

Erstveröffentlichung der deutschsprachigen Version:  
Hans Friedrich Fuldas Rezension von Robert B. Pippins  
„Idealism as Modernism“ (1997)

---

in der englischsprachigen Übersetzung von R. Kavanagh  
erstveröffentlicht in: European Journal of Philosophy, Vol. 8, No. 1,  
2000, S. 110-113

**Hans Friedrich Fulda**

**2000/2014**

Der Band (abgekürzt: IM) präsentiert 17 Aufsätze im Rahmen eines *Programms*, dem der Verfasser schon 1991 ein Buch gewidmet hat: *Modernism as a Philosophical Problem*. (Basil Blackwell, 218 pp. – Im folgenden: MPP). Darin soll gezeigt werden, daß die europäische Neuzeit (oder „Moderne“ in der weiten zeitlichen Bedeutung dieses Ausdrucks) nicht nur eine historische Kategorie ist, sondern auch Projekt einer Lebensform und daß deren Ideal mehr an strittigen philosophischen Fragen enthält, als in den prominentesten Zweifeln an seiner Legitimität durchdacht worden sind. Erst recht nicht haben in den jüngsten Diskussionen über ein Ende der Moderne die wichtigsten Probleme, die sich mit diesen Fragen verbinden, angemessen Berücksichtigung gefunden. Am besten formuliert wurde das Ideal innerhalb des klassischen Deutschen Idealismus – im Bestreben, zu einem radikal kritischen, endgültig „autonomen“ Selbstbewußtsein zu gelangen. Am besten bestritten haben es diejenigen, die in direkte Opposition zu ihm traten – ursprünglich nach Pippins Überzeugung der späte Schelling, dann Kierkegaard, in bekannterer Version Nietzsche und zuletzt Heidegger. Spätere oder der philosophischen Orientierungssuche abgeneigte Distanzierungen begegnen den ursprünglichen Ansprüchen und interessantesten Forderungen des Ideals weithin mit Verständnislosigkeit. Die heutige Universitätsphilosophie hingegen ist bescheiden geworden und würde sich am liebsten skeptisch aller epochalen Programmatik enthalten. Gegen diese Tendenzen, „Abschied von der Moderne“ zu nehmen, hat Pippin es sich zur Aufgabe gemacht, eine Hegelische Version des Autonomie-Konzepts zu verteidigen.

Das Programm, dem die Verteidigung gilt, soll in IM nicht neu entworfen oder revidiert, sondern *weiter und detaillierter ausgeführt* werden. Wie man gleich sieht, gehört hierzu, daß IM außer Kapiteln über Kant und Hegel (Teil I), Nietzsche (Teil V) und Heidegger (Teil VI), die schon seinerzeit die Zentralgestalten waren, Teile über *Jürgen Habermas*' „kritischen“ Modernismus (II) und über *Leo Strauss*' Kritik an der Moderne (III) enthält, sowie über *Hans Blumenbergs* gelehrte Versuche, zunächst die Legitimität der Neuzeit zu erweisen, dann aber den Deutschen Idealismus als Mythos zu behandeln und Nietzsches Opposition von tragischer Weitsicht und rationalem, sokratischem Erkenntnistreben zu unterlaufen (IV). In MPP hatten diese drei Autoren nur marginale Beachtung gefunden. Jetzt hebt Pippin hervor, was ein an Kant und Hegel geschultes Denken naheliegenderweise gegen sie einwenden wird. Wichtiger als diese gelehrten Studien zu besprechen, die ihre Gegenstände differenziert behandeln und viele interessante Details an ihnen meisterhaft beleuchten, dürfte es jedoch sein, auf diejenigen Teile des Bandes einzugehen, in denen die Bezugsautoren des vorhergehenden Buchs erneut abgehandelt werden. Näher besehen nämlich hat Pippin seit MPP sein Urteil über *Nietzsche* und *Heidegger* modifiziert. Er hat dabei nicht sein Programm verändert, wohl aber die Ausführung und das mit ihr erreichte Ergebnis. MPP war vor allem gegen die Postmoderne gerichtet. Die These war, Nietzsche und Heidegger sei es nicht gelungen, aus der Moderne auszurechnen; wenn man dies begreife, könne man sehen, daß sich das Projekt der Moderne auch über Nietzsche und Heidegger hinaus, wenn schon nicht vollenden, so wenigstens endlos „dialektisch fortsetzen“ läßt (MPP 147, 184). Eine solche Fortsetzung wurde in MPP gutgeheißen. Ob sie möglich erscheint oder nicht, hing von einer entsprechenden Interpretation (oder Kritik) Nietzsches sowie Heideggers ab. Aber um der Nietzsche-Deutung entgegenzutreten, welche die Postmoderne für sich in Anspruch nimmt, hatte Pippin sich noch auf Heideggers Nietzsche gestützt, während er mit seiner Heidegger-Kritik nach eigenem Eingeständnis an der Oberfläche blieb (MPP 197). Neben der favorisierten Möglichkeit müßten daher eigentlich nach wie vor Versuche legitim erscheinen, die Moderne hinter sich zu lassen. Die „unending modernity“, auf die MPP ausblickt, könnte bestenfalls in einer „schlechten Unendlichkeit“

ständigen Oszillierens zwischen diesen beiden Tendenzen bestehen – in einem kulturellen Zustand also, der nicht gerade sehr „Hegelsch“ wäre.

In IM sind Pippins Vorhaben zu Nietzsche und Heidegger sowohl entschiedener als auch anspruchsvoller. Es wird ausdrücklich verneint, daß die europäische intellektuelle Tradition der Moderne im Nihilismus kulminiere oder im technologischen Willen zur Macht einer bedenkenlosen Subjektivität. Die Moderne werde im Gegenteil aufrecht erhalten durch ein positives moralisches Bestreben, das sich verteidigen läßt und aufs Ideal, frei zu leben, gerichtet ist (24). Empfohlen wird, im Streit um dieses Ideal eine Hegelsch-idealistische Position zu beziehen, die den Diskurs der Moderne nicht nur als eine akademische oder metaphysische Angelegenheit nimmt, sondern zugleich als einen geschichtlichen, sozialen Prozeß kollektiver praktischer Selbstdefinition des Autonomie-Ideals. Der Prozeß hat die Implikationen dieses Ideals herauszuarbeiten und soll dazu führen, daß wir aus Vernunftgründen einsehen, wer wir tatsächlich schon sind, und entscheiden, zu welchen wir werden (24). Im Beitrag, den Pippin hierzu leisten möchte, soll die Auseinandersetzung mit Nietzsche, Heidegger und anderen vermeintlichen oder wirklichen Infragestellern der Moderne die Rolle einer „bestimmten Negation“ zugunsten der idealistischen Position übernehmen (23). Es kommt also darauf an zu wissen, wie diese Autoren zu interpretieren und zu kritisieren sind. Kann Pippin zeigen, daß die Potenz des Heideggerschen und Nietzscheschen Denkens seiner Empfehlung nicht im Wege steht?

Im Fall *Nietzsches* scheint mir zumindest viel Gutes zur Verwirklichung dieser Absicht getan. Pippins Pointe nämlich ist nun, daß wir die falsche Frage stellen, wenn wir wissen wollen, ob Nietzsche der Moderne den Abschied zu geben versuchte oder nicht, – mit der unvermeidlichen, aber nicht eindeutig zu beantwortenden Anschlußfrage, ob von einem Abschied zugunsten vormoderner (z.B. dionysischer) Existenz die Rede sein soll oder zugunsten eines postmodernen, unverbindlichen Spiels mit beliebigen Masken. Was Nietzsche wirklich umtrieb und ihm niemals in ironische Distanz rückte oder in ästhetische Vieldeutigkeit verschwamm, war die Frage, was Wahrheit „im außermoralischen Sinne“ wirken kann und wie wir uns zu ihr verhalten müssen; in welcher Art wir uns Wahrheit „leisten können“, wo unser Leben doch offenkundig nicht nur Suche nach ihr ist. Die Antwort wird gegeben mithilfe der Annahme, die Wahrheit sei „ein Weib“. Damit nämlich können wir nicht umhin, uns auf das Problem zu konzentrieren, wie mit ihr umzugehen ist, um ihr „Herz“ zu gewinnen. Erforderlich ist vor allem, sich einzugestehen, daß dazu kein platonischer „Aufstieg“ in reine, abstrakte Gedanken verhelfen kann. Um kein plumper Liebhaber zu sein, muß ich vielmehr dessen innwerden, wer ich wirklich bin. Ich darf mich nicht der Hoffnung hingeben, der Geliebten jemals endgültig sicher zu sein. Wenn wir unseren Eros befriedigen, müssen wir auch die natürlichen Folgen gewärtigen: Schwangerschaft (der Wahrheit) und Geburt von Kindern, die ihrer eigenen Wege gehen. Man übersetze dieses Bild in prosaische Rede, dann sieht man leicht, daß damit Pippins These eines anti-nihilistischen Nietzsche bestätigt wird. Die Intention geht nicht auf Selbstvergewisserung eines hemmungslosen Willens zur Macht, sondern auf Beantwortung der Frage, wessen es bedarf, damit man seine Ideale wirklich liebt, und wer man dafür sein oder werden muß. Es ist auch abwegig zu denken, wer so fragt, wolle sich damit des Autonomie-Ideals entledigen. Er will nur eine seiner Implikationen geltend machen, während er den Nihilismus diagnostizieren muß wie eine Krankheit.

Wie hingegen verhält es sich mit *Heidegger*, sofern der nicht bloß Nietzsche, sondern auch Hegel interpretiert und das menschliche Dasein analysiert? Hierzu behauptet Pippin, Heidegger tue Hegel darin Unrecht, daß er ihn zum Cartesianer erklärt. In Wahrheit sei Hegel nicht weniger Anti-Cartesianer als Heidegger selbst. Darüber hinaus aber habe Hegel in einem Punkt, der für den Anti-Cartesianismus entscheidend ist,

besseres zu bieten als die Heideggersche Lehre inhaltsloser Entschlossenheit des eigentlichen Daseins. „Cartesianismus“ soll dabei die Auffassung besagen, daß Verständlichkeit (von was immer, das im umfassendsten, nicht auf sprachliche Zeichen beschränkten Sinn für menschliches Dasein etwas bedeutet) *verliehen* wird durch vorstellende Tätigkeit individueller Subjekte und daß Bedeutung daher durch Rekurs auf solch individuelle mentale Tätigkeit zu explizieren ist (376). Ihr wird von Heidegger (und nach Pippin auch von Hegel) die These einer „primordialen“ geschichtlichen „Sozialität“ entgegengehalten. Erst solche Sozialität, die Heidegger als ursprüngliches „In-der-Welt-Sein“ des Daseins, Hegel hingegen als Teilhabe individueller Subjekte am „Geist“ versteht, soll zulassen, daß irgendetwas für irgendjemanden irgendeine Bedeutsamkeit besitzt oder erhält. Was gemäß diesen beiden Positionen Bedeutung hat, das hat sie nicht privat, sondern sozusagen öffentlich – unter Normen, die von mehreren geteilt werden und die befolgt werden mögen, ohne daß sie dabei thematisch sind, obwohl das Befolgen andererseits auch niemals ohne alle subjektive Orientiertheit ist.

Daraus entstehen für Heidegger Probleme. Solange ein Verstehen von Bedeutung einfach „weitermacht, wie man“ unter solchen Normen verfährt, kann man das Verstehen ohne Schwierigkeit seinerseits philosophisch verstehen. Wie aber ist ein Verstehen zu explizieren, das sich von den Normen gerade distanziert, sich also bei bestehenden Normen nicht einfach ans „Man“ hält, sondern gezielt und selbstbewußt dagegen verstößt? Man sollte denken, unter anderem für solche Fälle sei Heideggers Lehre von der Eigentlichkeit des Daseins entwickelt. Doch gerade sie gibt uns keine zusätzliche Auskunft über spezifische, subjektive und soziale Bedingungen, die Bedeutung nun ermöglichen. Sie untergräbt bloß die Teilauskunft, die zuvor gegeben wurde (387). Dagegen liefern Hegels Ausführungen über die „ungeheure Macht des Negativen“ (387; vgl. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg 1952. p. 29) den Gesichtspunkt, von dem aus an Bewußtseinsgestalten und Gestalten des objektiven Geistes (in moderner, die Moralität integrierender Sittlichkeit) der von Subjektivität ausgehende Wandel bedeutungstragender Normen als ein zuinnerst vernünftiger, sich selbst rechtfertigender Prozeß gedacht werden kann. – Auch dem ist, glaube ich, im Grunde zuzustimmen, wenngleich dabei unterschlagen wird, daß Hegels ausdrückliche Rede von Bedeutung (aus Gründen der inneren Systematik des Geistes) mit einer durchaus „cartesianischen“ Auskunft über „Zeichen machende Phantasie“ beginnt. Allerdings verrät Pippin uns im vorliegenden Kontext wenig darüber, wie sich erweisen läßt, daß die Praxis-interne Negation bedeutungstragender Normen eine bestimmte ist oder zu einer solchen gemacht werden kann (vgl. 392). Man sieht auch nicht recht, was genau die skizzierte Kritik an Heidegger zur Verteidigung oder besseren Selbsterkenntnis der Moderne beitragen soll.

Gut erkennbar ist das Ziel, das ein weiterer Heidegger-kritischer Essay verfolgt. Er möchte an der Heideggerschen Interpretation von Schellings *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* die Probleme herausarbeiten, in die Heidegger gerät, sofern er gegen die gesamte Moderne ein radikal historisch werdendes Denken fordert, welches seine Situiertheit in einem „Seinsgeschehen“ anerkennt und vollzieht. Hier also hat man es mit dem Zentrum der Fragen zu tun, die im philosophischen Streit um das Autonomie-Ideal der Moderne zu bearbeiten sind. Was als Schellings beginnender Anti-Idealismus gilt, wäre nun von seiner Heideggerschen Aneignung zu unterscheiden und ebenso wie diese auf modernitätskritische Leistungsfähigkeit hin zu beurteilen. Leider aber gehört der Aufsatz zu den weniger gelungenen des ganzen Bandes. Er differenziert nicht deutlich genug zwischen den Schellingschen Aussagen und Heideggers eigenwilliger Interpretation. Er will uns sogar glauben machen, wir hätten es in Schellings Schrift mit einem – ja, sogar mit dem exemplarischen – Angriff auf den Deutschen Idealismus zu tun. In Wahrheit aber attackiert Schelling gar nicht das Autonomie-Ideal. An einer von Pippin herausgehobenen Stelle (407) zielt Schellings Polemik auf Leibniz (und das „malum

metaphysicum“ der Wolffischen Philosophie). Sie geht auch gegen Jacobi (den Pippin zu Unrecht durchweg als Gegen-Aufklärer betrachtet) und gegen seine (von Heidegger übernommene!) These, der Freiheitsbegriff sei mit einem System philosophischer Gedanken unverträglich. Vor allem aber gilt sie dem „herrschenden Philanthropismus“ (*Freiheitsabhandlung* 389; vgl. 371), der das Autonomie-Ideal verkürzt, indem er das Freiheitsverständnis bis zur Leugnung des Bösen treibt bzw. dessen Grund schon in der Sinnlichkeit des Menschen gelegen sieht. Letzteres aber wird keineswegs als Konstitutivum des Idealismus betrachtet. Unzweideutig bekennt sich Schelling zum Idealismus – als zu einem Real-Idealismus, wie er ihn zusammen mit Hegel schon im Jahr 1800 verstanden hatte. Erst der Idealismus sei zum eigentlichen und allgemeinsten Begriff der Freiheit sowie andererseits zu deren vollkommen formellem Begriff gelangt. Er, Schelling, will nun das materiale Gegenstück dazu untersuchen. Er will den „realen und lebendigen Begriff“ der Freiheit (als eines Vermögens des Guten und des Bösen) aufklären. Und er unternimmt dies, wie schon die Naturphilosophie, natürlich in der Überzeugung, daß dafür der „bloße Idealismus“ oder Idealismus der Wissenschaftslehre „für sich“ nicht ausreicht. Ein Vermögen des Guten und Bösen muß als etwas betrachtet werden, das von Anderem, ihm Vorausliegendem abhängig ist. Doch „Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf“ (Ebenda 346). Noch mehr spricht gegen die These einer Infragestellung des Autonomie-Ideals, daß die sittliche Autonomie auch nun für Schelling die „wahre Freiheit“ (391) bleibt und daß selbst noch die diametral entgegengesetzte Wirklichkeit des Bösen jeweils eigene Wahl, freie Tat und „reales Selbstsetzen“ einzelner Menschen ist (385 ff). Mit keiner Silbe hat Schelling den Gedanken zurückgenommen, „die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen“ (351). Hegel, der in Fragen philosophischer Erkenntnis und Verfahrensweise ebenso wenig wie Fichte mit Schelling einverstanden war, hat denn auch kein schlechtes Wort über den *Inhalt* der Freiheitsschrift verlauten lassen. Er hat dieser in seinen Vorlesungen über Philosophiegeschichte vielmehr ausdrücklich attestiert, sie sei von „tiefer spekulativer Art“ (XV, 672). Gewiß wäre er ihr nicht (wie Pippin, 412) entgegengetreten mit dem kunstphilosophischen Hinweis, daß das abstrakte Böse weder in sich selbst Wahrheit hat (was Schelling auch nicht behauptete) noch von Interesse ist (was Schelling für Aufführungen dramatischer Kunst wohl ebensowenig annahm). Die Erkenntnisform der Freiheitsschrift dagegen, die freilich höchst problematisch ist und es auch für Hegel war (vgl. XV 682), wird weder von Pippin noch von Heidegger diskutiert.

Vermutlich versuchte Hegel die Inhalte der Freiheitsschrift in seine Version einer Philosophie der Freiheit zu integrieren. Um anzugeben, wie die Integration aussah, würde es freilich nicht ausreichen, sich nur mit der auf die Spitze (des Bösen) getriebenen Moralität des Willens zu befassen, die Hegel u.a. in seiner *Rechtsphilosophie* zum Thema machte (§ 139f.). Man müßte dazu auch Hegels *Logik* mit ihrem Fortgang vom „absoluten Verhältnis“ (in oder an einer Substanz bzw. zwischen Substanzen) zum „Begriff“ und die Vorlesungen über *Religionsphilosophie* in Betracht ziehen. Daß Pippin sich hierauf nicht einläßt, markiert vorerst die Grenze seiner Hegelischen Variationen. Ohne die Grenze zu überschreiten, kann man Heideggers seinsgeschichtlichem Fatalismus nicht überzeugend Widerstand leisten. Denn Heidegger verweist uns auf etwas, das – wenn überhaupt – nur jenseits dessen zu denken ist, was Hegel objektiven Geist nennt.

In Auseinandersetzung mit Heidegger also legt uns Pippin den Rückweg zu einer Hegelischen Version des idealistischen Autonomie-Ideals nicht ganz frei.

Dennoch mag dieses Ideal und seine Hegelische Version attraktiv erscheinen. Warum aber dürfen nicht andere historische Gestalten der Philosophie gleich starken appeal für sich beanspruchen, z.B. *Kants* Philosophie der Spontaneität und Freiheit? Seine Gründe hierfür legt Pippin in vier, den ersten Teil des Bandes bildenden

Aufsätzen sowie im Schlußteil (VII) dar. Bezüglich der *theoretischen* Philosophie wird geltend gemacht, die Inspiration, die Fichte, Schelling und Hegel aus der Kantischen Lehre von der spontanen, selbstbewußten Subjektivität schöpften, sei dieser Lehre nicht ganz fremd. Sie stelle jedenfalls keinen Rückfall in dogmatische Metaphysik dar. Das ist grosso modo gewiß richtig. Bezüglich der *praktischen* Philosophie Kants möchte Pippin zeigen, daß sich die in der *Metaphysik der Sitten* behaupteten Rechtspflichten und ihr Begriff sowie ihre Einteilung nicht gewinnen lassen, wenn man bloß den Kategorischen Imperativ in einer seiner Formulierungen auf konkrete Fälle vorhandener Maximen anwendet. Auch das ist wahr. Irrig hingegen und von Pippin zurecht verworfen (64 ff.) ist die bei manchen Interpreten herrschende Annahme, Kant hätte dergleichen versuchen müssen. Doch Pippins eigener Vorschlag, man solle für die Begründung unserer politischen Verpflichtungen zurückgehen auf die allgemein-moralische Pflicht, das höchste Gut zu befördern (78 ff.), ist ebenfalls weit ab von Kants Argumentation (vgl. § 42 der *Rechtslehre*). Der Vorschlag ermangelt nicht bloß einer überzeugenden Ausweisbarkeit im Kantischen Text. Er ist unverträglich mit dem Erfordernis einer spezifisch *rechtsphilosophischen* Begründung, ja sogar mit dem Kantischen Rechtsbegriff. Denn nach diesem ist für die rechtliche Normierung und Beurteilung unserer Handlungen von deren Zwecken generell abzusehen. Nicht zuletzt wäre der Vorschlag, wenn man ihm folgen wollte, verhängnisvoll für Kants Absicht, das gesamte öffentliche Recht auf Optimierung juridischer Gerechtigkeit auszurichten. Er müßte wohlfahrtsstaatlichen Imperativen vor denjenigen des strengen Rechts Vorrang verschaffen, was auch Pippin vermeiden möchte. Der anschließende Versuch (85 ff.), konkretere Auskunft über die mit dem Vorschlag verbundenen rechtlichen Pflichten zu geben, zeigt sogar, daß Pippin auf die Zweckformel des Kategorischen Imperativs fixiert bleibt (vgl. 110), die er nach der zuvor geübten Kritik für die *Rechtslehre* auf sich beruhen lassen müßte. So kann man dieser Lehre in einer „clear Kantian way“ (86) gewiß nicht Rechnung tragen.

In einem weiteren Anlauf setzt Pippin dann zur Ein- und Ausführung derjenigen Gedanken an, auf die er mit dem programmatischen Titel seines letzten Teils hinauswill. „Hegelianismus“, wie dieser Titel lautet, soll nicht den Anspruch ausdrücken zu erkennen, daß die wichtigsten Institutionen, Normen und Lebensformen, die nach Hegel zur modernen Sittlichkeit gehören, vernünftiger sind als die von Kant gelehrt oder daß sie sogar unseren heutigen Lebensbedingungen angemessen, zumindest aber angemessener als diejenigen sind, auf die wir in der *Metaphysik der Sitten* verpflichtet werden. Die Absicht ist bescheidener (127, 448), aber auch auf Grundsätzlicheres gerichtet: Für künftige Debatten um Moderne, Antimodernismus und Postmoderne soll eine Orientierung geschaffen werden (5) und der nächste Schritt hierzu soll darin bestehen, daß in der derzeitigen philosophischen Diskussion über motivierende Gründe ethischen Handelns der Hegelsche Rationalismus des Sittlichen als eine „allgemeine Theorie praktischer Vernünftigkeit“ (423) zur Geltung gebracht wird. Gegen irreführende, z.T. aus Kantianischer Sicht unternommene Deutungen, in denen Hegels Philosophie der Sittlichkeit mit dem Kommunitarismus verwechselt wird, will Pippin zeigen, daß die Motive sittlichen Handelns und die Bedingungen, unter denen sie wirken, so wie bei Hegel gedacht, jedenfalls nicht weniger vernünftig sind als die objektiven Gründe und subjektiven Bedingungen moralischen Handelns nach dem Kantischen Konzept. Gleichzeitig soll aber auch sichtbar werden, wie radikal Hegel innerhalb dieser und weiterer Überzeugungen, die ihn mit Kant verbinden, das Kantische Autonomiekonzept transformiert hat (127). Die Kant-kritischen Überlegungen, die ihn dazu brachten, sollen zumindest die Chance einer sorgfältigen Prüfung erhalten. Unter allen Ähnlichkeiten und Differenzen, die zwischen Kant und Hegel in der praktischen Philosophie bestehen und die Pippin wunderbar facettenreich herausarbeitet (110 ff.), ist der entscheidende Umstand, der den einen vom anderen trennt, in Pippins Augen der, daß Kant nicht sagen kann, was zu tun ist oder der Fall sein muß, damit

wir uns mit unseren Taten und Praktiken identifizieren können (118); und daß er dazu nicht imstande ist, weil er keine überzeugenden Gründe für Pflichten vorbringen kann, sich bestimmte Zwecke zu setzen oder auf solche Zwecke festlegende Maximen zu bilden (120 f.; vgl. 114). Wenn Kant den historischen, sozialen und psychologischen Kontext berücksichtigen wolle, in dem moralische Urteile zu fällen sind, so bringe das Probleme mit sich, die im Rahmen einer Lehre moralischer, individueller Willensbestimmung nicht bewältigt werden können (123 f.). Für Hegel hingegen ist klar, daß ich mich mit mir selbst, im Bewirken von etwas, um das es mir geht, nur identifizieren kann, indem ich mit anderen kommuniziere und mich mit ihnen auseinandergesetzt habe (127). Die Bedingungen der Rationalität solchen Handelns sind wesentlich sozial und historisch. Sie können nur kollektiv realisiert werden und verändern sich im Lauf der Zeit.

Es ist nicht zu leugnen, daß hiermit wichtige Punkte benannt sind, in denen sich die Kantischen und die Hegelischen Geister scheiden. Aber folgt daraus die von Hegel behauptete Priorität rationalen, sittlichen Lebens vor einer moralischen Willensbestimmung im Kantischen Sinn (vgl. 425)? Folgt m.a.W., daß das Sittliche Träger und Grundlage jeglichen vernünftigen Rechts und aller Kantisch-moralischen Willensbestimmung ist (vgl. 419)? Oder wollte uns Pippin das Argument für diese fundamentalste Behauptung in Hegels Philosophie der Sittlichkeit vorenthalten? Sind – auf der anderen Seite – die Gründe wirklich unhaltbar, aus denen Kant als die einzigen Zwecke, die zu verfolgen an sich ethische Pflicht ist, jedermanns eigene, mannigfach zu differenzierende Vollkommenheit und das (in Erfüllung vieler Pflichten zu befördernde) fremde Glück betrachtet? Sind die Gründe tatsächlich so schlecht, wie Pippin, ohne den Aufbau der Kantischen *Tugendlehre* und insbesondere ihrer Einleitung genau zu untersuchen, uns glauben machen will? Könnten sie nicht durch eine ebenso sorgfältige Interpretation wie die Hegel geschuldete verteidigt werden? Wenn aber letzteres – ist dann nicht der Einwand zu revidieren, mit Kant könne ich mich nicht davon überzeugen, daß die motivierenden Bindungen, in denen ich als moralisch Handelnder stehe, wahrhaft „meine“ sind (441; vgl. 7), also mir die Identifikation mit mir selbst im Verfolgen meiner Ziele gestatten? Ich glaube, man kann diesen Einwand (sowie andere Hegelische Einwände gegen Kants Formalismus und Rigorismus) in einer modifizierten Version plausibel machen. Doch man muß dazu die Gründe untersuchen, aus denen Hegel den Kantischen Freiheitsbegriff abgewandelt hat. Wenn man diese Abwandlung nur beiläufig, fast wie ein Kuriosum, registriert (442), wird kaum einsichtig, daß unsere in der praktischen Vernunft enthaltenen Handlungsgründe nicht primär als Imperative in uns wirksam sind (ebenda). Mit einem Wort: Unter der Voraussetzung, daß Freiheit *das* Problem der modernen Philosophie ist (vgl. 2), sollten wir uns vorrangig fragen, als was wir sie zu begreifen haben.