

den Erkenntnissen der Einzelwissenschaften operiert. Die wissenschaftlichen Begriffe der positiven Wissenschaften hat die Philosophie durch kritische Verwandlung in philosophische zu überführen. Dem Verf. ist allerdings entgegenzuhalten, daß es gerade darum geht, ob Hegel dies gelingt. Hegel intendiert nicht nur eine Philosophie der reinen Selbstbeziehung und Letztbegründung, sondern auch eine metaphysische Grundlegung der Naturwissenschaft – was nach Auffassung des Verf.s aber nicht Aufgabe der Philosophie ist. Hegel will Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* mit dessen *Kritik der Urteilskraft* in eine einheitliche Naturphilosophie zusammenführen. Um die Beurteilung der Durchführung dieses Vorhabens geht es. Dabei hat man es wesentlich mit der Frage zu tun, ob Hegel das analytische und synthetische Erkennen der Wissenschaften angemessen interpretiert hat oder nicht. Bei dieser Unterscheidung hat er offenbar Kants Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen vor Augen, nicht dessen Deutung der analytischen und synthetischen Methode als regressive und progressive (siehe: *Prolegomena*, A 42, Anm.). Diese auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung wird von der neuzeitlichen Naturwissenschaft aufgenommen und bei Galilei (resolutive und kompositive Methode) und Newton zu der eigentlich grundlegenden Methode der Naturwissenschaft. Hier gibt es also eine neuzeitliche Wissenschaften und Philosophie verbindende Methode, die Kant z.B. zur Grundlage seiner transzendentalen Methode gemacht hat. Man muß also weiter zurückgehen und fragen, ob Hegel das analytische und synthetische Verfahren i.S. der regressiven und progressiven Methode richtig gewürdigt hat. Dies führt dann auch zu der spezifisch philosophischen Frage, ob seine dialektische Methode eine solche darstellt, die als Alternative zu Kants transzendentaler, regressiver Methode überzeugen kann.

Der Beitrag von G. Rinaldi reproduziert lediglich die Hegelsche Position, ohne eine kritische Hinterfragung für nötig zu erachten. Solche wird als dem Hegelschen Standpunkt unangemessen zurückgewiesen. Neben den Studien von R. Wahsner und D. Wandschneider richtet er sich gegen die Kritik von B. Croce und E. E. Harris. – Die Beiträge von M. Wetzel und D. Wandschneider beschäftigen sich mit Hegels Naturphilosophie nur indirekt. Bei C. F. von Weizsäcker sieht M. Wetzel ein Identitätsdenken vorliegen, das Bewußtsein und Materie nur als verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit ansieht (siehe 160). Epistemologisch findet es seinen Ausdruck in einer Vorherrschaft der Mathematik, bei der der Unterschied zwischen reiner und angewandter Mathematik vernachlässigt wird. Verf. erinnert an A. Einsteins Diktum, daß die Mathematik, sofern sie sich auf die Wirklichkeit bezieht, nicht sicher, sofern sie sich nicht darauf bezieht, sicher ist (siehe 146 f.). Nach Auffassung des Verf.s bedarf die Verbindung von beidem: reinem und existierendem Logos, reiner und angewandter Mathematik, einer philosophischen Logik, wie sie von Platon und Hegel vorgelegt wurde. D. Wandschneider richtet sich gegen R. B. Brandoms Hegel-Interpretation und wirft ihm einen Empirismus vor, wenn er in seiner Interpretation des Anfangs der *Phänomenologie des Geistes* die Rückbindung des Denkens an die sinnliche Wahrnehmung stark macht und eine Verankerung sprachlicher Bedeutungen in der empirischen Realität fordert. Verf. weist darauf hin, daß Brandoms Vorgehen sich wesentlich von dem Hegelschen unterscheidet. Während jener eine logische Explikation empirischer Begriffe anstrebt, geht es Hegel um eine Selbstexplikation der Logik. Wie diese zu denken ist, skizziert Verf.

in Bezug auf den Anfang der *Wissenschaft der Logik*. Allerdings kommt er zu einem von Hegel abweichenden Ergebnis, indem Sein und Nichts nicht im Werden, sondern im Bestimmte aufgehoben werden.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß der Band sehr heterogene Beiträge liefert, die grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie sowie zur Selbstbegründung der Philosophie aufwerfen. Je nach Standpunkt wird man von ihnen lernen können.

Wolfgang Bonsiepen (Bochum)

Robert B. Pippin: *Hegel's Practical Philosophy*. Rational Agency as Ethical Life. New York: Cambridge University Press 2008. xi, 308 pp.

Robert Pippin, der in Chicago lehrende und in Deutschland wohlbekannte amerikanische Philosoph, hat wie nur wenige – man denkt vor allem an Charles Taylor, Robert B. Brandom, Terry Pinkard oder John McDowell – zur „Rehabilitierung“ der Philosophie Hegels in der angelsächsischen Welt beigetragen. Obwohl selber nicht aus der „sprach-analytischen“ Tradition stammend, hat er wesentlich daran mitgewirkt, die Mauer zwischen analytischer und „kontinentaler“ Tradition, wenn nicht zu Fall zu bringen, dann doch durchlässig zu machen – und dadurch beide Seiten zu verändern.

Pippins neues Buch ist eine Summe seiner Arbeiten zu Hegels praktischer Philosophie – bemerkenswert, daß der Begriff „practical philosophy“ in die angelsächsische Philosophensprache eingetragenen hat. Er stammt aus der Aristotelischen Tradition und bezeichnet den systematischen Zusammenhang von Handlungstheorie, Ethik, sowie Philosophie der Gesellschaft, des Rechts und des Staates. Anders als in der Aristotelischen Tradition geht es in der neuzeitlichen praktischen Philosophie seit Rousseau und Kant primär um Freiheit als Charakteristikum menschlichen Handelns und als Kriterium „richtiger“ Normen, Rechte und Institutionen. Nicht nur Kants, sondern auch oder noch mehr Hegels Antwort auf die Frage nach der Freiheit und ihrer sozialen Realisierung ist für Pippin von großer aktueller Bedeutung. Sie hilft nämlich, aus den Sackgassen herauszukommen, in denen die moderne Handlungs- und Sozialphilosophie steckt.

Um das zu zeigen, führt Pippin eine Art „Zweifrontenkrieg“ gegen Strömungen der modernen Handlungstheorie auf der einen Seite und eine metaphysische Hegel-Interpretation auf der anderen. Gegen die ersteren argumentiert er mit Hegel, daß Handlung nicht kausal im naturalistisch-deterministischen Sinne oder als mentale Verursachung verstanden werden kann. Die Vorstellung eines „inneren“ mentalen Zustandes in Gestalt eines Planes, einer Absicht, eines Entschlusses etc., der den Ablauf mentaler körperlicher und sozialer Bewegungen „anstößt“, ist ein falsches Bild. Ebenso falsch ist es andererseits, vom Eingriff oder der Wirkung eines Übersinnlich-Intelligiblen in einen natürlichen Kausalprozeß zu sprechen, wie es noch Kants Freiheitstheorie nahelegen kann. Was Hegel unter Handlung in seiner Geistesphilosophie versteht, ist aber auch nicht die Manifestation eines „cosmic spirit“ im Menschen. Es gibt bei ihm weder ei-

nen Dualismus noch einen Geistmonismus, wenn unter Geist ein über den Menschen hinausgehendes Subjekt oder „Wesen“ verstanden wird.

Um das zu zeigen, behandelt Pippin im ersten Teil seines Buches („Spirit“, 1–118) das Verhältnis von Geist und Natur, im zweiten die psychologischen und sozialen Dimensionen der Willensfreiheit („Freedom“, 119–179) und im dritten die Hegelsche Sozialphilosophie („Sociality“, 181–281).

Das Beweisziel des ersten Teiles ist besonders gegen die metaphysische Hegel-Interpretation gerichtet. Pippin will zeigen, daß der Geist kein von der Natur getrenntes Wesen ist und daß seine Differenz zur Natur in seiner Normativität und seiner – modern gesprochen – Autopoiese liegt. Die wesentlichen Charakteristika der Hegelschen Konzeption sind für ihn, daß der Geist ein Produkt seiner selbst und ein historisches und soziales Gebilde ist: „a kind of socio-historical achievement (the achievement of certain practices and institutions) which some natural beings are capable of, and so there can be a continuity between natural and spiritual dimensions“ (42). Die „Dimensionen“ allerdings sind grundsätzlich verschieden: Natur ist ein Reich der Ursachen, Geist ein Reich der Normen und der Gründe, wie Pippin im Anschluß an die Sellars-Tradition sagt.

Das bedeutet zum einen, daß man für die geistigen Gebilde und Institutionen keinen eigenen „Träger“ im ontologischen Sinne braucht. Träger sind „natürliche“ Menschen und ihre Gesellschaften und Einrichtungen. Pippin spricht gelegentlich (142) von einem „dual-aspect view“, was allerdings die Frage aufwirft, von wessen Aspekten die Rede ist. Wenn der Geist „a way of being at work of a natural body“ (ebd.) ist, dann scheint der natürliche oder materielle Körper der Träger der Aspekte zu sein. In Hegels Naturphilosophie ist aber von einer „robusten“ Materie nicht die Rede. Alle „Stufen“ der Natur und die zu ihnen gehörigen Entitäten sind Relationen, implizite und graduell explizit werdende Selbstverhältnisse, vor allem von Ganzheiten zu ihren – ebenfalls zunehmend selbständigeren und zugleich das Ganze verkörpernden – Momenten. Diese graduell-teleologische Konzeption steht aber einer strikten Trennung zwischen Ursachen und Gründen, Fakten und Normen entgegen.

Nach Pippins Hegel-Interpretation hat Natur nichts Normatives, Vorbildliches für den Menschen, sie ist für seine Handlungsorientierung irrelevant. Das stimmt mit Hegels Position überein, daß der Geist sich von der Natur emanzipieren, befreien, sie beherrschen und sie zum Medium seiner eigenen Manifestation machen müsse. Aber mit diesen Ausführungen in der Philosophie des objektiven Geistes konkurriert die Grundkonzeption einer implizit geistigen und zur geistigen Erkenntnis und Aneignung geeigneten und bestimmten Natur. Einer strikten Trennung von Natürlichem und Normativem widerspricht auch, daß es in der Natur für Hegel Homöostasen, Autopoiesen, zweckmäßige Organismen und soziale Prozesse gibt – schon das Tier sucht sein „Selbstgefühl“ im anderen –, die Geistig-Normatives vorwegnehmen. Daß der Geist Natur zu seiner Selbsterkenntnis notwendig hat, heißt nicht, daß er sich von ihr als dem „ganz Anderen“ abstoßen müsste. Sie ist in einem schwachen Sinne normativ, nicht nur, weil er sich auf die Widerständigkeit von natürlichen Strukturen und Gesetzen einlassen muß, um erfolgreich zu handeln, sondern auch, weil er nur über die Erkenntnis seiner „Vorstufen“ zur Selbsterkenntnis und Selbstaneignung gelangen kann. Weil Sinn

und Bestimmung (Telos) der Natur aber in dieser Aneignung liegt, ist sie „außer sich“. Mit diesem teleologischen Monismus des Geistes, den man wegen der Eigenständigkeit der Natur vielleicht einen „asymmetrischen“ nennen kann, scheint die Konzeption eines Trägers unvergleichlicher „Aspekte“ schwer vereinbar.

Da Pippin den Geist als einen sozialen und historischen Prozeß versteht, betrifft für ihn die Frage nach dem Unterschied von Natur und Geist, „not our grasp of some real ontological divide, but our reasons for our instituting or constructing such a normative distinction in our dealings with each other. This means that spirit is a self-imposed norm, a self-legislated realm that we institute and sustain, that exists only by being instituted and sustained“ (112). Die Unterscheidung geht für ihn also auf eine normative Differenzierung im sozialen Umgang zurück – etwa zwischen einer personalen oder „objektivierenden“ Einstellung (Strawson). Das scheint mir in die Nähe eines sozialen Konstruktivismus zu geraten. Zweifellos gibt es historisch verschiedene Verständnisse von Natur, von den Grenzen ihrer Beherrschbarkeit und den „natürlichen“ Zügen des Sozialen. Aber es geht in ihnen um begriffliche Unterscheidungen unserer Aneignung der – natürlichen, sozialen, psychologischen etc. – Wirklichkeit. Also durchaus um „Regionalontologien“, nicht bloß um normative Unterscheidungen unseres „miteinander Umgehens“.

Im zweiten Teil des Buches rekonstruiert Pippin Hegels Handlungstheorie vor allem mit Bezug auf die *Phänomenologie des Geistes*, den „subjektiven Geist“ der *Enzyklopädie* sowie die Einleitung und das Moraliätskapitel der *Rechtsphilosophie*. Von systematischem Interesse ist dabei, daß Hegel Handlung nicht nach dem Aristotelischen Modell der Übertragung eines „Planes in der Seele“ in die natürliche und soziale Wirklichkeit versteht, sondern als einen Prozeß, in dem Intention, Abfolge von Handlungsschritten und soziale Deutung sich wechselseitig beeinflussen. Vor allem im Vernunftkapitel der *Phänomenologie* legt Hegel Wert darauf, daß sogar der Inhalt der Absicht sich erst durch die Tat und ihre soziale Deutung und Rezeption festlegen läßt. „Its content becomes determinate only in the course of an experience over time, as it unfolds in what is now called „intention in action“ (172, mit Bezug auf O'Shaughnessy, Searle und Hornsby). Man kann sich nicht gegen die „offenbare“ Tat auf seine (anderen, besseren) Absichten berufen. Soziale Muster bestimmen nicht nur unsere Vorstellungen und Pläne, wir werden uns über sie auch erst klar im Verlauf der Ausführung sowie deren Interpretation und Rezeption. Daher sind uns nicht nur die Handlungen, sondern auch die Absichten aufgrund ihrer „öffentlichen“ Manifestation und deren Wirkungen zurechenbar.

Auf der anderen Seite bestreitet Hegel nicht die Möglichkeit der Diskrepanz zwischen innerer Absicht und äußerem Handeln. Es gibt Situationen des Betrugtes oder der „Tarnung“ in Gefahr, es gibt mißverstandene Absichten oder verstellte „innere“ Meinungen. Es gibt schließlich das „forum internum“, die „Heiligkeit“ des Gewissens, in die kein äußeres Gericht prüfend oder (gesinnungs-)strafend eingreifen kann. Gerade das ist die Freiheit der „Moderne“, die mit dem Christentum in die Welt gekommen und mit der Reformatorik auch zur rechtlichen Geltung gebracht worden ist. Für Pippin widerspricht das der „Verlaufslehre“ des Handelns nicht, weil es auch für verborgene Absichten eine soziale „Verständlichkeit“ und eine angemessene Interpretation geben muß. Wenn man seine Absichten und Überzeugungen aber entgegen seinem

Willen nicht mehr verständlich machen kann, dann muß es sich um eine Situation der „Entfremdung“ und der öffentlichen Verblendung handeln, wie Hegel sie für Sokrates oder Jesus in Anschlag bringt. Bei einem unausweichlichen Rückzug in die Innerlichkeit ist freies Handeln als Übereinstimmung von öffentlicher Deutung und eigenen Gründen des Handelnden nicht möglich. Dieses temporäre öffentliche Unverständnis ist selber Symptom einer objektiven Krise historischer Gemeinschaftsformen (177).

Freies Handeln als ein mit sich eins Bleiben im „Andersein“ der öffentlich rezipierten Tat setzt aber auch ein freies Selbstverhältnis voraus. Hegel lehnt bekanntlich den Dualismus zwischen höheren und niederen Begehrungsvermögen, Vernunft und Neigung ab. Triebe, Neigungen und Interessen sind nicht unvernünftig. Sie haben ihre spezifische Rationalität, weil sie eine eigene Form der „Reflexion“ enthalten. Sie enthalten unterschiedliche Fähigkeiten der Selbstdistanz und der Integration in ein Ganzes von „balancierten“ Gefühlen und Interessen. Daß der Wille ihnen die „Form“ der Vernünftigkeit gibt, heißt nichts anderes, als daß er sie in das Ganze eines „Charakters“ integriert, der selber von den Erfordernissen sozialer Erwartungen, Pflichten und institutionellen Rollen geprägt ist. Es gibt also kein leeres Subjekt, das auf dem Reißbrett seinen Lebensplan entwürfe oder sich dem Rohmaterial seiner „natürlichen“ Triebe und Neigungen gegenüber fände.

Gleichwohl hat Hegel in der Einleitung zur *Rechtsphilosophie* Wert darauf gelegt, daß der Wille von allen Neigungen absehen kann, auch vom Selbsterhaltungstrieb. Diese Freiheit und innere Distanz muß er behalten, in allen seinen Handlungen, die immer „bestimmte“ sind. Ob dies nur bedeutet, daß man sich zu allen seinen Neigungen „geistig“, d.h. aus Gründen und mit Bezug auf Normen, verhalten kann, oder doch etwas mehr an Charakterqualitäten der Souveränität und Gelassenheit impliziert – im allgemeinen Willen entspricht der negativen Freiheit ja die Souveränität des Staates –, scheint mir diskussionswürdig. Daß der Grad der Freiheit abhängt von der Qualität der Begründungen, die für Handlungen gegeben werden können (143), weist ebenfalls sehr weit in die moderne Gleichsetzung von Rationalität und wechselseitigem Rechtfertigen nach Gründen.

Die entscheidende Bedingung für Freiheit des Handelns als Fähigkeit, sich in seinen Handlungen wiederzufinden oder allererst zu erfahren („to be able finally to see and experience myself in deeds and institutions“), ist aber die soziale Welt von inkorporierten Subjekten, die sich wechselseitig als Urheber von Normen und Träger von Rechten anerkennen. Pippins Deutung der „Sozialität“ des Hegelschen Geistes ist hier in Übereinstimmung mit Robert B. Brandom und Terry Pinkard. Er versteht den objektiven Geist als „radically anti-substantialist and historical“ (196). Hegel verstehe vernünftige Handlungsfähigkeit als „a kind of collective social construct, an achieved state“ (ebd.) – ähnlich wie man den Sprecher einer natürlichen Sprache als solchen anerkennt, wenn er den in einer Sprachgemeinschaft dafür konstitutiven Normen entspricht. Diese Normen sind aber nichts anderes als „soziale Artefakte“ (197). Die Vernünftigkeit einer Norm hängt dann davon ab, ob sie in einer Gesellschaft als solche akzeptiert wird und ihr effektives „Zirkulieren“ und Funktionieren (198) ermöglicht. Denn eine Aristotelische Teleologie des rationalen Lebewesens lehne Hegel ebenso ab wie ein Kantianisches formales Kriterium rationaler Selbstbestimmung (ebd.).

Pippin sieht natürlich, daß für Hegel nicht jede sozial akzeptierte Norm als vernünftig und freiheitlich gelten kann. Ebenso deutlich macht er, daß Hegel „Sittlichkeit“ als ein von zufälligen Mehrheitsnormen unabhängiges „objektives“ Gelten von Normen und Institutionen begreift. Wie kann das Paradox einer konventionellen und doch objektiven, konstruierten und doch „an sich“ geltenden Sittlichkeit begriffen werden? Das ist in der Tat eine auch für die heutige praktische Philosophie entscheidende Frage.

Für Pippin liegt die Lösung in Hegels Konzeption des historischen Prozesses der Normgebung und -entwicklung. Dessen Struktur hat die *Phänomenologie des Geistes* entwickelt, ohne daß Hegel sie später verändert hätte. Pippin versteht sie nicht als Konzeption eines notwendigen historischen Fortschritts („neither he nor anyone can show that historical change must be progressive“ [237]), sondern als eine Folge von Erfahrungen mit Normen und Institutionen, die ihrem Anspruch auf die Ermöglichung freien Handelns und wechselseitiger Anerkennung *nicht* gerecht werden. Die Unvernunft dieser Normen kann als Leiden erfahren werden („experienced as a kind of suffering“ [ebd.]), als Leiden der Entfremdung vom eigenen Handeln und der verweigerter Teilnahme am öffentlichen Leben. Im Rückblick auf eine bestimmte Folge solcher Erfahrungen kann von einer („schwachen“, nicht notwendig verlaufenden) retrospektiven Teleologie gesprochen werden (238). Die „bestimmte Negation“, die eine solche Folge von Erfahrungen verbindet, ist von den immanenten Widersprüchen gesteuert, die das reflektierende Bewußtsein in diesen Gestalten aufdeckt. Die logische „Bewegung“ der Begriffe hinter diesen Erfahrungen, von der Hegel spricht, ist dann offenbar auch nur die Rekonstruktion eines nicht-notwendigen Prozesses im nachhinein.

Wenn diese Methode bis zur *Rechtsphilosophie* und den späten Fassungen der *Enzyklopädie* in Geltung bleiben soll, dann muß auch das System der Institutionen der Freiheit auf ihr beruhen. Für Pippin ist das Konzept der wechselseitigen Anerkennung und daher das „intersubjektive“ Verständnis des Geistes in diesem Stadium der praktischen Philosophie Hegels noch in voller Gültigkeit. Er lehnt deshalb organozistische Vorstellungen der sittlichen Vereinigung bzw. des Staates ab – wobei das Organismus-Modell bei Hegel ja keinen „Kollektivismus“, sondern gerade die wechselseitige Ermöglichung von Selbständigkeit der Glieder und des Ganzen, also eine Art „Subsidiaritätsprinzip“, bedeutet. Der „Vorrang“ des Ganzen bzw. der Vereinigung besage nur, daß soziale Bindungen in einer Normengemeinschaft für Individualität konstitutiv seien. Daß Individuen ein „allgemeines Leben“ führen müssen, bedeutet dann, daß sie an einer Praxis wechselseitiger Rechtfertigung teilnehmen müssen, die auf vernünftiger Argumentation und nicht auf „biased or privileged interests“ beruht (249). Hegels Rezeption der Aristotelischen These von der politischen Natur des Menschen scheint hier fast auf die „Diskursgemeinschaft“ reduziert, auch wenn Pippin die Gleichsetzung der modernen Gesellschaft mit einer „debating society“ ablehnt (FN 21, 198).

Allerdings hat das „practical-reason-giving-and-demanding“ (274) auch eine objektive Seite. Es muß zumindest in einer bestimmten historischen Situation erkennbar sein, was richtige Gründe und vernünftig (nicht nur „positiv“) gültige Normen sind. Nach der von Hegel dargestellten Erfahrungsgeschichte sind das für Pippin die „basic institutions of bourgeois modernity“ (275) – also die Normen des Privatrechts, die Ansprücher der Zurechnung und der Gewissensfreiheit („Moralität“), sowie die Institutionen

der Sittlichkeit, die in der *Rechtsphilosophie* zumindest im Grundriß dargestellt sind. Sie entfalten die moderne Idee der Freiheit als Möglichkeit „to lead a life of one's own in common with others“. Wie lassen sie sich als „objektiv vernünftig“ rechtfertigen?

Hier muß nach Pippin wieder die Methode der Erfahrungsgeschichte als „historical and hermeneutical narrative“ (280) ins Spiel gebracht werden. Es muß an den Inhalten dieser Erfahrungen überzeugend gezeigt werden, daß die Entstehung und der Zusammenbruch der historischen Formen sozialer Normgebung und wechselseitiger individueller Rechtfertigung zu genau dieser Sequenz und ihrem Resultat geführt haben, „given some minimum historical continuity and historical memory“ (278). Pippin verteidigt diese Form der Rechtfertigung für die Nachgeschichte gegen alle postmodernen Versionen der „Zufallsgeschichte“ sowie alle Versuche der Dezentrierung und der Überwindung des Subjekts à la Foucault. Die Freiheitsidee der eigenen Lebensführung in einer Gemeinschaft von Subjekten, die einander gleiche Autorität zur Mitwirkung an der Normgebung zugestehen und auch die sozialen und materiellen Voraussetzungen dafür schaffen, ist eine unaufgebbare Errungenschaft der Moderne und lohnt „the continuation of Hegel's project“ (281).

Es kann hier nicht die Fülle der Argumente und überzeugenden Textinterpretationen aufgeführt werden, die Pippin für dieses Verständnis der praktischen Philosophie Hegels in seinem Buch entfaltet. Eine sorgfältige Wiedergabe verdiente vor allem auch die Weise, wie er die Hegelsche Logik aus seiner Perspektive liest. Insofern haben die folgenden kritischen Bemerkungen nur den Status unausgeführter Thesen eines „konventionelleren“ Hegel-Lesers.

Vorauszuschicken ist, daß Pippins Weiterführung Hegels genau in die Richtung zielt, die ich selber der praktischen Philosophie anraten würde: nämlich die einer Erfahrungsgeschichte mit Normen, Werten und Institutionen, die zu irreversiblen Umbrüchen und zu Entdeckungen dessen geführt hat, was einem zu Selbstbewußtsein, Freiheit und sozialer Anerkennung – in verschiedenen Formen – fähigen Wesen angemessen ist. In der Begründung vernünftiger Rechte und Institutionen der „Moderne“ können wir auf deren Genesis nicht verzichten.

Aber hat Hegel in der *Phänomenologie* und sogar noch in den Berliner Schriften wirklich eine so offene, nicht-notwendige Form der Geschichte im Auge gehabt wie Pippin annimmt? Spricht er nicht schon in der *Phänomenologie* von der „Tilgung der Zeit“ durch den Begriff, wenn dieser sich in der Natur und der Geschichte selber erkannt hat? Legen die Kennzeichnungen des Geistes im Schlußkapitel als „Werden seiner zu dem, was er an sich ist“ und als „der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht“ (siehe: *GW* 9, 429) nicht doch eine starke Teleologie nahe? Für den Philosophen soll der Erfahrungsprozeß der *Phänomenologie* ja als eine notwendige Abfolge logischer Kategorien erkennbar sein, die sich auch im reinen Denken unabhängig von historischen Gestalten und Prozessen in ihrer Notwendigkeit einsehen läßt. Ebenso kann man vom „Berliner“ Hegel bezweifeln, daß die offene und „schwach teleologische“ Erfahrungsgeschichte des gemeinsamen Bewußtseins eine derartige Bedeutung für die Begründung von Kategorien und Institutionen hat. Überhaupt räumt er in den von ihm selber veröffentlichten Werken dieser Zeit den historischen Entwicklungen ja einen eher untergeordneten Platz ein.

Eine solche konventionellere Interpretation des – vielleicht nicht ganz so aktuellen – Hegel scheint uns zurückzuführen zu der Konzeption des „cosmic spirit“, eines vom Menschengestir getrennten, in ihm sich nur manifestierenden Geistes. Indessen fragt sich, ob dies die einzige Alternative zur historisch-konstruktivistischen Interpretation ist. Daß Hegel weder den Begriff des Absoluten noch den Gottes einer vom Menschen grundsätzlich getrennten Entität zuspricht, sondern alles Begriffliche der Natur und der Geschichte im Menschen „zu sich selbst“ kommen läßt, soll nicht bestritten werden. Ebensovwenig, daß vor allem der Geist auch eine historische „Autopoiese“, eine Abfolge von Selbstdeutungen der menschlichen Gemeinschaft darstellt.

Allerdings fragt sich, ob Hegel ihn tatsächlich primär als Bereich der Normen versteht. Daß der Gebrauch von Begriffen in einem weiten Sinne „normativ“ ist, nämlich im Sinne des Regelfolgens und der „Verantwortung“ für die Implikation von Voraussetzungen und Folgerungen („semantischer Inferentialismus“), ist sicher richtig – auch wenn die logische Bedeutungstheorie Hegels wohl nicht darin aufgeht. Aber der Geist hat bei Hegel kognitive, expressive, emotionale, sogar „mystische“ Züge – man denke an Kunst oder religiösen Kult –, die weder auf die Erzeugung noch die Rechtfertigung oder Befolgung von Normen reduzierbar sind. Auch im objektiven Geist geht es um Manifestation und Expression, etwa von Gewohnheiten und Tugenden, oder der „Majestät“ und Dauer von Institutionen. Zudem gibt es eine Schichtung von Mentalitäten („Gesinnungen“) und Kompetenzen, innerhalb derer die „wissenschaftliche“ Rechtfertigung den darauf spezialisierten Ständen und Berufen überlassen werden kann. Auch Pippin sieht eine Differenz zwischen alltäglichen Rechtfertigungen und den philosophischen Begründungen des Hegelschen Systems. Für *beide* scheint mir fraglich, (112) das wechselseitige „appeal to practical reasons, justifications and responsibility“ (112) das eigentliche Kriterium des Geistes ist.

An der Rekonstruktion von Hegels Verständnis von Natur und Geist als Zweiteilung zwischen einem Reich der Ursachen und einem der Gründe bzw. Normen habe ich schon Zweifel angemeldet. Daß die Natur keine Normen für den Menschen vor-schreibt, heißt nicht, daß sie nicht auch unter Wertaspekten betrachtet werden kann. Hegels Anthropologie und Psychologie enthalten eine systematisch beachtliche graduelle Konzeption des Natur-Geist-Verhältnisses. Die Aneignung natürlicher Strukturen ist hier nicht die Herrschaft des personalen Willens über Sachen, als die sie im objektiven Geist erscheint. Das führt zu der Frage, ob Hegel „aus einem Guß“ verstanden und gerechtfertigt werden muß. Mir scheint, daß man trotz der fortsetzbaren Projekte der Hegelschen Philosophie auch interne Spannungen eingestehen und die heute nicht mehr akzeptablen und keineswegs alternativlosen Prämissen identifizieren sollte. Auch Pippin findet etwa die Hegelsche Konzeption von Gesetzgebung, Verfassung und Erbmonarchie „bewildernd“ (261). Kann aber dann der Hegelsche Staat schlicht verstanden werden als „the form appropriate to self-legislating, rational finite beings“ (260)?

Hegel ist in meiner Lesart nicht der „Metaphysikfeind“ gewesen, als der er von Pippin dargestellt wird. Er hat die Erneuerung der Metaphysik auf dem Boden der kantischen Subjektivitäts- und Freiheitsphilosophie, aber auch des beginnenden historischen Zeitalters als seine Aufgabe begriffen. Die praktische Philosophie heute wird darüber

hinausgehen müssen – durchaus in die Richtung, die Pippins Hegel-Interpretation ihr vorzeichnet.

Ludwig Siep (Münster)

Jean-François Kervégan: *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin 2007. 407 pp.

Der Autor, dessen französische Übersetzung der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (siehe: C. W. F. Hegel: *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF 2003) weithin anerkannt ist, stellt in diesem Buch das Resultat von 25 Arbeitsjahren an der Thematik des objektiven Geistes dar.

Weit über eine wörtliche Texterläuterung hinausgehend, erneuert Kervégan mit diesem Buch das konventionelle Verständnis des objektiven Geistes. Durch die Eröffnung neuer Sinnerspektiven (juristische, soziale, politische und institutionelle) wird die Hegelsche Rechtsphilosophie rekonstruiert. Auf diese Weise wird u. a. ein Beitrag der Hegelschen Rechtsphilosophie zu den heutigen sozialpolitischen Debatten ermöglicht.

Die Studie beginnt mit einem Prolog, in dem der berühmte „Doppelsatz“ – „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ – erklärt wird. Diese Erläuterung ist nicht nur Anlaß zu zeigen, wie programmatisch Hegel die Aufgabe einer Rechtsphilosophie versteht, sondern auch, logische Begriffe richtigzustellen, die in Hegels Rechtsphilosophie vorausgesetzt werden. Kervégan zeigt also, daß die Identität des Vernunft- und Wirklichkeitsbegriffs nicht etwas Gegebenes, sondern eine Identität im Prozeß ist. Ein solcher Identitätsprozeß – davon entfernt, eine Abgeschlossenheit des Rechts in einer apriorischen Logifizierung zu verursachen – ermöglicht eine plastische Zirkularität zwischen der abstrakten *Voraussetzung* des Vernünftigen und der wirklichen *Setzung* in der Realität. Kraft dieser plastischen Zirkularität wird es wiederum möglich, die abstrakten Teile der Rechtsphilosophie, d. h. das abstrakte Recht und die Moralität, aus dem konkreten Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft und der Institutionen heraus zu erklären.

Die juristische Frage ist der erste Leitgedanke des Autors. Zunächst zeigt er, daß der Begriff des „Rechts“ bei Hegel einen erweiterten Sinn hat: i. e. den Sinn einer Objektivierung des Geistes als Freiheit. Dieser erweiterte Sinn führt zu einer Entabsolutierung des abstrakten Rechts (des Zivil- und Strafrechts). Diese Relativierung ist freilich nicht als Antijuridismus zu verstehen, sondern als die Aufgabe, das abstrakte Recht in der konkreten Sphäre der Sittlichkeit, genauer: in der bürgerlichen Gesellschaft, zu setzen und zu erklären. Diese dynamische Verbindung von abstraktem Recht und sozialer Welt wird als geschichtliche Verwirklichung eines rationalen Kerns des Rechts interpretiert. In diesem Kontext bedeutet dies, daß das Recht zwischen Natur und Geschichte liegt. Hegel verschönte also die Tendenzen seiner Zeit: den Rationalismus des Naturrechts mit dem Historismus der historischen Rechtsschule. Die Originalität dieses spekulativen Begriffs des abstrakten Rechts wird durch das Beispiel des Vertrags erläutert. Der Autor zeigt, daß der Vertrag – weit entfernt davon, einseitig verworfen zu werden – innerhalb

der Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft die positive Rolle einer Entsubjektivierung spielt.

Kervégan verdeutlicht so, daß das Juristische sich im Bereich der sozialen Welt fortsetzt. Logizistisch erklärt er im zweiten Teil seines Buches die Hegelsche Bestimmung des Sozialen, i. e. die bürgerliche Gesellschaft. Zunächst unternimmt er eine Archäologie des modernen Gesellschaftsbegriffs anhand des Unterschieds von „bourgeois“ und „citoyen“. Danach erörtert er die bürgerliche Gesellschaft durch den Begriff des Rechtsstaats, und schließlich erklärt er die Stellung der bürgerlichen Gesellschaft innerhalb der Sittlichkeit. So wird dargestellt, wie sich die bürgerliche Gesellschaft im Staat relativiert und umgekehrt.

Der dritte Leitgedanke: die politische Dimension, ist bei Hegel eng verbunden mit der bürgerlichen Gesellschaft. Die Anerkennung einer selbständigen bürgerlichen Sozialsphäre, die – Kervégan zufolge – Hegels Modernität (einschließlich seines Staatsbegriffs) und die Möglichkeit eines Dialogs mit Tocqueville dokumentiere, bedeutet jedoch keine Verabsolutierung des Sozialen auf Kosten des Politischen. Gegen die unmittlere Souveränität des Sozialen harmonisiert Hegel die widersprüchlichen Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft dank eines Zweikammersystems: Die erste Kammer, die mit dem britischen „House of Lords“ verglichen wird, rührt von dem Stand der Grundbesitzer und Bauern her. Die zweite Kammer setzt sich aus Repräsentanten zusammen, die in die Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gewählt werden. So wird ein Ausgleich von Landstabilität und Marktbewegung innerhalb des Staats gewährleistet. Außerdem unterstehen die Abgeordneten nicht dem Zweck, dem Staat Meinungen der bürgerlichen Gesellschaft zu oktroyieren; ihre wesentliche Funktion liegt vielmehr darin, eine Erziehung des Volkes durch die Publizität seiner Verhandlungen zu ermöglichen. Die Funktion der Repräsentation – deren Sinn von bloßer Vertretung deutlich unterscheiden wird – besteht darin, Staat und bürgerliche Gesellschaft zu vermitteln. Kritik an unmittelbarer Demokratie verweist auf die Anforderung einer solchen Vermittlung, die sowohl die Selbständigkeit als auch die Verbindung des Sozialen mit der Politik garantiert. Kurz gesagt bedeutet dies also nicht, Hegel sei Antidemokrat. Tatsächlich ist der Terminus „demokratisch“ mehrdeutig geworden. Kervégan versucht, die Ambiguität des Begriffs Demokratie anhand der Unterscheidung sowohl von seiner Aristotelischen als auch von seiner modernen Bedeutung her zu erklären.

Der letzte Leitgedanke betrifft die Institutionen. Gegen Dieter Henrich (siehe: Dieter Henrich: *Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Vernetzung*. – In: Georg Friedrich Wilhelm [sic:] Hegel: *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Frankfurt 1983, 7–40) zeigt Kervégan, daß Hegels Rechtsphilosophie anders erklärt werden könne als ein starker Institutionalismus, der die Individuen vollständig bestimmt. Vielmehr interpretiert der Autor den Schluß der Rechtsphilosophie, i. e. die Sittlichkeit, als Ausgleich von Subjektivität und Objektivität innerhalb von Institutionen. Er zeigt darüber hinaus, daß die moralische Subjektivität nicht einseitig von objektiven Institutionen verworfen werde. Was vielmehr verworfen werde, sei die Absolutierung der subjektiven Gewißheit, d. h. keinesfalls die Moralität, sondern der Moralismus. Wenn die Grenzen der Moralität anerkannt werden, kann diese eine gute Rolle spielen; sie ermöglicht die Verinnerlichung und die Verallgemeinerung des Handlungsvorsatzes (zu