

Das hatte zur Folge, daß sich die Rechtslehre weitgehend selbstständigte und die Tugendlehre fast völlig im Schatten der *Grundlegung* verschwand. Deshalb ist der von S. unternommene Nachweis, daß der Kategorische Imperativ – als Gesetz der reinen praktischen Vernunft und oberstes Moralprinzip – das einheitsstiftende Fundament der ganzen Ethik ist, weil er zwei grundlegende moralisch-normative Standpunkte begründet, zum einen den Standpunkt der durch das Moralprinzip *verpflichteten* Personen (der KI als ‚ethisches‘ Prinzip) und zum anderen den Standpunkt der durch das Moralprinzip *wechselseitig berechtigten* Personen (der KI als ‚rechtliches‘ Prinzip), auch ein wichtiger Beitrag zur systematischen Ethik.

Ein Verständnis der Moralphilosophie Kants setzt voraus, daß man die Rechts- und Tugendlehre als ihre beiden Teile begreift und nicht, wie die alltagsprachliche Gegenüberstellung von Recht und Moral nahezu legen scheint, als zwei voneinander unabhängige Bereiche. Und auch die oft geäußerte Vermutung, daß es in der Rechtslehre ausschließlich um die Richtigkeit des Handelns und in der Tugendlehre nur um die rechte Gesinnung geht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als unzutreffend. Dagegen spricht schon allein die Tatsache, daß Kant in der Tugendlehre spezifische Tugendpflichten (eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit) formuliert. Was die beiden Traktate voneinander unterscheidet, ist vielmehr die moralische Legitimität der Durchsetzung ihrer Handlungsnormen durch Zwang, die nur in der Rechtslehre gilt, weil es dem Recht um die Wahrung der maximal gleichen äußeren Handlungsfreiheit aller Akteure geht, auf die ein gegenseitiger persönlicher Anspruch besteht, der sich in konkreten Rechtsansprüchen fassen läßt.

Der Anspruch der Personen bleibt aber nicht auf das innere (ursprüngliche, angeborne) Recht auf einen gleichen maximalen Spielraum äußerer Handlungsfreiheit beschränkt, sondern wird von Kant dynamisch auf äußere Gegenstände und äußere Rechtsansprüche erweitert. Nach einer Analyse von Kants anspruchsvoller Begründung von Besitz- und Eigentumsverhältnissen zeigt S., wie Kant ausgehend von der Unterscheidung verschiedener Arten des Erwerbs äußerer Gegenstände die Eigenart verschiedener Besitzverhältnisse (Sachenrecht, persönliches Recht, dinglich-persönliches Recht) und ihres Rechtsanspruchs plausibel macht. Seine Exposition der Rechtslehre geht schließlich noch auf die Grundgedanken Kants zur Notwendigkeit und zu den Prinzipien einer staatlichen Ordnung ein und mündet in eine kurze Erörterung der Grundbegriffe der Tugendlehre (spezifische Tugendpflichten, Pflichten gegen andere, Pflichten gegen sich selbst ...), mit der die Arbeit schließt.

Sie bleibt bis zum Ende eine exegetische Studie. Und das ist auch ihre erklärte Absicht, wie der Autor bereits in der Einleitung ankündigt: „Es ist (...) nicht meine Absicht, Kant in dem Sinne zu verteidigen, dass ich behaupten wollte, dass Kants System der Moralphilosophie das richtige ist. Vielmehr will ich versuchen, dieses System zu verstehen und auf jenem (m. E. hohen) Niveau zur Kenntnis zu nehmen, auf dem sich dann die Auseinandersetzung wirklich lohnen könnte“ (XII/XIII). Und genau dazu leistet sie auch einen wichtigen Beitrag: Kant auf hohem Niveau zu verstehen und ihn der zeitgenössischen Debatte damit als wichtigen Gesprächspartner zu empfehlen. Die Arbeit beeindruckt durch die hervorragende Kenntnis der Primärliteratur, die es S. immer wieder erlaubt, sich von konkurrierenden Deutungen souverän abzusetzen und verkrustete Deutungsmuster aufzubrechen. Und deshalb ist dieses nicht immer leicht lesbare Buch allen zu empfehlen, die versuchen, sich ein eigenes Bild von Kants Moralphilosophie zu machen.

A. TRAMPOTA S. J.

AUTIERO, ANTONIO/GENOVESE, ALESSANDRO (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*. Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani, Rovereto, 8–10 marzo 1999. Bologna: Edizioni Dehoniane 2001. 215 S., ISBN 88-10-40377-0.

„Freiheit“ ist geradezu zu einem Schlüsselwort heutiger Diskussionen auf anthropologischem, ethischem, politischem, gesellschaftlich-sozialem und juristischem Gebiet geworden. Gleichzeitig ist man aber auch von einem einheitlichen Verständnis dieses Begriffes weit entfernt. Er oszilliert irgendwo zwischen Determination und Beliebigkeit, zwischen freier Selbstentfaltung und äußerer Reglementierung, zwischen Selbstbe-

stimmung und Wahlfreiheit usw. Angesichts dieser aktuellen Problematik richtete das internationale Symposium, das vom 8. bis 10. März 1999 in Rovereto tagte, seinen Blick auf Antonio Rosmini (= R.) (1797–1855). Dieser italienische Philosoph und Theologe, der hierzulande bislang nahezu unbeachtet blieb, zeichnet sich dadurch aus, sich als ausgesprochen neuzeitlicher Denker einer langen, philosophisch-theologischen Tradition verpflichtet zu wissen. In seiner originären Synthese aus christlicher Tradition und neuzeitlicher Wende gelang es ihm, traditionelle philosophische Konzepte in einer von den Folgen der Aufklärung geprägten Kultur wieder neu verständlich zu machen. Gerade am Freiheitsbegriff wird dabei deutlich, wie sehr R. Kant und den Deutschen Idealismus als ständige Dialogpartner seines Denkens betrachtete. Jener Dialog beruhte dabei auf der Überzeugung, daß die Freiheit des menschlichen Subjektes gerade nicht ohne die Annahme von etwas Absolutem, Unbedingtem erklärbar sei, wie es damals der Sensismus meinte und es heute die Postmoderne vertritt. Diesen Aspekt stellte *Karl-Heinz Menke* in seinem Eröffnungsbeitrag heraus: Das Ich wird in seiner Freiheit nicht erst von seinem sozialen Kontext konstituiert, sondern geht in seiner Absolutheit diesem immer schon voraus (15f.).

Der aktuelle Problemhorizont der Freiheitsthematik wird v. a. anhand der Verhältnisbestimmungen der Freiheit zur Ethik und zum Recht herausgestellt. *Matthias Lutz-Bachmann* thematisiert dabei die postmoderne Ablehnung einer universalen Grundlegung der Ethik. Halten Neoaristoteliker und Neokantianer dennoch an einer Begründbarkeit einer allgemeinen Ethik fest, rekurrieren sie dabei gerade auf die Universalität der Freiheit als einem letzten, universalen Horizont menschlichen Handelns, der selbst aber nicht mehr, wie noch in der kantischen Konzeption, auf der Vernunft begründet ist. Freiheit wird daher zur Freiheit der jeweiligen Interessen bzw. zur einfachen Willensfreiheit (23). Solche Voraussetzungen führten allerdings, so Lutz-Bachmann, zu einer Metaethik, zum Verhandlungsforum letztlich egoistischer Interessen. Angesichts dieser Herausforderung müsse die Moralphilosophie daher wieder auf eine Konzeption praktischer Vernunft rekurrieren (28). Daß sich die Freiheit aus ihrer traditionellen Verankerung in der menschlichen Vernunft löste, ist bereits bei Hobbes zu beobachten, der in der Verhältnisbestimmung von Recht und Freiheit das „große Paradox der Neuzeit“ grundlegt, „nach welchem man sich einem einzigen und allmächtigen *dominium* unterwerfen muß, um Rechte haben zu können, denn nur der Staat erteilt das Recht, Rechte zu haben“ (36). Dies stellt *Diego Quaglioni* in seinem Beitrag zum Verhältnis zwischen Recht und Freiheit heraus. Dabei betont er auch die aktuelle Bedeutung des rosminischen Ansatzes für alle Bemühungen, das Recht wieder dezidiert „in der Wahrheit und in der Gerechtigkeit“ zu fundieren (42f.).

Um die Bedeutung R.s für eine Neufundierung des Freiheitsbegriffes beurteilen zu können, stellt *Michele Dossi* zunächst die ontologische Fundierung der Freiheit bei R. dar. Denn hierin unterscheidet sich dieser gleichzeitig in fundamentaler Weise vom Denken des Deutschen Idealismus. Dieser führte das Sein auf die absolute Freiheit des sich selbst setzenden Geistes zurück. R. hält eine solche Konzeption allerdings für „rein aktivistisch und irrational“, welche höchstens auf eine Freiheit des „leeren“ Willens hinauslaufe, da sie kein Objekt habe, auf das sie sich richten könnte (124). R. sieht den letzten Grund aller Wirklichkeit im Sein, welches zunächst in den Formen der Idealität und Realität begegne. Ideales Sein und reales Sein können aufgrund ihrer diametralen Verschiedenheit ihre gleichzeitige Einheit im Sein nur durch eine dritte Seinsform erlangen, die moralische. Diese ist eine eigene Form des Seins, eben jene „einigende und liebende Neigung“, welche Realität und Idealität im Sein verbindet (129f.). Jene „moralische Bewegung“ im Sein ist zugleich der ontologische Sitz der Freiheit; dies gilt sowohl für das absolute, als auch für das relative Sein. So ist es einerseits die liebende Bewegung des absoluten Seins, d. h. Gottes, selbst, welche diesen dazu drängt, die ideale Ordnung in der Schöpfung zu realisieren. Als Garant für dieses freie Handeln erweist sich dabei in erster Linie die subsistente Liebe, der Heilige Geist. Und andererseits besteht die moralische Handlung des Menschen darin, das kognitiv erkannte Sein willentlich-liebend zu bejahren und es so gleichsam ein zweites Mal in seinem Sein „anzuerkennen“. In diesem praktischen Anerkennen des Seins vollzieht sich gleichzeitig die menschliche Freiheit, denn er kann diesem die Anerkennung auch verweigern. Hierin liegt die „zweiseitige

Freiheit“ des Menschen (*libertà bilaterale*): Er kann zwischen Gut und Böse, zwischen der Anerkennung der Seinsordnung oder deren Verweigerung wählen. Diese „zweiseitige Freiheit“ sieht R. nicht schon *per se* als Übel an, sondern sie beruht auf der – positiv verstandenen – Begrenzung der Kreatur: „Die kreatürliche Begrenzung der Vernunft und der Güte ist nicht das Böse, sondern lediglich [...] die ‚nicht-Unendlichkeit‘ des Guten“ (139). Gleichzeitig zeigt die Geschichtlichkeit des Menschen aber auch ihre eminent theologische Tragweite, wie dies *Giuseppe Lorizio* ausführt. Denn der Begriff der Freiheit erweist sich eng mit dem der Erbsünde verknüpft: Die Zurückweisung der Freundschaft Gottes brachte eine gewisse Unordnung, ein Übel mit sich (152f.). Gott läßt dies zu, er kommt dem Menschen sogar in der Gnade zu Hilfe, was in der Menschwerdung gipfelt. Das gnadenhafte Handeln Gottes darf dabei nicht als ein äußerer Zwang angesehen werden – im Gegenteil: Das „Licht der Vernunft“ trägt selbst schon Verweisfunktion auf das „Licht des Glaubens“. Die Gnade setzt am „höchsten aktiven Prinzip“ des Menschen an, seinem Willen, indem sie diesen nicht nur an einem idealen Licht, sondern an der höchsten, subsistenten Realität selbst ausgerichtet sein läßt. So wird der Mensch zu einer „neuen Person“ (163f.).

Nach dieser philosophisch-theologischen Grundlegung zeigt *Michele Nicoletti* die Auswirkungen des rosminischen Freiheitsbegriffs für den gesellschaftlich-sozialen Bereich auf. Zunächst schließt R. aufgrund der Teilhabe des Menschen am Unendlichen durch das „Licht der Vernunft“ jede Form von Sklaverei aus: „niemand hat das Recht, einen zu befehlen, der unter dem Befehl des Absoluten steht“ (175). Dies stellt gleichzeitig die negative Definition des rosminischen Freiheitsbegriffes dar: Man kann nicht die Freiheit negieren, ohne dabei die Menschheit zu negieren (177). Positiv bedeutet Freiheit für R., „einen Anfang setzen“ zu können (177). Der Ursprung eigener Handlungen sein zu können, bezeichnet geradezu die „rechtliche Freiheit“ der Person. R.s Definition der Person als „subsistentes Recht“ stellt eine Innovation für die Rechtsphilosophie dar. Hieran macht R. des weiteren auch das Recht auf Eigentum fest. Freiheit und Eigentum sind für R. die beiden Grundpfeiler aller Rechte sowie auch die Grundlage jeder Staatsführung. Jede Regierung hat die fundamentalen Rechte jeder Person zu respektieren: Es gibt sog. „außergesellschaftliche Rechte“, in die der Staat nicht eingreifen darf. Deren Einhaltung wird durch das „politische Tribunal“ überwacht, welches neben die eigentliche Legislative tritt. Zu einem solche Tribunal sieht R. auch das allgemeine Wahlrecht vor, da hier die Rechte aller auf dem Spiel stehen. An den aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Konstitutionen kritisiert er so, daß deren starke Betonung dieser grundlegenden Rechte nicht in einer politisch-institutionellen Sicherung Niederschlag fanden (197).

Sehr gut vorbereitet wurde die Darlegung der rosminischen Konzeption von ‚Freiheit‘ durch drei Beiträge von *Marcello Zanatta*, *Alessandro Ghisalberti* und *Vittorio Mathieu* zur Entwicklung des Freiheitsbegriffes von der griechischen Philosophie bis zur Zeit R.s. Aktuelle Überlegungen zu einer Bestimmung dieses Konzeptes stellte *Salvatore Veca* an. Insgesamt kann man daher von einer sehr ausgewogenen Behandlung des Themas ‚Freiheit‘ in diesem Symposium sprechen, welches von der Betrachtung von *Antonio Autiero* und *Alessandro Genovese* beschlossen wird.

R.s grundlegende Auffassung besteht darin, daß man die „Philosophie der Freiheit“ gerade nicht gegen die „Philosophie des Seins“ ausspielen darf, wie dies Pareyson tat (121). Mit dem Sein wird der Freiheit auch gleichzeitig ihre Grundlage entzogen. ‚Sein‘ ist kein Gegenbegriff zu ‚Freiheit‘, im Gegenteil: Erst dessen innere Dynamik eröffnet dem Menschen seine wirkliche Freiheit. Der Mensch ist nicht einem Determinismus unterworfen, da er in seiner Vernunft am Unendlichen teilhat. Er muß sich zur Fundierung seiner Freiheit aber auch nicht in das Nichts stürzen, da er im absoluten Sein, Gott, gegründet ist. Freiheit in der Begrenzung: Hierin liegt die Würde, in der R. den Menschen begründet.

Dieser Symposium-Bd. leistet eine doppelte Aufgabe: Für die Rosminiforschung vertieft er das Verständnis des Freiheitsbegriffes bei R., gleichzeitig bringt er R. aber auch in die moderne Freiheitsproblematik ein, welche in anthropologischer, ethischer, gesellschaftlich-sozialer, juridischer und politischer Hinsicht nach Orientierung sucht.

M. KRIENKE