließen. Gemein-Konzepte, in denen Staat, Volk und Gemeinschaft die Rolle von naturhaften und quasireligiösen Urelementen des menschlichen Lebens bekleideten, wurden der Maschine und dem Vertrag entgegengesetzt. In ihrer Opposition zu Hobbes waren die Romantiker radikaler als Rousseau, auf dessen Natur- und Gemeinschaftsenthusiasmus und auf dessen Entfremdungstheorie durchaus Bezug genommen wurde. Anders als Rousseau lehnen die Romantiker jede Idee vertraglicher Begründbarkeit, jede Form des politischen Konstruktivismus und allgemein die Idee ab, der Staat könne Produkt des Verstandes sein. Indem der Mensch mitsamt seiner völkisch-kulturellen Entwicklung in ein natürliches Kontinuum der Geschichte eingebettet wurde, schien Rousseaus Problem hinsichtlich des Gegensatzes von Natur und Kunst gelöst. Analog zu christlichen Motiven schienen Menschen einander in Glauben, Liebe, Hoffnung und in einer natürlichen, überzeitlich-gewachsenen Verbundenheit von Gesinnung und Charakter zugewandt, so dass jede konstruktivistisch-politische Gründung unnötig und jenseits des *wirklichen*, des *vorpolitisch-*

natürlichen Bandes der Gemeinschaft angesiedelt erschien.⁵¹ Adam Müller, dessen für die Romantik exemplarische Staatstheorie später eigens untersucht wird, erläutert diese Kritik am Staatsrationalismus und wendet sich gegen seinen, in der Tradition von Hobbes stehenden Lehrer, Ludwig van Schlözer. Dieser ist der Autor des berühmten Zitats von 1793:

„Der Staat ist 1. eine Erfindung. Menschen machen sie zu ihrem Wohl, wie sie Brandkasernen etc. erfanden. Die instruktivste Art, Staatslehre abzuhandeln ist, wenn man den Staat als eine künstliche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zweck gehen soll, behandelt.“⁵²

Müller schreibt dazu:

„Doch wer nennt den Staat eine Maschine und seine Glieder totes Räderwerk! Wer vergleicht ihn mit einem Bau und seine zarten, empfindlichen Bestandteile mit kalten Steinmassen“.⁵³ Er fährt wenige Seiten später fort: „Der Staat ist nicht bloß eine Manufaktur, [...] er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, [...] des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen.“⁵⁴

Der Historiker Dahlmann ergänzt im Bezug auf dasselbe Zitat:

„Der Staat ist mithin keine Erfindung, weder der Not noch der Geschicklichkeit, keine Aktiengesellschaft, keine Maschine, kein aus einem frei aufgegebenen Naturerleben hervorspringendes Vertragswerk, kein notwendiges Übel, kein mit der Zeit heilbares Gebrechen der Menschheit, er ist eine ursprüngliche Ordnung, ein notwendiger Zustand, ein Vermögen der Menschheit und eines von den die Gattung zur Vollendung führenden Vermögen.“⁵⁵

Deutlich wird anhand dieser Kontroverse, dass sich innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne, Ulrich Scheuner grenzt sie ein auf die Zeit zwischen 1780 und 1830, leitende Ansichten über den Ursprung und die Begründung von Politik

51 Vgl. unter anderem die Schriften von Novalis (Hardenberg), Schleiermacher, Schlegel und Eichendorff.

52 Schlözer 1970 (1793), Allgemeines StaatsRecht und StaatsVerfassungslehre. S. 3.

53 Müller 1936 (1808/09), Elemente der Staatskunst, S. 7.

54 Müller 1936, Elemente der Staatskunst, S. 27.

55 Dahlmann 1847, Die Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt, S. 3.

verändert hatten. Der Glaube an die Vernunft als treibende Kraft politischen Handelns, der schon bei Rousseau ins Wanken geraten war, wurde von einem Denken zurückgedrängt, das den Staat als Grundelement menschlichen Lebens ansah. Gemeinschaftlichkeit schien durch eine natürliche und überzeitliche Verbindung charakterisiert, die von tiefen, die aufklärerische Rationalität übersteigenden, Kräften getragen zu werden schien.⁵⁶ Es ist unerheblich, ob die Zeitspanne dieser Transformationen des Politischen Imaginären derart streng einzugrenzen ist, wichtig und richtig ist, dass sich im Zuge der Karriere des Nationalismus und der an nationalstaatlichen Ordnungsbestrebungen ausgerichteten politischen Bewegungen in Europa, eine Ausrichtung des Gemein-Diskurs durchsetzen konnte, in der erstens die politischen Kollektivbegriffe Gemeinschaft, Nation, Volk und Staat ausdifferenziert wurden, um sie zugleich neuerlich und unbedingt miteinander zu verbinden und die zweitens Sehnsüchte und romantischen Enthusiasmus mit Begriffen der politischen Gegenwart verband.

Der romantische Diskurs war ausgezeichnet durch eine Rückwendung zur Natur, durch eine Emphase schriftlosen Einvernehmens und durch das Ideal der Selbstverständlichkeit des Gemeinen jenseits institutioneller Zweckrationalitäten.⁵⁷ In diesem Kontext wurde eine neue Innerlichkeit bzw. eine neue Empfindsamkeit bedeutsam. Das politische Denken war durchdrungen vom Bedürfnis nach einem wirklichen und inneren Erleben dieser Zusammengehörigkeit, des Gemeinschafts- und Staatsgefühls.⁵⁸ Gemein-Begriffe wurden mit politischem Vitalismus, neuem Organizismus und Personalisierung verbunden. Die Gemeinschaft erlebte mit der Politischen Romantik nicht nur einen Aufschwung, sie begann sich begrifflich zu konkretisieren und wurde nach und nach mit ausdifferenzierten Theoriegebäuden und konkreten, politischen Forderungen verbunden. Ein Prozess, der in der frühen Romantik begann und sich in der Hochphase steigerte. Dabei wird die Gänze des Einflusses der Romantik auf die politische Theorie erst heute sichtbar. Diesbezüglich und hinsichtlich der von vielen Historikern und Politologen vertretenen These, das deutsche Nationalbewusstsein sei bis weit hinein in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Romantisches gewesen,⁵⁹ mutet Carl Schmitts Aussage, der Romantik mangle es an politischer

56 Vgl. Scheuner 1980, Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie, S. 8.

57 Vgl. Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 265.

58 Zum Einfluss der Romantik auf die Theorie des Staatserlebens und des Staatsgefühls vgl.: Smend 1994, Politisches Erleben und Staatsdenken seit dem 18. Jahrhundert.

59 Unter anderem vertreten von Helmuth Plessner, Isaiah Berlin, Georg Lucas, Paul Tillich, Victor Klemperer, Fritz Stich, Eric Voegelin, Gordon Craig und Liah Greenfeld. „German Nationalism is Romantic Nationalism. German national social philosophy is

Produktivität, abwegig an. („Wo die politische Aktivität beginnt, hört die politische Romantik auf“)⁶⁰ Bevor der romantische Gemeinschaftsbegriff und seine politische Wirkungsmacht mithilfe von Fichte und Müller in den Blick genommen werden, sollen nun die theoretischen Grundlagen des romantischen Gemeinschaftsmodells, die Rezeption des Entfremdungsbegriffs, die neue politische Innerlichkeit und das Wiedererstarken des Bezugs auf die Religion untersucht werden.

ROMANTIK, GEMEINSCHAFT UND POLITISCHE INNERLICHKEIT

Die neue Innerlichkeit, die sich von den romantischen Schriften ausgehend in Deutschland verbreitete, war eng mit dem Begriff der Entfremdung verbunden, der schon in der Philosophie Rousseaus einen zentralen Platz eingenommen hatte. Nicht zufällig war es Rousseau und nicht Voltaire oder Hume, der eine tiefe Resonanz in Deutschland fand. Rousseaus Ruf nach Überwindung des scheinhaften Zustands, nach einer Ursprünglichkeit, die ihre Kraft aus der naturhaften Tiefe des Menschen gewinnen sollte und seine gefühlshafte Religiosität waren es, die ihn mit der deutschen Romantik verbanden. Im ökonomisch, politisch-sozialen, aber auch wissenschafts- und entwicklungsgeschichtlich ereignisreichen Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert war die Überzeugung stärker geworden, eben dieser Fortschritt Europas trage zu einer weitreichenden Entfremdung der Menschen von ihren Ursprüngen und ihrer Natur bei. Zu den Reaktionsformen gehörte nicht nur der eindringliche Appell an die Gemeinschaft und das Volk, sondern auch der Rückzug in die Innerlichkeit. Schon die junge Generation des *Sturm und Drang* war der Moderne mit einer wilden Aufwertung von Gefühl und Natur und mit einer nach innen gerichteten Theorie der Selbstverwirklichung begegnet. Die Romantiker bauten diese Sehnsucht weiter aus und verbanden sie dauerhaft mit einem dem Denken der Gemeinschaft.⁶¹

Romantic social philosophy, and the German national character is the Romantic character.“ Greenfeld 1992, Nationalism. Five Roads to Modernity. S. 360.

60 Schmitt 1991, Politische Romantik, S. 224. Richtig ist sicher, und das stellt auch der Wortschöpfer des Begriffs der „Politischen Romantik“ fest, dass die Romantik keine geschlossene Staatstheorie hervorgebracht hat.

61 Eine herausgehobene Rolle spielt in dieser Hinsicht Novalis. Er erklärte die pietistische Versenkung ins Innere und die gleichzeitige Verbindung dieser individuellen In-

Ein zentrales Motiv der Romantik, in dem sich diese Wendung zu einer tiefen, gefühlsmäßigen Innerlichkeit mit einem neuen Bedürfnis nach Religion, deutschnationaler Ausrichtung und der Sehnsucht nach einer neuen Zeit der Gemeinschaft verbindet, ist die Verherrlichung des Mittelalters. Fast alle bedeutenden Romantiker – von Friedrich Schlegel, Achim Arnim, Clemens Brentano, Joseph Görres und die Brüder Grimm über Adam Müller und Friedrich von Hardenberg (Novalis) bis zu Joseph von Eichendorff – sie alle waren überzeugt, das Neue müsse sich ans Alte anschließen und in Deutschland gelte es, das Mittelalter mit der *Neuen Zeit* zu versöhnen. In ihren Schriften verspricht die idealisierte Vergangenheit eines goldenen Mittelalters eine Zeit, in der das Sein noch nicht von Scheinhaftigkeit kontaminiert war. Natürlich-konkrete Herrschaftsverhältnisse und feste soziale Verbindungen werden als Vorbilder einer neuen Gemeinschaft aufgebracht und fungieren als Gegenmodell zu einer Gegenwart, die wahrgenommen wird als geprägt von entfremdeter, egoistischer Großstadtkultur und einer Welt, in der nur materieller Reichtum zählt. Görres schreibt in seiner Schrift *Teuschtland und die Revolution*:

„Dann wird die Geschichte leicht lehren, welche Fülle das Mittelalter, und zwar zuallermeist in Teuschland hervorgetrieben, [...] wie es mit einem Verständnis, dessen tiefen Sinn schon die oberflächliche Betrachtung entdeckt und die tiefste nicht ergründet, alle seine Institutionen ordnete, dass alles harmonisch zusammenstimmend in einem schnellkräftigen, gesunden, blühenden Staatskörper sich vereinigte, [...] wie es endlich in seinem ganzen Tun und Sein, in der Fülle seiner grünenden Bildungskraft eine Lebendigkeit und Tätigkeit entwickelt, von der uns in dieser Art kaum ein Begriff geblieben: das alles bewährt uns die Geschichte, und die Trümmer, die uns geblieben sind, geben lautes Zeugnis.“⁶²

Die Verherrlichung einer nie gewesenen Zeit, bei der sich die Romantiker um historische Details wenig kümmerten, ging wie bei Rousseau mit einer zukunfts-gewandten Suche nach Verlorenem einher. Mit der Idee vom gemeinschaftlichen Mittelalter wandten sich die Romantiker der Volksgeschichte zu und von den kosmopolitisch beeinflussten Idealen der Klassik ab. Den abstrakten politischen Gedanken der Klassik wurden konkrete Vertrautheiten, der Großstadt das Land-leben, den intellektuellen Diskussionszirkeln die innig verbundene, einfache Zu-sammengehörigkeit und der großen weiten Welt der Ursprung in der Heimat

nerlichkeit mit einer Gemeinschaftsphilosophie zu seinem wichtigsten Anliegen. Vgl. Kluckhohn 1925, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 6.

62 Görres 1985 (1819), Teuschtland und die Revolution. S. 230

entgegengesetzt.⁶³ Ohne je eine explizite Philosophie des Naturzustands zu entwerfen, begründen romantische Theorien die ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit wieder und wieder mit einer natur- und gottgemäßen Gemeinschaft in der Vergangenheit. Das Bild, das dabei entworfen wurde, entspricht in vielerlei Hinsicht Rousseaus *Goldenem Zeitalter* und seiner Idealisierung ursprünglicher Verbundenheit.⁶⁴ Immer erhalten bleibt die Dimension der Hoffnung, so dass beispielsweise Görres betont, der Ursprung sei verborgen, nicht aber zerstört. Die Eigentlichkeit gemeinsamen Naturlebens könne, da sie dem Verstand nicht zugänglich sei und die Kraft der Natur die der Kunst übersteige, nicht vergehen.⁶⁵

„Darum ist die ganze teutsche Geschichte seit mehr als *drei Jahrhunderten* ein Welken und ein Dürren; [...] Nur die Masse, mit dem Urfels aus dem sie gehauen, immer noch in geheimem Zusammenhang, und mit ihm im gemeinsamen Naturleben unverwüstlich lebend, darum selbst im Ablauf von Jahrtausenden noch nicht ergraut, ist noch gesund, und einer neuen Gestaltung wohl empfänglich“⁶⁶

Die Romantiker positionierten sich auf einer als unpolitisch erscheinenden Ebene. Die Sehnsucht nach einer fernen Zeit, nach dem Gefühlsmäßig-Utopischen, nach Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Ankunft wurde als Abwendung von der Politik wahrgenommen. Doch aus dem emotionalisierten Blick auf die Geschichte wurden gleichsam politische Forderungen herausdestilliert.⁶⁷ Das prominenteste Beispiel dafür ist die romantische Idee, die politische Gemeinschaft sei an der Gemeinschaft der Liebenden auszurichten. Novalis führt sie in *Heinrich von Ofterdingen* und *Glauben und Liebe* aus.⁶⁸ Der leidenschaftlich-romantische Gedanke der Liebe verbindet sich hier mit einer politischen Kritik am rationalistischen Vertragsdenken, mit der Verherrlichung der Monarchie und mit einem vorpolitischen Natur- und Gemeinschaftsbegriff, der politisch positioniert wird und gegen die Vertragstheorie Stellung bezieht.

„Meinethalben mag jetzt der Buchstabe an der Zeit sein. Es ist kein großes Lob für die Zeit, dass sie so weit von der Natur entfernt, so sinnlos für Familienleben, so abgeneigt, der schönsten poetischen Gesellschaftsform ist. Wie würden unsere Kosmopoliten stau-

63 Vgl. Kling 1995, Flucht, Trost, Revolte. S. 173.

64 Vgl. Mähl 1965, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. S. 330f.

65 Vgl. Görres 1985, Teutschland und die Revolution. S. 223f.

66 Görres 1985, Teutschland und die Revolution. S. 222. Hervorhebung J.S.

67 Vgl. Peter 2007, Novalis, Fichte, Adam Müller. S. 143.

68 Vgl. Novalis 1969 (1799), *Heinrich von Ofterdingen* und *Glauben und Liebe* oder der König und die Königin 1985 (1798).

nen, wenn ihnen die Zeit des ewigen Friedens erschiene und sie die höchste gebildete Menschheit in monarchischer Form erblickten? Zerstäubt wird dann der papierne Kitt sein, der jetzt die Menschen zusammenkleistert, und der Geist wird die Gespenster, die statt seiner in Buchstaben erschienen und von Federn und Pressen zerstückelt ausgingen, verscheuchen und alle Menschen wie ein paar Liebende zusammenschmelzen.“⁶⁹

Gefordert wird eine innige Verbindung des Einzelnen zum Staat gleich der Beziehung zu einer Geliebten, da die politische Gemeinschaft den gleichen Intensitätsgrad an Zuwendung und Identifikation brauche, wie die (eheliche) Liebe. Zum Einen, weil der Staat das dringendste Bedürfnis eines Menschen sei, und „um Mensch zu werden und zu bleiben, er eines Staates“⁷⁰ bedürfe, zum Anderen, weil ein Staat, der nicht auf inniger Gemeinschaft beruhe, dem Untergang geweiht sei.⁷¹

Paul Kluckhohn, im Übrigen bis heute einer der einflussreichsten und meist zitierten deutschen Romantikforscher, dessen politische Positionierungen und dessen aktiver Werdegang im Nationalsozialismus begründete Zweifel an seiner Person aufkommen lassen, Kluckhohn, der nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, Gedanken der deutschen Romantik im Nationalsozialismus fruchtbar zu machen, verdeutlicht die Konsequenzen des romantischen Gemeinschaftsmodells: Der Wille zur Gemeinschaft kennzeichne die Romantiker in allen Bereichen des Lebens, so dass die Sehnsucht nach Gemeinschaft von der Liebesgemeinschaft zur Freundschaft über die Faszination des gemeinschaftsstiftenden Aspekts der Religion bis hin zum Begriff der Volksgemeinschaft und ihren Staatstheorien reiche.⁷² Im Verlauf der romantischen Epoche sei es zu einer Verschiebung der Gemeinschaftstheorien zugunsten zunehmend politischerer Theorien gekommen:

„Aus der romantischen Auffassung vom Wesen der Liebe und Sinn der Ehe geht schon deutlich hervor, dass das Individualitätserleben der Romantiker nicht nur eine Vertiefung des Seelenlebens der Einzelnen bedeutete, sondern zugleich eine Vertiefung des Wesens der Gemeinschaft. [...] Und neben die kirchlich-religiöse Gemeinschaft tritt die politisch-nationale. Die Vertiefung des Gemeinschaftslebens ist dem Erleben und der theoretischen Bewertung des Staates und des Volkes nicht zuletzt zugute gekommen. Die neue vertiefte Gemeinschaft der Ehe und der Familie weitet sich zu der des Staates.“⁷³

69 Novalis 1985, Glauben und Liebe, S. 175.

70 Novalis 1968 (1778/79), Das Allgemeine Brouillon. S. 313.

71 Vgl. Novalis 1968, 36. Fragment. Schriften III., S. 494.

72 Vgl. Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik. S. 153f.

73 Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik. S. 153.

Kluckhohn akzentuiert, dass sich in der Romantik die Ideen von Selbstverwirklichung und gemeinschaftlicher Verwirklichung verbinden. Für ihn ist die romantische Philosophie um die Pole *Persönlichkeit* und *Gemeinschaft* zentriert. Entworfen werde ein Konzept von Gemeinschaftlichkeit, in das der Einzelne eingeschrieben sei und das der individuellen Verwirklichung dennoch nicht entgegen stehe. Kluckhohn versteht *Persönlichkeit* und *Gemeinschaft* im Anschluss an Tönnies als Gegenbegriffe zu *Individuum* und *Gesellschaft*. Letztere drückten einen schroffen Individualismus aus, der weder mit dem Gemeinschafts- noch mit dem Persönlichkeitsbegriff der deutschen Romantik vereinbar sei.⁷⁴

Im Zusammenhang mit der vitalistischen Staatsphilosophie entstand ein Konzept von Gemeinschaft, das diese als bewegliche und lebendige Einheit von Individualitäten auffasste. „Also nicht ein Auslöschen des Einzelnen im Allgemeinen des Staates wird gefordert, und die Hingabe der Persönlichkeit schließt nicht aus, dass diese sich Selbstzweck ist – eine Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft“.⁷⁵ Im Zuge dieser Verbindung von Gemeinschaft und Persönlichkeit und nicht unwesentlich beeinflusst von Novalis geben viele Romantiker ihre skeptische Haltung gegenüber der Politik auf. Mit der Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft wird ein nicht-mechanischer, organisistischer Staatsbegriff vorangetrieben, der sich mit emphatischem, emotional und religiös überfrachtetem Denken verbinden kann.

Maßgeblich für dieses politisierte Gemeinschaftsideal ist der Begriff der Liebe. Seine romantische Definition nimmt Bezug auf die innere Verbindung aus Glauben und Liebe, die Paulus im ersten Korintherbrief entworfen hatte.⁷⁶

„Das Christentum hat [...] das Geschiedene näher vereint, ein gemeinsames Band der Liebe hat sie in eine einzige Gemeinschaft eingeschlungen und es sind nicht mehr verschiedene feindliche Seelen, die in einem Leibe wohnen, vielmehr nur die verschiedenen Fakultäten derselben Seele.“⁷⁷

74 Kluckhohn unterstellt, die Romantik stehe in der Tradition eines solchen Denkens, obgleich Tönnies die Begriffe erst 40 Jahre nach der Romantik ausdifferenziert. Vgl. Kluckhohn 1925, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 3.

75 Kluckhohn 1925, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 58.

76 Vgl. 1 Kor 12 und 13. Der Gedanke der Liebe als verbindendes Element hat großen Einfluss auf viele Romantiker gehabt (u.a. Eichendorff, Müller, Görres). Die Anlehnung des Sozialen an die Christliche Leiblichkeit findet sich u.a. auch bei Schlegel, dessen politische Ausrichtung Novalis jedoch z.T. entgegengesetzt ist. Vgl. dazu: Mazza 1999, *Der verfasste Körper*, S. 173 f.

77 Görres 1985, *Deutschland und die Revolution*, S. 238.

Die Liebe erscheint als leiblich verbindendes Moment, das den Einzelnen zu einem Teil des gemeinschaftlichen Körpers macht. Ziel ist es, staatlichen Zwang durch innere Verbundenheit überflüssig zu machen. Die Romantiker propagieren ein staatliches Ideal, in dem freiwillige Aufopferung erzwungene Unterwerfung ersetzt und es die Liebe, nicht der Schrecken ist, die den Einzelnen an den Staat bindet. Gesetz, Persönlichkeit und Gemeinschaft scheinen in einem vorpolitischen Einklang zu stehen, der Despotismus überflüssig macht.⁷⁸

„Eine vollkommene Constitution – Bestimmung des Staatskörpers, – der Staatsseele, des Staatsgeistes – macht alle ausdrücklichen Gesetze überflüssig. Sind die Glieder genau bestimmt, so verstehen sich die Gesetze von selbst.“⁷⁹

Dieser Gedanke, gerichtet gegen Hobbes, markiert auch einen Unterschied zu Rousseaus und dessen Vorstellung, der Einzelne müsse im Zweifelsfall gezwungen werden, frei zu sein. Anders als Rousseau, der versuchte, politische Theorien zu entwerfen, war die lebensphilosophische Bewegung der Romantik nicht an Problemen politischer Umsetzbarkeit interessiert. Die Hinwendung zur Produktion von Utopien jenseits von realpolitischen Fragen ist eines ihrer tragenden Elemente. Die enge Verbindung von Romantik und Nationalbewegung trug wiederum dazu bei, die Romantik in einer Gleitzone zwischen Theorie und Praxis, in einer Art Zwischenzustand zu verankern. Durch die Abwendung von der Realität bei einer gleichzeitigen Hinwendung zum Träumerisch-Sehnsüchtigen hatte die Romantik einen besonderen Einfluss auf Utopien im Politischen Imaginären. Die romantischen Phantasien sind beispielhaft für die Probleme des Politischen Imaginären. Antizipiert wird ein unmögliches Objekt, auf das die Illusion von Ursprünglichkeit, Selbsttransparenz und Geschlossenheit projiziert wird. Vor dem Hintergrund dieses nicht erreichbaren Phantasmas einheitlicher und ursprünglicher Identität, erscheinen gegenwärtige Gemein-Konstruktionen als mangelhaft und minderwertig. Die Wirkungsmacht dieser Fiktionen wird im 19. Jahrhundert deutlich. Das Scheitern der Phantasmen in der politischen Gegenwart führt nicht zu einer Anpassung des Ideals, sondern lediglich zu einer Entgegensetzung von *Schein* und *Sein*. Anerkannt wird nicht, dass die als ursprüngliche anvisierte Gemeinschaft bereits eine Verknennung ist, sondern die Politik der Gemeinschaft wird am Ideal der Aufhebung der Entfremdung orientiert.

78 Vgl. Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 135.

79 Novalis 1968, Allgemeines Brouillon, S. 284.

DIE THEOLOGISCH-POLITISCHE STRUKTUR DER GEMEINSCHAFTSSEHNSUCHT

Mit ihrer Sehnsucht nach innerer Pluralität im Kleinen wie im Großen erneuerten die Romantiker in Zeiten voranschreitender Säkularisierung und einer Entzauberung der Welt die Verbindung von Staat, Religion und Gemeinschaft. Das betrifft sowohl die christlichen Motive der Kollektivbilder, inhaltliche und strukturelle Anleihen aus der Theologie als auch offene Forderungen nach einer Renaissance des Religiösen, die beispielsweise Novalis in seiner Schrift *Die Christenheit oder Europa* postuliert:

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war. [...] Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. Ohne große weltliche Besitztümer lenkte ein Oberhaupt, die großen politischen Kräfte. Eine zahlreiche Zunft stand unmittelbar unter demselben, [...] kindliches Zutrauen knüpfte die Menschen an ihre Verkündigungen.“⁸⁰

Das Denken der Romantiker verbindet sich auf allen Ebenen mit religiösen Motiven. Ihre Sehnsucht nach der Ankunft in einer neuen Zeit geht einher mit dem Bedürfnis nach einer höheren Einbindung, so dass viele Romantiker ihre Gemein-Begriffe nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel verankern wollen und sich das Insistieren auf Selbstverwirklichung mit religiösen Vorstellungen von der Aufhebung in einer überindividuellen Einheit und Ganzheit verbindet.⁸¹ Die wirkliche Gemeinschaft wird als Macht wahrgenommen, die über die einfache Verbindung hinausweist und in der sich die Kräfte der Einzelnen nicht bloß addieren, sondern multiplizieren, die Potenz der geeinten Gemeinschaft also über die Summe ihrer Teile hinausreicht. Letztlich scheint die gemeinschaftliche Selbstfindung eine substanzverändernde Wirkung zu haben. Eine Idee, die inhaltlich und strukturell mit der religiösen Erweckung verbunden ist⁸² und die

80 Novalis 1968, *Die Christenheit oder Europa*. S. 507.

81 Die Affinität zur Religion ist bei vielen Romantikern Teil ihres Werkes. Viele, die nicht bereits katholisch getauft waren, konvertieren. Treibende Kraft war Friedrich Schlegel. Begründet vor allem auf Schleiermacher gab es zudem eine protestantische Strömung, die hinsichtlich ihrer Ausrichtung durchaus Unterschiede zur katholischen aufwies, die hier allerdings nicht en Detail thematisiert werden können. Konvertiert, der Kirche beigetreten oder ihr wieder zugewandt haben sich unter anderem Görres, Brentano, Müller, Novalis, Arnim und Schelling.

82 Jeismann 1992, *Vaterland der Feinde*, S. 37.

romantischen Konzeptionen des gemeinschaftlichen Körpers so mit dem Konzept der Transsubstantiationslehre verbindet. Novalis erklärt ausdrücklich, dass sich im Vollzug der königlichen Vermählung das wahre Wunder der Transsubstantiation ereigne: Die Substanz verändere sich und lasse augenblicklich den ewigen Herzensbund real werden.⁸³ Für ihn wird im lebendigen Körper des Königs der soziale Körper Fleisch. Dass sich die Fleischwerdung des Neuen Bundes bei Novalis gerade durch den Sex des Königspaares verwirklicht, weist darauf hin, dass die Romantiker durchaus auch Motive verwendeten, die den Horizont christlichen Denkens subvertieren.

Die Romantik reaktiviert mit ihren antirationalistischen Vorstellungen des gemeinschaftlichen Körpers zugleich diejenigen christlichen Konzepte, denen im Leviathan vehement widersprochen wurde. Hobbes lehnte die Transsubstantiationslehre und mit ihr alle transzendenten Verbindungsbegriffe ab. Die Romantiker dagegen übernehmen die christliche Tendenz zur Verinnerlichung, zur Sublimierung und zur Hypostasierung des Gemeinschaftsgedankens. Mit ihrer Konzeption von Innerlichkeit, die die Gemeinschaft auf einer höheren als vertrags-theoretisch-politischen Ebene anvisiert, transzendieren sie das Ideal des Sozialen und postulieren eine Verbindung geistigen Einvernehmens. Gemeinschaft wird Teil des inneren Erlebens, ein Gedanke, der sich ausdrücklich gegen eine materialistisch definierte Zusammengehörigkeit richtete.⁸⁴

Die Entfremdungstheorie, die Antizipation von unmöglicher Fülle und die Idee von Selbsttransparenz und Einheit verschränken die Romantik mit der religiösen Heilsgeschichte. Die Geschichte der Gemeinschaft wird Teil einer Geschichte der Erlösung, die zugleich apokalyptische Bilder in sich aufnimmt. Die Dringlichkeit der kommenden oder vergangenen Gemeinschaft wird durch die Beschreibung eines katastrophalen Zustands der Gegenwart unterstrichen. Die

83 Vgl. Novalis 1985, Glauben und Liebe, Nr. 40. S. 184.

84 Die Romantik wird aufgrund der Hinwendung zu einer gefühlsmäßigen, subjektiven Religiosität gerade in Deutschland oftmals in eine Traditionslinie mit dem Protestantismus und der Reformation gestellt. Vgl. Plessner 1966, Die verspätete Nation, S. 65f. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 38. Kling 1995, Flucht, Trost, Revolte, S. 106 und Paz 1984, Analogie und Ironie, S. 59: „Die Romantik entstand [...] wegen ihrer geistigen Abhängigkeit vom Protestantismus. [...] Durch Verinnerlichung der religiösen Erfahrung auf Kosten des römischen Rituals, schuf der Protestantismus die seelischen und moralischen Voraussetzungen für die romantische Bewegung.“ Mir erscheint eine solche Interpretation nur dann sinnvoll, wenn der Protestantismus als eine Modifikation der Ordnung des Denkens jenseits bestimmter Konfessionszugehörigkeiten aufgefasst wird.

Entwicklung der Gegenwart scheint unausweichlich auf das Ende zuzusteuern.⁸⁵ Auf der Grundlage christlich-apokalyptischer Argumentationsfiguren wird zugleich angemahnt, dass das Tal des Untergangs durchschritten werden müsse, um zu einem *Neuen Jerusalem* zu gelangen. In einer solchen Theorie werden die komplexen Entwicklungen der Moderne auf eine übergeordnete Bedeutung reduziert, so dass die Geschichte einer einzigen, vernichtenden Logik zu folgen scheint. Die apokalyptischen Bilder der Romantik lassen im Gegensatz zu post-modern-apokalyptischen Erzählungen, (Atomzeitalter, Klimakatastrophe) ein Licht am Ende des Tunnels. Geschichte erscheint niemals ausweglos. Die Totalisierung der Wahrnehmung geht mit einer umfassenden Zivilisations- und Epochenkritik einher, mündet aber nicht im Chaos und im Niedergang, sondern auf der anderen Seite der apokalyptischen Bilder stehen konservative Ordnungsmotive und christliche Erlösungsgedanken.

FICHTES „REDEN AN DIE DEUTSCHE NATION“

Johann Gottlieb Fichte war der Romantik eng verbunden. Fichte, neben Hegel der wichtigste Vertreter des deutschen Idealismus, hat mit seiner transzendentalen Handlungstheorie, seiner Philosophie des absoluten und sich selbst setzenden Ich und mit seiner Formulierung des Problems der Interpersonalität einen weit über den romantischen Horizont hinausreichenden philosophischen Einfluss. Dafür steht vor allem sein Entwurf des relationalen Konzepts des Ich. Es schließt den Anderen als sekundäre, aber notwendige Möglichkeitsbedingung für Selbstbewusstsein, Handeln und Freiheit ein und betont die schöpferische Dimension der menschlichen Vorstellung, die für Fichte die einzige Zugangsmöglichkeit des Menschen zur Welt darstellt bzw. die Welt erst erschafft, die keinen von der Vorstellung unabhängigen Seinsstatus hat. Bereits jetzt wird deutlich, dass Fichtes Philosophie sich nicht auf die pangermanistischen Erziehungsgedanken aus seinen *Reden an die deutsche Nation* reduzieren lässt und dass er durchaus inhaltliche Anknüpfungspunkte für die Theorie des Politischen Imaginären bereit hielte.

An dieser Stelle soll jedoch Fichtes Einfluss auf den völkisch-nationalistisch geprägten Gemeinschaftsbegriff zu Beginn des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet werden. In dieser Hinsicht sind die *Reden* zentral, da sie um den Begriff des freien Willens, um die nationale Gemeinschaft des *UrVolks*, die Rolle der deut-

85 Vgl. u.a. Görres 1985, Teutschland und die Revolution. Schlegel 1985 (1820-23), Die Signatur des Zeitalters, S. 96f.

schen Sprache als *Ursprache* und um eine kulturimperialistische Idee deutscher Auserwähltheit kreisen.⁸⁶ Fichte hält sie als Vorlesungen an der Akademie der Wissenschaften im Winter 1807/08 in Berlin. Sie sind Teil der Begründungsgeschichte der deutschen Nationalbewegung und geprägt vom Eindruck und der Ablehnung der französischen Besatzung Preußens. Fichtes Aufruf zu nationaler Befreiung und zu einem patriotischen Aufbruch traf den Geist der Zeit und machte ihn schnell einer breiten Öffentlichkeit bekannt.

Rhetorisch und stilistisch sind die *Reden* ein leidenschaftlicher Appell an eine zukünftige Generation in einer auf den Untergang zusteuernenden Zeit.⁸⁷ Zu Beginn beschreibt Fichte seinen Zuhörern die gegenwärtige gesellschaftspolitische Lage in verheerenden Worten. Deutschland sei in den Zustand tiefster und dumpfster Abhängigkeit herabgesunken, habe seine Selbstständigkeit verloren und sich der Bequemlichkeit der „Ausländerei“ hingegeben.⁸⁸ In einer dezisionistischen Wendung macht Fichte deutlich, in welcher Verantwortung er die Deutschen sieht, da sich in dieser Situation die Entscheidung für oder gegen die Nation mit der Entscheidung für oder gegen eine Zukunft der Menschheit verknüpfe. Er folgt der Tradition apokalyptischer Narrationen und lässt seine Argumentation auf die rhetorische Frage einer Entscheidung für den Untergang oder für ein neues Zeitalter zusteuern. Diese Entscheidung, die keine wirkliche ist, vor der der Einzelne am Ende der *Reden* dennoch zu stehen scheint, soll den Anfangspunkt für das angekündigte neue Zeitalter markieren. Fichtes Erklärung bezieht ihre Kraft aus einer erlösungstheoretischen Struktur. So scheint am Ende nicht weniger zu stehen als die totale Erneuerung. Es gehe ihm, so Fichte, um „eine ganz neue Ordnung der Dinge und eine neue Schöpfung“.⁸⁹ Die *Reden*, nach Pestalozzischem Vorbild als Erziehungsprogramm konzipiert, wollen eine künftige Generation zur Existenz bringen und sie für ihre Aufgabe schulen. Eine Generation, deren Grundstein bereits in der Gegenwart gelegt werden muss, die jedoch vor allem als zukünftige gedacht ist. Die *Reden* richten sich somit gleichermaßen an einen gegenwärtigen wie an einen zukünftigen Adressaten.

86 Thematisch berühren sie Fichtes Gesamtwerk, und sein hier entwickelter Gemeinschaftsbegriff ergänzt sich durch Bezüge zu den *Grundlagen des Naturrechts*.

87 Eine detaillierte Untersuchung der Rhetorik der *Reden* an die deutsche Nation findet sich u.a. bei Oesterreich 1990, Politische Philosophie oder Demagogie?

88 Vgl. Fichte 1963 (1807/08), *Reden an die deutsche Nation*. 1. Rede. Das Wort *Ausländerei* kommt erst in der 5. Rede (S. 81) vor, die Fremdherrschaft und deren Einfluss auf das geistige Leben wird bereits in der 1. Rede gegeißelt.

89 Fichte 1963, *Reden*. 3. Rede, S. 48.

„Ihnen, nicht als diesen und diesen Personen in unserem täglichen und beschränkten Leben, sondern als Stellvertretern der Nation, und hierdurch durch ihre Gehöreswerkzeuge der ganzen Nation, rufen diese Reden also zu. Es sind Jahrhunderte herabgesunken [...] seitdem ihr [...] zusammengerufen worden seid wie heute, in [...] einer so dringenden, so gemeinschaftlichen Angelegenheit; so durchaus als Nation und Deutsche. [...] Ihr seid zusammengerufen, einen letzten und festen Entschluss und Beschluss zu fassen [...] ein solcher Entschluss, der zugleich unmittelbar Leben sei und inwendige Tat, und der da ohne Wanken oder Erklärung fort dauere und fortwalte, bis er am Ziele sei. [...] die verschiedenen Zustände zwischen denen ihr die Wahl zu treffen habt. Geht ihr ferner so hin in eurer Dumpfheit und Achtlosigkeit, so erwarten euch zunächst alle Übel der Knechtschaft, Entbehrungen, Demütigungen, [...] Wenn ihr euch dagegen ermahnt zum Aufmerken, so [...] sehet noch unter euch und um euch herum ein Geschlecht aufblühen, das euch den Deutschen das rühmlichste Andenken verspricht. Ihr sehet im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern erheben, ihr sehet diese Nation als Wiedergebälerin und Wiederherstellerin der Welt. Es hängt von euch ab, ob ihr das Ende sein wollt und die letzten eines nicht achtungswürdigen Geschlechts [...] oder ob ihr der Anfang sein wollt [...] einer neuen über alle eure Vorstellungen herrlichen Zeit. [...] Bedenket, dass ihr die letzten seid, in deren Gewalt diese große Veränderung steht.“⁹⁰

Fichte beendet seinen leidenschaftlichen Appell mit der Feststellung: „Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung.“⁹¹ Er schließt sich einer Tradition an, die von einer vorpolitischen Existenz der völkischen Gemeinschaft ausgeht. Gleichzeitig betont er, dass er die völkische Erneuerung, die Geburt seines zukünftigen Adressaten mit einem aktiven Bekenntnis zur Nation verknüpft sieht. Dem *Deutschsein* muss das *Deutsch-sein-wollen*, eine mit dem Handeln in Einklang stehende Willensentscheidung vorangehen. Zwar sind die Deutschen bereits Deutsche, um sich jedoch zu einer wahrhaften nationalen Gemeinschaft sublimieren zu können, müssen sie zudem aktiv Deutsch-sein-wollen. Dieses aktive Bekenntnis zur Nation entspricht dem voluntaristischen Nationenbegriff.⁹² Bei Fichte nimmt er die Form einer Offenbarungstheologie an: Es geht um eine transzendente Bedeutungsebene, die unabhängig von Willen und Bekenntnis gültig ist, ihre volle Kraft jedoch erst im und mit dem Glauben erlangen kann. Deutsch *ist* man für Fichte auch ohne es zu wollen, das macht er mit seiner Theorie des Urvolks unmissverständlich klar. Wie im Falle des Christentums, das auch ohne den Glauben des Einzelnen wahr zu sein beansprucht, von ihm den

90 Fichte 1963, Reden. 14. Rede. S. 229-233.

91 Fichte 1963, Reden. 14. Rede. S. 246.

92 Vgl. Renans Auffassung der Nation als tägliches Plebiszit.

absoluten Glauben dennoch verlangt, plädiert Fichte für einen unbedingten Glauben an das völkisch-nationale Selbst. Erst die Einsicht in diese Wahrheit, erst das aktive Bekenntnis entfalte die substanzverändernde Kraft der Nation und lasse eine wirklich deutsche Gemeinschaft entstehen, die diesen Namen verdient.

Fichtes Nationenbegriff begründet sich über eine chauvinistische Betonung des Mutes, der Stärke und der Männlichkeit. Es müsse eine Generation herausgebildet werden, die „hart“ und „stark“ genug sei, der „Wahrheit ins Auge zu blicken“ und sich den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen. Eine Generation, die den „ehrlichen Kampf der verweichlichenden Fremdherrschaft“ vorziehe.⁹³ Mit dieser rhetorischen Figur stärkt Fichte seinen eigenen Rednerstandpunkt. Er stilisiert sich gleichermaßen zum Aufklärer und zum Anführer der neuen Ordnung der Dinge. Denn er selbst scheint nicht nur stark und „Manns genug“ in Zeiten fremder Herrschaft der Gefahr zu trotzen und die Wahrheit auszusprechen, er offenbart den Deutschen zudem ihre gegenwärtige Lage, er erklärt und bietet eine Lösung. Durch die Rhetorik des Erhabenen und den predigtartigen Charakter kreiert Fichte ein asymmetrisches Sprecher-Hörerverhältnis und verleiht den *Reden* den Charakter einer Offenbarung.⁹⁴ Die Selbststilisierung zum Märtyrer und die Erlösungstheologie sind klassische Mittel politischer Propaganda. Bei Fichte stehen sie im Kontext eines *pangermanischen Messianismus*.⁹⁵

In Fichtes Gemeinschaftsdenken verbinden sich religiöse Auserwähltheitstheorien mit einem expansionistischen Nationalismus, mit kulturimperialistischen und völkischen Motiven und mit humanistischem Universalismus. Mit dieser Mischung ist er keine Ausnahme. Fichte bezog die politische Rechtfertigung seiner Reden und speziell des Konzepts einer deutschen Auserwähltheit aus Schillers Gedicht *Deutsche Größe*.⁹⁶ Der Gedanke der Auserwähltheit, der das deutsche Selbstbewusstsein noch lange prägen sollte, wurde zu Fichtes Lebzeiten von weiten Teilen der Nationalbewegung vertreten. Er findet sich in den populären Schriften Körners, Arndts, Schenkendorfs oder in Geibels Gedicht *Deutschlands Beruf*, aus dem der bedeutungsschwere Satz stammt „mag am deutschen Wesen einmal

93 Vgl. Fichte 1963, Reden. 1. Rede, S. 11.

94 Vgl. Oesterreich 1990, Politische Philosophie oder Demagogie? S. 84f.

95 Vgl. Meinecke 1915, Weltbürgertum und Nationalstaat. S. 96f.

96 Vgl. Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik, S. 158 und Schiller 1983, Deutsche Größe, S. 431-436 „Jedes Volk hat einen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit. [...] Das langsame Volk wird alle die schnellen flüchtigen einholen. Die anderen Völker waren dann die Blume, die abfällt. Wenn die Blume abgefallen, bleibt die goldene Frucht übrig.“

noch die Welt genesen“.⁹⁷ Der Gedanke einer deutschen Auserwähltheit ermöglichte es, kulturimperialistische und expansive Gedanken mit humanistisch-universalen Ansprüchen zu verbinden. Deutschland wurde schlicht mit der Menschheit gleichgesetzt.⁹⁸ Dumont hat herausgestellt, dass bei Fichte Universalismus und Nationalismus nur in ihrer zweideutigen, doppelzüngigen Verbindung miteinander begriffen werden können. Fichte hierarchisiert Völker und nationale Gemeinschaften und besteht auf der einzigartigen Funktion der Deutschen, auf der Vollkommenheit ihres Charakters und ihrer Sprache. Er tut dies aber scheinbar immer im Dienst und im Hinblick auf universalistische Werte, die er in und durch die Deutschen in Europa verkörpert sehen möchte.⁹⁹

Eine der Besonderheiten des Konzepts der Auserwähltheit ist es, dass es aus der Krise der Gegenwart Kraft bezieht. Die verspätete Bildung eines deutschen Nationalstaats wird nicht als Mangel, sondern als spezielle Qualität verstanden. Fichtes *Reden* nehmen wie Schillers *Deutsche GröÙe* Bezug auf eine besondere Jugend Deutschlands, die den Wettbewerb der Zeit letztlich gewinnen werde.¹⁰⁰ Die Qualität des deutschen Volkes scheint darin zu liegen, noch unverbraucht und unverdorben zu sein. Über diesen argumentativen Umweg kann der späte Eintritt Deutschlands in die Geschichte als ein Auftritt von besonderer Bedeutung interpretiert werden. Fichte verbindet mit diesem Gedanken eine besondere Bürde. Die Auserwähltheit mache die Deutschen zu Trägern einer historischen Verantwortung. Der universale Anspruch, die Welt müsse deutsch werden, ist daher nicht wirklich an eine Entscheidung, an ein voluntaristisches Bekenntnis gekoppelt. Denn von der Übernahme der Führungsposition in der Welt hängt das Schicksal der Menschheit ab, so dass die Verweigerung den allgemeinen Untergang der Menschheit zur Folge hätte. Mehr als um Willensfreiheit geht es darum, aktiv die Entscheidung zu treffen, das zu wollen, was richtig ist und wovon Fichte annimmt, dass es die historische deutsche Bestimmung sei. Der freie Wille, der im Zentrum von Fichtes Nationalismus steht, bekommt einen zwanghaften Charakter. Entweder entscheiden sich die Deutschen dafür, das Richtige zu wollen und sich zum Vorreiter einer neuen Zeit, zum Prototyp des neuen Menschen zu machen, oder dafür, unterzugehen.

97 Vgl. Geibel 1918, Deutschlands Beruf, S. 220.

98 Diese Tendenz ist nicht auf Deutschland beschränkt, sondern findet sich auch bspw. bei den französischen Revolutionären, die ihre Werte auf ganz Europa ausdehnen wollen.

99 Vgl. Dumont 1991, Individualismus, S. 136.

100 Vgl. Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 110.

URVOLK UND URSPRACHE

„Bloß von Deutschen und für Deutsche schlechtweg, sage ich. Wir werden zu seiner Zeit zeigen, dass jedwede andere Einheitsbezeichnung oder Nationalband entweder niemals Wahrheit und Bedeutung hatte, oder falls es sie gehabt hätte, dass diese Vereinigungspunkte [...] niemals wiederkehren können; und dass es lediglich der gemeinsame Grundzug der Deutschheit ist, wodurch wir den Untergang unserer Nation [...] abwehren können.“¹⁰¹

Fichte beginnt seine *Reden* mit einer Absage an Einheitsbegriffe jenseits von Volk und Nation und begründet mit dieser Aussage die Exklusivität der Deutschen unter den Völkern. Deutsche seien in ihrem Grundzuge und von jeher gewesen, was sie sind und dieses Wesen sei es, das sie aus der europäischen Geschichte hervorhebe und einen Gegensatz zu den übrigen Völkern germanischer Herkunft begründe.¹⁰² Den Ursprung dieser Sonderstellung führt Fichte nicht auf rassisch-biologistische Grundlagen zurück, obgleich er in der achten Rede auch auf die Bedeutung des Blutes und der Abstammung hinweist.¹⁰³ Erst einmal gründe die Besonderheit des deutschen Volkes auf dessen Sprache, welche die eigentliche und einzige lebendige Sprache, die Ursprache Europas sei. „Jahrtausendelang“ (sic!) und unabhängig von allen äußerlichen Veränderungen sei ein ihr innewohnendes Wesen festzustellen, das „immer dieselbe, eine ursprüngliche, also ausbrechenmüssende lebendige Sprachkraft der Natur“ bleibe.¹⁰⁴ Eine reine, ursprüngliche Verbindung zwischen dem „Organe des Volkes“ und der Sprache sei unverwüstbar, da die aus dem Volk „sprechende gemeinsame Naturkraft immerfort war und blieb.“ Sprache sei nie willkürlich und breche „als unmittelbare Naturkraft aus dem verständigen Leben aus.“¹⁰⁵

Fichtes Argumentation verknüpft Naturerleben, Gefühl und Vernunft. Nur in dieser Verbindung könne Philosophie zu wirklichen, tiefen Erkenntnissen gelangen. Die von Fichtes Kantkritik ausgehende Betonung der Kraft eines göttlich-

101 Fichte 1963, *Reden*. 1. Rede, S. 7.

102 Vgl. Fichte 1963, *Reden*. 4. Rede, S. 54 f.

103 Vgl. Fichte 1963, *Reden*. 8. Rede, S. 134.

104 Fichte 1963, *Reden*. 4. Rede, S. 58.

105 Fichte 1963, *Reden*. 4. Rede, S. 59 und 61.

vernünftigen Gefühls und ihre Einbeziehung in alle Erkenntnisgebiete der Philosophie und des täglichen Lebens ist einer der Gründe, die angeführt werden, um den Einfluss Fichtes auf die romantische Bewegung zu erklären.¹⁰⁶ Fichte Annahme einer rein-ursprünglichen Gleichzeitigkeit von Göttlichkeit, Vernunft, Gefühl und Natur, die sich in der Ursprache des Volkes fortschreibt, war ein wiederkehrendes Motiv der Romantik.

Fichte bleibt nicht dabei stehen, von der deutschen Sprache auf das deutsche Volk zu schließen und eine ursprüngliche Verbindung zwischen beiden anzunehmen. Er fährt fort, seine Ansicht der Unterschiede zwischen der deutschen Sprache und den anderen europäischen Sprachen auszubreiten, namentlich vor allem derer romanischer Abkunft. Das Deutsche erklärt er zu einer lebendigen, schöpferischen und natur-ursprünglichen Sprache, während er andere Sprachen als tot und künstlich bezeichnet. „Die Verschiedenheit ist zugleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stamms entstanden, und besteht darin, dass der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache.“¹⁰⁷ Fichte versteift sich zu der Behauptung, aus diesem Grund könnten Deutsche Ausländer besser und tiefer verstehen als diese sich selber, da ihnen innerliche Tiefe und wahres Gefühl abgehe, wirkliches Verständnis dieses aber voraussetze. Ausländer umgekehrt könnten Deutsche niemals verstehen, selbst wenn sie versuchen, die deutsche Sprache zu lernen. Deutlich wird, dass Begründung und Verbindung der völkischen Gemeinschaft bei Fichte über eine rein sprachliche Dimension hinausreichen. Die Sprache steht im Zusammenhang mit einem nationalen Wesen, das wiederum von einer das Vernünftige übersteigenden Dimension, von einem sich dem Verständnis entziehenden Rest, einem *Mehr* gekennzeichnet ist. Auf die Bedeutung dieses *Mehr* für die Konstitution von Gemein-Begriffen im Politischen Imaginären war verwiesen worden.

Fichte geht davon aus, dass die Sprache in die Geistesbildung eingreife und dazu beitrage, ein nationales Selbst herauszubilden. Da er alle europäischen Sprachen außer dem Deutschen für tote Sprachen hält, sei es dem Ausland unmöglich, tiefe, freie und ergreifende Gedanken, höhere Dichtung oder Literatur hervorzubringen.¹⁰⁸ Aus der Abwertung alles Ausländischen leitet er einen universalen Anspruch der deutschen Sprache bzw. des deutschen Volkes ab und fordert von seinen Zeitgenossen, der „Ausländerei“ abzuschwören. Ihr Einfluss sei gegenwärtig soweit fortgeschritten, dass kaum noch zu erkennen sei, ob je-

106 Vgl. u.a. Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik, S. 22.

107 Fichte 1963, Reden an die deutsche Nation. 4. Rede, S. 68.

108 Vgl. Fichte 1963, 5. Rede, S. 77.

mand Deutscher sei oder nicht. Dabei seien die Unterschiede eindeutig: „Naturgemäßheit von deutscher Seite, Willkürlichkeit und Künstlichkeit von der Seite des Auslands sind die Grundunterschiede.“¹⁰⁹ Fichte mobilisiert an dieser Stelle die bereits von Rousseau bekannte Opposition zwischen Künstlichem und Natürlichem. Über die Konstruktion des Gegensatzpaares Deutschland/Ausland und dessen substantiell-hierarchischer Aufwertung grenzt er sein Subjekt ein und schließt es definitorisch ab. Zugleich wertet er seinen Primärbegriff inhaltlich über die Abwertung des Sekundären auf. Es ist kein Zufall, dass der Gegensatz zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit zu diesem Zweck herangezogen wird, denn dieser Gegensatz scheint von Rousseau ausgehend im Bereich der Gemeinschaftsphilosophie an Bedeutung zu gewinnen. Wir werden noch sehen, wie sich, auf dieser Opposition begründet, die Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft etablieren kann.

Schließlich wertet Fichte all das, was nicht in sein Konzept einer neuen Ordnung der Dinge hineinpasst, als Folge ausländischen Einflusses ab: „[...] und dass alle die Übel, an denen wir jetzt zugrunde gegangen, ausländischen Ursprungs sind [...]“¹¹⁰ In der siebten Rede erklärt er das deutsche Volk zum Urvolk der Völker.

„Es sind in den vorigen Reden angegeben und in der Geschichte nachgewiesen die Grundzüge der Deutschen als eines Ur-Volks, und als eines solchen, das das Recht hat, sich das Volk schlechtweg, im Gegensatz mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen zu nennen, wie dann auch das Wort Deutsch in seiner eigentlichen Wortbedeutung das soeben gesagte bezeichnet.“¹¹¹

Diese „Herleitung“ einer deutschen Vormachtstellung in der Welt steuert wieder darauf zu, dass Europa vor der Entscheidung stehe, entweder deutsch zu werden oder unterzugehen.¹¹² Sie endet mit einer überraschenden Wendung: Fichte muss seine negative Gegenwartsanalyse mit seiner These vom Urvolk verbinden und erklärt, derzeitig seien die Deutschen nicht deutsch (genug). Das Urvolk sei „fast

109 Fichte 1963, Reden. 5. Rede, S. 80.

110 Fichte 1963, Reden. 5. Rede, S. 81.

111 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 102. Für Fichte sind die Deutschen das *Volk an sich*, sie sind die Schöpfer aller für die europäische Geschichte bedeutsamen Entwicklungen. Als große Entwicklungen erwähnt er die Kirchenverbesserung und die Reformation, einen allgemeinen deutschen Unternehmer- und Erfindergeist, deutschen Fleiß und Redlichkeit, Frömmigkeit, Ehrbarkeit, Bescheidenheit und einen ausgeprägten Gemeinsinn.

112 Vgl. Fichte 1963, Reden. 6. Rede, S. 100.

mit dem Auslande verfloßen“ und befinde sich „im Zustande des bloßen Angeregtseins [...] und die damit beabsichtigte Schöpfung [sei] noch nicht zum Durchbruche gekommen [...]“¹¹³ Um von diesem „Zustand bloßer Anregung“ zum Zustand der Schöpfung zu kommen, bedürfe es eines nationalen Erziehungsprogramms, das die Deutschen wieder zu dem Urvolk mache, das sie eigentlich bereits seien. In der Gegenwart scheinen die Deutschen nicht zu vermögen, was ihrem Wesen entspricht, weil sie in einer scheinhaften Existenz verfangen seien. Das mahnt Fichte an, wenn er schlussendlich „eigentliche deutsche Philosophie“ fordert:

„Die wahre, in sich selbst zu Ende gekommene und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kern derselben durchgedrungene Philosophie hingegen geht aus von dem einen, reinen, göttlichen Leben [...] und so ist denn diese Philosophie recht eigentlich nur deutsch, d.i. ursprünglich [...]“¹¹⁴

FICHTES GEMEINSCHAFTSBEGRIFF

Fichtes Gemeinschaftsbegriff in den *Reden* schwankt zwischen Extremen. Er ist voluntaristisch und essentialistisch zugleich, und er weist uns darauf hin, dass die Unterscheidung der beiden Formen der nationalen Anrufung nicht immer eindeutig ist. Fichtes Gemeinschaftsbegriff ist an eine zukünftige Generation gerichtet, auf die Zeit, in der das Urvolk sich zum aktiven Subjekt der Geschichte gemacht hat. Auf der anderen Seite erscheint diese Gemeinschaft in ihrem gemeinsamen Deutschsein als bereits gegenwärtig. Fichte kritisiert das Übel der modernen Zeit und sieht die Gemeinschaft gleichermaßen immer als schon vollendet an.

„Ich erblicke in dem Geiste, dessen Ausfluss diese Reden sind, die durcheinander verwachsene Einheit, in der kein Glied irgendeines anderen Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal hält, die da entstehen soll und muss, wenn wir nicht zugrunde gehen sollen, – ich erblicke diese Einheit schon als entstanden, vollendet und gegenwärtig dastehend.“¹¹⁵

Doch Fichte schwankt. An anderer Stelle stellt er fest, dass es gelte, Gemeinschaft zu erschaffen, die eine andere sei, als die bloße „Gemeinheit“, in der wir

113 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 103.

114 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 105f.

115 Fichte 1963, Reden. 1. Rede, S. 8.

leben.¹¹⁶ Fichte schwankt, weil es darum geht, zu zeigen, dass die Deutschen zugleich immer schon sind und waren, was sie sein sollen und dennoch das Neue, das goldene Zeitalter nicht mit dem jetzigen Zustand verschwimmen darf, damit es seine utopische Dimension behält. Er balanciert zwischen Hoffnung und Sehnsucht. Sein zentraler Begriff dabei ist die Bewegung. Fichte sieht Gemeinschaft als ursprünglich menschlich an, reiht sich ein in die bekannte Kritik am Konstruktivismus und stellt ihm die Natürlichkeit der Gemeinschaft entgegen. So verweist auch der Bewegungsgedanke zunächst auf die bekannte Kritik am maschinistischen Denken.¹¹⁷ Fichte erklärt, das Ausland versuche, die Staatskunst und das gemeinschaftliche Leben auf die Arbeit eines großen künstlichen Räderwerks zu reduzieren. Das Resultat sei der Verlust der Individualität von Menschen und Staaten. Zugleich erweitert er die Kritik, indem er annimmt, das Modell der Maschine könne nicht erklären, wie Bewegung in das Räderwerk komme.

„Soll etwa [...] das ganze Werk selbst zurückwirken und seine erste Triebfeder anregen? Entweder geschieht dies durch eine selbst aus der Anregung der Triebfeder anregende Kraft, oder es geschieht durch eine solche Kraft, die nicht aus ihr stammt, sondern die in dem Ganzen selbst, unabhängig von der Triebfeder stattfindet; und ein Drittes ist nicht möglich. Nehmet ihr das erste an, so befindet ihr euch in einem alles Denken und allen Mechanismus aufhebenden Zirkel; das ganze Werk kann die Triebfeder zwingen, nur, inwiefern es selbst von jener gezwungen ist, sie zu zwingen, also inwiefern die Triebfeder, nur mittelbar, sich selbst zwingt; zwingt sie aber sich selbst nicht, welchen Mangel wir ja eben abhelfen wollten, so erfolgt überhaupt keine Bewegung.“¹¹⁸

116 „Ohne Zweifel werden die Zöglinge dieser neuen Erziehung, obwohl abgesondert von der schon erwachsenen Gemeinheit, dennoch untereinander selbst in Gemeinschaft leben [...]“. Fichte 1963, Reden. 2. Rede, S. 35.

117 Die Kritik an der Vertragstheorie, die Fichte mit der Kritik des maschinistischen Modells verknüpft widerspricht Ausführungen in seiner Schrift zu den *Grundlagen des Naturrechts*. Denn im zweiten Teil dieses Textes entwickelte er ein Staatsmodell ausgerichtet am Konzept des Bürgervertrags. Die Notwendigkeit eines solchen Vertrags, der auch gegenseitige Sicherheit garantieren sollte und der sich ausdrücklich positiv auf Hobbes und dessen Modell des Naturzustands bezieht, begründet Fichte aus der interpersonalen Verbindung, die immer auch die politische Verbindung zu einem Gemeinwesen einschließt. Vgl. Fichte 1991 (1796), *Grundlagen des Naturrechts*, S. 150f. (Bezug Hobbes S. 153, der Staatsbürger-Schutzvertrag S. 198f)

118 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 108.

Für Fichte ist Bewegung das oberste Gebot der Gemeinschaft. Nur eine bewegliche Gemeinschaft ist eine lebendige Gemeinschaft. Stillstand und fixiertes Sein, sind für Fichte gleichzusetzen mit Tod. Auf der Grundlage seiner vitalistischen Bewegungslehre verwirft Fichte den Begriff des Seins und ersetzt ihn durch den des Werdens. Stillstand, ein fester geschlossener Rahmen und ein unabänderlicher Vertrag führten zum Tode einer Gemeinschaft. Sein Gegenmodell zu einer Staatskunst, die nach einem ersten Antrieb keiner weiteren Bewegung bedarf, ist eine schöpfende, aus sich selbst bewegliche Gemeinschaft. Der Volksgeist sei eine solche lebende Triebfeder.¹¹⁹

Fichte wendet sich mit seinen Thesen gegen blinden Kollektivismus und Zwang. Grundlage all dessen ist, womit die *Reden* begannen: der Wille, frei zu sein, deutsch zu sein, beweglich und lebendig zu sein und die Vaterlandsliebe den Staat regieren zu lassen. Diese Liebe muss eine leidenschaftliche und innige Liebe sein, nicht die ruhige Verehrung der Verfassung. Die schöpferische Innerlichkeit, die sich mit diesem Freiheitsbegriff Fichtes voranschreibt, ist eingebettet in die Vorstellung absoluten Selbstbewusstseins. Diesen Gedanken hatte Fichte bereits in früheren Schriften entwickelt, als er versuchte über Kant und dessen Theorie des Dings an sich hinauszugehen, indem er den Gedanken der relationalen Personalität entwickelte. Das Ich begreift sich in und mit seinem Gegensatz, so dass Individualität für Fichte nur als Wechselbegriff denkbar ist. Er ist demnach nie *mein*, sondern immer ein *gemeinschaftlicher Begriff*, schreibt er und ergänzt, dass durch dieses Verhältnis eine Gemeinschaft bestimmt sei, deren Folgen nicht nur von mir, sondern immer auch von dem abhängen, der mit mir in Gemeinschaft getreten ist, dessen Existenz an meine gebunden ist und umgekehrt.¹²⁰ In den *Reden* wird die wechselseitige Abhängigkeit von Ich und Nicht-Ich nicht mehr thematisiert und die Theorie der relationalen Individualität verkommt zur schlichten Xenophobie. Fichtes Entwurf eines Ich im Großen wird hier zum Versuch der Befreiung vom französischen Nicht-Ich.¹²¹

119 Vgl. Fichte 1963, *Reden*. 7. Rede, S. 108f.

120 Vgl. Fichte 1965, *Allgemeine Grundlagen des Naturrechts*, S. 47f.

121 Vgl. Safranski 2007, *Romantik*, S. 180f. Doch auch die transzendente Dialektik Fichtes aus der *Wissenschaftslehre* ist immer schon hierarchisch. Auf einer ersten Ebene ist das Ich undifferenziert, das absolute Ich. Erst auf einer zweiten Ebene setzt das Ich in sich selbst das Nicht-Ich und sich selbst gegenüber. Das Nicht-Ich ist bereits im Ich begriffen und dennoch sein Gegensatz. Das Ich ist und bleibt für Fichte aber ein absolutes, der Primärbegriff. Vgl. Fichte *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* und Dumont, *Individualismus*, S. 138. Auf der Grundlage dieser prinzipiellen Hierarchie hat es, so Dumont, nichts erstaunliches, dass Fichte ein Volk an-

Mit Fichte wird Gemeinschaft auf eine neue Stufe gehoben. Er verknüpft den Begriff mit dem Vitalismus des Volkes, mit der Idee einer deutschen Überlegenheit und mit dem Konzept des Urvolks. Und Fichtes Gemeinschaftssehnsucht ist in eine metaphysische, pangermanistische und erlösungstheoretische Argumentation eingebunden. Gemeinschaft beginnt sich von der sehnsüchtigen Suche nach Innerlichkeit und Wesenhaftigkeit zu einem normativen Kampfbegriff im politischen Raum zu radikalisieren.

ADAM MÜLLERS „ELEMENTE DER STAATSKUNST“

Adam Müller ist der einzige Romantiker, der sich im Gemein-Diskurs mit einer explizit politischen Theorie, einer Staatslehre, platzierte. Sie kreist um die Begriffe *Totalität* und *Organizität*, vor allem aber steht in ihrem Mittelpunkt ein emphatischer Begriff des *Staates*. Müller begreift den Staat als lebendige und bewegliche Totalität menschlicher Angelegenheiten. Gemeinschaft, Nation, Volk, Gesellschaft – Müller zieht alle sozialen und politischen Kollektivbegriffe im Begriff des Staates zusammen, begreift die Realität als eine durch die Natur des Staates strukturierte und geht davon aus, dass es keinen Ort und keine Zeit außerhalb des Staates gibt und geben kann. Mit dieser totalisierenden und staatsfetischistischen Betrachtung des Politischen und der Politik fügt Müller eine neue Ebene der Überdeterminierung und der Naturalisierung politischer Konstrukte in die Geschichte des Gemeinschaftsdenkens und in das Feld des Politischen Imaginären ein.

Der Beginn der Vorlesungen *Elemente der Staatskunst*, die Müller 1808/09 in Dresden hält, ist eine Handlungsanleitung für den „guten Staatsmann“. Müller erklärt, dass es für ihn gelte, Theorie und Praxis zu vereinen und sich gleichermaßen als Gelehrten und Politiker zu verstehen. Die wichtigste Eigenschaft eines Staatsmannes sei die Bereitschaft, den Staat würdig zu behandeln und sich gänzlich auf ihn und seine Funktionen einzulassen. Nichts sei schädlicher als ein Staatsmann, der versuche, den Staat von außerhalb zu betrachten. „Kurz, man begibt sich als Staatsmann und als Staatsgelehrter entweder ganz hinein in den Umschwung des politischen Lebens und trägt den Stolz und die Schmerzen des erhabenen Staatskörpers wie seine eigenen auf immer, oder man bleibt ewig außerhalb.“¹²²

deren entgegensetzt wie das Ich dem Nicht-Ich und es dazu bestimmt sieht, das ganz menschliche Ich zu verkörpern. Dumont 1991, Individualismus, S. 139.

122 Müller 1936 (1808/09), *Elemente der Staatskunst*, S. 8.

Müller nimmt die klassische Kritik am konstruktivistischen Vertragsdenken zum Ausgangspunkt seiner Vorlesung und lässt bereits in den ersten Sätzen den emotionalen und personalisierenden Bezug zu seinem Analyseobjekt erkennen.¹²³ Er verknüpft den Antirationalismus mit einer Forderung nach *politischer Innerlichkeit*: Die Natur des Staates könne nicht durch rationales Betrachten und das Feststellen von Gesetzmäßigkeiten erkannt werden, das Wesen des Staates müsse erlebt werden. Er erklärt „[...] dass man sich in das Herz des Staates, in den Mittelpunkt seiner Bewegung begeben muss.“¹²⁴ Werde der Staat als ein totes Objekt angesehen, gelange man ebenso wenig zur Erkenntnis seines Wesens wie durch die theoretische Analyse seiner Funktionen.¹²⁵ Müller erklärt, nicht nur weil das Wesen des Staates nur auf diese Weise zu erfassen sei, gelte es, sich innerhalb des Staatlichen zu verorten, er bestreitet grundsätzlich, dass es einen Punkt außerhalb des Staats gibt.¹²⁶ Der Staat sei die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, nicht weil Menschen ihn erschaffen hätten, er sei es bereits von sich aus, sei es immer gewesen. Müller stellt sich gegen die Theorie des Naturzustands. Einen solchen habe es nie gegeben, es könne ihn nicht geben, da der Staat die Natur des Menschen sei und es nichts anderes, nichts jenseits und nichts vor dem Staat gegeben habe oder geben könne.¹²⁷ Eine Zeit *vor* dem Staat ist für Müller ebenso undenkbar wie eine Welt ohne ihn. Er geht davon aus, „[...] dass der Staat das Bedürfnis aller Bedürfnisse des Herzens, des Geistes und des Leibes ist, dass der Mensch nicht etwa bloß seit den letzteren zivilisierten Jahrtausenden, nicht bloß in Europa, sondern überall und zu allen Zeiten nicht hören, nicht leben, nicht denken, nicht empfinden, nicht lieben kann, ohne den Staat, kurz dass er nicht anders zu denken ist, als im Staat.“¹²⁸

123 „Aber wer nennt den Staat eine Maschine, und seine Glieder totes Räderwerk! Wer vergleicht ihn mit einem Bau, und seine zarten, empfindsamen Bestandteile mit kalten Steinmassen [...]“ Müller 1936, Staatskunst, S. 7.

124 Müller 1936, Staatskunst, S. 8.

125 Vgl. Müller 1936, Staatskunst, S. 15.

126 „Wir müssen sehr oft zurückkehren zu den berühmten Worten des Archimedis. ‚Gebt mir eine Stelle außerhalb der Erde, so will ich die Erde aus ihren Angeln heben.‘ [...] Treffen nicht alle Irrtümer der Französischen Revolution in dem Wahne überein der einzelne könne wirklich heraustreten aus der gesellschaftlichen Verbindung [...] kurz es sei wirklich eine Stelle außerhalb des Staates da, auf die sich jeder hinbegeben [könnte].“ Müller 1936, Staatskunst, S. 21.

127 Müller 1936, Staatskunst, S. 27f. Für Müller ist aus demselben Grund auch jede Unterscheidung zwischen positivem Recht und Naturrecht hinfällig.

128 Müller 1935 (1809), Von der Idee des Staates, S. 203.

Er zitiert das Delphische Orakel und dessen Ausspruch „erkenne dich selbst“ und leitet daraus die Frage nach der Möglichkeit der Staatserkenntnis ab.¹²⁹ Müller beantwortet sie mit einem Appell an eine Gegensätze überwindende Totalität, mit der Forderung nach Anerkennung der einheitlichen und unzertrennbaren Beweglichkeit des Staates und mit dem Postulat seiner überzeitlichen, individualpersönlichen Lebendigkeit. Neben den Antworten auf diese selbstgestellte Frage sagen bereits ihre Grundlagen etwas über Müllers Denken aus: Wenn er die Möglichkeit einer Erkenntnis des Wesens des Staates annimmt, muss er die Existenz eines solchen Wesens voraussetzen. Auch Nationalismus und Romantik hatten mit ihrem emphatischen Zugang zu den Begriffen Volk, Gemeinschaft und Nation die Idee eines überzeitlichen Wesens politischer Gemein-Begriffe vorangetrieben, die Dimension der essentialistischen und ontologischen Aufladung des Staates durch Müller ist dennoch neuartig. Für ihn ist es ein Fehler, den Staat nicht als lebendiges Wesen zu begreifen. Er kritisiert den Konstruktivismus nicht für die falsche Betrachtung des Wesens des Menschen und seiner sozialen Verhältnisse, es ist die staatliche Natur, die ihn interessiert. Sein Ausgangspunkt ist der Staat, nicht der Mensch.

Noch bei Fichte, der wie alle bedeutenden Romantiker einen organizistischen Begriff des Volkes und der Gemeinschaft hatte, war der Staat ein auf die organisatorisch-formale Ebene beschränktes Gerüst. Fichtes Ansatzpunkt waren das individuelle bzw. das kollektive Ich, die Gemeinschaft, Volk und Nation. Fichtes völkischer Nationalismus und Müller Staatsorganizismus stehen sich nicht entgegen, doch mit Adam Müller ist eine neuartige Verschränkung von Gemeinschaft und Volk und Staat zu konstatieren, eine Tendenz zur Totalisierung des Gemein-Diskurses und eine Form der Naturalisierung von Souveränität. Er zieht das gesamte Feld des Sozialen und des Politischen – Gemeinschaft und die Gesellschaft, Volk und Nation, aber auch die Sphären der Ökonomie und der Wissenschaft, der Künste, der Gefühle, der Liebe und der Religion – die Gesamtheit des Lebens im Begriff des allumfassenden Staates zusammen und begründet diese Totalität mit dem Wesen desselben. Müller trägt mit seinem Staatsbegriff dazu bei, den Staat als Element des Gemeinschaftsfetischs auf der Bühne des Politischen Imaginären zu stärken. Sein Vordenker ist der von ihm bewunderte Novalis.

„Der Staat, so wie ich ihn in seiner einzig wahren und lebendigen Gestalt beschrieben habe, ist das ewig bewegte Reich aller Ideen: das körperliche, physische, ergreifbare Leben reicht nicht hin, ihn zu deduzieren, und wir waren genötigt, alles Unsichtbare, Geist, Sitte, Herz, das ganze idealistische Treiben des Menschen zurückzufordern, die dem Staat ab-

129 Vgl. Müller 1936, Elemente der Staatskunst, S. 11.

wegig gemachten Gedanken der Bürger zu indizieren, als wir uns oben bestrebten, das Wesen des Staates zu erkennen. [...] Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Schneiden wir auch nur den unbedeutendsten Teil des menschlichen Lebens aus diesem Zusammenhange für immer heraus; trennen wir den menschlichen Charakter auch nur an irgendeiner Stelle von dem bürgerlichen: so können wir den Staat als Lebenserscheinung oder als Idee, worauf es hier ankommt, nicht mehr empfinden.“¹³⁰

Müller setzt mit seiner Kritik an einer Stelle an, die auch Marx problematisiert hatte: die Trennung des bürgerlichen vom menschlichen Charakter. Doch Müllers Antwort ist Marx' entgegengesetzt. Er schließt aus dieser Kritik die Notwendigkeit eines totalen und allumfassenden Staatsbegriffs und dessen Aufladung zu einem übersignifikanten Objekt, nicht die Kritik fetischisierenden Denkens.

ÜBERWINDUNG DER GEGENSÄTZE

Müllers zentrales philosophisches Anliegen ist die fröhldialektische Idee einer Aufhebung von Gegensätzen.¹³¹ Sein Gedanke der Vermittlung ist durch sein Totalitätskonzept geprägt. Die Totalität der Welt, die Müller im Staat verwirklicht sieht, soll die Einheit aller Gegensätze einschließen, so dass alle Teile des Ganzen ihren Gegenbegriff umgreifen. Einheit erscheint auf einer höheren Ebene immer schon erreicht. Die Idee einer Auflösung der Gegensätze ist bei Müller ausgerichtet an den Motiven Einheit, Harmonie, Sicherheit und am Konzept einer totalen Ordnung. Einwänden möglicher Gegner – dem Konstruktivismus, der Annahme eines vorstaatlichen Naturzustands und dem Ökonomismus in Person eines Adam Smith – begegnet er mit dem Verweis auf das allumfassende Wesen des Staates. Es könne sich kein Konflikt entfalten, da er in seinem Grunde immer schon begriffen sei.

In diesem totalen System wird auch die Frage nach der Begründung der Gemeinschaft erstickt. Müllers Vereinheitlichung des sozialen Feldes lässt kein soziales Objekt neben der Staatsgemeinschaft zu. Doch, obgleich er eine Welt jenseits des Staates nicht für möglich hält, verlegt Müller seine totale Sozialutopie in ein Jenseits der Realität und stellt sie einer mangelhaften Gegenwart entgegen. Kritik und Utopie werden auf unterschiedlichen Zeitebenen angeordnet. Derart kann eine jenseitige Praxis der Staatsgemeinschaft anvisiert werden, in der die

130 Müller 1936, Elemente der Staatskunst, S. 32f.

131 Vgl. Koehler 1980, Ästhetik der Politik, S. 43.

Probleme der Gegenwart – scheinbar Probleme ungenügend begriffener Gegensätze – sich nicht mehr stellen. In der vollendeten Staatsgemeinschaft scheinen Gegensätze durch Totalität überwunden und Ursprung und Finalität fallen gleichsprunglich zusammen. Der konservative Denker Müller, dessen Gedanke einer dialektischen Synthese am Bedürfnis eines ordentlichen raum-zeitlichen Ganzen ausgerichtet war,¹³² scheint wie Rousseau mit dem Problem der Ambivalenz zu kämpfen. Müllers politische Ästhetik will Gegensätze und Ambivalenzen nivellieren und strebt nach Eindeutigkeit und nach einer totalen Ordnung, fernab von Unsicherheit.

Adam Müllers Relevanz wird an seinem Konzept des organischen Staatsindividualismus deutlich. Müller beschreibt das Wesen des Staates als eines, das in der lebendigen Bewegung liege, so dass Staaten nur in bewegten Zeiten, in Kriegszeiten, erkannt werden könnten.¹³³ In dieser Hinsicht schließt er an die vitalistische und organizistische Tradition des Gemein-Diskurses an. Die Neuerung Müllers betrifft die Dimension der personalisierenden und organizistischen Metaphern. Er verwendet sie nicht, um die Beschaffenheit von Gemein-Begriffen zu verdeutlichen. Sie sind für ihn keine Metaphern. Der Staat erscheint für Müller nicht *analog* zu einem menschlichen oder tierischen Körperverhältnis, er ist nicht *wie* ein menschliches Individuum beschaffen, er begreift ihn vielmehr selbst *als* ein solches Individuum. „[E]r ist eine Person selbst; ein freies [...] wachsendes Ganzes [...]“¹³⁴ Müller hat einen real-organizistischen Staatsbegriff. Er versteht den Staat als lebendiges, bewegtes Individuum mit individueller Persönlichkeit, mit Gefühlen, Organen und einem Herzen – nur größer und umfassender. Mit dieser Auffassung fügte er dem Gemeinschaftsdenken eine neue Facette hinzu.¹³⁵

„Im beständigen regen und beweglichen Umgange mit seinesgleichen lernt der Mensch besonders sich selbst kennen: ebenso der Staat seine Eigenheit, sein Gewicht, seine Physiognomie, seine Kraft und seine Liebenswürdigkeit nur im beständigen, streitenden und friedlichen Umgange mit anderen Staaten.“¹³⁶

132 Vgl. Peter 1985 Die politische Romantik in Deutschland. S. 48f.

133 „Von diesem Ganzen kann die Wissenschaft kein totes, stillstehendes Bild, keinen Begriff geben, denn der Tod kann das Leben, der Stillstand die Bewegung nicht abbilden.“ Müller 1935, Von der Idee des Staates, S. 207.

134 Müller 1935 (1808), Über die Betrachtung des Zeitgeistes in Deutschland, S. 243.

135 Das wird bereits auf der ersten Seite der Elemente der Staatskunst deutlich und zieht sich argumentativ durch das gesamte Buch, vor allem durch die ersten drei Vorlesungen.

136 Müller 1936, Staatskunst. S. 11 (Satz im Original abgebrochen).

Der Staat wird zu einem Urelement des Politischen und zugleich zur realen Person. Müller nimmt ihn wahr als eigenständige, organische Verkörperung des erweiterten Menschen, als sein reales Gegenüber.¹³⁷ Aus diesem Grund muss der Staatsgelehrte, dessen Lehrbuch die *Elemente* sein sollen, den Staat in seiner Individualität annehmen und gleichsam begreifen, dass sein Objekt ein Subjekt ist. Die Elemente des Staates haben ihr eigenes, „persönliches, geheimnisvolles Leben und [er hat] seine eigentümliche Bewegung.“¹³⁸ Müllers Forderung, der Staat müsse in Bewegung begriffen werden, gründet auf dieser Vorstellung von Individualität, deren Facettenreichtum sich nicht im Stillstand entfalten kann. Der Staat, von dem der Staatsmann einen Begriff zu bilden versucht, erscheint als Subjekt, dem dieser letztlich sein Leben verdankt.¹³⁹

GEMEINSCHAFT UND NATÜRLICHKEIT

„Der Staat ruht ganz in sich; unabhängig von menschlicher Willkür und Erfindung kommt er unmittelbar und zugleich mit dem Menschen daher, woher der Mensch kommt: aus der Natur.“¹⁴⁰

An diesem Zitat offenbart sich eine Veränderung der Rolle und der Bedeutung des Naturbegriffs, die durch weite Teile der Politischen Romantik und der Nationalbewegung im 19. Jahrhundert vorangetrieben worden war. Hatte Rousseau sich gezwungen gesehen, seinem Naturenthusiasmus eine Ebene der Begründung hinzuzufügen und eine denaturalisierende Vertragstheorie entworfen, so ließen die Romantiker an ihrem Misstrauen gegenüber der rationalistischen Vertragstheorie und an ihrem Vertrauen in die Begründungskraft der Natur keine Fragen aufkommen. Gemeinschaftlichkeit wurde als Naturevidenz vorausgesetzt und der Bezug auf diese gemeinschaftliche Natur des Menschen als Begründungsfundament für politische Kollektive anerkannt.

Das Verständnis der Natur hatte sich gewandelt. Schon in der Entwicklung von Hobbes, der eine diskret-rationalistische Auffassung vertreten hatte und noch keinen Gegensatz zwischen Natur und Kunst erkennen ließ, zu Rousseau war eine Transformation sichtbar geworden. Im 19. Jahrhundert wurde der Natur

137 Vgl. Kluckhohn 1925, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 71.

138 Müller 1936, Staatskunst, S. 14.

139 Vgl. Müller 1936, Staatskunst, S. 7f.

140 Müller 1936, Staatskunst, S. 31

mehr und mehr Bedeutung zugewiesen.¹⁴¹ Ihr Signifikationsrahmen wurde um die Begriffe Wahrheit, Liebe, Unmittelbarkeit, Identität und Ursprung erweitert und die Gegenüberstellung zwischen Natur und Kunst verfestigte sich. Die Natur wurde als sicherer Bereich zeitlosen und vorsignifikanten Seins wahrgenommen. Während die als künstlich angeklagte moderne Gesellschaft mit dem Vorwurf der Entfremdung und des Sekundären zu kämpfen hatte, wurde ein utopischer Bereich der Natürlichkeit in einem präsenzmetaphysischen Atemzug mit Ursprünglichkeit, Ankunft, Einheitlichkeit, Anwesenheit und Vollendung genannt. Die Berufung auf die Natur erfüllte nun zweierlei: Erstens wurde sie als selbst-evidenter Begründungsgarant wahrgenommen, der weitere Ableitungen unnötig machte. Sie schien auf eine Art ursprünglich, an die sich danach nur angenähert werden konnte. Zweitens verankerte sich das Modell der Natürlichkeit im Gegensatz zum bloß Differenten zunehmend im Bereich des Imaginären. Die Natur der Gemeinschaft, die des Menschen und schlicht die natürliche Ordnung der Dinge, sie wurden zu sehnstüchtig erwarteten Phantasmen in der Gegenwart und suggerierten ein Ende der Entfremdung. Natürlichkeit avancierte zum Ideal des Politischen Imaginären, das jenseits der sozialen und politischen Realität angerufen werden konnte und ungeahnte Bindekräfte entfalten sollte.

In diesem Zusammenhang verband sich der Begriff der Natur mit einer neuen Tiefendimension. Wenn in der Antike die Naturgegebenheit der Gemeinschaft angenommen wurde, implizierte das keine tiefere Wahrheit, keine Sinnstiftung, die über den Signifikationsrahmen eines einfachen Naturverständnisses hinauswies. Die Natur wurde vorausgesetzt, nicht rückwirkend angestrebt, sie war weder Objekt der Fetischisierung, garantierte keine Einheit und zählte auch nicht zum privilegierten Bereich identitätsstiftender Sublimierung. Das Interesse an der Gemeinschaft war auf das *gute Leben* nicht auf Natürlichkeit ausgerichtet.

Im Zusammenhang mit dem politischen Rationalismus und der Aufklärung war die Evidenz des natürlichen Ursprungs in der Neuzeit zunächst hinterfragbar geworden. Rousseau entdeckte die Natur neu und bereitete ihre Rückkehr vor. Die Tiefendimension und die identitätsstiftende Funktion des Naturbegriffs dagegen sind ein Produkt des 19. Jahrhunderts. Natur, Identität und Wahrheit wurden so eng mit den Begriffen Innerlichkeit, Ursprung und Heil verschränkt, dass die Natur als Garant einer erfüllten Kollektivität erschien. Sie wurde vorausgesetzt

141 Fichtes Denken steht dieser Tradition vor allem in seinen Schriften vor den Reden in gewisser Hinsicht entgegen, da sein Begriff des absoluten Ich und sein Verständnis der tätigen Emanation der Welt durch dieses Ich, den Bereich der Natur auf einer anderen Ebene wiederum auflösten. An diesem Punkt setzte dann auch die Kritik vieler Romantiker (Bsp. Schlegel) an Fichtes Philosophie an. Vgl. Schmitt 1991, Politische Romantik, S. 78.

als Bereich, der dem menschlichen Verstand unzugänglich war und als dasjenige verherrlicht, das Entfremdung verunmöglichen sollte. In einer doppelten Bewegung *zwischen Verlust und Versprechen* begründet derselbe Bereich vordiskursiver Natur die Gemeinschaftlichkeit des Menschen, der als teleologisches Ideal wieder aufgebracht wurde, um das Streben zu einer neuen Gemeinschaft zu motivieren. Diese Bewegung ist schon bei Rousseau zu erkennen gewesen. Im 19. Jahrhundert kristallisierte sie sich als ein nationales Phantasma heraus: Die Gemeinschaft fand ihr verlustiges Ideal in einer verherrlichten Vergangenheit, ihre teleologische Finalität in der völkischen Erneuerung und ihre Erbauung im Gedanken einer einheitlichen, vollends bei sich angelangten Identität des deutschen Urvolks.

Interessant ist, dass sich in den träumerischen Idealen der Romantik die Metaphysik der Präsenz mit Religion und Nationalismus verband und ein produktives, modernes Gemein-Konzept hervorbrachte, das sich gleichwohl als Gegenbewegung gegen die Moderne präsentierte. Cornelia Kling zufolge nimmt das Missverständnis, scheinbar reaktionär ausgerichtete Gegenbewegungen stünden der Moderne unvereinbar entgegen, bei der Romantik ihren Anfang.¹⁴² Schon im Bezug auf Rousseau war festgestellt worden, dass die Moderne bestimmte Bewegungen gegen sich mit hervorgebracht hatte. Dasselbe gilt für die Romantik: Begriffe und Denkräume der Kritik sind Produkt der Moderne, die zugleich das Objekt der Klage ist. Der romantische Subjektivismus, der Gemeinschaft und Persönlichkeit verbindet, gibt eine Abkehr vom modernen Individualismus vor, gründet aber auf dem Begriff des selbstbewussten Subjekts. Auch Nationalismus und völkisches Denken sind moderne Denkbewegungen. Sie basieren auf den Denksystemen bürgerlicher Staatlichkeit, obwohl sie ihre Kraft daraus beziehen, als gleichsam reaktionäre wie revolutionäre Gegenmodelle zur modernen Welt zu erscheinen.

Im Kontext des romantisch-nationalen Denkens rückte das Problem der Grenze und mit ihm die Frage nach In- und Exklusion in den Blickpunkt. Michael Jeismann hat in seinem Buch *Vaterland der Feinde* deutlich gemacht, wie die Abgrenzung nach außen zur primären Identitätsgrundlage der deutschen Nationalbewegung wurde. Er stellt nicht nur die konstitutive Rolle der Feindschaft für die Tradierung des deutschen Identitätsbegriffs heraus, sondern auch ihre zunehmende Nationalisierung.¹⁴³ Fichtes *Reden an die deutsche Nation* sind ein Paradebeispiel. Doch auch der Antisemitismus und die Abwehrkämpfe gegen Sozialisten und Kommunisten machten deutlich, dass sich das Problem der Grenze neu stellte: Abgrenzung wurde nach außen und innen begehrt. Ein neues Ord-

142 Vgl. Kling 1995, Flucht, Trost, Revolte, S. 30f und 61.

143 Vgl. Jeismann 1992, *Vaterland der Feinde*, S. 380.

nungs- und Einheitsbedürfnis sowie ein Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Eingrenzung wurden virulent und mobilisierten das Spannungsverhältnis aus Sicherheit, Freiheit und Angst sowie das Bedürfnis nach einem eindeutigen Ursprung und den Wunsch nach sicheren Grenzen. Die Natur, die eine eindeutige Abgrenzung gegen die Künstlichkeit und den Schein suggerierte, sollte natürliche, evidente und unhinterfragbare Grenzen schaffen. Die historisch-politischen Entwicklungen zeigen jedoch, dass dieses Manöver trotz der neuen, ein- und ausschließenden Kollektividentitäten wie Volk und Nation scheiterte. In der Folgezeit wurde immer verzweifelter versucht, die Grenzen der Identität festzuschreiben und sie gegen Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten zu verteidigen. Die Totalisierung und die Fixierung auf die Natur der Gemeinschaft blieben zentrale Parameter, doch der im Entstehen begriffene Biologismus sollte den Problemen alsbald eine neue Ebene der Bedeutung hinzufügen.

