

„welthafte“ Seinsakt gleichsam „nur“ die — gewiß doch entscheidende — geschöpfliche Existenz „beisteuert“. In der seinsbestimmten Deutung dagegen wird alle positive Seinsvollkommenheit, auch das positive Sosein, etwa das Leben (von dem Thomas ja sagt: *vivere est esse viventibus*) in den Seinsakt verlegt, während die Form nur die Begrenzung und damit die artliche Bestimmtheit begründet, nach dem Spruch: *determinatio est negatio*. Natürlich wird dabei der Seinsakt nicht als das subsistierende, alle Begrenzung ausschließende und daher vollbestimmte Sein aufgefaßt, sondern als das unbestimmte *esse commune*, das zwar keine Begrenzung positiv besagt, aber eine Engrenzung durch ein anderes Prinzip auch nicht ausschließt (vgl. *De ente et essentia* c. 5 [bzw. 6] nr. 24). Auch in der formbestimmten Deutung muß übrigens das *esse commune* dem „welthaften Sein“ noch zugrunde gelegt werden, da sonst der Horizont des menschlichen Geistes völlig auf die Welt eingeschränkt bliebe.

Bei der Lehre von den Seinsprinzipien besteht von der Sprache her, die ursprünglich zur Bezeichnung des Konkreten geschaffen worden ist, die Gefahr, die „vorkonkreten Prinzipien“ doch wieder heimlich zu subsistierenden Seienden oder wenigstens zu konkreten Teilen zu machen. Ausdrücke wie „Konstitutionsprozeß“, „Selbstaufbau des Seienden“, „Ursächlichkeit“ oder „Streben“ der Seinsprinzipien verführen leicht zu solchen Mißverständnissen. R. bemüht sich mehr als andere, sie auszuschließen. So schreibt er z. B.: „Wenn die Form durch das Sein zu ihrer eigenen Wirklichkeit gebracht wird, ... so kann sie das Sein nicht wirkursächlich hervorbringen“ (234); gilt das gleiche nicht von allen vorkonkreten Prinzipien? An anderer Stelle heißt es treffend: „Nicht das Wesen oder die Materie sind ... das Beschenkte, dem das Sein als Gabe zukommt“ (die es also „empfangen“), sondern: „Das ganze Seiende verdankt sich in allen seinen Prinzipien dem Schöpfer“ (261).

Hinter allem steht die Frage: Was sind denn eigentlich die Seinsprinzipien? Gewiß sind sie in dem Sinne „real“, daß in ihren Begriffen etwas gedacht wird, das sich im Seienden wirklich findet. Aber die Phantasie macht leicht aus der abstrakten Weise, wie sie im Denken sich voneinander abheben, eine Unterscheidung wie zwischen einem Seienden und einem andern Seienden (*sicut res a re*). Und wenn ihre Unterscheidung „real“ („realis“ von „res“!) genannt wird, so begünstigt diese Redeweise das Mißverständnis. Andererseits lägen nicht „Prinzipien“, sondern nur verschiedene „Rücksichten“ vor, wenn die Unterscheidung nur darauf beruhen würde, daß ein zweiter Denkinhalt, der mit dem ersten im Wirklichen notwendig gegeben ist, nur wegen der Unvollkommenheit unseres Denkens im ersten Begriff noch nicht erfaßt wird (ein Mißverständnis, das durch die Redeweise von einer „nur gedanklichen“ Unterscheidung nahegelegt wird). Entscheidend ist also, daß zu einem (Denk- und Seins-)Inhalt ein anderer hinzukommt, der mit ihm *nicht notwendig* gegeben ist. So ist aber mit dem Sein als solchem (*esse commune*) weder die Endlichkeit bzw. Welthaftigkeit noch ein bestimmtes artliches Sein, etwa das Menschsein, notwendig gegeben. Aber auch mit dem welthaften Sein ist das bestimmte artliche Sein noch nicht notwendig gegeben. Die vollständige metaphysische Analyse scheint also wenigstens diese zwei Schritte zu erfordern.

J. de Vries, S. J.

Lambertino, Antonio, *Il rigorismo etico in Kant*, 2. Aufl. Gr. 8° (377 S.)
Parma 1970, Maccari. 4.500 L.

Der Verf., Professor der Philosophie an der Universität Parma, beabsichtigt, Kants Sittenlehre in ihrer Entwicklung darzustellen und zu bewerten. Er untersucht eingehend die drei ethischen Werke Kants, darüber hinaus die „Kritik der reinen Vernunft“ als die erkenntnistheoretische Voraussetzung, welche die Bedeutung des sittlichen Handelns im gesamten menschlichen Leben zuerst bestimmt, und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wegen des engen Zusammenhanges zwischen Religionsphilosophie und Ethik bei Kant. Mit seinem analytischen Verfahren versucht L., die verschiedenen Komponenten der sittlichen Erfahrung nach Kant zu bestimmen. Es handelt sich um eine Lehre, deren Grundrichtung wohl klar erkennbar ist, die aber — und das gilt bekanntermaßen auch für Kants Erkenntnislehre — andere nicht ganz mit ihr in Einklang stehende oder sogar entgegengesetzte Gedanken nicht ausschließt. Vor allem dort, wo die Betrachtung über den Menschen als ein sittliches Wesen von den allgemeinen Grundsätzen zu den kon-

kreten Handlungen übergeht, zeigen sich bei Kant die seiner formalistisch-rigoristischen Interpretation innewohnenden Unzulänglichkeiten. Darin haben seine immer wiederholten Versuche ihren Grund, für eine materiale Ethik Kriterien zu finden, die dem bloß formalen Prinzip einen Inhalt geben, weil sonst das Prinzip leer bliebe oder willkürlich angewandt werden müßte; besonders gründen darin die Versuche einer angemesseneren Bewertung der Rolle, die das Streben nach Glückseligkeit in einem echt menschlichen Leben einnimmt. Mit seiner Untersuchung stellt sich L. die Aufgabe, über den Kerngedanken des Formalismus-Rigorismus hinaus auch diese Aspekte bei Kant herauszuarbeiten. In ihnen findet er auch den Ansatz bzw. die Bestätigung einer kritischen Bewertung der kantischen Sittenlehre.

Das Buch wird mit einem Kap. abgeschlossen, das den aristotelisch-thomanischen Eudaimonismus darlegt, den der Autor als die gültige Alternative ansieht, die imstande ist, die Forderung nach einer rationalen Grundlegung der Moral mit der spontanen Neigung des Menschen zu Lust und Glückseligkeit in eine Einheit zu bringen. Nach Thomas von Aquin gehört die Lust von sich aus nicht dem sittlichen Bereich an; direkt und formal gehören nur die freien Willenshandlungen dazu. Der sittliche Wert von Lust und Glückseligkeit hängt daher vom Wert der Handlung ab, die sie erzeugt, kennzeichnet und auf ihr Ziel hinordnet (351). Von da aus ergibt sich die Notwendigkeit, die Bewertung der Glückseligkeit innerhalb einer rational-ontologischen Auffassung der gesamten Wirklichkeit zu vollziehen, vor allem innerhalb einer Betrachtung des ganzen Menschen, der Geist in Welt ist. Deswegen setzt sich L. der kantischen Reduktion des rationalen Eudaimonismus auf den sensistischen Hedonismus entgegen. Eine solche Reduktion ist weder von einem kritischen noch von einem systematischen Gesichtspunkt aus haltbar. Der Formalismus und der Rigorismus stellen nicht die einzige gültige Alternative zu Empirismus und Hedonismus dar (83 f., 137).

Zur Beurteilung der Studie L.s ist vielleicht eine Überlegung, die das Ganze betrifft, nützlicher als die Erörterung einzelner Punkte seiner Deutung der kantischen Sittenlehre und des aristotelisch-thomanischen Eudaimonismus. M. E. liegt bei L. (wie übrigens auch bei Kant) eine gewisse Verwechslung und Gleichsetzung von ethischem Formalismus und Rigorismus vor. Vom systematischen Gesichtspunkt aus ist Kants Sittenlehre wesentlich eine formalistische Lehre: das Prinzip, das den sittlichen Wert und deshalb das ohne Einschränkung Gute des Willens begründet, ist das Prinzip der Pflicht, das zum absolut ersten und von einer vorgegebenen objektiven Welt von Werten unabhängigen Prinzip erhoben wird. Daher lautet die entscheidende Frage, die an die Ethik Kants zu stellen ist: Die Pflicht, *was* zu tun? Mit anderen Worten: Welches ist der Inhalt des kategorischen Imperativs? Es handelt sich um eine Frage, die nicht nur der Interpret an Kant stellt, sondern die sich Kant selbst unausweichlich aufdrängte. In der Tat widerspricht Kant seinem formalistischen Grundsatz jedesmal, wenn er konkrete Beispiele eines sittlichen Verhaltens anführen will. Kant formuliert das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft folgendermaßen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kritik der praktischen Vernunft, WW, Akad.-Ausg. V, 30). Aber die Anwendungen dieses Prinzips, die er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gibt, beziehen sich auf Handlungen, die offenbar wegen ihres *Inhaltes* unter den gegebenen Umständen verpflichtend sind. Die „Maximen“ können in diesen Fällen sittliche Gesetze werden, weil ihre *Inhalte* anderswoher als *Werte* begründet sind und als solche erkannt werden. Die Rückführung auf das Kontradiktionsprinzip, die Kant versucht, um aufzuweisen, welche Maximen praktische Gesetze werden können, ist ohne Voraussetzung sittlicher *Werte* nicht überzeugend. Kants Ethik ist formalistisch, nicht, weil sie allen Hang zur Glückseligkeit aus dem sittlichen Handeln verbannt hat, sondern weil sie keine Welt der Werte anerkennt, die Ziel und Gegenstand einer sittlichen Entscheidung darstellt. Kant anerkennt nicht die Abhängigkeit des guten Willens von einem objektiven Wert, weil er unserer Intentionalität in ihrem vorausgehenden erkennenden Vollzug die Fähigkeit abgesprochen hat, bis zum Sein vorzustoßen. Dort, wo die Intentionalität dem Sein gegenüber blind ist, kann man ihr nicht die Fähigkeit zuerkennen, den wahren, absoluten Wert zu erreichen, der die menschliche Freiheit bindet. Kants eigene Erkenntnislehre ließ keine andere folgerichtige Wahl in der Sittenlehre zu als den Formalismus: das Absolute des Wertes ist nur dem Willen in seinem ursprünglichen,

autonomen, gesetzgebenden, und — wir können mit gutem Recht hinzufügen — blinden, d. h. willkürlichen Vollzug erreichbar.

Es fragt sich allerdings, ob Kant nicht selbst den Formalismus in diesem Sinn durch die zweite Formel des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (WW IV 429) verlassen hat. Dort tritt bekanntlich anstelle der inhaltleeren Allgemeingültigkeit des Gesetzes die Rücksicht auf die „Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen“, die „Zweck an sich selbst“ ist (ebd.), der „Würde“ zukommt (IV 440), ja die „uns heilig sein muß“ (V 131), also offenbar ein objektiver Wert. (Vgl. dazu: J. Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in: Joh. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955, 155—205.) Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für eine solche „materiale Wertethik“ hat Kant allerdings nicht herausgearbeitet.

Sie ließen sich in der Tat nur herausarbeiten in einer introspektiven Untersuchung über die menschliche Intentionalität, in der man aufweist, daß unser Geist auf das Sein hin geöffnet ist, so daß der Übergang vom Erkennen zum Wollen, während er eine weitere Dimension im Vollzug des Bewußtseins mit sich bringt, nämlich von der Rationalität zur Selbst-Rationalität, doch auf der Objektivität unserer Erkenntnis gründet. Das sittliche Gute ist nichts anderes als der mögliche Gegenstand einer rationalen Wahl (vgl. dazu: B. Lonergan, S. J., Insight. A Study of Human Understanding, London 1957, Kap. 18: „The Possibility of Ethics“). Die Rationalität stellt das heuristisch-subjektive (nicht inhaltliche) Apriori dar, das die Gesamtheit des Seins und des Guten vorwegnimmt und schon von sich aus Notion des Seins und des Guten ist. Der Übergang von der Vorwegnahme zur konkreten Bestimmung ist der Übergang von einer transzendentalen Intention zum transzendenten Bereich des Seins und des Wertes; so ist weder das Universum des Seins noch das des Wertes auf eine blinde und willkürliche Handlung des Subjektes zurückzuführen. Der kategorische Imperativ ist so die Operativität des selbst-rationalen oder sittlichen Bewußtseins (des Gewissens): er ist die Forderung nach Folgerichtigkeit zwischen rationaler Erkenntnis und freier Willensentscheidung. In dieser Richtung läßt sich eine kritisch fundierte (d. h. in den Bewußtseinsdaten nachgewiesene) Alternative zum Formalismus ausarbeiten, ohne das aufzugeben, was an der kantischen Lehre von der Normativität des Subjekts wahr ist.

Offenbar besteht ein enger Zusammenhang zwischen Formalismus und Rigorismus. Wenn der kategorische Imperativ nicht die Gewissensforderung bezüglich des rational erfaßten Universums des Guten darstellt — und zu diesem Universum gehört auch das elementare Gute, das einer sinnlichen Neigung entspricht —, dann liegt es nahe, zu einer Sittenlehre überzugehen, in der der Imperativ zum einzigen, von der Rationalität unabhängigen Prinzip erhoben wird. Und da wir diesen Imperativ deutlicher vernehmen, wenn er in einen Konflikt mit der sinnlichen Neigung gerät, liegt es wiederum nahe, ihn als wesentlich aller Neigung entgegengesetzt aufzufassen. Daher stammt die rigoristische Prägung der Ethik Kants. Der Rigorismus nimmt seinen Ursprung aus zwei konvergierenden Quellen: einerseits aus der Notwendigkeit, die leere Form des Imperativs auszufüllen, da dieser von der Rationalität losgelöst worden ist; andererseits aus der Absicht Kants, den utilitaristischen, hedonistischen und eine Gefühlsmoral verteidigenden Tendenzen in der Sittenlehre seiner Zeit entgegenzutreten.

Nichtsdestoweniger steht fest, daß ethischer Formalismus und Rigorismus nicht dasselbe sind. Man könnte sich ein Moralsystem denken, in dem das bloß formale Prinzip der Pflicht sogar auf hedonistische Inhalte bezogen würde. Wenn dies nicht annehmbar ist, dann nicht wegen des kantischen Grundgesetzes der praktischen Vernunft (wie Hegel treffend bemerkt hat, „es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte“ [Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts . . ., Jubiläumsausgabe, Bd. 1, 466]); alle Maximen nämlich können als allgemein gesetzt werden, wenn man bereit ist, die Folgen einzunehmen), sondern wegen der Forderung der Vernunft, die über den Wert einer in Aussicht genommenen Handlung entscheidet. Wenn L. schreibt: „Der Grundirrtum, der Kants Sittenlehre belastet, . . . besteht darin, daß er sich keine andere Alternative zum Hedonismus denken konnte als eine Sittenlehre von der Pflicht, die grundsätzlich im Gegensatz zu allem intentionalen Streben nach Glück-

seligkeit steht, selbst wenn dieses dem Streben nach dem ethischen Wert untergeordnet ist“ (265), denkt er zugleich an Rigorismus und Formalismus. In der Tat betrifft die eigentliche, und letzten Endes die einzige Frage, die Kant mit seiner Moral der Pflicht nicht zu lösen vermochte, das operative Kriterium des sittlichen Wertes. Wenn man anerkennt, daß dieses Kriterium die das Handeln auf das Sein in seiner ganzen Weite und Fülle hinordnende „rechte Vernunft“ ist, dann wird es möglich anzuerkennen, daß auch die Glückseligkeit Gegenstand wahrhaft sittlichen Handelns sein kann. Mit anderen Worten, die eigentliche Aufgabe besteht nicht darin, neben dem sittlichen Wert *auch* für die Glückseligkeit Platz zu schaffen, sondern zu klären, was überhaupt der sittliche Wert ist.

Im Licht dieser Zusammenhänge dürfte das von L. mit so großer Sorgfalt zusammengestellte Belegmaterial aus den Werken Kants und der einschlägigen Sekundärliteratur den Leser befähigen, das Verdienst, aber auch die Grenzen der kantischen Wendung zum Subjekt schärfer zu sehen, nicht nur im Bereich der Erkenntnis, sondern auch im Bereich des freien und verantwortlichen Handelns.

G. B. Sala, S. J.

Murray, Michael, *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination*. Gr. 8° (VIII u. 137 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 18.— Hfl.

Moderne Geschichtsphilosophie entspringt nach M. aus christlichem Denken, zu dem allerdings die griechische Philosophie einen namhaften Beitrag geleistet hat. Denn griechische Philosophie ist auf ihrem Höhepunkt Onto-Theologie, d. h., sie bezieht sich auf das Sein als solches und seine totale konkrete Wirklichkeit, die Gottheit. Nur von diesem metaphysischen Ansatz her konnte christliches Geschichtsdenken und -deuten fruchtbar werden.

Nach M. sind christliche und moderne Geschichtsphilosophie so miteinander verschränkt, daß die erstere ihren Ursprung in Augustinus, ihren Höhepunkt in Joachim von Fiore und ihre Vollendung (consummation or aftermath) in Hegel (und Heidegger) findet, während die moderne Geschichtsphilosophie in Joachim ihren Ursprung, in Hegel ihren Höhepunkt und in Heidegger ihre Vollendung hat.

M. geht der Entwicklung nicht von der Quelle zur Mündung, sondern umgekehrt nach, also von Heidegger zu Hegel, dann zu Joachim und Augustin. Doch sind tatsächlich diese vier Vertreter je einer Epoche in jedem Hauptteil miteinander im Gespräch. Die Zusammenfassung der Ergebnisse folgt wohl besser dem historischen Ablauf vom Ursprung zum „Ende“.

Der Verf. weist auf den geschichtsphilosophischen Dualismus Augustins hin, seine Lehre von den zwei „Staaten“, dem Gottesstaat und dem Weltstaat, die freilich keineswegs mit „Kirche“ und „Staat“ gleichgesetzt werden dürfen. Obschon sich in Augustins Geschichtsschema neuplatonisches Erbe zeigt, ist der Dualismus nicht manichäisch aufzufassen, vielmehr stellen seine zwei civitates zwei Schichten der letztlich einen, auf Gott zurückgehenden Wirklichkeit dar: Der Weltstaat strebt die Friedensordnung an, die für den Gebrauch und den Genuß irdischer Güter notwendig ist. Der Gottesstaat hat die höheren, übernatürlichen Güter im Auge. Der Weltstaat spielt im Heilsplan Gottes durchaus eine Rolle: Er fördert durch seine Friedensordnung den Gottesstaat, ist jedoch nicht in die höhere ‚civitas‘ integriert und in sich von untergeordnetem Wert, ohne letzten eigenständigen Sinngehalt. Daher steht der Bürger des Gottesstaates ihm eher passiv gegenüber. Der Ansatz zu christlicher Weltgestaltung ist dürftig. Nur der christliche Einzelmensch ist dazu aufgerufen. Das Eschaton als dynamischer Antrieb fehlt, die hierarchische Kirche verwaltet ein geschichtlich begründetes Heilsmysterium. Mit der Dimension der Zukunft ist auch die ontologische Differenz zwischen Zeitlichem und Ewigem abgeschwächt. — Daß die augustianische Geschichtstheologie in der Folge, vorab in der karolingischen Epoche, ziemlich statisch mißdeutet worden ist, stimmt wohl — kann man diese Statik aber Augustinus zur Last legen? Das scheint mir unwahrscheinlich.

In diese (vermeintliche) Statik Augustins bringt Joachim wieder den Schwung altchristlichen eschatologischen Denkens hinein, freilich in einer bestimmten Weise, die bis heute im Verdacht steht, ketzerisch zu sein. Für Joachim fallen Welt- und Heilsgeschichte zusammen, und mit dieser Ansicht dürfte er einigen Aspekten des