

Rousseau, die Revolution und der junge Hegel

Herausgegeben von
Hans Friedrich Fulda
und
Rolf-Peter Horstmann

Klett-Cotta

97 C 4599

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Rousseau, die Revolution und der junge Hegel / hrsg. von
Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. —

Stuttgart: Klett-Cotta, 1991

(Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 19)

ISBN 3-608-91346-7

NE: Fulda, Hans Friedrich [Hrsg.]; International Association
for the Advancement of Hegelian Studies:
Veröffentlichungen der Internationalen ...

Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlag —

J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages

© Ernst Klett Verlag für Wissen und Bildung GmbH,

Stuttgart 1991

Printed in Germany

Umschlag: Klett-Cotta-Design

Gesetzt im Bleisatz aus der 10 Punkt Palatino

von Alwin Maisch, Gerlingen

Auf holzfreiem und säurefreiem Werkdruckpapier
im Buchdruck gedruckt von Verlagsdruck, Gerlingen

Gebunden von G. Lachenmaier, Reutlingen

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
------------------	---

I. Sentiment und Aufklärung

<i>Alexis Philonenko</i> Rousseau et Hegel. Droit et Histoire	23
<i>Hans Friedrich Fulda:</i> Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung	41
<i>Jacques D'Hondt:</i> Le vieil Hegel et la critique des idées abstraites de Rousseau	74
<i>Robert Legros:</i> De la religion du cœur à la religion du peuple	94

II. Private und öffentliche Religion

<i>Vincent A. McCarthy:</i> Traces of Rousseau's Jesus in the Young Hegel	113
<i>Stefano Semplici:</i> „Das Leben Jesu“ und das Problem des Bösen: Kant oder Rousseau?	133
<i>Hubertus Busche:</i> Öffentliche Verbindlichkeit ohne normative Positivität. Zum Problem einer staatsbürgerlichen Religion bei Rousseau und Hegel ..	141
<i>Thomas Petersen:</i> Religion civile, Volksreligion und Protestantismus. Rousseauismus beim alten Hegel?	160
<i>Roger Barny:</i> Robespierre, Rousseau et le problème religieux. De la «religion civile» à l'époque révolutionnaire	176

III. Naturzustand, Staat und Gesellschaft

Denise Souche-Dagues:

Les apories concernant le concept de Nature dans la théorie
rousseauiste du politique, et leur dépassement hégélien 205

Bernard Bourgeois:

Der junge Hegel und das Rousseausche Verhältnis von Moral und
Politik 221

Giuseppe Duso:

Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen
Hegel 242

Jean-François Kervegan:

Le citoyen contre le bourgeois. Le jeune Hegel et la quête de
l'«esprit du tout» 279

Domenico Losurdo:

Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der
Modernen 302

Über die Autoren 331

Einleitung

A

Vor gut dreißig Jahren hat Joachim Ritter eindrucksvoll die These vertreten, es gäbe keine zweite Philosophie, „*die so sehr und bis in die innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist, wie die Hegels*“¹. Wenig später wurde diese These von Jürgen Habermas in dessen Heidelberger Antrittsvorlesung ironisch ergänzt: Um nicht Philosophie als solche der Herausforderung durch die Revolution zu opfern, habe Hegel die Revolution zum Prinzip seiner Philosophie erhoben. „Erst als er im klopfenden Herzen des Weltgeistes selbst die Revolution festgemacht hatte“, habe er sich vor ihr sicher gefühlt. Im Unterschied zu anderen habe er die Französische Revolution und deren Kinder nicht weggescholten; er habe sie „hinweggefeiert“². Seither fand die Bedeutung, welche der Französischen Revolution in Hegels Denken zukommt, immer wieder die Beachtung, die sie verdient. Nicht zu kurz gekommen ist dabei neben der reifen Hegelschen Philosophie deren mit der Revolution gleichzeitige Bildungsgeschichte³, zumal Georg Lukács schon Ende der vierziger Jahre den revolutionären Republikanismus des jungen Hegel gegen die „reaktionäre Legende“ einer angeblich „theologischen“ Formationsperiode ausgespielt und seinen Lesern vor Augen gestellt hatte⁴.

Doch weltgeschichtliche Ereignisse, die bei einem Zeitgenossen der in sie verwickelten Akteure bedeutsame intellektuelle Folgen haben, werden zuvor in der Perspektive von Gedanken erfahren, die ihnen vorausgegangen sind; und die können für ihre unerläßliche Deutung um so wichtiger werden, je uneinheitlicher und spannungsvoller die Urteile sind, die sie über jene Ereignisse nahelegen. Nun gehören zu den Gedanken, die für Hegels Deutung der Französischen Revolution und

¹ J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*. Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 63. Köln-Opladen 1957. S. 15.

² *Hegels Kritik an der Französischen Revolution*. In: J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied a. Rhein und Berlin 1963. S. 89.

³ Vgl. z. B. K.-H. Nusser, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*. München/Salzburg 1973; O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1973. Darin: *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*.

⁴ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Zürich 1948. 1. Kapitel.

gleichzeitig mit ihr diese Rolle spielten, ohne Zweifel diejenigen, die Rousseau zur Wirkung gebracht hat — in seiner schonungslosen Selbstdarstellung, seiner moralischen und religiösen Reflexion, seiner empfindsamen, Träume erfüllter Intimität zum Leben erweckenden Belletristik; aber auch in der allen Fortschrittsoptimismus herausfordernden Kulturkritik der beiden *Diskurse*, und nicht zuletzt mit dem antikisierenden Republikanismus des *Contrat social*. Da dies seit fast hundertfünfzig Jahren bekannt ist, hätte es längst nahegelegen, Hegels Verhältnis zu Rousseau unter die Lupe zu nehmen. Bis jetzt aber wurde nirgendwo eingehend erforscht, was die Bewunderung, die Hegel während der Revolutionsjahre für Rousseau empfand, für sein Urteil über die Ereignisse in Frankreich ursprünglich bedeutete und was aus ihr im Lauf der Ausbildung seiner Kritik an Rousseau und an der Revolution wurde. Im Hinblick auf Hegels gesamte intellektuelle Entwicklung blieb damit auch weitgehend unaufgeklärt, welchen Raum in ihr die von Rousseau empfangenen Impulse einnahmen — neben und zum Teil vor denjenigen der Kant-Diskussion, der durch Jacobi ausgelösten Spinoza-Rezeption und der durch Hölderlin vermittelten, platonistischen Tradition der Vereinigungsphilosophie. Unbefriedigt blieb, nicht zu vergessen, das Interesse an der Wirkung jener Menschheitsfragen, die Rousseau als erster aufgeworfen hat und deren Unerbittlichkeit erst mit dem Bewußtsein unserer ökologischen Probleme von allen wahrgenommen wird. Hat sich Rousseaus zivilisationskritische Besinnung auf die Natur des Menschen im Hegelschen Denken fortgesetzt, oder hat sich die Spur, auf der sich Rousseau mit dieser Besinnung befand, bei Hegel wieder verwischt? Können wir also im Hinblick auf die zu befürchtende Tendenz der Menschheit, ihre eigenen Lebensgrundlagen zu zerstören, von Hegel etwas lernen oder nicht?

Der vorliegende Band möchte dazu beitragen, daß diese Lücke in unserem Urteil über Hegel und über die angedeuteten, mit ihr ausgesparten Sachfragen geschlossen wird. Was er hierbei leistet, sollte im Bewußtsein der Schwierigkeiten beurteilt werden, deretwegen sein Thema bis jetzt kaum bearbeitet worden ist. Es sind vermutlich die folgenden:

1. Rousseaus Schriften sperren sich gegen eine aufs Begriffliche zugespitzte, handwerklich-philosophische Bearbeitung, auf die es für das Hegelsche Denken schließlich in ganz besonderem Maß ankommt. Die romanistische Forschung unseres Jahrhunderts ist an solcher Bearbeitung auch nicht sonderlich interessiert.

2. Die Rousseauforschung und die Hegelforschung bewegen sich weiterhin auf getrennten Bahnen und sind noch nicht frei von den Nachwirkungen national-kultureller Beschränkungen philosophischer Ideengeschichte.

3. Die Breitenwirkung, die Rousseau schon während der sechziger

Jahre des 18. Jahrhunderts bei deutschen Autoren erlangte, und die Seltenheit, mit der Hegel seine Primärquellen erwähnt, machen es schwer, Gedanken, die direkt aus Rousseau genommen sind, von den eher osmotischen Einflüssen zu separieren und zu einem spezifisch Hegelschen Rousseau-Bild zusammenzusetzen.

4. Die Tradition der Beschäftigung mit dem jungen Hegel und die enge Verbindung, die dessen Rousseau-Rezeption mit dem Aufnehmen anderer „Einflüsse“ eingeht, verleiten dazu, Hegels intellektuelle Entwicklung allemal im ganzen zu thematisieren und selbst da als „Weg zum System“ zu beschreiben, wo das System eigentlich gar nicht das vorherrschende Interesse hat⁵. Dann ist Hegels Einstellung zu Rousseau nur noch ein Aspekt unter einer Reihe anderer.

5. Der reife Hegel urteilt über Rousseau aus großer Distanz und beschreibt, was Rousseaus Werk auszeichnet, so pauschal, daß man einen langen und mühseligen Weg zurücklegen muß, um von der Kenntnis der Äußerungen, in denen diese Urteile und Beschreibungen enthalten sind, zu ihrem differenzierten Verständnis zu gelangen. Unumgänglich ist es wohl, daß man dazu den Umweg einer Verständigung über den jugendlichen Rousseau-Verehrer Hegel nimmt.

Der zuletzt genannte Punkt enthält einen zusätzlichen Grund, aus dem es im vorliegenden Band darauf ankam, Hegels Verhältnis zu Rousseau exemplarisch an denjenigen Schriften zu erforschen, in denen noch nicht die reife Philosophie des spekulativen Idealismus entgegentritt. Dennoch macht die Bedeutsamkeit dieser Philosophie auch manchen Vorgriff auf spätere Hegelsche Äußerungen wünschenswert; und die Tatsache, daß man das Werden von Gedanken nur verstehen kann, wenn man schon die ausgeformten Gebilde ins Auge faßt, zu denen es geführt hat, gebietet solche Vorgriffe sogar. So bearbeiten denn die Autoren einiger der folgenden Beiträge (Philonenko, D'Hondt, Petersen, Souche-Dagues) ihr Thema in der Weise, daß sie den jungen Hegel vornehmlich aus der Perspektive des späteren Hegelschen Werks betrachten. Keiner von ihnen stellt freilich die Urteile zusammen, in denen sich Hegels Einstellung zu Rousseau schließlich kondensiert hat. Diese Urteile bilden den terminus ad quem, zu dessen Verständnis die Beschäftigung mit Hegels Rousseau schließlich gelangen muß. Da sie weit verstreut und nicht leicht zu ordnen sind, sollen sie hier — vergrößernd, aber möglichst übersichtlich — zusammengestellt werden.

⁵ Vgl. dazu: *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Hrsg. v. Ch. Jamme u. H. Schneider. Frankfurt am Main 1990.

Auch in seinen späteren Schriften hat Hegel der Kritik an Rousseau den Respekt vor dessen Genie und die Anerkennung epochaler Verdienste zur Seite gestellt. Wenn man seine Urteile nicht vereinzelt betrachtet, so zeigen sie — anders gewendet — die stereotype Form „ja, aber“. Das derart eingeschränkte „Ja“ betrifft dabei sowohl (1) grundlegende Begriffe des praktischen und des religiösen Geistes als auch (2) das Erschrecken, von dem Rousseau angesichts der Zivilisation und Gesellschaft der abendländischen Menschheit befallen wurde; es betrifft (3) neben den moralisch begründeten religiösen Überzeugungen Rousseaus vor allem dessen politische Theorie; und es betrifft (4) die Rolle, die Rousseaus Denken durch all dies in der weltgeschichtlichen Zustandsveränderung spielt, welche die Menschheit im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erfuhr. Die vielen einschränkenden „Aber“ hingegen beziehen sich immer auch auf Rousseaus Anteil an der verhängnisvollen Entwicklung, welche die Weltgeschichte im Lauf der Französischen Revolution genommen hat.

(1) Durch Rousseau wurde nach Hegels Überzeugung das „Qualitative des Menschen“ (TW XX, 306 f.⁶) und das Wesen seines Willens erstmals als *Freiheit* konzipiert und diese Freiheit als Prinzip allen Rechts, ja sogar als „Grundprinzip des Geistes“ (TW XII, 524 f.), als „schlechthin Letztes“ (TW XX, 312). Indem Rousseau auf die Einsicht hinarbeitete, daß die Freiheit all dies sei, ging es ihm jedoch nicht um die obersten Sätze einer vom Leben der Menschen abgelösten Theorie; sondern darum, Menschlichkeit, die sich im Gefühl des Rechts bekundet, zum Prinzip zu machen (vgl. TW XX, 306) und das Prinzip so zu fassen, „daß das Innerste des Menschen, die Einheit seiner mit sich als

6 Wo es möglich ist, wird im folgenden nach der leicht zugänglichen Ausgabe des Suhrkamp-Verlags zitiert. Für Stellenangaben werden als Siglen verwandt:

GrW — G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. III. Band: *Die griechische und die römische Welt*. Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig 1920.

GW — G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.

PhR — G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*. *Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt am Main 1983.

TW — G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

ViG — G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Neue Kritische Ausgabe. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Band XVIII A. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg 1955.

Wa — G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*. . . . *Nachgeschrieben von P. Wannemann*. Hrsg. v. C. Becker u. a., Hamburg 1983.

Grundlage aufgestellt und ins Bewußtsein gebracht wird, so daß der Mensch eine unendliche Stärke in sich gewann“ (ebenda). Implizit war damit bereits „das reine Denken als Prinzip aufgestellt ... und als Inhalt“ (ebenda); denn das Prinzip der Freiheit „ist nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens“ (312; vgl. PhR 212; VII, § 258 A); und das „innere Anschauen“, aus dem dieses Prinzip geschöpft wurde (TW XX, 306), galt nicht nur als Akt, der jeden schlechthin vereinzelt und auf sich selbst zurückwirft; es war vielmehr ein „Schauen des Selbst in das Selbst“ und absolut „sich selbst doppelt Sehen“ (TW III, 432).

Diesen dunklen, aber mit emphatischer Zustimmung verbundenen Charakterisierungen des Grundsätzlichen stehen als einschränkende Feststellungen gegenüber: Das Freiheitsprinzip, wie es gefaßt wurde, sei nur formell geblieben, weil aus dem Verstand, dem *abstrakten Denken* hervorgegangen, „das zuerst Selbstbewußtsein der reinen Vernunft und, als unmittelbar, abstrakt“ ist. Es sei nicht erkannt worden, daß dies Prinzip Denken ist (TW XX, 306). Dementsprechend solle dann auch der Wille „die substantielle Grundlage und das Erste“ sein „nicht als an und für sich seiender, vernünftiger“ bzw. „der Geist nicht als *wahrer* Geist, sondern als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür“ (TW VII, § 29 A; vgl. § 258 A). Als bloß formell aber entwickelt das Prinzip „noch nichts weiter aus sich“; „es hält sich der Religion überhaupt, dem konkreten absoluten Inhalt, noch gegenüber“ (TW XII, 526), während es doch die *Hauptsache* ist, „daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff bestimmt wird, nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens“, die vernünftige Freiheit; und „daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Momente ist“ — „ein gotischer Bau, der zu seiner Materie das Allgemeine hat“ (ViG 144).

(2) Rousseau hat auch teil an der *negierenden* Arbeit der französischen Aufklärung. Nur die aber ist nach Hegels Auffassung am Philosophieren der Aufklärung interessant: „diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes“ — „gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden“ (TW XX, 291). „Merkwürdig“, d. h. bemerkenswert ist dabei der Charakter dieser Energie: „der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dies Geltende, was dem Selbstbewußtsein ein fremdes Wesen, was ohne es sein will, worin es sich nicht selbst findet“ (ebenda). Mit der französischen Philosophie der Aufklärung besitzt auch Rousseau „eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektual-Welt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiß ist“ (ebenda). Außerdem gehört er innerhalb dieser Philosophie zu den „großen Köpfen“, die dem Materialismus „das Gefühl in der Brust entgegengesetzt“ haben

(TW XX, 304); vor allem aber und spezifischer besaß er eines der „edlen und großen Gemüter“, die den „Anblick des vielfältigen Elends“ nicht ertragen konnten, „zu dem sich die bürgerliche Gesellschaft steigern kann“ (PhR 149). Er steht exemplarisch für „große, tiefe Männer“ in „neuerer Zeit“ (GrW 640); seine „Bizarrerie“ hat ihre eigene „Delikatesse“, die anders beurteilt werden will als diejenige eines deutschen Genies und Literaten der Zeit, wie z. B. die Hamanns (TW XI, 341).

Aber auch in diesen Hinsichten folgen die Einwände auf dem Fuße: Die negierende Arbeit der französischen Philosophie ist verbunden mit Appellen an die Natur; doch die „Natur bleibt“ in diesen Appellen „bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen stehen“ (TW XX, 290). Wenn wir uns andererseits angesichts des herrschenden Elends begreiflicherweise „ewig von Griechenland angezogen fühlen“ (GrW 640), so heißt das nicht, daß man „das Bessere rückwärts suchen“ darf; denn die „schöne glückliche Freyheit der Griechen, die so sehr beneidet worden und wird“ (GW VIII, 262), war eine, in der wir die höchste Befriedigung nicht finden; „es fehlt dieser Schönheit die Wahrheit“ (GrW 640). Die Griechen und Römer lassen sich in „Schilderungen von Volksfreiheit“ (ViG 144) rühmen, aber das heißt nicht, daß man aus ihrer Geschichte „für die gegenwärtige Gestaltung der Staatsverfassung“ etwas lernen könnte (ebenda 143); vielmehr gilt es einzusehen, daß ihre Staaten die Entzweiung noch nicht ertragen konnten und am Prinzip der neueren Staaten zugrunde gehen mußten (PhR 149; TW XIX, 129). Man darf sich daher nicht zu Klagen über ihren Untergang und über die bürgerliche Gesellschaft verleiten lassen, sondern muß es im Denken aushalten, daß „jeder vollkommen *in sich* zurückgeht, sein *Selbst als solches*, als das Wesen weiß, zu diesem Eigensinne kommt . . .“ (GW VIII, 262; vgl. Wa 115). Ebensowenig geht es an, „den Zustand der Wilden Amerikas als einen solchen“ vorzustellen, „in welchem der Mensch im Besitz der wahren Freiheit sei“ (TW XII, 419). Wer sich wünscht, „daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtsein, zu dem sie gekommen, wieder aufgebe und in die Wildnis und Nähe des tierischen Bewußtseins zurückfalle“ (TW III, 389), der übersieht, daß die Forderung innerer und äußerer Einfachheit — die immer wieder auftaucht, wo das Prinzip der Subjektivität hervortritt — nur Geist im Sinne einer Art von Gespenst ist, das aus dem erreichten Stand der Bildung „zurückkehrt“ (vgl. Wa 115), und daß die Forderung in Wahrheit nur an den Geist der Bildung selbst gehen kann: „daß er aus seiner Verwirrung *als Geist* zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtsein gewinne“ (TW III, 389). Versuche schließlich wie der in *Emile* unternommene, einen Menschen um seiner Erziehung und Bildung willen auf dem Land aufwachsen zu lassen und den Gesetzen der Welt zu entfremden, sind ohnmächtig. „Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so

darf man ja nicht glauben, daß ... die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen“ (TW VII, § 153 A).

(3) Die Grundsätze des Deismus, der religiösen Toleranz und der Moralität, „welche Rousseau und Voltaire zur allgemeinen Denkweise der höheren Klassen in Frankreich und außer Frankreich erhoben hatten“ (TW XI, 278), waren ein „großer Impuls“ (ebenda). Im Hinblick auf den Spinozismus Hegels tut man gut, sie zugleich mit dem an Rousseaus politischer Theorie zu Rühmenden in Betracht zu ziehen: Zu Recht hat Rousseau nach der absoluten Berechtigung des Staates gefragt; er hat zum Prinzip dieser Berechtigung den freien Willen eigentlich so gemacht, daß dabei der Staat erst die Verwirklichung der Freiheit ist (TW XX, 307). Im Grunde wurden damit zwei Begriffe von Willensfreiheit unterschieden und unter ihnen derjenige ausgezeichnet, auf den es ankommt. Der „Unterschied zwischen dem bloß Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in Rousseaus bekannten *Contrat social* auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, daß darin gesagt wird, die Gesetze eines Staates müßten aus dem allgemeinen Willen (der *volonté générale*) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille aller (*volonté de tous*) zu sein“ (TW VIII, § 163 Z 1). Die Freiheit im Staat wird also nicht darein gesetzt, daß zu Gesetzen alle „einzelnen ihre Einwilligung geben“ (TW XII, 61). Rousseau hat auch richtig bemerkt, mit dem Majoritätsprinzip, das die Mehrheit entscheiden läßt, drohe die Freiheit verlorenzugehen, da dann der Wille der Minorität nicht mehr geachtet wird (ebenda; vgl. TW XX, 307). Ja, Rousseau hat sogar „die Ansicht vorzüglich durchgeführt“, daß den Menschen zwar äußerliche Gewalt angetan worden zu sein scheint, wenn sie „aus Furcht vor einem höheren Charakter, vor einem Heros, in den Staat zusammengebracht sind“, daß jedoch, „was den Schein hat einer ganz äußerlichen Nötigung“, in Wahrheit gleichwohl „das eigene Innere“ ist, „welches uns treibt und zwingt, derselben zu gehorchen“ (PhR 212). Indem Rousseau „den Willen der Einzelnen zum Prinzip des Staats gemacht hat, hat er ... einen Gedanken, und zwar den Gedanken des Willens zum Prinzip gemacht“. „Rousseau hat so überhaupt den Grund gelegt, daß über den Staat gedacht worden ist. Von ihm an hat das Denken über den Staat begonnen“. Er hat „dem wahrhaften Denken über den Staat den Impuls gegeben“ (ebenda 212 f.).

Dennoch ist Rousseau auch hinsichtlich der von ihm geltend gemachten moralischen Überzeugungen und hinsichtlich der Prinzipien seiner politischen Theorie zu tadeln. Seine Überzeugungen folgen dem „absoluten Trieb, einen festen Kompaß in sich zu finden“ (TW XX, 305); aber sie erhalten keine tiefere Begründung in der Aufdeckung eines dem vernünftigen Denken zugänglichen Zusammenhangs von Sittlichkeit und

Religion; vgl. oben (1). Die politische Theorie hingegen verwischt den Unterschied, den es auszuarbeiten und festzuhalten gilt: Rousseau macht „die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat“ (TW VII, § 258 A). Damit machen bei ihm „die selbständigen Individuen, als Atome, die Grundlage des Staates aus“; doch in Wahrheit ist der Staat „gerade jenes Substantielle, in dem diese Atomistik zerflossen ist“ (PhR 82; vgl. Wa 37). „Es ist die Natur der Allgemeinheit überhaupt, die das Individuum treibt, auf allgemeine Weise zu existieren“ (PhR 212). Das Schiefe an Rousseaus politischer Theorie ist, daß sie „nicht den Willen als solchen als Grundlage des Staates gefaßt hat, sondern den Willen des einzelnen in seiner Punktualisierung“; daß sie „das Einzelne als das Erste betrachtet . . . und nicht das Allgemeine“ (ebenda). Der Begriff jener Freiheit aber, die sich im Staat verwirklicht, muß „nicht im Sinne der zufälligen Willkür jedes genommen werden, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich“ (TW XX, 307). Von diesem „höheren Prinzip“ aus „wird es ein untergeordneter, gleichgültiger Unterschied, was gewöhnlich für das Wesentliche einer Verfassung angesehen wird, ob nämlich die Individuen ihre subjektive Einwilligung dazu gegeben haben oder nicht“ (ViG 145).

(4) Nichtsdestoweniger gehört Rousseau — aufgrund seiner politischen Theorie sogar mehr als alle übrigen — zu denjenigen, mit Hinweis auf deren Wirkung gesagt werden kann: „Die Freiheit wird Weltzustand, verbindet sich mit der Weltgeschichte, wird Epoche derselben“ (TW XX, 292). — Aus Rousseaus Mißverständnis aber hinsichtlich der Grundlagen des Staates „folgen die . . . bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen. Zur Gewalt gediehen haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und vom *Gedanken* anzufangen und ihr bloß das *vermeinte Vernünftige* zur Basis geben zu wollen; andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht“ (TW VII, § 258 A).

Eine vollständige Abhandlung über Hegels Rousseau hätte zu begreifen, was mit all dem gesagt ist, warum Hegel dahin gelangte, es zu sagen, und was er warum — alternativ hierzu — in jüngeren Jahren an Rousseau bewundernswert oder problematisch fand. Der vorliegende Band widmet sich der letzten dieser Fragen; er tut damit einen ersten Schritt zur Erledigung der ganzen Aufgabe. Daß ihm weitere folgen, ist zu wünschen.

Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes sind mit der Maßgabe verfaßt, nicht den „ganzen“ jungen Hegel zum Thema zu machen oder gar *alle* in seinen Schriften anklingenden Motive einer Einflußforschung zu unterwerfen, die so nur ins Uferlose führen könnte. Unsere Arbeit sollte sich auf die Bedeutung konzentrieren, welche *Rousseau* und die *Französische Revolution* für Hegels Bildung gehabt haben. Soweit Sachfragen, um die es dabei ging, diesen bildungs- und ideengeschichtlichen Rahmen überschreiten, sollten nur diejenigen Aspekte an ihnen Berücksichtigung finden, die innerhalb seiner zum Vorschein kommen. Vom Thema her legte es sich nahe, für verhältnismäßig viele Beiträge französischer Autoren Raum zu schaffen. Zugleich verband sich damit die Absicht, für die weitere Zusammenarbeit eine Spannung fruchtbar zu machen, die zwischen den bei uns und den in romanischen Ländern vorherrschenden Forschungstendenzen besteht.

In Deutschland waren die Interessen der Hegel-Forschung während der letzten Jahrzehnte außer auf die für den „Klassiker“ repräsentativen Werke vornehmlich auf die Frage gerichtet, wie Hegel philosophische Motive der ihm vorliegenden Philosophiegeschichte verarbeitet hat und wie er dadurch — vor allem in der Jenaer Zeit — zu seiner Systematik und dann zu jenen Werken gekommen ist; oder sie gingen gar, von Heidegger und der philosophischen Hermeneutik angeregt, auf generellste Fragen der geschichtlichen Entwicklung philosophischen Denkens. Daneben, im Zusammenhang mit den wichtigen Aufgaben historisch-kritischer Textedition, griff auch wohl eine Neigung zu philologischem Nihilismus um sich. In Frankreich hingegen und teilweise auch in Italien fand seit dem Zweiten Weltkrieg viel stärker als hierzulande der Geschichtsphilosoph Hegel Beachtung. Im Interesse an ihm nimmt man es nicht allzu genau mit Fragen, welche die Ausbildung der das spätere System charakterisierenden Gedanken im Lauf der intellektuellen Entwicklung Hegels betreffen. Wenn man sich mit dem Beitrag befaßt, den Hegel zur Diskussion eines bestimmten Themas geleistet hat, so fragt man sich innerhalb dieser Forschungsgewohnheiten nicht vorab nach einer eigenen, nur der Hegelschen Philosophie möglichen Perspektive; und man scheut sich nicht, möglichst alle Äußerungen Hegels heranzuziehen — ohne Beschränkung auf eine bestimmte Periode seines Denkens und oft auch ohne ängstliche Erwähnung der Unterschiede zwischen solchen Perioden. Vor allem aber werden die Themen häufig so gewählt oder angegangen, daß sie nicht nur die handwerkliche Arbeit an den fürs Metier der Philosophen spezifischen „Begriffen“ verlangen, sondern auch sensible Aufmerksamkeit auf deren kulturelles oder gesellschaftliches Umfeld. Mancher erkundet dabei sehr aufschlußreich die Affinitäten

zwischen Hegelschen Äußerungen und Produkten seinerzeitiger politischer oder kultureller Publizistik, die im Betrieb der philosophiehistorischen Forschung längst vergessen sind; oder er findet in solchen Produkten gar „verborgene Quellen“ des Hegelschen Denkens⁷.

Daß dieses Vorgehen fruchtbar sein kann, gilt zweifellos in erster Linie für den jungen, sich selbst eine publizistische Tätigkeit zum Ziel setzenden Hegel; und es gilt für ihn vermutlich nicht zuletzt im Hinblick auf sein Interesse an den Ideen und Ereignissen der Französischen Revolution. Insofern lag es nahe, im vorliegenden Band nicht nur Hegel-Forscher und Rousseau-Spezialisten zu Wort kommen zu lassen, sondern auch einen Allgemein-Historiker, zu dessen Spezialgebiet Rousseaus Wirkung bei den französischen Revolutionären gehört (Barny).

Mit der Planung des Bandes vorgegeben war auch die Bildung der drei thematischen Schwerpunkte, die im Inhaltsverzeichnis hervorgehoben und denen die Beiträge zugeordnet sind. Sie ergaben sich aus übergreifenden Sachfragen, die in Hegels reife Philosophie hinein- und bis heute weiterwirken. In ihrem Interesse war zu überlegen, (I.) wie der junge Hegel die von Rousseau aufgedeckte Ambivalenz der Aufklärung auf neue Weise zu deuten beginnt; wie er dabei (II.) das Rousseausche Thema einer „religion civile“ aufgreift und zu bearbeiten versucht; wie er (III.) Rousseaus politiktheoretische Orientierung relativiert und sich in seiner Frankfurter Zeit, zeitgeschichtliche Erfahrungen verarbeitend, von der Möglichkeit überzeugt, „inmitten der Concurrenz und im Mechanismus der Arbeit und des Verkehrs das *Gemüth* des Menschen zu retten“⁸ — und wie er damit wohl auch ein vernünftiges politisches Leben unter solchen Bedingungen für möglich erklärt.

Als Einzelgegenstände und Detailfragen empfahlen sich damit für die jeweilige Themengruppe

I. Sentiment und Aufklärung:

- Kulturphänomene der Intimität, Erziehung, Bildung, Naturerfahrung, Verstandesreflexion, Zivilisationsgeschichte und Menschheitsentwicklung — jeweils in der Sicht Rousseaus sowie des jungen Hegel.
- Wie haben sich die bei Rousseau herrschenden Sentiments und die Rousseausche Auffassung von spontaner Entwicklung bei Hegel in eigene philosophische Fragen umgesetzt? Haben sie schließlich zu einem neukonzipierten Vernunftbegriff beigetragen?

⁷ Vgl. das in der deutschen Übersetzung diesen Titel tragende Buch von J. D'Hondt, *Hegel secret*. Paris 1968.

⁸ Vgl. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*. Berlin 1844. S. 86.

II. Private und öffentliche Religion:

- Hegels sowie Rousseaus Bild von der Person und Religion Jesu; die Spannung zwischen christlicher Privatreligion und der geforderten öffentlichen Religion bzw. religion civile; öffentliche Religion als Volksreligion. Das Programm einer religion civile während der Französischen Revolution.
- Wie sehen Rousseau und Hegel die Entwicklung, die von der Religion Jesu zur Religion der christlichen Kirchen und zum positiven Glauben führt? Wie beschreiben und beurteilen sie das Verhältnis dieser Religion zum Staat in der christlich gewordenen Welt?

III. Naturzustand, Staat und Gesellschaft:

- Hegel und Rousseau über die ursprüngliche Natur des Menschen und ihre Verwandlung im Staat, über den Ursprung des Naturrechts, das Verhältnis von Moral und Politik, die Rechtfertigung und angemessene Gestalt politischer Herrschaft, sowie über Prinzipien der Wirtschaftspolitik.
- Wie weitgehend teilt der Tübinger und Berner Hegel Rousseaus politiktheoretische Überzeugungen? Wie, wann und wodurch verwandelt sich seine Staatsauffassung; wie verhält sich dazu die Änderung seiner Einstellung zu den Ereignissen im revolutionären Frankreich und zu den politischen Verhältnissen in Deutschland?

Nach anfänglichem Plan sollte eine weitere Serie von Beiträgen die Perspektive, in welcher der junge Hegel seinen Rousseau aufnahm und die Französische Revolution zum Gegenstand seines Nachdenkens machte, dem Rousseau-Bild derjenigen gegenüberstellen, zu denen er in eine enge, intellektuelle Verbindung kam — und zu denen natürlich auch der ältere Hegel selbst gehört. Dieser Plan hat sich nicht in der beabsichtigten Weise verwirklichen lassen. Einige, eingehend mit dem weiteren Kontext befaßte Arbeiten tragen dazu wenigstens wichtige Teilstücke bei (D'Hondt, Petersen, Souche-Dagues, Losurdo). — Hinzuweisen ist auch auf gezielte Überschneidungen, die zwischen den Themen einzelner Beiträge und den gebildeten Gruppen von Beiträgen bestehen. Sie sollen vor Augen führen, wie eng die drei Themenbereiche miteinander verzahnt sind.

Nicht weiter reglementiert, sondern im Rahmen der umrissenen Vorgaben freier Wahl überlassen wurden die Einzelthemen und die Art ihrer Bearbeitung. Dabei sind viele Akzente gesetzt und verschiedenste Zugangsweisen bevorzugt worden. Ihre Vielfalt kann hier nur angedeutet werden. Während einzelne Arbeiten sich aufs weite Feld der menschl-

chen Kultur (Philonenko) oder der politischen Publizistik (Losurdo) begeben, bewegen sich die anderen im engeren Bereich traditionell-philosophischer Themen. In einem Fall wird Hegel vornehmlich aus dem Blickwinkel Rousseaus und seiner idées maîtresses thematisiert (Philonenko), in den meisten anderen hingegen umgekehrt Rousseau aus der Perspektive Hegels, und zwar nicht nur des jungen, sondern ausnahmsweise auch des alten (D'Hondt, Souche-Dagues) oder in Annäherung an dessen Perspektive (Petersen). Nicht eindeutig festgelegt ist auch die Altersgrenze, bis zu der Hegel noch als „jung“ gilt: Während sie für die meisten aufs Ende von Hegels Frankfurter Zeit fällt, verschiebt mindestens einer der Autoren (Kervegan) sie seinem Thema zuliebe in die Jenaer Periode. Innerhalb der einzelnen Themengruppen interessieren sich einige Verfasser für das ganze Bild, das sich Hegel von Rousseau gemacht hat (Fulda unter I, Legros in bezug auf II und Busche unter II, Bourgeois unter III); andere hingegen beschränken sich auf den einen oder anderen, besonders aufschlußreichen Teilaspekt (D'Hondt und Legros unter I; McCarthy und Semplici unter II, Duso und Kervegan unter III). Einmal figuriert die Französische Revolution nicht nur als Nebenaspekt der Hegelschen Beschäftigung mit Rousseau, sondern wird von dieser unabhängig und zur Hauptsache (Barney). An die Stelle der Erforschung von Einflüssen, die Rousseau auf Hegel gehabt — oder vielleicht eher nicht gehabt (Bourgeois), bzw. die Französische Revolution im Vergleich zu Rousseau für Hegels Denken nicht erlangt hat (Duso), tritt zuweilen die bescheidenere Frage nach bloßen Affinitäten; zuweilen auch die anspruchsvollere nach Problemen, die der junge Hegel von Rousseau geerbt und im Lauf seines Denkens zu lösen versucht hat (Fulda, Souche-Dagues). — Es empfiehlt sich, nicht nur die inhaltlichen Feststellungen zur Kenntnis zu nehmen, zu denen die Arbeiten gelangen, sondern auch die erwähnten — und weitere — Gesichtspunkte, unter denen sie getroffen und die Arbeiten verfaßt sind.

D

Was die Gestaltung des Bandes betrifft, ist darauf hinzuweisen, daß aus editionstechnischen Gründen darauf verzichtet wurde, die Anmerkungen in ihrer äußeren Form zu vereinheitlichen. Sie sind je nach Gewohnheit des jeweiligen Autors unterschiedlich angelegt und nur für den einzelnen Beitrag homogenisiert worden. Gleiches gilt für Literaturangaben und Zitierweise.

Die Beiträge wurden für eine Arbeitstagung verfaßt, die von der Internationalen Hegel-Vereinigung und dem Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx (Poitiers) in Verbindung mit dem Isti-

tuto Italiano per gli Studi Filosofici (Neapel) veranstaltet wurde und 1990 in Poitiers stattfand. Sie wurde aus Mitteln des Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, sowie des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici finanziert.

Zu danken haben die Internationale Hegel-Vereinigung und die Herausgeber vielen Personen und Institutionen. Der erste Dank gebührt den Tagungsteilnehmern für die Bereitschaft, ihr Können, ihren Kenntnisreichtum und ihre Fragestellungen in die gemeinsame Arbeit einzubringen, sowie insbesondere den Autoren: für ihre Vorträge und für die in die vorliegenden Abhandlungen eingegangene Auswertung sehr anregender Tagungsdiskussionen. Nachdrücklich zu danken ist auch den Geldgebern für ihre großzügige finanzielle Unterstützung; des weiteren dem Direktor des Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, Herrn Professor Dr. Guy Planty-Bonjour, ohne dessen Initiative und produktives Engagement die Tagung gar nicht zustande gekommen wäre; zu danken ist ihm und seinen Mitarbeitern nicht zuletzt auch für die technische Organisation der Tagung. — Für Hilfe in Angelegenheiten der Tagungsvorbereitung sind Vereinigung und Herausgeber Frau Dr. Christel Fricke und Frau Ingeborg von Appen (beide Heidelberg) dankbar verpflichtet. Der Dank für umfangreiche redaktionelle Arbeiten gilt Frau Fricke und Herrn Dr. Peter König (Heidelberg), sowie Frau von Appen und Herrn cand. phil. Robert Schnepf, die sich der Bitte um Unterstützung in diesem Bereich nie versagt haben.

Hans Friedrich Fulda
Rolf-Peter Horstmann