

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Nordrhein-
Westfälischen Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von

WALTER JAESCHKE und LUDWIG SIEP

BAND 42

2007

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

vielmehr eine Hegels selbst mit Heidegger, die sich paradoxerweise in Heideggers Diskussion ergibt.“ (259)

Im abschließenden dritten Teil („Ex nihilo nihil fit?“, 311–359) wird die Frage nach dem Nihilismus erneut vor dem Hintergrund von Hegels logischer Thematisierung des Daseins in seinem Bezug zum Nichts sowie des Wesens in seinem Bezug zum Ab-Grund gestellt. Bekanntlich setzt sich bereits der Jenaer Hegel mit den Diskussionen seiner Zeit zum Nihilismusproblem auseinander, und schon damals wird die Vernichtung des Endlichen als Aufgabe der Vernunft angesehen, welche sich in der Aufhebung der Negativität noch steigert, so daß das Unendliche als die Bewegung der Selbstvernichtung des Endlichen selbst und als die negative Seite des Absoluten gelten kann. Gegenüber der Vorliebe der Forschung für den Jenaer Hegel und besonders auch für die Nihilismuskonzeption Lugarini aber für den Schwerpunkt *Wissenschaft der Logik* – und der Wesenslogik insbesondere –, in der sich auch zu dieser Frage Hegels deutlicher Abstand von der metaphysischen Tradition zeige sowie deutlich sein Wagnis in den Vordergrund rücke, das Nichts und die Negativität philosophisch im Sein als Grund/Ab-Grund/Ur-Grund/Grundlosigkeit zu denken: „Im Rahmen der Logik Hegels ist das *nihil* eins mit dem Wesen; der Kern des Problems liegt dann in der Entfaltung des Wesens selbst kraft reiner Negativität. Anstatt einer sich um die vermeintliche Positivität des Seins (Parmenides) drehenden ontologischen Konstruktion kündigt sich ein begriffliches Gebäude an, das vom schlichten und einfachen Negativen getragen wird.“ (351) Hegels Annahme des *nihil* als ein *primum* des Denkens und des Wesens solle allerdings im Rahmen der dialektischen und spekulativen Hervorhebung eines Gangs der Vernunft (und des Geistes) vollzogen werden, wonach die Vernichtung nie das letzte Wort sei. Und deswegen kann man nach Lugarini aus Hegel nur in einem gänzlich eigenartigen Sinne einen Nihilisten machen.

Sehr klar geschrieben und von einer meisterhaften Beherrschung der Argumente gekennzeichnet, besteht das Hauptverdienst dieses letzten Buches Lugarinis darin, daß anhand der schwierigsten Passagen der *Wissenschaft der Logik* – und der Wesenslogik insbesondere – die unversehrte Vitalität des Denkens Hegels aufgewiesen wird. Diese philosophische Lebendigkeit erlaubt es, in ihm Anregungen auch zu solchen Fragen zu finden, die eher im kritischen Abstand wurzeln, aber weiterhin unseren Bezug zu Hegel zutiefst bestimmen.

Gabriella Baptist (Cagliari)

Luca Illetterati/Antonio Moretto (Eds.): *Hegel, Heidegger e la questione della romanitas*. Atti del convegno Verona, 16–17 maggio 2003. [Hegel, Heidegger und die Frage nach der *romanitas*. Kongreß-Akten Verona, 16.–17. Mai 2003.] Roma: Edizioni di storia e letteratura 2004. 185 S. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi. 225)

Vorab erfordert der Titel dieses Bandes eine Erklärung. *Romanitas* bezeichnet hier nicht nur die römische Welt als ein rein historisches, für sich geschlossenes und exakt bestimmtes Phänomen, sondern auch das geistige Erbe dieser Welt in der neueren und

sogar in unserer Zeit. Der gemeinsame Ausgangspunkt der fünf „Aufsätze“ und der ebenso vielen „Beiträge“, die den Inhalt des Bandes bilden, liegt in zwei zusammenhängenden Thesen: 1. Sowohl Hegel als auch Heidegger sind von der wesentlichen Rolle der *Romanitas* bei der Formation der grundlegenden Denkansätze der Moderne überzeugt; 2. Beide betonen die Einseitigkeit des römischen „Geistes“ und klagen über den Verlust der Schönheit bzw. die Authentizität der griechischen Denk- und Lebensform durch die römische Aneignung. Franco Chiareghin behauptet in seiner Einführung, nach Hegel habe Rom die schöne Sittlichkeit der Griechen, d. h. die „Natürlichkeit“ des Geistes, zugunsten eines prosaischen, utilitaristischen, „lebenslosen Lebens“ ausgelöscht, während Heidegger in der lateinischen Übertragung der Hauptbegriffe des griechischen Denkens „eine völlige Entstellung der griechischen Ursprungserfahrung von dem Sein“ sehe (Xlf.). Und in der Tat, aus Sicht beider Denker ist die römische Aneignung des Griechentums von einem Verlust einiger unverzichtbarer Werte begleitet. Was verloren gehe, sei für Hegel die Freiheit des Geistes überhaupt, weil in Rom auch die Kunst, die Religion und die Philosophie immer irgendeinem endlichen Zweck untergeordnet sei. Nach Heidegger sei es dagegen das Vermögen, das Sein in seiner Offenbarung aufzuspüren und zu verfolgen, weil genau die *Romanitas* jene wesenorientierte, d. h. auf die *entia* sich beschränkende Ontologie hervorgebracht habe, die dann das weitere Schicksal des westlichen Denkens bestimmt habe. Heidegger behaupte zudem, der geistige „Imperialismus“ der Römer habe dazu geführt, daß die Wahrheit nicht als „Enthüllung“ (so versteht er die *aletheia*), sondern eher als eine Nötigung des Subjekts und dessen Bewußtseins durch die Objektivität verstanden werde.

Andererseits kann man auch die Positionen beider Philosophen unterscheiden. Bei Hegel bildet die *Romanitas* eine zwar kritische, doch notwendige Etappe der Selbsterfahrung und Selbstfindung des Geistes, indem sie den illusorischen Schein einer von der Vernunft unmittelbar erkennbaren Wirklichkeit, einer einfachen Identität zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, verschwinden läßt. Die römische Welt erfüllt dementsprechend eine unersetzliche Aufgabe in der Weltgeschichte. Heidegger dagegen tendiert zu einem alternativen Verständnis der Verlaufsgeschichte der abendländischen Metaphysik, gemäß dessen der Verlust der ursprünglichen Disposition zum Sein nie wieder ausgeglichen worden sei. Besagter Unterschied geht aus zwei gegensätzlichen Haltungen gegenüber der „Gegenwart“ der Philosophie hervor. Bei Hegel findet man eine sozusagen optimistische Einstellung, weil er sich der Möglichkeit einer vollständigen Wiedergewinnung der Vergangenheit gewiß ist, und zwar dank der Überzeugung, daß die rückwirkende Begründung des Denkens sämtliche Momente der logischen Entfaltung des Geistes zu durchdringen vermag. Demgegenüber ist das „schöne Leben“ der Griechen von der Unwissenheit seiner eigenen Gegensätze behaftet. Bei Heidegger spürt man eher eine Art Sehnsucht nach dem verlorengegangenen Potential des Griechentums und die Überzeugung von einer konstitutiven Unzulänglichkeit der gesamten metaphysischen Tradition, die seit Rom von einer instrumentellen Haltung zum Sein gekennzeichnet sei. Beide Denker stimmen darin überein, daß der historische Erfolg des Christentums auf die Merkmale der römischen Welt zu beziehen sei. Während aber Hegels Interpretation vor allem die Wiederherstellung der Geistesfreiheit durch die christliche Religion – und zwar auf der höheren Stufe individueller

Freiheit – betont, stellt Heidegger auch die christliche Kultur unter das Zeichen der „Seinsvergessenheit“ und des Nihilismus.

Jeder der Beiträge artikuliert unter jeweils besonderem Blickwinkel diese Themen. Ein übergreifender Vergleich zwischen Hegel und Heidegger die *Romanitas* betreffend wird – mit sich oftmals wiederholenden Argumenten – sogar von drei Autoren versucht: Umberto Regina, Luca Illetterati und Leonardo Samonà. Was dagegen die Hegelsche Seite der Problematik betrifft, analysieren Franco Biasutti und Francesca Menegoni Hegels Verhältnis zu zwei Hauptfiguren der römischen Kultur: Cicero und Seneca. Im ersten Fall wird Hegels recht negative Beurteilung Ciceros als eine Bestätigung der inneren Spaltung in Hegels Klassizismus (Griechenland vs. Rom) gewertet. Cicero gilt Hegel erstens als ein unkühner Politiker, der die unheilbare Krise der römischen Verfassung nicht wahrgenommen habe; zweitens als unzuverlässige historische Quelle, da er die Alten nur „durch ein Medium des Rasonnierens“ habe betrachten können; und drittens: Was sein eigenes Denken angeht, wird Cicero als Wortführer einer oberflächlichen „Populärphilosophie“ (8–12) beurteilt. Francesca Menegoni behandelt sowohl Senecas theoretische Konkordanz hinsichtlich seiner Aufforderung an den Menschen, sich das eigene Leben und seine Innerlichkeit wieder anzueignen (z.B. im Diktum „inestimabile bonum est suum fieri“ [vgl.: *Ad Lucilium epistulae morales*. Ep. 75]), sowie Hegels Konzeption der Freiheit als Autonomie. Am Beispiel Senecas wird dann die Unzulänglichkeit der klassischen Kultur gegenüber dem Christentum darin gesehen, daß sie einer Behandlung des Negativen – und damit auch einer dialektischen Weltanschauung – unfähig sei (127, 134).

Giovanni Bonacina zeigt einige bisher kaum aufgesuchte Quellen von Hegels Philosophie der Weltgeschichte. Er konzentriert sich auf ein bislang vernachlässigtes Kapitel der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, nämlich *Das Byzantinische Reich*. Es wird gezeigt, daß sowohl ein Zitat des griechischen Rethors Eunapius (ca. 345–420 n. Chr.), das die Bestürzung der Heiden vor der „radikalen Wertumwälzung in der römischen Gesellschaft“, die mit der Ausbreitung des Christentums einherging, anführt („Unsere Tempel sind zu Gräbern geworden [...]“), als auch eine Stelle, wo Gregor von Nyssa (nicht Gregor von Nazianz, wie es bei Hegel lautet) sich darüber beklagt, daß die theologischen Diskussionen über die Dreifaltigkeit und über Christus' Wesen in Konstantinopel Argumente für die vulgäre Plauderei geworden waren, ihren Ursprung in Edward Gibbons *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788) haben. Doch im Gegensatz zu Gibbon dienen diese Zitate in Hegels *Vorlesungen* keineswegs einer „pragmatischen“ Erklärung des Untergangs der römischen Welt, die in der Zeit der Aufklärung sehr verbreitet war und die auch der junge Hegel vertreten hat. Der Erfolg der christlichen Religion wird hier nicht mehr als die direkte Folge des Verschwindens politischer Freiheit und intellektueller und moralischer Dekadenz ausgelegt. Beide Zitate ermöglichen vielmehr eine Art Selbstbeschreibung der antiken Welt im Augenblick ihres unvermeidlichen Niedergangs. Sie sollen aber auch darauf hinweisen, daß eine höhere sittliche Idee (wie der christliche Begriff der inneren Freiheit des Menschen) auch den Aberglauben und die Unwissenheit ausnutzen mußte, um sich in der Geschichte durchzusetzen. Aus diesen Bemerkungen zieht Bonacina folgenden Schluß: Auch der Berliner Hegel habe aus Gibbons Meisterwerk wichtige Anregungen

erhalten, aber im Gegensatz zu seinen früheren Überlegungen seien diese darauf ausgerichtet gewesen, die Entdeckung des notwendigen Gangs der spätantiken Geschichte mit dem Sinn ihrer Komplexität zu versöhnen.

Und weiter zu Hegel: Eine lehrreiche Darstellung der logischen Kategorien, die bei ihm die römische Welt kennzeichnen, liefert Antonio Moretto. Mittels eines kühnen Vergleichs der Definitionen von „Grenze“ und „Schranke“ bei Kant arbeitet Moretto die dialektische Natur des Endlichen bei Hegel heraus, wo es als „das Etwas, das mit seiner Grenze sich begleitet“ bzw. das den Widerspruch in sich trägt, bestimmt wird (142, 145). Moretto erklärt sodann, Hegels Rom-Bild entspreche einer akkuraten logischen Konstruktion: Sämtliche Äußerungen des römischen Geistes – von der strengen Trennung von Patriziern und Plebejern bis zur Religion; von dem Patriotismus und der Selbstaufopferung um des Staates willen bis zur Macht- und Expansionspolitik – bewiesen die Wirkung der „ausschließenden Grenze“ auf die Römer und ihre Unfähigkeit, die abstrakten Bestimmungen des Verstandes zu überwinden. Es sei den Römern unbekannt geblieben, daß die Grenze keineswegs „für sich bestehend“ sei bzw. daß sie – indem sie das Etwas bestimme – gleichzeitig auch dessen Überwindung in Gang setze. In dieser Entdeckung habe vielmehr der größte Beitrag des Christentums zur Geistesgeschichte gelegen. Eine sehr interessante Seite dieser logisch-historischen Charakterisierung betrifft schließlich das Gebiet des Rechts (146, 149 f.). Die merkwürdige Blüte der Jurisprudenz in Rom war nach Hegel von der Annahme der „abstrakten Person“ als „das Feste“ (abgesehen von jedem substantiellen Verhältnis) verursacht worden. Die römischen Juristen seien davon abgekommen, eine konsequente Lehre der abstrakten Persönlichkeit und des Privateigentums – als „absolute Grenzen“ – zu entwickeln. Zudem sei es ihnen verwehrt geblieben, die höheren sittlichen Ansätze der Vernunft in Betracht zu ziehen. Diese Doppelung nennt Stefano Fuselli in seinem anregenden Beitrag („Recht und Gerechtigkeit zwischen Verstand und Vernunft. Hegel und die Methode der römischen Jurisprudenz“) „Leistungsfähigkeit und Grenzen der Deduktion“. Fuselli bezieht sich hier auf die strenge Folgerichtigkeit des römischen Rechts, das – der Tradition folgend – aus den herkömmlichen Grundnormen sämtliche möglichen Schlüsse abgeleitet habe, auch wenn das in offenbare Ungerechtigkeiten gemündet sei. Gegen eine solche abstrakte Konsequenz des Verstandes (um Willen der *aequitas*) pflegten die römischen Juristen, wie Hegel (*TWA* 7, § 3, Anm.) anmerkt, die gegensätzliche Behandlung der Rechtsfälle, die von dem Einzelfall aus zum Urteil kommt. Hier wird aber Hegels Gesichtskreis m.E. überschritten, denn sein ‚hartes‘ Urteil hat sich auf die *gesamte* Lage des römischen Rechts bezogen. In der Tat: Daß die römische Jurisprudenz allmählich die herkömmlichen Rechtsbestimmungen nur durch ihre „Inkonsequenz“ sowie „leere Wortunterschiede“ (ebd.) verbessern konnte, ohne in „die Gefahr einer Destabilisierung des Systems“ zu geraten (120), macht für Hegel gerade ihren schwachen Punkt aus. Deshalb habe Hegel nicht wie Gustav Hugo und Friedrich Carl von Savigny die Jurisprudenz, sondern die Gesetzgebung mit der Rechtsreform beauftragt.

Im Vergleich zu diesen Hegel-Aufsätzen zeichnen sich die Heidegger-Studien dadurch aus, daß sie sich nicht auf eine Rekonstruktion des Denkens Heideggers beschränken, sondern eher eine theoretische Stellungnahme zu diesem zum Ausdruck bringen. Francesco Camera erörtert, daß Heideggers Vorstellung der *Romanitas* – sich

auf eine kalkulierende Vernunft und auf den Willen zur Macht stützend – als Ursprung jenes universalistischen „Humanismus“ das Schicksal der westlichen Denkstruktur bestimmt habe. Camera stellt sich jedoch auch der Aufgabe, die Einseitigkeit dieser Vorstellung anzudeuten. So erwähnt Camera Heideggers irriige Zuschreibung der falschen römischen Etymologie *religare* → *religio* und die darauf folgende Kritik des unfreien Charakters ihrer Religion, während im Gegenteil die korrekte Ableitung *religere* → *religio* in Rom sehr wohl bekannt gewesen sei, wie man bei Cicero erfährt. Auch der lateinische Begriff der *cura*, der (als eine Bestimmung menschlichen Daseins) für die existentielle Analytik Heideggers entscheidend gewesen ist, oder die Abhängigkeit des deutschen Wortes *dichten* – ein „ursprüngliches Sagen“ – von *dictare*, bewiesen das Potential römischer Kultur, die Heidegger, so Cameras Ergebnis, wahrscheinlich mit dem „imperialistischen“ Rom-Bild des faschistischen Totalitarismus verwechselt habe. Heideggers Betonung des Gegensatzes zwischen der griechischen Vorstellung von Gott – als Seinsenthüllung – und der römisch-christlichen, wo sowohl Gott als auch der Mensch zu „Wesen“ reduziert würden, sollte demzufolge durch die Erwägung von Möglichkeiten, die in der lateinischen Sprache liegen, gemäßigt werden (48).

Die Absicht, die Verbindungspunkte zwischen Rom und dem Christentum zu lokalisieren, leitet auch Mario Ruggenini Aufsatz, der insgesamt die Tatsache beklagt, „daß Heidegger die christliche Theologie nie begriffen hat“ (80). Nach Ruggenini berücksichtigt Heideggers These eines Gegensatzes von griechischer und hebräisch-christlicher Gottes-Vorstellung weder den nicht ausschließlich imperativen Charakter des Wortes Gottes in der alttestamentarischen Tradition noch die Rolle des *aletheia*-Begriffs zumindest in einem Teil der Evangelien. Gegen Heideggers Gleichstellung des römischen *numen* mit dem Gott der hebräisch-christlichen Tradition ist zudem einzuwenden, daß sie zwei völlig verschiedene Perspektiven über die Bildung von Welt und die Funktion Gottes für das Sein vertreten (das *numen* der Römer ähnelt in der Tat sehr der griechischen Idee einer „andeutenden“ Gottheit [98]). Obgleich die Definition der Wahrheit nicht als „Enthüllung“, sondern als „Angleichung“ (*adaequatio*) des Verstandes an die Wirklichkeit erst bei Thomas von Aquin vollständig heraustrete, war sie andererseits auch schon den Griechen, z.B. Aristoteles, bekannt. Schließlich ist ja die Interpretation des Seins als *actualitas*, welche die römische Religion kennzeichnet, für die kausal-produktivistische Deformation der Ontologie verantwortlich, aber sie enthält auch „einen anderen Anfang“ der Geschichte, der keineswegs auf ein bloßes Negativum des Griechischen reduziert werden kann. Nicht nur diese Ausführungen werden zur Weiterentwicklung der Hegel- und Heidegger-Forschung Anlaß geben.

Corrado Bertani (Torino)

Marcella D'Abbiere (Ed.): *Desiderio e filosofia*. Descartes Hegel Freud Heidegger Sartre Kojève Bataille Caillois Lacan Derrida. [Begierde und Philosophie.] Milano: Guerini 2003. 219 S.

Die ‚Stimmung‘, in der die verschiedenen Beiträge dieses interessanten Sammelbandes entstanden sind, ist offensichtlich „nicht logozentrisch“ (7) in dem Sinne, daß sie – statt Begründungsversuche anzustellen – die freie Erforschung einer „ungewöhnlichen Landschaft“, d.h. der emotionalen Seite des menschlichen Lebens, fördert und nährt. Trotz seiner expliziten, wortwörtlichen Verbindung mit dem Motto Derridas bringt aber diese antilogozentrische Einstellung die Verfasser der einzelnen Beiträge kaum dazu, so etwas wie eine Reihe von Dekonstruktionen *à la Derrida* darzustellen. Im gesamten Buch wird dagegen die Frage der *Begierde* nach der traditionelleren kritisch-historiographischen Methode vertieft. Diese Frage wird außerdem vor einem ganz bestimmten zeit-räumlichen Hintergrund behandelt, d.h. vor der philosophischen Rezeption einiger deutschsprachiger Meister (Hegel, Martin Heidegger, Sigmund Freud) auf kontinentalem Boden (Frankreich). Selbstverständlich ist nach Meinung der Verfasser diese Rezeption noch bedeutend und relevant für uns, heute.

Zunächst können zwei Hauptthemen ausgemacht werden: Erstens die philosophischen und literarischen Reflexionen über *le désir* (Begierde, Wunsch, Trieb usw.), als Hauptzeichen der *condition humaine*, die einige französische, sich mit Hegel konfrontierende Denker (vor allem Alexandre Kojève und Georges Bataille) zwischen den beiden Weltkriegen formuliert haben. Daneben wird auch Roger Caillois' (1913–1978) Stellung gegenüber der Traumdeutung und dem hyperbolischen Zweifel Descartes' analysiert. Eine erste Gruppe von Aufsätzen bezieht sich daher auf diese berühmte Saison der französischen Kulturgeschichte, und zwar in einer Mischung aus sorgfältiger historiographischer Akribie und theoretischem Interesse. Wenn die Begierde das Forschungsobjekt dieses Buchs darstellt, kann es aber nicht verwundern, daß an einem gewissen Punkt die Psychoanalyse auf den Plan tritt. Und das ist der zweite thematische Bereich. Auch hier sind jedoch die inhaltlichen Grenzen der Forschung sehr eng gesteckt: Als Initiatoren der psychoanalytischen Bewegung werden lediglich Freud und Jacques Lacan genannt, die respektiv mit Jean-Paul Sartre und Heidegger konfrontiert werden.

Die thematische Umgrenzung dieses Sammelbandes hat aber auch eine chronologische Kehrseite. Fast alle darin enthaltenen Abhandlungen betreffen Werke, Einflüsse und Debatten, die ungefähr der Zeitspanne 1930–1960 angehören. Die Tatsache, daß man sich auf diesen Zeitraum der französischen Kultur beschränkt, kann vielleicht auch von symptomatischer Bedeutung sein. Die Stimme des Poststrukturalismus mit ihrer anarchistisch-befreienden, nomadischen Kraft ist in diesem Bande kaum vernehmbar – allein aus chronologischen Gründen? Wenn Gilles Deleuze, Pierre-Félix Guattari, Michel Foucault (aber nicht Jacques Derrida) unbehandelt bleiben, scheint das nicht nur chronologische Gründe haben zu können. Und gerade diese unterschiedlichen Einstellungen zur Psychoanalyse könnten diese Ausschließung begründen. Das Feld „Begierde“, ein bevorzugtes Thema des Poststrukturalismus, wird in diesem Band auf *andere* Weise erforscht, und zwar nicht einstimmig, sondern nach zwei Grundrichtungen, die eben keinesfalls – im Unterschied zu den Gedankenlinien der Genannten – mit der