

den Strich“ (283) eine „völlig neue Lesart der Religionsphilosophie selbst“ ergeben hat (285), bezweifle aber, daß er dadurch bewiesen hat, daß das Kantische Reich-Gottes-Denken über seine wechselreichen Ausführungen hinaus schließlich „zu einer kohärenten Gestalt“ (284) gelangt sei. Mehr noch, ich bezweifle, daß die These von einer Reduktion des Christentums bei Kant auf eine bloße „Religion des guten Lebenswandels“ durch die vorliegende Arbeit ernsthaft in Frage gestellt wird. Zu guter Letzt muß der Herausgeber der auf S. 90 zitierten Reflexion Adickes und nicht Menzer heißen.

G. B. SALA S. J.

KOPPER, MARGIT, *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der KrV und ihre Bedeutung für die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel* (Epistemata; Philosophie 95). Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. 291 S.

Wie der Titel der vorliegenden Mainzer Dissertation anzeigt, versucht die Vf. in ihr, zwei komplexe Themenbereiche zueinander in Beziehung zu setzen, die auf den ersten Blick in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu stehen scheinen. Die Systemfrage in der transzendentalen (= tr.) Methodenlehre der KrV zu erörtern, wäre schon für sich allein betrachtet ein wichtiges und lohnendes, weil von der Forschung bisher vernachlässigtes Thema gewesen. Darüber hinaus noch nach ihrer Bedeutung für eine andere, und ausgerechnet für Hegels Philosophie zu fragen, muß die Neugier des Lesers wecken. – Die Untersuchung beginnt mit einem einleitenden Überblick über die systematische Gesamtanlage sowie die tr. Elementarlehre in Kants KrV (Kap. 1 bis 3). Daran schließt sich im 4. Kap. eine ausführliche Rekonstruktion der Fragestellungen Kants in der tr. Methodenlehre an. Das Hauptaugenmerk der Vf. gilt dabei den Ausführungen Kants zum Kanon der reinen Vernunft (KrV B 823 ff.) sowie dem im Hauptstück über die Architektonik der reinen Vernunft gegebenen Gesamtaufriß des Systems der Philosophie (103–143, KrV B 863–879). Mit dem Hegel-Teil der Untersuchung beginnt dann ein neuer Ansatz des Gedankens. Die im 4. Kap. gewonnenen Ergebnisse sollen im Hinblick auf „Hegels Umwandlung der Methode in der *PbG*“ (Kap. 5) ausgewertet werden. Die Realisierung dieses Vorhabens scheint die Vf. jedoch zu dem Bedürfnis geführt zu haben, die allzu vorschnell erfolgte Inbeziehungsetzung Kants mit Hegel in Kap. 6 durch einige historische Erwägungen zu „Kants Tr.-philosophie und d[en] Anfänge[n] der idealistischen Systeme Fichtes und Hegels“, die wiederum den Gegenstand einer eigenen umfassenden Studie abgeben hätten, nachträglich zu vermitteln.

Nach einleitenden Überlegungen zu Kants Bestimmung der Aufgaben einer Tr.-philosophie als Idee einer Wissenschaft aus reiner Vernunft beginnt die Rekonstruktion in Kap. 2 mit einem Referat der Auffassung Kants vom Wesen empirischer Erfahrungserkenntnis. Die tr. Analyse der Erfahrung ist nur möglich und durchführbar, wenn ihr Gegenstand, das Faktum des Wissens vorausgesetzt werden kann. In Beziehung auf diese Voraussetzung ist die tr. Methode als analytisch zu bezeichnen. Sie bezieht sich auf gegebene Erkenntnisse und versucht im Rückgang auf die Prinzipien der Bedingung ihrer Möglichkeit ihren Geltungsanspruch zu rechtfertigen. Das Resultat der gesamten Gedankenentwicklung der KrV von der tr. Ästhetik bis hin zur Disziplin der reinen Vernunft führt dabei nur bis zu dem negativen Ergebnis der erkennenden Abstinenz der reinen Vernunft in Ansehung des Unbedingten und der Selbstbeschränkung auf ihren regulativen Gebrauch. Ein das ursprüngliche Streben der reinen Vernunft selbst befriedigendes Wissen vom Unbedingten in einem synthetischen Urteil a priori ist unter den Bedingungen der Selbstdisziplin der theoretischen Vernunft und der für sie konstitutiven analytischen Methode nicht möglich. Gleichwohl ruht die analytische Methode ihrem Inhalt nach auf dem Zuvorkommen der Erfahrung und damit auf einem synthetischen Urteilen a priori. Letzteres „ist dem Begreifen vorausgesetzt“ (201) und bildet daher das methodische Prius gegenüber seiner tr. Analyse (92). – Was die Vf. in Kants KrV zu sehen meint, ist die großangelegte Bewegung eines immanenten Wandels im Verständnis der tr. Methode im Sinne einer Selbstüberbietung der tr. Reflexion in Richtung auf eine Aufhebung des mit ihrem Ausgang gesetzten Dualismus. Während die dem Kanon-Hauptstück vorangehenden Teile der KrV „bloße Negativlehren“ (103) zu ihrem Resultat haben, soll im Kanon selbst ein Verständnis der

reinen Vernunft eröffnet sein, das indirekt gerade jene positive Bedeutung des Begriffs des Unbedingten gewährt, die die vorhergehenden Erwägungen Kants versagen. Die für das Verständnis der tr. Methodenlehre entscheidende Erkenntnis sei die, daß Kant hier „mit den Mitteln der Tr.-philosophie versucht hat, eine Einsicht in das, was durch diese Begriffe gar nicht faßbar ist, dennoch zu ermöglichen“ (77 f.). In der Betrachtung der Sinnenwelt vom Standpunkt der Idee der moralischen Welt aus soll eine Einsicht in ihr intelligibles Wesen möglich werden, derzufolge „das Dasein der Individuen ... nicht eigentlich mehr als Bestehendes genommen werden [kann], sondern das durch das Leben der Individuen sich in der Zeit jeweils neu erzeugende Weltbewußtsein ist nur die Erscheinung dessen, was selbst nicht in der Zeit ist und durch die Begriffe der Tr.-philosophie nicht bestimmt werden kann. Diese an der Grenze zum Mystizismus liegende Seinsdeutung ist es, die Kant am Ende der *KrV* einsichtig zu machen versucht.“ (123) In ihr erblickt die Vf. eine „reine, voraussetzungslose Vernunftlehre“ (256), die sich in paradoxer Verwendung eines Hegelschen Ausdrucks als die Kantische Theorie der „Reflexion des Wissens in sich“ beschreiben ließe. Entscheidend für die Beantwortung der Systemfrage in Kants *KrV* muß folglich die Bestimmung des Verhältnisses von tr. Elementarlehre und Disziplin der reinen Vernunft einerseits zu der im Kanon andererseits eröffneten „mystischen Seinsdeutung“ sein. Letztere sei insofern als Kandidatin für die geforderte Einheit des Systems der Tr.-philosophie geeignet, als in ihr ein Zustand der reinen Vernunft bezeichnet werde, in dem sowohl die Differenz zwischen analytischer und synthetischer Methode als auch zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch noch gar nicht als solche gesetzt sein soll. Hier soll jenes ursprüngliche Sichertheil, jene „positive und reale Erkenntnis aus reiner Vernunft“ erreicht sein, „aus der sowohl der theoretische als auch der praktische Vernunftgebrauch zu erklären“ seien (105). Hier vergewissere sich die Vernunft jenes Unbegreiflichen, dessen sie weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht habhaft zu werden vermöge. Begrifflichen Ausdruck habe Kant dieser Selbstvergewisserung der reinen Vernunft „in der Idee der moralischen Welt als der systematischen Einheit der Erfahrung unter moralischen Gesetzen“ gegeben (126). Dieser Zustand der Vollendung, in welchem „nichts mehr ... aus der Möglichkeit des Begriffs herausfällt“ (102), sei gleichsam die im Ausgang der *KrV* bei der Analyse der Erfahrung verborgene Wahrheit des gesamten Systems der Tr.-philosophie Kants. Der Gegensatz zwischen Propädeutik und ausgeführtem System, der Kants Ausführungen in der tr. Methodenlehre kennzeichnet, sei hier überwunden zugunsten des erwähnten, völlig neuen Seinsverständnisses (115–124, 136).

Das übergreifende Thema, das die Vf. im Kant-Teil ihrer Arbeit beschäftigt, faßt sich in die durchaus traditionelle Frage zusammen, wie Kant das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt habe. Es geht mit anderen Worten um Kants Antwort auf die Frage nach der Idee der systematischen Einheit der Philosophie als Wissenschaft. Die Antwort, die die Vf. als die Kantische aus gibt, läßt sich im weiteren Sinne der Tradition metaphysischer Kant-Deutung zuordnen. Auffallend an ihrer Lösung des Problems ist jedoch das Bestreben, die Einheit des Systems gewissermaßen jenseits bzw. über den Sphären des Theoretischen und des Praktischen in einem merkwürdig unbestimmten Raum der ganz bei sich seienden reinen Vernunft zu verorten (104–107). Diese Tendenz ist deswegen problematisch zu nennen, weil sie den eindeutigen Aussagen Kants (und zwar nicht allein in der tr. Methodenlehre der *KrV*) zum Primat der praktischen Vernunft zuwiderläuft. Das von Kant angestrebte Selbstverhältnis der reinen Vernunft in der Idee des Endzweckes ist nur möglich und sinnvoll unter dem uningeschränkte Primat der praktischen Vernunft über die theoretische und nicht in einer gleichsam neutralen Sphäre der „reinen Vernunft“ jenseits aller Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Gebrauch. Es kommt nur zustande unter der Ägide, daß das Verhalten des theoretischen Erkennens dem Endzweck der Moralität sich unterordnet, und nicht gegen ihn sich indifferent verhält. Deshalb kann die dem System der Philosophie als Wissenschaft gemäße Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft bei Kant nicht so gedacht werden, daß sie in einen transzendenten Ort verlegt wird, von dem weder in theoretischer noch in praktischer Absicht zu sagen wäre, was er ist und wo er sich befinde. Die unmittelbare Konse-

quenz dieser Deutung ist dann die Schwierigkeit, wie von jenem transzendenten Ort des Selbstvollzuges reiner Vernunft aus ein Übergang sowohl in den theoretischen wie in den praktischen Vernunftgebrauch soll als möglich gedacht werden können. Dieses Problem macht sich in den Ausführungen der Vf. dadurch geltend, daß sie Kant „diese Umsetzung in den praktischen Vernunftgebrauch“ als „die eigentliche Schwierigkeit“ (135) zuschreiben muß, – eine Schwierigkeit freilich, die in Kants eigenen Aussagen in dieser Form nicht vorhanden ist. Von einem theoretischen Interesse in der Bestimmung der Idee der moralischen Welt, das eine Bestimmung irgendeines konkreten „Gegenstandes“ zum Ziel hätte (so die Vf. 110, 124, 133), kann im Kanon-Hauptstück überhaupt keine Rede sein. Hier versucht Kant keineswegs, „unter Zuhilfenahme der Abstraktion auch noch [!] eine theoretische Bestimmung des Unbedingten zu leisten“ (120). Ebenso wenig soll hier „das, was im praktischen Vernunftgebrauch sich realisiert, zum Gegenstande der Reflexion erhoben und dadurch [!] gewissermaßen zur Existenz gebracht werden“ (120 f.). Im Denken der moralischen Welt als Idee liegt gerade kein theoretisches Interesse mehr vor, sondern dasselbe entspringt der praktischen Zwecksetzung selbst, und verdankt sich insofern dem Streben der reinen Vernunft nach „moralischer Einheit“ (KrV B 835). Berücksichtigt man diese Auffassung Kants vom Primat der praktischen Vernunft für seine Auslegung der Systemfrage, dann muß zugleich unterschieden werden zwischen Kants Exposition der Problemstellung als solcher und der Frage, ob seine Ausführungen den von ihm selbst erhobenen Forderungen genügen oder nicht. Das Erste betreffend ist zunächst zu sagen, daß sich die Exposition des Problems der Einheit des philosophischen Systems nicht allein durch den Hinweis auf Kants Ausführungen in der tr. Methodenlehre der KrV zureichend beantworten läßt. Um hier eine der ganzen Breite des Problems angemessene Perspektive zu gewinnen, hätte die Vf. die Äußerungen Kants in der KpV ebenso berücksichtigen müssen, wie die in der KU und im Opus posthumum. Hier nämlich hätte sie feststellen können, daß diese Exposition durchaus nicht so eindeutig und unproblematisch ausgefallen ist, wie ihre Ausführungen zum Kanon-Hauptstück der KrV glauben machen möchten. Den eigentlich neuralgischen Punkt in Kants Verhältnisbestimmung von theoretischer und praktischer Vernunft in der KrV, der zugleich den zweiten Gesichtspunkt berührt, hat die Vf. nur beiläufig (131) erwähnt, anstatt in ihm das Motiv zu erkennen, das Kant zu ihrer Neufassung in den späteren Werken veranlaßte. Dieser Punkt betrifft die Problematik der Vermittlung des aus der theoretischen Philosophie sich ergebenden Gottesgedankens mit der Grundlegung einer autonomen Ethik. Nach der Preisgabe der theoretischen Gotteserkenntnis in der tr. Dialektik und der Disziplin der reinen Vernunft bot ja die praktische Neubegründung des Gottesgedankens zunächst eine plausible Alternative und die Aussicht auf eine erfolgreiche Rückgewinnung der Inhalte der philosophischen Theologie. Die Realisierung dieser praktischen Neubegründung führte jedoch bald zu Konsequenzen, welche ihr selbst zuwiderliefen, indem sie die angestrebte Autonomie der Ethik unterminiert. Kant hat in der tr. Methodenlehre mit einer später nie mehr erreichten Offenheit die Verbindlichkeit des Sittengesetzes an das ursprüngliche höchste Gut selbst rückgebunden (KrV B 839), so daß die Sittlichkeit auf der Richtigkeit jener Voraussetzung Gottes ruht, die selbst das Resultat der in sich selbst gegründeten Sittlichkeit sein sollte.

Aufgrund dieser Andeutung zu der eigentlichen Problematik, die Kant in der tr. Methodenlehre beschäftigte, muß freilich der Versuch der Vf., von Kant aus einen direkten Übergang zu Hegels Methodenverständnis zu bewerkstelligen, scheitern. Ist die bei Kant vermutete Auffassung der tr. Methode im o. g. Sinne gar nicht anzutreffen, dann gibt es auch nicht jenen Maßstab, an dem Hegels Methodenverständnis von Kant her angemessen beurteilt werden könnte. Hegels Programm der PhG in den Begriffen der an Kant abgelesenen Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Urteil angemessen explizieren zu wollen, dürfte wenig aussichtsreich sein. Das Grundproblem solcher Deutungen besteht immer darin, die Kategorien ihrer Beschreibung unter der Hand in die sachlichen Kriterien der Beurteilung zu verwandeln. Die Ausführungen der Vf. in den Kap. 5 bis 7 können als ein Musterbeispiel dieser Deutungsart gelten. Die Kantische Vorstellungswelt ist ihr so selbstverständlich geworden, daß sie für die Intentionen eines anderen Ansatzes kein unvoreingenommenes Verständnis zu ent-

wickeln vermag. Zu unmittelbar bleiben die Fragerichtungen und Problemanalysen der Kantischen Exposition verhaftet. Es ist daher schon am Beginn der Interpretation abzusehen, daß Hegel in den Augen der Vf. keinen positiven Beitrag zur „Systemfrage“ bei Kant zu leisten fähig sein wird. Dies zeigt sich exemplarisch daran, wie die Vf. die Aufgabe und Eigentümlichkeit der philosophischen Methode bei Hegel angibt: „Die Aufgabe der Spekulation muß darin bestehen, die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile, die Kant eingeführt hatte, dadurch wieder aufzuheben, daß das synthetische Urteilen nicht ein der Möglichkeit des analytischen Urteils vorausgesetztes bleibt, sondern daß es aus dem Wissen der Spekulation heraus als die Realisation des analytischen Begriffs[!] verstanden sei.“ (163) Bereits aufgrund der Ausführungen Hegels in der Vorrede zur PhG sei festzustellen, daß „in der alten Form des Begreifens ein ganz andersartiger Inhalt zur Darstellung gelangen soll, welcher sich aus dem direkten Eingreifen[!] des spekulativen Wissens in das vorstellende und rasonierende Denken nur so ergeben kann, daß es sich wiederum in der alten Form des Satzes auf die Weise einer bloßen Meinung von sich auslegt“ (171). Da Hegel an einer Aufhebung des Wissens in die Selbstreflexion eines mystischen Seinsverständnisses, für welches die aporetische Idee einer moralischen Welt den Gipfel des Begreifens ausmacht, aus verständlichen Gründen wenig Interesse zeigt, ist klar, daß Hegel in den Augen der Vf. auf einem gänzlich inferioren, weil vorkritischen Zustand methodischer Selbstbesinnung zurückgeblieben ist: „So kommt es, daß die Hegelsche Reflexion aus methodischen Gründen eine Position des Denkens, die in der *KrV* längst überholt ist[!], hypostasieren muß[!], um aus und in ihrer Aufhebung heraus jenen reflexiven Akt des Denkens zu ermöglichen, der als synthetisches Urteil die unbestimmbare Existenz des reinen Begriffs meint.“ (202 f.)

Es wäre zu wünschen, daß die auf Kant sich berufenden Hegel-Interpreten noch viel mehr auf die kritische Methode Kants sich besinnen, um nicht zu solch dogmatischen Versicherungen ihre Zuflucht nehmen zu müssen, wenn es darum geht, das Bewußtsein um die eigenen systematischen Vorentscheidungen wach zu halten. Solche Beurteilungen Hegels sind nicht nur überflüssig, sie sind recht eigentlich trivial, ein analytisches Urteil, denn sie bringen zu den im Subjektbegriff bereits enthaltenen Vorurteilen keine neuen Einsichten hinzu. Ein Indiz für den dogmatischen Gebrauch Kantischer Theoreme mag die im Tone fester Überzeugung vorgetragene Behauptung sein: „Kant hat gezeigt, ...“ (90 f. vgl. 34 f., 153). Daß es genau diese vermeintlichen Selbstverständlichkeiten sind, die aufzugeben sind, will man sich produktiv mit Hegel auseinandersetzen, scheint die Vf. übersehen zu haben (vgl. Heidelberger Enz. § 35). – Die weiteren Vorwürfe gegen Hegel sind nicht sonderlich originell, sie beruhen alle auf derselben befremdlichen Annahme, Hegel wolle aus der Voraussetzung eines analytischen Urteils (das „sinnliche Bewußtsein“, 146 ff.) Inhalte herausklauben, die dasselbe in ein – man weiß nicht wie – synthetisches Urteil (das „absolute Wissen“, 227 ff.) verwandeln sollen. Stets blickt die Vf. gebannt auf die spekulative Entwicklung der Bewußtseinsformen in der PhG und wartet vergebens auf die erhoffte Veränderung der Methode, die in ihren Augen allein fähig wäre, die angeblich rein theoretische und deshalb auf Abstraktion beruhende Erkenntnishaltung in ein erfülltes Wissen zu verwandeln (232, 236 f., 249–251, 255). Am Ende des Ganges durch die PhG offenbare sich schließlich Hegels „Unlauterkeit“ (152) in der Bestimmung der philosophischen Methode darin, daß die Erkenntnis, die Hegel hier als Wissenschaft ausbebe, „ohne adäquaten Inhalt bleiben [muß]; sie ist Wissenschaft ohne Wissen, denn“, so die merkwürdige Begründung, „die Inhalte, die das begreifende Wissen sich selbst gibt, sind durch die Form der Gegenständigkeit vermittelt, in der das Wissen in der Ungleichheit zu sich selbst besteht“ (236).

Fassen wir zusammen: Das Interesse an einer Auffassung der inneren Einheit der *KrV* in ihrer systematischen Gesamtanlage ist uneingeschränkt zu begrüßen. Es hält die Diskussion um die Frage nach der systematischen Einheit der Philosophie Kants in Gang und eröffnet neue Perspektiven auf den von Kant intendierten Gesamtzusammenhang seines Systems der Philosophie. Sieht man einmal von den unverhältnismäßig vielen Druckfehlern und der wenig ansprechenden äußeren Textgestaltung ab, so bestehen die Mängel der vorliegenden Untersuchung vornehmlich darin, 1. Annahmen

bzgl. eines bestimmten metaphysischen Seinsverständnisses in Kant hineingetragen zu haben, die durch den Text der KrV kaum gedeckt sind, 2. den Wandel in Kants Systemkonzeptionen in seinen späteren Schriften, namentlich im Blick auf die Verhältnisbestimmung des Gegenstandes von Moralität und Religion für die Exposition des Themas nicht ausreichend berücksichtigt zu haben, 3. der Meinung zu sein, von Kant aus einen unmittelbaren Übergang zur Problematik des Methodenverständnisses bei Hegel finden zu können (143); 4. ist uneinsichtig, warum gerade Hegels „Phänomenologie des Geistes“ das Paradigma für die bei Kant vermutete, „reine, voraussetzungslose Vernunftlehre“ (256) und daher für einen Methodenvergleich abgeben soll und nicht etwa die „Wissenschaft der Logik“? Propädeutik und ausgeführtes System verhalten sich bei Hegel eben anders zueinander als bei Kant. Dies mag die Vf. selbst empfunden haben, als sie kurz vor dem Ende ihrer Untersuchung einige beiläufige Bemerkungen zu Hegels Logik eingeschoben hat. Dieser Ausblick zum Problem des logischen Anfangs bei Hegel und Fichte war jedoch völlig unnötig, denn das Ergebnis des Scheiterns eines spekulativen Ansatzes ergab sich schon viel früher. Das Grundproblem jedes Vergleichs zwischen Kant und Hegel, sc. eine solche Verortung der Themen, die eine *konstruktive* Verständigung ermöglichte, hat die Vf. jedenfalls nicht gelöst. Weder der Kant- noch der Hegel-Teil der Untersuchung erfüllt die durch den Titel geweckten Erwartungen. Aufs Ganze gesehen ein verwirrendes Buch – weniger wäre mehr gewesen.

B. BURKHARDT

ROUSSEAU, DIE REVOLUTION UND DER JUNGE HEGEL. Hrsg. *Hans Friedrich Fulda* und *Rolf-Peter Horstmann* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 19). Stuttgart: Klett-Cotta 1991. 333 S.

Während die Einflüsse von Platon, Aristoteles, Spinoza oder Kant auf Hegel (H.) durchaus erforscht wurden, wenngleich es hier auch immer wieder wohl neue Facetten dazuzufügen gibt, blieb eine eingehendere Untersuchung der Einwirkung Rousseaus (R.) auf H. noch aus. Vorliegender Band liefert Material, um diese Lücke zu schließen. Die vierzehn Beiträge stehen unter den Schwerpunktthemen „Sentiment und Aufklärung“, „Private und öffentliche Religion“ sowie „Naturzustand, Staat und Gesellschaft“. Auf alle Beiträge, deren nichtdeutsche Titel ich übersetze, kann ich nicht gleichmäßig eingehen, den ersten will ich jedoch eingehender vorstellen, da er wie eine Stimmgabel den Ton vorgibt: *A. Philonenko* (Ph.) (23–40) gelingt es in „Rousseau und Hegel. Recht und Geschichte“ temperamentvoll immer wieder, mit wenigen Strichen H.s. Beschäftigung mit R. plastisch werden zu lassen. Schießt das Temperament manchmal nicht über das Ziel? (37: „Les Allemands sont bêtes“)? Ph. weist darauf hin, daß H. immer nur einige Punkte im Werk R.s interessierten (26) und er sich nie mit dem Gesamtwerk R.s auseinandersetzte. Frage man nach einem Kerntext H.s., in dem er mit dem Genfer die Diskussion suchte, so müsse man wohl das Kapitel „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels“ aus der „Phänomenologie des Geistes“ erwähnen (28). Ph.s Interpretation – ihre Stimmigkeit wird Fulda in seinem Beitrag bestreiten (46, Anm. 6) – mündet in die Urteile: H. geißele die „falsche Verherrlichung der Individualität“ bei R. (34), dem es folglich auch nicht wahrhaft um die politische Gemeinschaft gegangen sein könne. Die Abhängigkeit Kants von R. beruhe darauf, daß Kant sich eben nie von diesem Individualismus habe lösen können, während H. sich schon im Grundansatz davon unterschied: entgegen R. werde für H. der Mensch nicht frei geboren, sondern müsse sich erst zur Freiheit durcharbeiten und durch die verschiedenen Gestalten von Arbeit und Knechtschaft hindurchgehen. Einen frei geborenen Menschen anzunehmen, an dem die Geschichte nur Unheil anrichten könne, sei, so H., eine Perversion. R. stemme sich, für H., gegen den Weltlauf, er erbaue ein Gedankengebäude, ohne es auf sicherem Grund errichten zu können. Er sei von seiner eigenen Größe berauscht gewesen (29), habe sich selbst gefunden, doch die Wahrheit verfehlt, er habe das Herz gefüllt, aber es versäumt, die Vernunft mit der Vernunft zu erhellen, er verbleibe im Gefühl und stelle sich nicht unter das Gesetz der Praktischen Vernunft. Eine Ethik fehle bei R., das Gefühl des isolierten, einsamen Menschen diene als Wegweiser. H. hätte seine an der Figur des Sokrates geübte Kritik ohne Mühe auf