

ALEXANDRA AIDLER

Politik und Liebe

Die philosophische Stimme der Spätromantik

1. Die politische Liebesrezession. Ein kurzer Parcours der philosophischen Liebeskritik

Im dritten Teil der im Jahre 1928¹ verteidigten Dissertation über den *Liebesbegriff bei Augustin*,² der den Titel »Vita socialis« trägt,³ zeichnet sich die durchaus »[a]mbivalent[e]« Beziehung Hannah Arendts zur »augustinischen Liebes- und Schöpfungslehre«⁴ ab. Arendt, die mit dem *Liebesbegriff bei Augustin* eine Abhandlung zu schreiben beabsichtigt, die sich »durchgängig« einer neutralen »Analyse« verschreibt, die zu den »Hintergründen, die Augustin selber nicht mehr deutlich macht«, durchzustoßen verhelfen soll,⁵ stellt den augustinischen Begriff der Nächstenliebe für die menschliche »Selbstverleugnung«⁶ in der Inhärenz Gottes aus der Perspektive des gemeinsamen Lebens in Frage.

Für Hannah Arendt kann das von Augustinus aus der Liebe zu Gott hergeleitete »Miteinander« ausschließlich in einem »Bezug« enden, in dem der »Andere als solcher« zu einem »bloßen Durchgang« degradiert wird.⁷ In der von Augustinus eingeforderten Gemeinschaft wird »[d]er Nächste [...] *nie* um seiner selbst Willen geliebt, sondern um der gratia Dei [Gottes Gnade] willen.«⁸ Vor Gott, so lautet die These Hannah Arendts im dritten Abschnitt des

1 Vgl. Ludger Lütkehaus: »Vorwort«. In: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Hg. v. dems. Berlin/Wien 2003, S. 7–18, hier: S. 7.

2 Für den Hinweis auf die Bedeutung dieser Schrift für den modernen Liebesdiskurs bedanke ich mich bei Christoph Schmidt.

3 Die Aufteilung der Dissertation wurde von Karl Jaspers festgelegt. Vgl. Julia Kristeva: *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*. Hamburg 2001, S. 61.

4 Lütkehaus: »Vorwort« (s. Anm. 1), S. 17.

5 Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (s. Anm. 1), S. 24.

6 Ebd., S. 43 (Hervorhebung in der Vorlage).

7 Ebd., S. 123.

8 Ebd. (Hervorhebung in der Vorlage).

140 *Liebesbegriffs bei Augustin*, kann der Mensch sich nur in und an Gott verlieren. Die menschliche Existenz erfährt keine Bejahung. Eine von Gott ausgehende Gemeinschaft (»civitas Dei«)⁹ kann daher auch nicht das »Miteinander« in der Welt stützen. Es ist ihr lediglich eigen, sich vor Gott aufheben zu müssen.¹⁰

Verfasst in einer Sprache, die einerseits vom Existenzialismus ihrer beiden Lehrer, Martin Heidegger und Karl Jaspers, eingefärbt ist,¹¹ und sich andererseits am »lateinisch-deutschen akademischen Pidgin«¹² der 20er und 30er Jahre des vorigen Jahrhunderts orientiert, mag Arendts Angriff auf die augustinische »civitas Dei« primär auf ihre »head-on confrontation with Christianity«¹³ verweisen. Entgegen einer göttlichen Gemeinschaft, die auf den Fundamenten der christlichen Gnade beruht, wolle Arendt eine auf der »geschichtliche[n] Welt« basierende menschliche Gesellschaft begründen; allein das Hier und Jetzt (»saeculum«) soll eine »selbstverständliche Welt des Miteinander« garantieren können.¹⁴

Über die kritische Gegenüberstellung zwischen irdischer und himmlischer Gesellschaft, zwischen »saeculum« und Entweltlichung oder sogar zwischen Theologie und Philosophie hinaus macht es sich Arendt zum Anliegen, zwei Paradigmen der Liebe, die seit Augustinus in die Ideengeschichte eingegangen sind, nochmals mit Bedacht auf ihre Wirksamkeit für das »Miteinander« zu überprüfen.¹⁵ Es soll festgestellt werden, ob die Gemeinschaft mit Gott eher die Nächstenliebe stützen kann als eine dezidiert mensch-

9 Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (s. Anm. 1), S. 123.

10 Vgl. ebd.: »Diese Indirektheit, die der dilectio eigen ist, hebt in einem radikaleren Sinne die Selbstverständlichkeit des Miteinander auf.«

11 Vgl. Joanna Vecchiarelli Scott/Judith Chelius Stark: »Preface«. In: Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Hg. v. dens. Chicago/London 1996, S. VII–XVII, hier: S. XV.

12 Lütkehaus: »Vorwort« (s. Anm. 1), S. 14.

13 Gegen diese Interpretation vgl. auch Ronald Beiner: *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*. In: Larry May/Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge (Mass.)/London 1997, S. 269–284, hier: S. 284.

14 Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (s. Anm. 1), S. 113 (Hervorhebungen in der Vorlage).

15 Aus diesem Grund hat der Begriff der »Untersuchung« auch einen besonderen methodologischen Stellenwert in der Abhandlung. Vgl. ebd., S. 24.

liche Gesellschaft. Im *Liebesbegriff bei Augustin* kommt Arendt zu der Schlussfolgerung, dass weder die Versenkung in die Welt (»cupiditas«) noch die Hinwendung zu Gott (»caritas«) ausreichen würde,¹⁶ um eine Gesellschaft etablieren zu können, die sämtlichen ihrer Mitglieder das gleiche Anrecht auf Repräsentation gewährt, weil das Wesen der Liebe selbst im Widerspruch zur Bedingung der Möglichkeit einer egalitären Gesellschaft steht.

Mit Augustinus teilt Arendt in ihrer Dissertation die Auffassung, dass die weltliche Immersion von einem in lediglich eine »Richtung« gesteuerten »Begehren« bestimmt ist.¹⁷ Ausschließlich die »Furcht« um das »Erworbene«¹⁸ stellt den Schwerpunkt im irdischen Modus des Daseins dar; nur das »Haben- und Haltenwollen« zählt für den Menschen.¹⁹ Laut Arendt soll folglich der Mensch bei Augustinus von der Dialektik zwischen Nutzen und Angst durch eine transzendente Relation zu Gott (»transcendere«)²⁰ befreit werden. Das für den Menschen »Vergehende« muss durch einen in der »absolute[n] Zukunft« angesiedelten Gott überwunden werden.²¹ Vor Gott gilt es, gänzlich auf die irdische Existenz der Menschen Verzicht zu leisten. Kritisch positioniert sich Arendt gegenüber dem karitativen Vokabular Augustinus' aufgrund seines Plädoyers für die »Isoliertheit«²² des Menschen in der Welt. Im augustiniischen Gedankengebäude führe der Rückzug in Gott zu einem radikalen Verlust dessen, was das Menschliche im Menschen ausmache. Ein kollektives Dasein vor Gott könne daher ausschließlich mit einer universalen Aufgabe der Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft einhergehen.

Mit der gleichzeitigen Diskreditierung der Begriffe der *cupiditas* und der *caritas* leistet Hannah Arendt im *Liebesbegriff bei Augustin* ein auf eine Bestärkung der philosophischen Tradition des Westens angelegtes »Demontieren«²³ der abendländischen Terminologie der

16 Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (s. Anm. 1), S. 36.

17 Ebd., S. 29.

18 Ebd., S. 30.

19 Ebd., S. 29 f.

20 Ebd., S. 42 (Hervorhebung in der Vorlage).

21 Ebd., S. 43 (Hervorhebung in der Vorlage).

22 Ebd., S. 120.

23 An dieser Stelle wandle ich den von Julia Kristeva in ihrer bereits angeführten Arendt-Biographie geprägten Terminus des »Demontierens« der Metaphysik« um. Vgl. Kristeva: *Das weibliche Genie* (s. Anm. 3), S. 27.

142 Liebe.²⁴ Die von Arendt zweifach gezogene Dichotomie zwischen Welt und Liebe soll auf eine Linie von Augustinus über das Denken Immanuel Kants bis hin zu dem Sigmund Freuds²⁵ verweisen, an der Arendt selbst bis zum Schluss festhalten wird:²⁶ »Der direkte personale Bezug, in dem man von Liebe sprechen kann«, sei grundsätzlich »apolitisch«, weil er keinen »Weltbezug« ermögliche, der für eine soziale »Organisation« fruchtbar sei.²⁷ Figurationen wie die Zuneigung oder die Hinwendung könnten keine öffentlich gültige Ordnung statuieren, in der die Gemeinschaft in ihrer Ganzheit vertreten werden könne. Demnach müsse die Liebe aus dem Bereich eines auf das Allgemeinwohl gerichteten gemeinsamen Lebens ausgeschlossen werden.²⁸

2. Politik zwischen *cupiditas* und *caritas*. Die romantische Notwendigkeit

Die folgenden Überlegungen nehmen ihren Anfang in der Frage nach dem Vorhandensein einer politischen Form, die sich auf der Schnittstelle zwischen *cupiditas* und *caritas* bewegt. Kann eine politische Ordnung ins Leben gerufen werden, die die Zweisamkeit

24 Auf das komplizierte Verhältnis Arendts zur Geschichte der Philosophie und insbesondere zum deutschen Denken weisen ebenfalls Joanna Vecchiarelli Scott und Judith Chelius Stark hin. Siehe: Scott/Stark: »Preface« (s. Anm. 11), S. IX.

25 Und das trotz ihrer Verachtung der Psychoanalyse. Vgl. Hannah Arendt/Heinrich Blücher: *Briefe 1936–1938*. München/Zürich 1996, S. 131.

26 Auf die Kontinuitäten zwischen Hannah Arendts Erstlingswerk und ihren späteren Schriften wird in der Literatur zum *Liebesbegriff bei Augustin* konstant hingewiesen. Ich verzichte daher im Rahmen dieses Beitrags auf die Erstellung eines Forschungskatalogs.

27 Hier im Exzerpt aus dem berühmten Interview mit Günter Gaus aus dem Jahre 1964 »Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache«. Vgl. »Fernsehgespräch mit Günter Gaus«. In: Hannah Arendt: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München/Zürich 1998, S. 44–70, hier: S. 63.

28 Diese Beobachtung stellt auch Patrick Boyle an, wenn er anmerkt, dass »love in Augustine [...] foreshadowed her own comments on love, >one of the rarest occurrences in human life —< — more properly suited to the private realm.« Patrick Boyle: »Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine«. In: James W. Bernauer (Hg.): *Amor Mundi. Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston/Dordrecht u. a. 1987, S. 81–113, hier: S. 82.

zwischen Mensch und Gegenstand zur öffentlichen Wirksamkeit 143
erhebt? Die hier vorgebrachten Beobachtungen wollen anhand von vier Prämissen die Möglichkeit einer von der Liebe hergeleiteten Politik affirmieren:

- 1) Es existieren innerhalb der Geschichte der Philosophie Versuche, eine dezidiert auf die Person gerichtete Liebe in Verbindung mit einem weiter angelegten Begriff der Aufmerksamkeit zu bringen.
- 2) In der Moderne findet diese Assoziation ihren Niederschlag insbesondere in der deutschen Romantik. Enttäuscht von einer Revolution, die, anstatt die emanzipatorischen Werte der Freiheit und Gleichheit aufrechterhalten zu können, einer »Sinnlichkeit« den Weg ebnet, die »zu schnell ungeheures Feld gewonnen« hat, versucht die deutsche Romantik bereits in den 1790er Jahren eine politische Theorie zu entwerfen, die mit Hilfe der »[u]neigennützig[e] Liebe im Herzen und ihre[r] Maxime im Kopf« eine »ewige Basis aller wahrhaften, unzertrennlichen Verbindung« hervorbringen will.²⁹
- 3) Den Umschlag des brutalen Revolutionsregimes in den Imperialismus Napoleons sowie seine Ablösung durch die unzeitgemäße restaurative Monarchie betrachtet eine gewisse Ausrichtung der deutschen Romantik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine radikalisierte revolutionäre Explosion des »Trieb[es] oder [der] Leidenschaft [...] zwischen Menschen«,³⁰ die nur durch eine Fortsetzung der frühromantischen Konstellation zwischen Politik und Liebe zu beheben ist.
- 4) Entgegen einer Politik, die sich einer übergreifenden »Spannung und Gewalttätigkeit«³¹ verschreibt, will sich die hier erwähnte Ausprägung der Spätromantik gegen die »praktische Menschenleugnung«³² an einer Restitution des »Lebensprin-

²⁹ Novalis: »Glaube und Liebe oder der König und die Königin«. In: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel. Bd. 2. Stuttgart 1978, S. 485–498, hier: S. 495.

³⁰ Franz von Baader: »Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neueren und innigeren Verbindung mit der Politik«. In: ders.: *Gesellschaftslehre*. Hg. v. Hans Grassel. München 1957, S. 74–86, hier: S. 75.

³¹ Ebd., S. 77.

³² Ebd., S. 74.

144 zip[s]«³³ wehren. Aus der Vielfalt des menschlichen Daseins soll eine »bürgerliche[] Gesellschaft [freie Verbindung der Menschen]« abgeleitet werden, in der die »wechselseitige[] Freiheit oder Persönlichkeit« aufrechterhalten wird.³⁴

Auf den ersten Blick mag kaum eine Denkrichtung weniger mit dem Programm einer für jeden Menschen konzipierten Politik vereinbar zu sein als das der deutschen Spätromantik. Berüchtigt für religiöse Bekehrungen und konversionsähnliche Erlebnisse scheint das Denken eines Adam Müller, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling oder auch Joseph von Görres gerade von einer Abwendung vom Menschen zugunsten einer religiösen Gemeinschaft geprägt zu sein. Während in der Frühromantik, »der Staat [...] die Bildung des Menschengeschlechts zu ›einer absoluten Gesellschaft‹ befördern« will, so lautet bis zum heutigen Tage das Verdikt der Forschung, nimmt das Werk der späten Romantiker eine »moralisch-religiöse Form« an, in der »der Endzweck des Staates mit dem der Kirche zusammenfällt.«³⁵ In der Frühromantik sei der selbstständige Fortschritt des Menschen hin zu seiner wahrhaftigen Person kennzeichnend für den gesellschaftlichen Progress. Als charakteristisch für das spätere Schaffen der Romantik erweise sich demgegenüber die Aufhebung des Menschen zugunsten eines von politischen Zwecken religiös motivierten Gebildes. Die frühromantische ästhetische Verklärung des Menschen könne deshalb auch nur in der Apotheose eines auf den Fundamenten der überwiegend katholischen Kirche gebildeten Staates kulminieren.

Bestärkt zu werden scheint diese These vor allem durch Leben und Werk Friedrich Schlegels. Einst Verfechter einer ästhetischen Avantgarde konvertiert Schlegel im Jahre 1808 – dies ist durchaus bekannt – zum Katholizismus, um in den darauffolgenden Jahren eine verdienstvolle Karriere in der Habsburger Dynastie bestreiten

33 Baader: »Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neueren und innigeren Verbindung mit der Politik« (s. Anm. 30), S. 76.

34 Ebd., S. 78.

35 Massimo Mori: »Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie«. In: Hans Joas/Helmut Steiner (Hg.): *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1989, S. 49–91, hier: S. 85.

zu können,³⁶ die auch sein Denken eine cäsaropapistische, nationalistische und fortschrittsfeindliche Wende nehmen lassen wird.³⁷ Gerade aber das während seines Dienstes für das Metternich-Regime verfasste Werk wird von einem Bedürfnis getragen, die »Absonderung und das Parteymachen und Parteynehmen«³⁸ in Verbindung mit einer »innere[n] Feste oder Festigkeit«³⁹ zu fördern, die sich gegen »die ›Finsterniß des Mittelalters‹«⁴⁰ sträubt, sich gegen eine entschieden »geistige[] *Jurisprudenz*«⁴¹ auflehnt und das Konzept eines auf den »Staat« gelenkten »Zweck[es] an sich« verwerfen will.⁴² Jenem »falsche[n] Staat«⁴³, der auf dem Prinzip des »*Fordert von Jedem das Eure*«⁴⁴ beruht,⁴⁴ will Schlegel gerade als Beamter der österreichischen Monarchie ein »*Recht der Billigkeit*«⁴⁵ entgegenhalten. Was motiviert diese Distanzierung Schlegels von der Metternichschen Regierung?

36 Ernst Behler verweist auf die Ernennung zum Hofrat im Jahre 1809, die Auszeichnung mit dem päpstlichen Christusorden im Jahre 1815 und die Funktion als k. k. Legationsrat, die Friedrich Schlegel im gleichen Jahr übernimmt, sowie auf seine Mitgliedschaft in der Wiener Akademie der bildenden Künste. Ernst Behler: *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck b. Hamburg 1966, S. 13 u. S. 170 f.

37 Zu dieser Diagnose vgl. auch Elke-Barbara Schmeier: *Zur politischen Philosophie im Spätwerk Friedrich Schlegels. Die Aushöhlung des sittlichen Fundaments durch den Liberalismus*. Frankfurt a. M. 1997, S. 7.

38 Friedrich Schlegel an Dorothea Schlegel. Wien, 16. Januar 1819. In: *KFSA* 30, S. 55–61, hier: S. 58.

39 Friedrich Schlegel an Dorothea Schlegel. Florenz, 9. (und 10.) Juli 1819. In: *KFSA* 30, S. 159–165, hier: S. 160.

40 Friedrich Schlegel an Dorothea Schlegel. Wien, 18. August 1819. In: *KFSA* 30, S. 187–189, hier: S. 187.

41 Friedrich Schlegel: *Zur Philosophie* (1817). In: ders.: *Studienausgabe*. Bd. 5. Hg. v. Ernst Behler u. Hans Eichner. Paderborn 1988, S. 147 (Fragment 205) (Hervorhebung in der Vorlage). Die Privatnotizen aus den späten Zehner und den Zwanziger Jahren sind bisweilen unvollständig in der Kritischen Edition der Schriften Friedrich Schlegels wiedergegeben worden. Im Folgenden wird daher ebenfalls auf die Studienausgabe zurückgegriffen.

42 Friedrich Schlegel: *Zur Geschichte und Politik* (1817–1820). In: ders.: *Studienausgabe*. Bd. 6. Hg. v. Ernst Behler u. Hans Eichner. Paderborn 1988, S. 112 (Fragment 77).

43 Ebd., S. 118 (Fragment 18) (Hervorhebung in der Vorlage).

44 Ebd., S. 119.

45 Ebd., S. 118 (Fragment 2) (Hervorhebung in der Vorlage).

146 Oder umgekehrt: Warum schließt sich Friedrich Schlegel einer politischen Ordnung an, um nur wenig später zu ihrem Dissidenten zu werden?⁴⁶

Als aufschlussreich erweist sich hier der zwischen den Jahren 1820 bis 1823 publizierte Essay *Signatur des Zeitalters*, der bis zum heutigen Tage »als das eigentliche Organ der Wiener Spätromantik an[ge]sehen«⁴⁷ wird. Hier vertieft Schlegel die in seinen Privatnotizen und Briefen hergestellte Verknüpfung zwischen persönlicher Aufmerksamkeit und Miteinandersein. An drei Abschnitten, in denen sich »[d]ie literarische Struktur dieser sehr umfangreichen Abhandlung schwer zu erkennen« gibt⁴⁸ und auf die hier folglich nur im Hinblick auf die oben angesprochene Relation eingegangen werden soll, will Schlegel eine Verbindung zwischen »Gerechtigkeit«⁴⁹, »Frieden«⁵⁰ und einer »organisch bildende[n] und gestaltende[n] Kraft«⁵¹ erwirken. Dabei will er auf Distanz von der »Fabel« einer politisch »zehrenden Entkräftung des Körpers«, in der sämtliche »Glieder selbst in Mitleidenschaft gezogen«⁵² werden, gehen. Die in der politischen Philosophie befürwortete »stören[de] und hemmen[de]«⁵³ Abhängigkeit der Glieder weist Schlegel aufgrund ihrer totalitären Qualität in seinem Spätwerk zurück.

Im Anklang an den alttestamentlichen Vers, »>wo Friede und Gerechtigkeit sich umarmen«⁵⁴, nimmt sich Schlegel in der *Signatur des Zeitalters* stattdessen vor, eine politische Ordnung zu etablieren, die »in dem gegliederten Zusammenhange und Ein-

46 Vgl. auch Klaus Peter: *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*. Wiesbaden 1980, S. 10, sowie Klaus Behrens: *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794–1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik*. Tübingen 1984, S. 20.

47 Behler: *Friedrich Schlegel* (s. Anm. 36), S. 131.

48 Ernst Behler: »Einleitung«. In: *KFSA* 7, S. XV–CLII, hier: S. CL.

49 Friedrich Schlegel: *Signatur des Zeitalters*. In: *KFSA* 7, S. 483–598, hier: S. 574.

50 Ebd.

51 Ebd., S. 537.

52 Ethel Matala de Mazza: »Das Geschlecht des politischen Körpers. Eine Skizze«. In: Katarina Rennhak/Virginia Richter (Hg.): *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*. Köln 2004, S. 283–294, hier: S. 283.

53 Schlegel: *Signatur des Zeitalters* (s. Anm. 49), S. 574.

54 Ebd.

klänge des Lebens sich bewegt, entwickelt und fortschreitet«. ⁵⁵ 147
Entscheidend ist für ihn, dass die Form der Politik die sich in der Welt manifestierenden Pluralitäten der menschlichen Existenz kommensurabel widerspiegeln kann. Die organische Politik etabliert sich bei Schlegel mithin als ein kalkulierter Gegenentwurf zu jedwedem »atomistischen Zustände« der Politik sowie »allem [politischen] Wirken und Verfahren in Masse«. ⁵⁶

Ganz eindeutig handelt es sich bei Schlegels Angriff auf die vereinzelnde Tendenz der Politik einerseits und bei seiner Kritik gegen ihre blinde Vermengung der Menschen andererseits um eine vehemente Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Ereignissen. In der Tat widmet sich Schlegel bereits zu Beginn seines Essays dem Versuch, die »rechte Signatur des Zeitalters« mit einer moralischen, religiösen und politischen Untersuchung »vollständig zu erfassen«. ⁵⁷ Durch Analyse oder Reflexion sollen die revolutionäre »Zerstörung« und die aus ihr »hervorgegangene[] neue[] Despotie« ⁵⁸ der Restauration jeweils als »falsche Systeme« der »absoluten Freiheit« wie auch der »absoluten Einheit« ⁵⁹ entlarvt werden. Diese gilt es, durch einen Rückgriff auf ein nach der göttlichen Wandelbarkeit gestaltetes »*lebendig Positives*« ⁶⁰ zu überwinden.

Im Spätwerk Schlegels bewegt sich der auf der Vielfalt des menschlichen Lebens basierende Staat folglich zwischen zwei absoluten Polen, dem einer revolutionären Aufhebung der Zwischenmenschlichkeit und dem einer gegenüber dem Menschen repressiven Politik. Beruht der revolutionäre Anspruch der Politik auf einer Modifikation der vorherrschenden Zustände »von unten«, ⁶¹ d. h. von einem Mitglied des Staates auf ein anderes, so will der organische Staat im Gegenzug einen »*Staat ohne Sklaven*« ⁶² gründen. Koppelt sich die Diktatur »von oben« ⁶³ mit dem Begriff

⁵⁵ Schlegel: *Signatur des Zeitalters* (s. Anm. 49), S. 539.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 483.

⁵⁸ Ebd., S. 509.

⁵⁹ Ebd., S. 495.

⁶⁰ Ebd., S. 522 (Hervorhebung in der Vorlage).

⁶¹ Ebd., S. 512.

⁶² Ebd., S. 567 (Hervorhebung in der Vorlage).

⁶³ Ebd., S. 509.

148 der »Allgewalt«⁶⁴, so ist es nach Schlegel die Aufgabe des organischen Staates, sich aus der »geschichtlich[en]«⁶⁵ Gegenwart heraus zu gründen. Die Beweglichkeit des gegenwärtigen Lebens selbst soll sich in einer Politik der Präsenz widerspiegeln. Mit anderen Worten: Die Umstände des menschlichen Daseins sollen die Direktive des politischen Handelns bedingen und nicht umgekehrt.

Fragt man daher nach dem Zentrum der politischen Ordnung in der *Signatur des Zeitalters* oder in der späten politischen Philosophie Schlegels überhaupt, so steht eine Antwort aus. Mal zirkuliert der organische Staat bei Schlegel um die »Kirche«, mal um die »Schule«, mal um die »Familie«, mal um die »Gilde«.⁶⁶ Als wichtig für das Denken des späten Schlegel erweist sich primär die ausgeglichene Zusammenstellung der jeweiligen Komponenten des Staates, weil erst in einer balancierten politischen Ordnung jeder Staat seine Mitglieder zum »Wachsen lassen«⁶⁷ bringen kann. »Erzeugen aber kann und soll der Staat nicht«, erklärt Schlegel, »dieses mechanische *Machen, Wollen* und *Lenken* und *Leiten* [...] *Wachsen* lassen ist jenes *Ernähren*; denn den innern *Nahrungsstoff* [...] giebt der Staat *nicht* her.«⁶⁸

Die politische Kooperation mit und für den Menschen, die Friedrich Schlegel in seinem Spätwerk mit dem Terminus der »Korporation« umschreibt, und die daher oftmals als eine mittelalterliche Figur betrachtet wird,⁶⁹ stellt eine Abwandlung der politischen Mischverfassung aus seinen Jugendschriften hin zum menschlich Lebendigen dar. Bereits in seiner zweifelsohne berühmtesten Fragmentensammlung, den Athenaeums-Fragmenten, schreibt Schlegel gegen »die furchtbarste Grotteske des Zeitalters«,⁷⁰ nämlich die Französische Revolution, ein Plädoyer für eine »vollkommene Republik«, die nicht »bloß demokratisch, sondern zugleich auch aristokratisch

64 Schlegel: *Signatur des Zeitalters* (s. Anm. 49), S. 512.

65 Ebd., S. 575.

66 Dies belegen vor allem die Privatnotizen aus dem Jahre 1820. Schlegel: *Zur Geschichte und Politik* (s. Anm. 42), S. 118–125.

67 Ebd., S. 118 (Fragment 7) (Hervorhebung in der Vorlage).

68 Ebd. (Hervorhebung in der Vorlage).

69 Mehr zur Repräsentation des Mittelalters bei Schlegel bei Edith Höltenschmidt: *Die-Mittelalter-Rezeption der Brüder Schlegel*. Paderborn/München u. a. 2000.

70 Friedrich Schlegel: *Athenäums-Fragmente*. In: *KFSA* 2, S. 165–255, hier: S. 248 (Fragment 424).

und monarchisch«⁷¹ sein müsse. »Die Freiheit und Gleichheit« solle nämlich, so Schlegel, aus einem »[Ü]berwiegen und [L]eiten« der »Gebildete[n]« über die »Ungebildete[n]« herrühren, aus dem sich wiederum ein »absolut[] Ganze[s] organisieren« könne.⁷²

Wie in seinen späten Schriften will Schlegel in seinem Frühwerk den Staat aus einem Wechselspiel zwischen unterschiedlichen Institutionen herausbilden. Aus einer Zusammensetzung von Aristokratie, Monarchie und Demokratie soll eine Republik entstehen, die den verschiedenen Stadien der politischen Entwicklung der Menschheit entspricht. Hervorgehen könne die perfekte Republik demnach nur aus der Erziehung eines jeden Menschen zur zeitgemäßen politischen Konstitution. Ob der Staat die Monarchie, die Aristokratie oder die Demokratie für seine Subsistenz benötigt, bestimmt über die politische Bildung des Menschen. Zugespitzt formuliert: Der Mensch muss zum richtigen politischen Urteil instruiert werden.

Dass Friedrich Schlegel die gescheiterten emanzipatorischen Ideen der Revolution mit der Begrifflichkeit der »unendlichen Perfektibilität« restituieren will, wurde in der Forschung schon häufig konstatiert.⁷³ Dass aber gerade die Kombination aus politischem Organismus, Instruktion und Vollendung den Schwerpunkt im Frühwerk Schlegels auf die politische Zweckmäßigkeit lenkt, die durchaus mit der revolutionär-restaurativen Tradition in Einklang steht, wird dabei übersehen. Insofern das »absolute Ganze« im Hinblick auf die Republik selbst formuliert wird, richtet sich der Fokus der frühen politischen Philosophie Schlegels auf die republikanische Finalität. Erfüllt werden können Freiheit und Gleichheit lediglich in der gemeinschaftlichen Totalität, sodass der Mensch notwendigerweise in den Hintergrund rücken muss. Er darf sich lediglich in den auf die »vollkommene Republik« hinführenden geschichtlichen Progress einreihen.⁷⁴

71 Schlegel: *Athenäums-Fragmente* (s. Anm. 70), S. 198 (Fragment 214).

72 Ebd.

73 Ernst Behler: *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn 1989, S. 265–292.

74 Eine geradezu entgegengesetzte Interpretation dieses Fragments unternimmt Günther Birtsch: »Aspekte des Freiheitsbegriffs in der deutschen Romantik«. In: Richard Brinkmann (Hg.): *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*. Stuttgart 1978, S. 47–58, hier: S. 49.

150 In seiner Spätphilosophie vollzieht Friedrich Schlegel einen Bruch mit der in seinen frühen Schriften befürworteten Identität zwischen ›Mittel‹ und ›Zweck‹. Damit setzt er die in seinem Jugendwerk avancierte politische Kritik gegen sich selbst fort. Für den späten Schlegel kann eine egalitäre politische Distribution nur dort vollständig Gestalt annehmen, wo der Staat die Grundlagen des Friedens und der Gerechtigkeit dafür einsetzt, die »verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen Daseins gesondert, und einer jeden das ihrige«⁷⁵ zukommen zu lassen. Die politische Philosophie im Spätwerk Schlegels nimmt ihren Ausgang daher bewusst von einer ungleichen Verteilung der Freiheit und Gleichheit. Aus der Überzeugung heraus, dass emanzipatorische Momente aus einer Anpassung an den Stand im Leben hervorgehen, will Schlegel das Bedürfnis auf die gesellschaftliche Existenz eines jeden Menschen im Hier und Jetzt beziehen.

Bei dem Versuch, eine organische Politik zu statuieren, die einerseits auf der Terminologie des Friedens und der Gerechtigkeit basiert und andererseits den gesellschaftlichen Status nachhaltig betont, mag sich Schlegel einer religiösen Affiliation mit dem Ständestaat schuldig machen. Jüdische oder christliche Moralbegriffe wie ›Friede‹, ›Gerechtigkeit‹, ›Glaube‹ und ›Liebe‹ sollen lediglich dazu dienen, den sozialen *status quo* zu bewahren. Doch gerade in seiner Verweigerung, den Staat auf eine erstarrte Mitte zu reduzieren, entpuppt sich die späte Philosophie Schlegels als maßgeblich für eine Gemeinschaft, die frei von uniformen politischen Desideraten ist. Gewiss muss diese von der Lexikographie des Standes oder der Klasse befreit werden. Als Chance für eine dezentrierte Politik, die sich jedem Menschen in seiner gesellschaftlichen Realität anpasst, sollte das politische Denken der Spätromantik jedoch ernst genommen werden.

75 Schlegel: *Signatur des Zeitalters* (s. Anm. 49), S. 578.