

gnügt sie sich ganz mit dem Vergleich zwischen den Vorlesungen Hegels und den Vorlesungen Hothos, ohne die Druckfassung der „Ästhetik“ überhaupt zu erwähnen (vgl. 225). Angesichts dessen wird man vielleicht sagen dürfen, dass sich der Text der „Vorlesungen über die Ästhetik“ in Bezug auf die Bedeutung des Hässlichen für die moderne Kunst irgendwo in der Mitte zwischen den von Hegel im Hörsaal vorgetragene Ansichten und der Auffassung seiner Schüler bewegt.

Meine zweite Bemerkung bezieht sich auf die Einschätzung der hegelschen Philosophie der Kunst als einer Ästhetik der Moderne insgesamt. Hier scheinen mir weitere Differenzierungen erforderlich. Bekanntermaßen ist der Ausdruck ‚Moderne‘ chronisch vieldeutig und kann sich sowohl auf die gewöhnlich ‚Neuzeit‘ genannte Epoche als auch auf das 20. Jhdt. oder auf unsere Gegenwart beziehen. In der Ästhetik kommt erschwerend hinzu, dass Hegel bisweilen sogar die christliche Kunst des Mittelalters als ‚modern‘ bezeichnet. Ähnlich groß wie der Unterschied zwischen einem mittelalterlichen Tafelbild des leidenden Christus und Schillers Drama „Die Räuber“ ist denn auch Abstand zwischen den von Hegel behandelten Kunstwerken und den von I. in ihrem Schlusskap. angeführten Beispielen zeitgenössischer Kunst wie Pop Art, Arte povera und Body Art. Selbst wenn man der Autorin gern darin zustimmt, dass Hegels Konzeption der modernen Kunst prinzipiell unabgeschlossen ist, kann man, an die Ausführungen zu Schiller anschließend, die Frage stellen, welche Art von Subjektivität oder Subjektivismus in den genannten Fällen heutiger Kunst den an sich unschönen Gegenstand zum Kunstwerk erhebt. Was unsere Gegenwart anbelangt, halte ich es für möglich, dass nicht wenige Theoretiker die Rede von Subjektivität überhaupt als hinfällig betrachten oder das von I. wie selbstverständlich vorausgesetzte Gegensatzpaar von schön und hässlich als seinerseits unklar zurückweisen würden. Von größerem Interesse erscheint mir allerdings eine Schwierigkeit, die sich aus dem systematischen Ort der Kunst in Hegels Philosophie insgesamt ergibt. Die Kunst ist für Hegel eine von drei Formen, in denen der absolute Geist erscheint; die anderen beiden Erscheinungsformen des absoluten Geistes sind die Religion und die Philosophie. Was nun die Religionsgeschichte betrifft, wird man schwerlich sagen können, dass Hegel einen religiösen Pluralismus vertreten hätte. Er zeigt sich vielmehr fest überzeugt von dem Vorrang der geoffenbarten, jüdisch-christlichen vor allen anderen Religionen. Ähnlich fest steht für Hegel die Überlegenheit der neuzeitlichen gegenüber der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Daraus ließe sich nun einerseits die Folgerung ziehen, dass die alte These von Hegels besonderer Vorliebe für die Kunst der klassischen Antike eben doch nicht so abwegig war. Andererseits ergibt sich für die Interpretation seiner Philosophie der modernen Kunst die Aufgabe, deren Verhältnis zu Religion und Philosophie genauer zu bestimmen. Denn gerade dann, wenn man nicht davon ausgehen mag, dass Hegel zufolge die antike Kunst von der christlichen Religion und diese von der neuzeitlichen Philosophie einfach abgelöst wurden, sondern annimmt, dass die Kunst auch unter veränderten geschichtlichen Bedingungen weiterhin eine gesellschaftliche Funktion besitzt, wird man sich zu der hegelschen Behauptung verhalten müssen, das in der Kunst zum Ausdruck kommende Streben nach Versöhnung finde seine Erfüllung in der christlichen Religion bzw. sei auf die philosophische Erkenntnis des Absoluten hingeeordnet. Es ist keinesfalls meine Absicht, I. zu kritisieren, weil sie nicht Hegels Philosophie des absoluten Geistes im Ganzen zum Gegenstand ihrer Studie gemacht hat. Dennoch möchte ich die Vermutung äußern, dass die eigentliche Provokation der hegelschen Ästhetik für die Gegenwart in der Annahme besteht, dass sich die Zerrissenheit des modernen Menschen zwar nicht in der Kunst, wohl aber durch die Religion und die Philosophie prinzipiell überwinden lässt. Deshalb besitzen weder das Kunstwerk noch der Künstler bei Hegel das letzte Wort. Für wie modern man diese Position halten mag, bleibe dahingestellt.

G. SANS S. J.

HIDALGO, OLIVER: *Unbehagliche Moderne*. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik. Frankfurt am Main/New York: Campus 2005. 469 S., ISBN 9783-593-37990-6.

Der Verfasser ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Ideengeschichte an der Universität Regensburg und hat im selben Jahr nicht nur

seine Dissertation, sondern auch zusammen mit dem Lehrstuhlinhaber, Karl-Friedrich Herb, eine profunde Einführung zu Alexis de Toqueville (= T.) vorgelegt. Hidalgo (= H.) gliedert seine Dissertation in vier Teile: 1. Demokratie, 2. Revolution, 3. Religion und 4. den Vergleich zwischen T. und Nietzsche. Ein Resümee beschließt diese Arbeit, welche das Gesamtwerk T.s unter dem Aspekt untersuchen will, welche Rolle T. der Religion in der Politik (12) zuerkannt haben will und selbst auch zuweist.

Der 1. Teil (23–164) unterteilt sich in zwei Kap. Das erste ist mit „Neue politische Wissenschaft“ betitelt. Dies ist keine Anleihe bei Eric Voegelin, sondern findet sich wortwörtlich in Tocquevilles Einleitung von 1835. H. setzt die Werte „Freiheit“ und „Gleichheit“ in einen Bezug mit der sozialen Demokratie und mit dem Elitgedanken (60). Das Spannungsgefüge wird damit sichtbar, welches das politische Denken T.s bestimmt hat. Aufgewachsen in einer ständischen, hierarchisch gegliederten Gesellschaft und in der Französischen Revolution mit den Ideen von Freiheit und Gleichheit konfrontiert, nahm er in der Folge das Verlangen des sich zunehmend bildenden Vierten Standes nach Anerkennung sozialer Menschenrechte (108) und nach Ansprüchen auf Staatsleistungen wahr. Und schließlich vermochte sich T. das gute Funktionieren der modernen demokratischen Massen-Gesellschaft – auch als konstitutionelle Monarchie – nicht ohne eine geistig-moralische Elite vorzustellen. Er stand in denkerischen Zerreißproben. Nicht vom Weg und Zustand Englands, sondern von der jungen Demokratie der USA versprach T. sich Klärung (33). Dieses Modell studierte er eingehend, wobei ihm sein Schweigen zur Sklavenfrage gelegentlich verübelt wurde (159). Im zweiten Kap. (93–164) vertieft H. die Sicht auf T.s Ringen um die richtige Gleichheit, die in einem Spannungsverhältnis zur für ihn unerlässlichen Hierarchie stand. Kam es T. mehr auf eine Elite oder eine deliberative Demokratie an? (73). Und wenn Elite, dann auf eine Elitenzirkulation? (94). T.s Gesamtwerk macht es uns nicht leicht, eindeutige Antworten auf diese Fragen zu finden.

Der zweite Teil (165–274) kreist um das Thema der Revolution und wie T. sie beurteilte. H. untersucht sie unter zwei Leitfragen: Trug die Französische Revolution für T. einen politischen oder einen religiösen Charakter? (169). Oder beides? Das zweite Kap., in der durchgehenden Zählung das vierte, trägt den Titel, welchen H. auch seinem Buch selbst gegeben hat: „Unbehagliche Moderne“ (201–260). Hier arbeitet H. nun den religiösen Gehalt des Vorsehungsglaubens heraus, welcher nicht wenige Anhänger zur Zeit T.s gefunden hat und von dem auch T. 1835 in der Einleitung spricht.

Der dritte Teil (275–364) macht „Religion“ zum Hauptaspekt. Mit einer Anleihe bei Prousts „A la recherche du temps perdu“ eröffnet H. das fünfte Kap. mit „Auf der Suche nach dem verlorenen Glauben“ (276). Wenn Glauben als Lebenstätigkeit, -suche und -gespräch zum Menschen gehöre, so wäre jede Zeit, die ihn missachtet, vergisst oder sich nicht an ihn erinnern wolle, eine Zeit des Verrats am Menschen. Es gibt wohl eine Pflicht, sich mit dem Glauben zu beschäftigen und sich ihm zum öffnen. Doch verursacht nicht auch das Nachdenken über den Glauben Unsicherheit und zersetzt es nicht Gewissheiten? Führt, mit anderen Worten, die Beschäftigung mit dem Glauben nicht gerade zu seinem Verlust? T. stellte sich diesen Fragen. H. gibt im Schluss unter „Pascal und T.“ eine Antwort. Das zweite Kapitel dieses Teils, das sechste nun in der Zählung, thematisiert das Verhältnis von „Religion und Politik“. Die zwei Antworten H.s sind zugleich Positionen T.s und lauten: 1) „Auf die Religion als soziales Band und als Quelle der Moral kann kein liberales Gemeinwesen verzichten. Die Freiheit, die der Staat seinen Bürgern gewährt, ist auf die Regulierung durch die moralische Substanz des einzelnen sowie die Homogenität der Gesellschaft angewiesen“ (315); und 2) In seiner privaten Korrespondenz sprach T. offen über seine Glaubenszweifel.

Der vierte Teil (365–432) führt in die Moderne. H. vergleicht T.s Gesellschaftsicht und Glauben mit Nietzsches Blick auf die kommende Massendemokratie und mit Nietzsches Ringen mit „Gott“. Insofern Nietzsche für eine „Anti-Politik“ und eine „Anti-Religion“ eintrete (414), unterscheide sich sein Ansatz und Anliegen radikal von dem T.s., der sich in der Politik engagierte, und in der Beschäftigung um das angemessene (angemessen ihm und der Zeit) Verhältnis von Religion und Leben rang.

H. weitet ganz am Ende noch einmal den Horizont und fragt nach der „Zukunft der Demokratie“ (427). Das Resümee (433–440) versucht zu klären, ob sich die Position T.s

unter „politischer Theologie“ einordnen lasse. – H.s Arbeit zeugt von intensivem Quellenstudium, von einem ausgewogenen Urteil in den Einzelfragen, so dass ich ihm fast immer zustimmen vermag. Der Text der Dissertation ist nicht nur lesbar, sondern auch prägnant und gelegentlich aphoristisch. Manche Urteile fallen schnell, das über de Maistre als „Reaktionär“ (14) z. B.; ob „unbehaglich“ als Adjektiv das trifft, was H. an der Moderne herausarbeitet?

Grundsätzlich ist zu dieser und ähnlichen Arbeiten zu sagen, dass sie uns nicht das betreffende Werk in Zitaten und Kommentaren vorführen, sondern durch die sich über das Werk lagernde, hier zweihundertjährige Literatur über T., sichtbar zu machen versuchen. Es ist eine Literatur, welche zu keineswegs einhelligen Urteilen in den meisten Tocquevilliana gelangt ist. Bevor man somit als Leser die Position T.s (wenn man sie noch nicht kennt) vorgeführt bekommt, tritt H. selbst in den Ring und setzt sich mit den verschiedenen Kommentatoren T.s zu dieser und jener Position auseinander. Das ist hoch interessant, gelehrt und belehrend, regt auch zu eigenen Gedanken an, nur – T.s Text darf erst nach geklärtem Streit auftreten. Paradebeispiel ist die Auseinandersetzung um T.s Geschichtsmetaphysik (202–213). Der Leser wird in ein Hin und Her der Literatur zu dieser Frage hineingezogen. Ein vielleicht gegenüber H.s Anstrengungen unfairer eigener Blick in den Text T.s zeigt, dass er in das Vorwort zur 12. Auflage (1848) den Text von 1835 wieder aufgenommen hat, von einem Wandel der Gesinnung wohl nicht leichthin die Rede sein kann (wie in der Literatur, aber nicht von H. behauptet) und dass wie selbstverständlich einerseits von Vorsehung durch eine wirkungsvolle unbeeinflussbare Macht die Rede ist, und andererseits die Bürger zum Handeln aufgerufen sind (Vorwort 1848: „jedem seine Aufgabe“ usw.). Ein Zweites: Wenn ein ganzes Buch über einen Denker handelt und ihn auch ideengeschichtlich wiederholt einordnet, wäre es sinnvoll, wenigstens einmal Geburts- und Todesdatum anzugeben. Also: 1805–1859! Im mit Herb herausgegebenen Buch über Tocqueville übrigens vorbildlich geschehen! Nur eine aus vielen kleinen Anfragen: Kann von einer organologischen Sicht der Gesellschaft die Rede sein, wenn Klassen angenommen werden? (134, Anm. 78). Ein ausdrücklicher Vergleich mit Saint-Simon oder Auguste Comte wäre interessant gewesen. Personen- und Sachregister fehlen.

N. BRIESKORN S. J.

RÜCKERT, JOACHIM, „*Frei und sozial“ als Rechtsprinzip* (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 34). Baden-Baden: Nomos 2006. 62 S., [falsche] ISBN 3-8329-1358-2010-2.

Joachim Rückert (= R.) (geb. 1945), Professor für Neuere Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie in Frankfurt am Main, hat einen Vortrag, den er vor der Würzburger Juristischen Fakultät 2004 gehalten hat, ausgearbeitet zu einer Schrift über das Verhältnis der Begriffe Freiheit und Sozial(-verpflichtung).

R. will in einem *ersten* Kap. (9–21) beide Begriffe „aus den schon lange verwirrenden Polemiken befreien“ (9) und wählt zur Klärung den Weg über die politische Geschichte. So spannt sich der Bogen von der Erklärung der englischen Leveller unter Cromwell, 1647, wo die Rede von den angeborenen Freiheitsrechten ist („native rights“), zu Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ (1762): „Der Mensch ist frei geboren [...]“, zurück zu Montesquieus „Vom Geist der Gesetze“ (1748) hin zu Kants „Grundlegung“ (1785); den Satz Kants aus der „Metaphysik der Sitten“ vom „einzigen angeborenen Recht auf Freiheit“ übergeht R. Verfassungen wie die Virginia Bill of Rights von 1776 und die französische Constitution von 1789 kommen zu Wort. Zu Recht betont R., dass Kant keineswegs einen formalen, sondern einen inhaltlich gefüllten Freiheitsbegriff vertritt. Kant folge somit nicht Hobbes, für den Freiheit das Fehlen von physischem und psychischem Widerstand bedeute oder das Tundürfen lediglich vom Tun-Können abhängig sei. R. entdeckt auch noch eine dynamische Komponente in Kants Freiheitsbegriff (15). Dem Recht sei es bei Kant aufgegeben, in permanenter Reform auf eine rechtliche Verfassung hinzustreben. – Was nun den Begriff „sozial“ angeht (ab S. 15), so arbeitet R. diesen Begriff bereits im Hinblick auf „Freiheit“ heraus. „Soziale Freiheit“ heiße vor 1848 „wahre Gleichheit“ (16), welche wiederum Emanzipation aus der Ungleichheit verlangte. Wer ein „soziales Programm“ aufstellte, der kämpfte gegen eine ungleiche