

bzgl. eines bestimmten metaphysischen Seinsverständnisses in Kant hineingetragen zu haben, die durch den Text der KrV kaum gedeckt sind, 2. den Wandel in Kants Systemkonzeptionen in seinen späteren Schriften, namentlich im Blick auf die Verhältnisbestimmung des Gegenstandes von Moralität und Religion für die Exposition des Themas nicht ausreichend berücksichtigt zu haben, 3. der Meinung zu sein, von Kant aus einen unmittelbaren Übergang zur Problematik des Methodenverständnisses bei Hegel finden zu können (143); 4. ist uneinsichtig, warum gerade Hegels „Phänomenologie des Geistes“ das Paradigma für die bei Kant vermutete, „reine, voraussetzungslose Vernunftlehre“ (256) und daher für einen Methodenvergleich abgeben soll und nicht etwa die „Wissenschaft der Logik“? Propädeutik und ausgeführtes System verhalten sich bei Hegel eben anders zueinander als bei Kant. Dies mag die Vf. selbst empfunden haben, als sie kurz vor dem Ende ihrer Untersuchung einige beiläufige Bemerkungen zu Hegels Logik eingeschoben hat. Dieser Ausblick zum Problem des logischen Anfangs bei Hegel und Fichte war jedoch völlig unnötig, denn das Ergebnis des Scheiterns eines spekulativen Ansatzes ergab sich schon viel früher. Das Grundproblem jedes Vergleichs zwischen Kant und Hegel, sc. eine solche Verortung der Themen, die eine *konstruktive* Verständigung ermöglichte, hat die Vf. jedenfalls nicht gelöst. Weder der Kant- noch der Hegel-Teil der Untersuchung erfüllt die durch den Titel geweckten Erwartungen. Aufs Ganze gesehen ein verwirrendes Buch – weniger wäre mehr gewesen.

B. BURKHARDT

ROUSSEAU, DIE REVOLUTION UND DER JUNGE HEGEL. Hrsg. *Hans Friedrich Fulda* und *Rolf-Peter Horstmann* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 19). Stuttgart: Klett-Cotta 1991. 333 S.

Während die Einflüsse von Platon, Aristoteles, Spinoza oder Kant auf Hegel (H.) durchaus erforscht wurden, wenngleich es hier auch immer wieder wohl neue Facetten dazuzufügen gibt, blieb eine eingehendere Untersuchung der Einwirkung Rousseaus (R.) auf H. noch aus. Vorliegender Band liefert Material, um diese Lücke zu schließen. Die vierzehn Beiträge stehen unter den Schwerpunktthemen „Sentiment und Aufklärung“, „Private und öffentliche Religion“ sowie „Naturzustand, Staat und Gesellschaft“. Auf alle Beiträge, deren nichtdeutsche Titel ich übersetze, kann ich nicht gleichmäßig eingehen, den ersten will ich jedoch eingehender vorstellen, da er wie eine Stimmgabel den Ton vorgibt: *A. Philonenko* (Ph.) (23–40) gelingt es in „Rousseau und Hegel. Recht und Geschichte“ temperamentvoll immer wieder, mit wenigen Strichen H.s. Beschäftigung mit R. plastisch werden zu lassen. Schießt das Temperament manchmal nicht über das Ziel? (37: „Les Allemands sont bêtes“)? Ph. weist darauf hin, daß H. immer nur einige Punkte im Werk R.s interessierten (26) und er sich nie mit dem Gesamtwerk R.s auseinandersetzte. Frage man nach einem Kerntext H.s., in dem er mit dem Genfer die Diskussion suchte, so müsse man wohl das Kapitel „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels“ aus der „Phänomenologie des Geistes“ erwähnen (28). Ph.s. Interpretation – ihre Stimmigkeit wird Fulda in seinem Beitrag bestreiten (46, Anm. 6) – mündet in die Urteile: H. geißele die „falsche Verherrlichung der Individualität“ bei R. (34), dem es folglich auch nicht wahrhaft um die politische Gemeinschaft gegangen sein könne. Die Abhängigkeit Kants von R. beruhe darauf, daß Kant sich eben nie von diesem Individualismus habe lösen können, während H. sich schon im Grundansatz davon unterschied: entgegen R. werde für H. der Mensch nicht frei geboren, sondern müsse sich erst zur Freiheit durcharbeiten und durch die verschiedenen Gestalten von Arbeit und Knechtschaft hindurchgehen. Einen frei geborenen Menschen anzunehmen, an dem die Geschichte nur Unheil anrichten könne, sei, so H., eine Perversion. R. stemme sich, für H., gegen den Weltlauf, er erbaue ein Gedankengebäude, ohne es auf sicherem Grund errichten zu können. Er sei von seiner eigenen Größe berauscht gewesen (29), habe sich selbst gefunden, doch die Wahrheit verfehlt, er habe das Herz gefüllt, aber es versäumt, die Vernunft mit der Vernunft zu erhellen, er verbleibe im Gefühl und stelle sich nicht unter das Gesetz der Praktischen Vernunft. Eine Ethik fehle bei R., das Gefühl des isolierten, einsamen Menschen diene als Wegweiser. H. hätte seine an der Figur des Sokrates geübte Kritik ohne Mühe auf



R. anwenden können. Beide, Sokrates wie R., hätten nicht vernünftigt werden wollen und der andere Mensch werde nur als Spiegel seiner selbst geliebt (31). Kurzum: Nicht der Weg des Geistes sei im Werke R.s erfaßt, sondern der individuelle Lebensweg eines sentimentalsten Herzens geschildert. Die Lektüre R.s sei für den, der das Allgemeine, die Vernunft und den Geist suche, ein Grauen, ebenso für den, der das Gesetz des Werdens entdeckt habe und eben nicht bloß rundum Verlust feststellen konnte. Soweit sei auf Ph.s pointierte Herausarbeitung von H.s Kritik an R. eingegangen. Wie wenn er sie sich zu eigen gemacht hätte und nun zur Entlastung des so abgekanzelten R. verpflichtet wäre, sucht Ph. immerhin einige Verdienste R.s aufzuzählen: er habe das mathematische Denken in die Sozialwissenschaften getragen (36) und dem eigenen Reich des Kindes (38) wie des Familienlebens Beachtung im politischen Denken verschafft. Ph. vergleicht aber auch den älter gewordenen H. mit R. Im § 258 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1819/1820) sei der reife H. noch einmal mit R. ins Gespräch getreten (37). Belobigend anerkannte H., daß R. den Staat von Grund auf habe durchdenken wollen. Der Versuch sei jedoch H. zufolge mißglückt. R. habe die vielen Einzelwillen getreu seinem Ansatz nur zur Assoziation der Vielen komponieren können, während H.s Theorie die einzelnen in eine Totalität einzufügen wußte (38). Ph. selbst kommt zu dem Schluß, daß sich dem staatsphilosophischen Denken nur *eine* Alternative aufteue, nämlich entweder H. oder R. zu folgen, die politische Gesellschaft entweder dem Weg der Geschichte anzuvertrauen oder sie auf das Recht zu stützen. R. sei es um letzteres gegangen, dies sei die Botschaft des „Contrat Social“ und der „Institutionen“. *H. Fr. Fuldas* (F.) „Rousseauische Probleme in Hegels Entwicklung“ (41–73) wertet den Bericht Leutweins, eines Studienfreundes H.s, aus und zeigt, wie stark H. sich mit dem „Contrat Social“ bereits in der Tübinger Zeit auseinandersetzte, wie ihn schon damals das Problem der „religion civile“ beschäftigte und wie er das ständige und beständige Werden der Verbindung von Kräften wie der „Natur“, der „Freiheit“, der „Kultur“ und der „Religion“ zu erkennen suchte. F.s Beitrag ist ein souveräner und zugleich subtiler Durchgang durch die Bauabschnitte beider Werke. Auch hier fehlt der Hinweis auf Kant nicht: denn es ist zu „berücksichtigen, daß die Optik, in der H. R. aufnahm, wahrscheinlich schon in Tübingen viel mit Kants Urteil über R. gemein hatte“ (44). Methodische und inhaltliche Berührungsfelder zwischen R. und H. tastet F. sorgfältig ab, oft mit Hilfe von Abstechern in Kants Werk. H. sei R. etwa im retrospektiven Vorgehen gefolgt (52), aber nicht im Freiheitsengagement (53 f.). Während Kant die geschichtliche Dimension ausgeklammert habe, gab R. zu deren Berücksichtigung einen „gewaltigen Anstoß“. F. unterscheidet sich auch hier wohl von Ph.s Sicht und rückt sie zurecht. R. habe für H. auch anerkanntswert zwischen dem „bloß Gemeinschaftlichen“ und dem „wahrhaft Allgemeinen“ unterschieden (66), doch sei er nicht zur Erkenntnis der „Idee des modernen Staates“ vorgedrungen (71). H. sei seinem Projekt der Substantiierung der „volonté générale“ beharrlich nachgegangen, habe den Staat als Ganzen und zugleich konkret in möglicher Vielgestaltigkeit gedacht. Die Verurteilung der modernen Entwicklungen durch R. lehnte H. ab. Andererseits blieb H. auf Fragen R.s, die uns heute höchst berechtigt erscheinen, die Antwort schuldig (73), etwa, ob die „moderne Zivilisation dem ... Menschen nicht auch die Chance gesunder Existenz zu rauben droh(e)“ (73). Spinoza habe, so F., übrigens für H. zunehmend an Bedeutung gewonnen und den Einfluß R.s überflügelt (69, 73). Wo und wie H. R. die Ehre erwies, läßt sich auch der Aufsatz „Der alte Hegel und die Kritik der abstrakten Ideen Rousseaus“ von *J. D'Hondt* angelegen sein (74–93), der eine geistreiche Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Abstraktion“ vorführt. Auf der Ebene der Angriffe gegen sich und auf der Ebene der Rezeption seiner Ideen sah R. sich abstrakt, also ungerecht, behandelt. Während R. sich im „6. Brief vom Berge“ gegen unpräzisierte, „abstrakte“ Vorwürfe wehrte, wird H. in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ sagen, daß die Franzosen auf die Wirklichkeit die Ideen R.s in ihrer Abstraktion angewendet hätten. Eine weitere Untersuchung *D'Hondts* gilt dem Verhältnis von H. und Benjamin Constant. Öffnete sich H. dem abschätzigen Urteil Constants über R., das seit 1805 im Umlaufe war und in den „Principes de philosophie“ 1815 vorgetragen wurde? Richtete er seine Bewertung R.s fortan an jenem Urteil aus (82)? R. ein Opfer abstrakter Angriffe und Täter mittels „abstrakter Theorien“?



Diese sind nur einige der vielen Fragen, die D'Hondt zur Werkgeschichte stellt. *R. Legros* zeigt in „Von der Religion des Herzens zur Volksreligion“ (94–110), wie R. sich von Hobbes' egoistischem Menschenbild abzusetzen verstand (95), indem er nicht danach fragte, wie von der Uneinigkeit und dem Kampfeszustand zur Einheit zu gelangen war, sondern, wie und warum die ursprüngliche Einheit verlorenging. H. sei nicht, als er sich vom Rousseauismus abkehrte, zu Hobbes zurückgekehrt, sondern habe beide Standpunkte im „Tübinger Fragment“ überbieten wollen und sei dabei in einer nicht versöhnten und nicht aufgelösten Zweiheit der Religionsauffassung steckengeblieben, nämlich der einer subjektiven Religion, aus dem Gemüt steigend und darin allen Menschen eröffnet, und der einer Volksreligion partikularer Einfärbung (108). *V. A. McCarthy* macht in „Spuren von Rousseau ‚Jesus‘ in der Gedankenwelt des jungen Hegels“ (113–132) auf den bislang zu wenig beachteten Einfluß der rousseauischen „Jesusgestalten“ auf H. aufmerksam. *St. Semplici* untersucht in „Das Leben Jesu“ und das Problem des Bösen: Kant oder Rousseau?“ (133–140), wie H. in den „theologischen Jugendschriften“ sich in dieser Frage vor die Wahl gestellt fand, entweder Kants „Religion innerhalb ...“ oder R.s „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars“ zu folgen (139). Indem H. in Jesus nicht bloß ein Beispiel für das Ideal einer Gott wohlgefälligen Menschheit sah, ihn vielmehr als „Vorbild der Befreiung aus der Herrschaft des Vorurteils“ (139) und damit der Befreiung zur Vernunft aus schlechter Positivität anerkannte, siedelte er den Konflikt zwischen Gut und Böse in dem Kampf zwischen vernunftbestimmter Innerlichkeit und autoritär beherrschter Äußerlichkeit an. Der Theorie des radikalen Bösen und des verderbten Herzens, wie Kant sie gegen die „gutmüthige Voraussetzung“ R.s (daß der Mensch von Natur aus eine gute Seele habe) vertrat, verschloß sich H. (137.). So folgte hierbei H. eher R. als Kant (139 f.). *H. Busche* exegetisiert in „Öffentliche Verbindlichkeit ohne normative Positivität“ (141–159) das Kapitel der „religion civile“ des *Contrat Social* (IV.8) und Hs. Stellungnahmen dazu. H. habe sich in dieser Frage für den R. des „Emile“ und gegen den R. des „*Contrat Social*“ entschieden (157). *Th. Petersen* setzt diese Untersuchungen fort. Sein Beitrag „Religion civile, Volksreligion und Protestantismus“ (160–175) arbeitet heraus, wie verschiedene Autoren des 18. Jahrhunderts Religion und Moralität miteinander in Bezug setzten, und wie R. als auch H. sich diesen Positionen gegenüber verhielten. Die Kritik, welche dem „Christentum“ zuteil wurde, richtete sich bei H. zunehmend auf den Katholizismus. Dem Protestantismus wurde Schonung zuteil. Für den Gesamtbereich der Einflüsse darf auch *R. Barnys* (B.) „Illustration“ (176–202) sehr erhellend genannt werden. B. behauptet gegen *Philonenko* (23 f.), daß R. zu Beginn der Französischen Revolution nicht bloß als Verfasser des „Emile“ oder der zwei Diskurse, sondern auch als Autor des „*Contrat social*“ gut bekannt gewesen sei (176). Da B. seine Behauptung gut belegt, sollte man fortan von der noch von Ph. vertretenen Meinung Abschied nehmen. B. tritt zur Verteidigung R.s an – hat auch er Constants Angriffe gegen R. stillschweigend zum Ausgangspunkt gewählt? – indem er den treuesten Schüler R.s, nämlich Robespierre, in Schutz nimmt. Sehr wohl habe Robespierre von R. gelernt, daß Nationalreligionen notwendig, Priester jedoch schädlich und der Fanatismus verabscheuenswert seien. „Religion“ stehe bei Robespierre gegen „Aberglauben“ (superstitio) (181). Die Religion stütze die Moral und die Unmoralischen seien die Reichen, die man zugleich als a-religiös bezeichnen müsse. Gott findet sich auf der Seite der Armen als Rächer der Unterdrückten (187). Wie R. lehne auch Robespierre die Ideen der Enzyklopädisten energisch ab (194, 197). Es müsse Gott geben, weil die Revolution nötig sei. Auch Napoleon, ein zweiter Anhänger R.s, habe begriffen, daß das „Christentum“ im Dienste der Politik hervorragend instrumentalisierbar sei. *D. Souche-Dagues* entfaltet in „Die Aporien, welche den Begriff der Natur in der Theorie Rousseaus über das Politische betreffen, und die Überwindung dieser Aporien durch Hegel“ (205–220) R.s Ansatz, der zeigen wolle, wie die Menschengeschichte verlief und wie sie weitergehen wird, allerdings auch die normative Frage stelle, wie sie denn zu gestalten sei. H.s Projekt lasse sich hingegen in die Worte fassen: ich will ergründen, daß das, was zutiefst ist, auch das Vernünftige ist (220). Am Beispiel der Ablehnung der Sklaverei sowohl durch R. wie H. werden großartig die Unterschiede in den Ansätzen verdeutlicht (212). *B. Bourgeois* greift in „Der junge Hegel und das Rousseauische Ver-



hältnis von Moral und Politik“ (221–241) manches bisher auf dem Kongreß Geäußerte souverän auf und verdichtet es. Religion im Sinne R.s wird auf ihre Leistungskraft hin untersucht, sowohl die praktische Autonomie der Person und die aktive Integration des Bürgers in den Staat zu leisten, so daß der Mensch bei sich ist (227). Dabei vergleicht Bourgeois das „Tübingen Fragment“ (H. Nohl: Hegels Theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, 19) mit dem mehrfach im Laufe des Kongresses untersuchten Abschnitt über die „religion civile“. Während sie für Bourgeois von der Staatsspitze verordnetes Produkt ist, abstrakt und eher lebensleer, ist H.s „Volksreligion“ ein „schönes natürliches Erzeugnis“ (237). G. Duso's Thema „Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel“ (242–278) beurteilt H.s Berner Jahre. Duso liefert auf S. 247, Anm. 10 wertvolle Auskunft über die grundsätzliche Verortung R.s und H.s. Interessant ist, worauf auch Fulda hinwies, daß H. seinen Freiheitsbegriff im Umfeld und in Auseinandersetzung mit der Volksreligion und nicht mit dem Staatsdenken entwarf (245 f.). J. Frc. Kervegan examiniert in „Der Staatsbürger (citoyen) gegen den Bürger [bourgeois]“ (279–301) die Zentralbegriffe: cives, bourgeois, citoyen, sujet, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Der Citoyen ist „co-législateur“ für R. und Kant, sein „ich“ ist immer ein „Wir“ (282, 291). D. Losardo unterstreicht mit seinem Schlußbeitrag „Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen“ (302–330) die Ähnlichkeit bei R. und H.: Beide kritisieren die lediglich formal bleibende Gleichheit (311 f.), beide treten in Distanz zur liberalen Tradition (317; s. § 62A der „Grundlinien“) und beide erkennen die Notwendigkeit konkreter Verantwortung. Zahlreiche unterschiedliche Bewertungen trennen allerdings auch beide. Beispielsweise die Bewertung des Luxus (313), für R. völlig abzulehnen, für H. ein nicht ausrottbares Element im Gang der Entwicklung. Auch erteile H. dem moralistischen Ansatz R.s eine Absage (312). Bei Losardo begegnet also wieder B. Constant, dessen Kritik an R. spätere Constant-Adepten auch H. zuteil werden ließen (325 f.). – Ein inhaltsreicher, akunftstarker Beitrag zur Erklärung des Verhältnisses zweier Staatsphilosophen ist gelungen. Zugleich ist eine Wegstrecke deutsch-französischer Geistesgeschichte aufgeheilt, ja diese findet in der deutsch-französischen Zusammensetzung des Kolloquiums selbst ihren Ausdruck und ihre Fortsetzung. Nicht nur der junge H., sondern auch der „alte“ H. (s. schon im Beitrag Philonenkos S. 37 f. und besonders den Aufsatz von D'Hondt) ist zu R. in Beziehung gesetzt – zwar nicht im Einklang mit dem Titel, doch nicht zum Nachteil des in allen Beiträgen immerfort wachgehaltenen Interesses. Überschneidungen, Wiederholungen sind bei solchen Kolloquiumsbeiträgen unvermeidlich. Daß weder R. noch H. dabei voll erkundet und gewürdigt werden können, liegt in der Natur der Fragerichtung, und daß das Verhältnis beider Philosophen sich nur behandeln ließ, indem Kant und Constant herangezogen wurden, ist ebenso zu vermerken, wie daß H.s philosophische Beschäftigung theologischen und kirchlichem Interesse entwächst. Gilt dies vielleicht sogar für R.? Wer R.s Frage danach, wie die Zerrissenheit des Menschen aufgehoben werden könne, an sich richten läßt, wird das Gespräch der Wissenschaftler „modern“ und höchst aktuell finden. Aus der Fülle diskutabler Thesen sei nur eine stellvertretend genannt: Gibt es für R. wie H. wirklich keine Begrenzung der Souveränität? (220) Erhält sie nicht von innen her ihr Maß? Und eine grundsätzlichere Bemerkung: Weniger als andere Philosophen läßt sich R. wohl allein aus den Texten „und nach den Regeln der Vernunft“ verstehen, sein Lebensschicksal ist dazuzunehmen. B. Bourgeois deutet dieses Unvermögen in einem Zitat H.s wenigstens kurz an (222). Dann würde R.s Selbstverständnis als „guerisseur souffrant“ (J. Starobinski) deutlich, als „Heiler der Menschen, an sich, an den anderen und zugleich für sie leidend“. Gibt es bei H. eine ähnliche, gar nicht auf- und abtrennbare Verbindung von Werk und Person? Oder geht es H. wirklich nur darum, daß man besser als zuvor begreife, was ist? (54) N. BRIESKORN S. J.

SCHAEFER, ALFRED, *Der Nihilismus in Hegels Logik*. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik. Berlin: Spitz 1992. 168 S.

Der Autor, der erst kürzlich mit einer Arbeit zu Hegels Rechtsphilosophie hervorgetreten ist („Die Macht der Tendenz in Hegels Rechtsphilosophie“, Berlin 1990) legt mit