

sche Bewegung des Begriffs? Auf jeden Fall droht die Rede von einer Metatheorie den Anspruch Hegels zu verschleiern, nicht bloß eine logische Form zu problematisieren, sondern etwas Positives zur Erkenntnis der Wahrheit beizutragen. Was speziell das Urteil angeht, kann einen die Beiläufigkeit wundern, mit der L. die Form des Schlusses abhandelt (vgl. 166–168). Einmal abgesehen von dem vielfachen Gebrauch des Schlusses in Hegels System läßt L. auf die Weise eine naheliegende Möglichkeit außer acht, die Alternative anzugeben, die Hegel für die von ihm kritisierte Form des Urteils anzubieten hat. Im Gegensatz zum Urteil ist der Schluß nach Hegels Überzeugung zu der Darstellung des Spekultativen durchaus geeignet. Warum Hegel den Schluß als die Lösung gewisser in der Form des Urteils gelegener Probleme betrachtete, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht (vgl. *Die Realisierung des Begriffs*. Untersuchung zu Hegels Schlußlehre. Berlin 2004). Das Resümee von alledem könnte daher lauten: Die Urteilskritik ist zweifellos ein hervorragend geeigneter Punkt, um sich über Hegels philosophisches Programm sowie über die Schwierigkeiten zu verständigen, denen Hegel sich ausgesetzt sah. Die spekulative Logik erschöpft sich jedoch bei weitem nicht in dem Versuch, gleichsam mit dem Urteil über das Urteil hinauszukommen. Wer eine gute Darstellung eines für Hegel wichtigen Themas erwartet, ist mit L.s Buch bestens bedient. Wer allerdings glaubt, damit schon den ganzen Hegel zu besitzen, der dürfte sich im Irrtum befinden.

G. SANS S. J.

FISCHER, NORBERT (HG.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen; Band 15). Hamburg: Meiner 2004. XXXV/732 S., ISBN 3-7873-1662-0.

Der vom Eichstätter Philosophen Norbert Fischer herausgebrachte Sammelband widmet sich ausschließlich der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants und vereinigt Autoren verschiedenster Auslegungstraditionen. Nach einer umfangreichen Einleitung des Herausgebers, in der er die Fragen der Metaphysik und Religion als Zentren kantischer Reflexion ausweist, und einer gelungenen graphischen Darstellung des Kantischen Denkschemas (XXXV), beginnt der Band mit einem Beitrag *Friedrich-Wilhelm von Herrmanns* (1–21), der aufzeigt, daß Kants KrV nicht ohne Widersprüche rein „erkenntnistheoretisch“ gedeutet werden kann, sondern sich selbst als Werk der Metaphysik versteht, was erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des Selbstverständnisses Kants hat. *Paola-Ludovika Coriando* behandelt *Ich und Seele*. Zu *Kants Paralogismen der reinen Vernunft* (21–42). „Formales Ich und Seele als metaphysische Anzeige einer möglichen Selbstaneignung des Menschen stehen sich als die zwei Gegenpole jenes ungelösten Zwiespaltes gegenüber, für den die kritische Philosophie gleichermaßen als Auslöser und als Schlichter auftritt“ (27). Der entscheidende Beitrag Kants besteht für die Verf. wohl darin, daß er das Subjekt der Zeitlosigkeit entbindet und es so erst der Vergänglichkeit aussetzt (33). Kants Lösung des Freiheitsproblems untersucht *Wolfgang Ertl* in seinem anspruchsvollen Beitrag *Schöpfung und Freiheit. Ein kosmologischer Schlüssel zu Kants Kompatibilismus* (43–76), der den Königsberger mit der zeitgenössischen anglo-amerikanischen Philosophie ins Gespräch bringt. Dabei argumentiert er dafür, Kant als *altered-law*-Kompatibilisten im Rekurs auf die Schöpfungsideoe zu bezeichnen. *Robert Theis* stellt die *Topik der Theologie im kritischen System* in den Mittelpunkt (77–110). Die Lehre vom transzendentalen Schein am Anfang der Dialektik (KrV, B 294–296) zeige, daß der Schein, der die Vernunft immer wieder einfängt, zwar nicht aufgehoben werden kann, weil metaphysische Fragen zum Wesen des Menschen gehören, aber methodisch durchschaubar werde, so daß sich das Subjekt vor seiner intellektuellen Verführung schützen kann (85). *Theis* geht zunächst der Frage nach, wie Kant vom disjunktiven Schluß auf das theologische Ideal kommt. Das Ergebnis könnte nun leicht mit Kants Argument im Beweisgrund verwechselt werden, aber es besteht eine entscheidende Differenz: Das Denken gelangt nicht mehr wie in der vorkritischen Schrift zur Affirmation des schlechthin notwendigen Wesens als *omnitude realitatis*, sondern nur zum Begriff des „*Inbegriffs aller Möglichkeit*“ als einer notwendigen Voraussetzung des Denkens [...]. Diesem Grundsatz zufolge wird jedes Ding, um als ein solches denkbar zu sein, auf den Horizont aller möglichen Prädikate, also auf die Gesamtheit des Möglichen bezogen werden müssen. Das besagt, daß die Vernunft den Inbegriff aller Möglich-

keit [...] als Idee voraussetzen muß, diese Idee demnach insofern notwendig ist“ (90). Dieser Gedanke wird dann auf den des transzendentalen Ideals zugespitzt (KrV, B 601), und in einem dritten Schritt wird das Ideal schließlich als Ding an sich selbst vorgestellt, als *ens realissimum* (KrV, B 603 f.). Nach der Aufzeigung des Begriffs destruiert ihn Kant aber gleich wieder (KrV, B 608), moniert als illegitim den Schritt zur objektiven Realisierung des *ens realissimum*. Aber passiert dieser Schritt auch *notwendig*? fragt Theis. „Der einzige Überschritt, der geschieht, ist eben der von dem unbestimmten Inbegriff aller Realität hin zum bestimmten Begriff des *ens realissimum*. Dabei verläßt aber die Vernunft in keinem Augenblick den Raum des Ideellen“ (93). Man stehe also vor dem Dilemma, daß die Idee des Ideals notwendig sei, aber dialektisch zustande komme. Gelöst wird dieser Widerspruch mit Blick auf die KU, wo Kant die Idee sozusagen reflektierend als *suppositio relativa* deduziert. (110) Norbert Fischer behandelt anschließend *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft* (111–130). Nach ihm besteht Kants Leistung vor allem in der Demonstration des einen Faktums der reinen Vernunft, der Moralität des Menschen, und der daraus folgenden Unmöglichkeit einer *Ontologie des Übersinnlichen* auf theoretischem Weg (127). „Die praktisch begründete Annahme von Übersinnlichem stützt sich in Kants Denkweg zunächst auf die erwiesene Nichtunmöglichkeit seiner Existenz“ (130). Im Rückblick auf Kants Argument zeigt sich aber, daß die Frage nach dem Unbedingtem „[...] von der Beziehung zu wirklich Unbedingtem im einzigen Faktum der reinen Vernunft getragen war“ (130). Maximilian Forschner untersucht detailliert *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit* (131–159). Friedo Ricken SJ geht auf die Postulate der reinen praktischen Vernunft ein und zeigt, daß allein der moralische Gottesbeweis überzeugen kann: „Die Betrachtung der Zweckmäßigkeit und Ordnung der Natur lenkt die Aufmerksamkeit auf eine zwecksetzende Ursache und macht den Menschen so empfänglicher für das moralische Argument; indem die Zwecke der Natur als *Analoga* der sittlichen Zwecke gesehen werden, erfährt der moralische Beweisgrund eine Bestätigung. Aber dem gemeinen Menschenverstand fällt es schwer, diese beiden Argumente voneinander zu unterscheiden“ (177). Es folgt der französisch-deutsche Abdruck von Emmanuel Lévinas' „*Das Primat der reinen praktischen Vernunft*“ (179–205), von J. Sirovatka eingeleitet und kommentiert.

Mit Bernd Dörflinger beginnt der Sammelbd. die spezifische Diskussion der Kantischen Religionsphilosophie. Dörflinger stellt in seinem Essay *Führt Moral unausbleiblich zur Religion?* (207–223) prägnant heraus, daß es für Kant ein moralisches Defizit war, wenn der Mensch das Faktum der reinen Vernunft nicht in sich, sondern außerhalb seiner selbst suchte und sich, anstatt selbst zu verpflichten, moralisch „fremdleiten“ ließ (207). Wenn der Moral keine Hindernisse gesetzt wären, also bei universaler Pflichterfüllung, würde sich das Glück für jeden „Glückswürdigen“ von selbst einstellen. Da dies aber offensichtlich nicht der Fall ist, ist ein Nexus zwischen Glück und Glückswürdigkeit notwendig, ansonsten wäre moralisches Leben ein irrationaler und daher auch unlebbarer Zustand (211). Dies führt nach Kant auf ein Vertrauen in Gottes Vorsorge als ausgleichendes Gerechtigkeitsprinzip (213). Aber nur gemäß dem „synthetischen Imperativ“ bezüglich des Aspekts des resultierenden Glückszustands der Welt ist die Idee göttlicher Beihilfe nötig, nicht beim analytischen, d. h. ohne materiale Zweckerwägungen, da es hier dem Menschen immer (!) möglich sein muß, das Vernunftgesetz aus sich zu erkennen. „Für wen aber das genannte Interesse an einer Moralität mit notwendigen angemessenen Folgen abzuweisen möglich wäre, für den wäre an dieser Stelle der Weg des Gottesglaubens keine unausbleibliche Folge, obwohl auch dieser noch anerkennen könnte, daß als Garant des Notwendigkeitsnexus zwischen Glückswürdigkeit und Glück Gott *gedacht* werden muß. Es würde dieser nicht zum Glauben Vordringende es also für möglich halten, daß zum einen die Verpflichtung zur Moralität gegeben sei, daß zum zweiten auch, die Folgen betreffend, Gott als Garant der nicht im Menschenvermögen liegenden Vollendung der Rationalität praktischer Vernunft notwendig zu *denken* sei, daß aber drittens von der tatsächlichen universellen Vernünftigkeit der Verhältnisse nicht mit der zum Glauben nötigen Gewißheit auszugehen sei. [...] Wenn dieser allerdings kein dogmatischer Atheist ist, [...] dann wird für ihn die andererseits zuzugestehende Nicht-Unmöglichkeit des höchsten Guts praktisch hinreichend sein [...]“ (217).

Moral führe also bis an die Religion heran, aber nicht in sie hinein (222). *Giovanni B. Sala SJ* dagegen zeigt in *Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethisch gemeinen Wesen‘* (225–264) die Widersprüche auf, die eine Reduktion der Religion auf natürliche Moral mit sich führt und trifft auch den Kern des philosophischen Problems: „Worauf Kant hier besteht, ist, daß die Glückseligkeit nicht auf den Menschen als ‚Bewegungsgrund zur Befolgung des Gesetzes‘ wirken darf, obwohl die Existenz Gottes um der Realisierung der Glückseligkeit willen postuliert wurde. [...] In der Tat ist die Spannung unlösbar, solange die Autonomie des Menschen gilt. Warum sollte Gott die der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit verwirklichen, wenn die Verbindlichkeit des moralischen Imperativs nicht von ihm abhängt? Wenn der Mensch sich völlig autonom ein Gesetz gibt, so soll er auch dafür sorgen, daß er auf seine Rechnung kommt“ (235). *Constantino Esposito* behandelt *Kant: Von der Moral zur Religion (und zurück)* (265–291), *Aloysius Winter* referiert über *Die Endabsicht der Metaphysik vor allen ihren Zurüstungen* (293–329), und liefert damit einen bedeutenden Beitrag zur hermeneutischen Erschließung Kants: Er zeigt, daß die Frage nach Gott und der Seele stets Zielpunkte Kantischen Philosophierens waren und von dieser Zielvorgabe her Ungeheimheiten und Brüche in den einzelnen Formulierungen seiner Schriften her zu überwinden sind. *Clemens Schwaiger* untersucht Kants Denken des Übersinnlichen und weist die Herkunft dieser Denkkategorie und ihren Stand im Opus Kantianum aus (331–345). *Reiner Wimmer* (347–390) geht auf den *Homo Noumeneon* ein und stellt Kants praktisch-moralische Anthropologie dar, die erst im ‚Reich der Zwecke‘ ihren Abschluß findet. „Hier werden die Menschen verstanden als solche, die ihre letztgültige individuelle und kollektive Bestimmung nur in der ausdrücklich erklärten moralischen Einstimmigkeit miteinander finden. Die Konstitution einer solchen moralischen Welt ist allerdings nicht ohne die Postulierung der Mitwirkung Gottes möglich. Insofern führt Kants praktisch-moralische Anthropologie zu einer – natürlich nur praktisch-moralisch begründbaren – Theologie“ (349). Allerdings meint Wimmer, daß nicht im absoluten Verpflichtungscharakter des Sittengesetzes, der sich uns aufdrängt, der unanfechtbare Beweis für dessen Geltung ist, sondern im „wenigstens gelegentlichen Sich-zeigen oder Sich-erweisen moralischer Freiheit“ von Wesen, die bereit sind, ihre außermoralischen Interessen dem Sittengesetz zu opfern und allein diesem zu folgen (370). Die *Bedeutung der Methodenlehren* untersucht *Joachim Kopper*. Seine Untersuchung der Methodenlehre der KU ergibt, daß Kants analogisches Denken Gottes als „religiöses Gefühl“ zu verstehen ist, mit dem eigentlich nur das (nicht näher ausweisbare) Gefühl der Dankbarkeit gegen eine uns unbekannte Ursache gemeint sein könne. Dies sei „Das Verstehen der Welt in Gott“ (407; vgl. KU, B 416f.). Diesen Ansatz hätte man allerdings mit der Frage nach der Unbegreiflichkeit der Existenz der Dinge verbinden können, die *Caro-preso* (vgl. meine Rez. in ThPh 1/2004, 118–121) kürzlich behandelt hat, was ein weitaus helleres Licht auf die „Dankbarkeit in Kants Denken“ geworfen hätte. *N. Fischer* korrigiert in seinem Aufsatz zum Zeitproblem eine ganze Reihe falsch verstandener Kantstellen. So impliziert etwa der Zeitbezug in Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ auf keinen Fall die postmortale Existenz, die ganz im Rahmen der Frage steht „Was soll ich tun?“ (425). „Denn sie erfüllt keine menschlichen Wünsche und zielt also auch nicht darauf, was ich *hoffen darf*. Vielmehr schreibt hier das Gesetz selbst vor, was ich annehmen soll, damit es sein Ziel erreichen kann. Die erste Hoffnung richtet sich demnach nicht auf einen zukünftigen Zustand, sondern ist der schon in der Gegenwart gebotene Inhalt einer Maxime, die dazu dient, die Abwürdigung des moralischen Gesetzes zu vermeiden. Die ‚Zumuthung der Selbstbesserung‘ in solch einem unendlichen Progressus führt insofern zur Idee eines endlichen Wesens, das auf dem Weg zur Tugend fortgeschritten ist und nach Heiligkeit strebt“ (425). Auf was also gehofft wird, ist der Zustand der Verwirklichung des Nexus von Moral und Glück, denn „der Sinn des moralischen Gesetzes wäre ja vernichtet, wenn unser moralischer Zustand, den wir in der Zeit selbst nicht kennen, uns nie offenbar würde“ (426).

Mit *Edith Düsing*s umfangreichem und niveaullerem Beitrag *Gott als Horizont oder Grund des Ich? Von Kants praktischer Metaphysik zu Fichtes Metaphysik des Einen Seins* (434–491) hebt der wirkungsgeschichtliche Teil des Bds. an. Sie stellt dar, daß Fichte in seiner Spätphilosophie zur mystischen Gottinnigkeit zurückkehrt, sozusagen

eine „augustinische Wende“ durchmacht, bei der das Ich nicht mehr wie in der kantnahn Phase der archimedische Punkt ist, sondern der Primat des Absoluten vor dem Ich betont wird (436). Zuvor geht sie aber der Frage nach, wie Kant vom Begriff Gottes als des transzendentalen Ideals schließlich auf einen heiligen und gerechten Welturheber kommt, um im Spiegel dieser Ergebnisse Fichte zu betrachten: „Die Position Kants kann man paradox kennzeichnen als negative Theologie ohne Mystik [...]. Die Vernunft drängt auf diesen göttlichen Urgrund, den wir in sich selbst nicht bestimmen können, den wir aber von unserer Perspektive der Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes aus analogisch und bloß relational als moralischen Welturheber fassen“ (463). *Jan Berg* befaßt sich mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant und Hegel (493–515), *Rudolf Langthaler* mit der Kantkritik des späten Schelling (517–560), *Margit Ruffing* mit Schopenhauers Kritik (561–582), und schließlich *Jean Greisch* mit Paul Ricceurs Kantdeutung (583–608). Er folgt *Mario Caimis* mehr bibliographische Zusammenstellung von spanischen Arbeiten zu Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, während *Peter Schulz* die anglo-amerikanische Philosophie und ihre Sicht des *summum bonum* Kants in den Blick nimmt (631–650). *Jakub Sirovatka* untersucht Kants Wirkung in den slawischen Ländern (651–661), während *Wolfgang Erb* mit sichtlichem Engagement eine Brücke zur Kyoto-Schule und damit zur Reflexion auf das absolute Nichts in buddhistisch inspirierter Philosophie zu schlagen versucht (663–694).

Es gelingt im vorliegenden Werk, das facettenreiche Bild, das Kants Philosophie bietet, aufzuschlüsseln, und so wird eine ganze Reihe erfrischender, aber auch kontroverser Interpretationsversuche geboten. Der Bd. 15 der Kant-Forschungen wird aufgrund seiner hohen wissenschaftlichen Qualität in der Diskussion des Kantjubiläums und darüber hinaus eine wegweisende Rolle spielen. Die Denkanstöße, die von ihm ausgehen, werden die Exegese Kants in jedem Fall befruchten. U. L. LEHNER

SPIRI, SILVIO, *Essere e sentimento*. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini (Idee/anthropologia; Band 141). Rom: Città Nuova Editrice 2004. 288 S., ISBN 88-311-0141-2.

„Die menschliche Person bildet den unüberwindlichen Ausgangspunkt für jede Reflexion juridischer, ethischer, politischer, ökonomischer, wissenschaftlicher oder philosophischer Art. Gegen die Negation und die Auflösung des Personbegriffs, gegen die wiederkehrende Versuchung der Gewöhnung an ein geheimnisvolles und unbekanntes Sein erhebt sich die Notwendigkeit, ein stabiles und sicheres Fundament für die Anthropologie zu suchen“ (7). Mit dieser „starken“ Formulierung seiner Intention eröffnet Spiri (= S.) sein Werk zur Rosminischen Anthropologie. Damit entspricht er konzeptionell exakt dem Rosminischen Herangehen an die Anthropologie, die dieser erst konzipiert, nachdem er in seinen erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Ausgangswerken Methode und systematische Stellung der Anthropologie im ganzen der Philosophie ermittelt hat. Damit war aber auch bereits klar, welche Intention seine Anthropologie beherrscht, nämlich diejenige, die er bereits zum Grund seiner ersten philosophischen Hauptwerke gemacht hatte: die Analyse und Überwindung der tiefen Krise seiner Zeit in Ethik, Politik, Recht und allen gesellschaftlichen Bereichen, einer Krise, die ihren Grund in einem tiefgreifenden Verfall des philosophischen Denkens besitzt, dem es nicht mehr gelingt, die Fragen nach „Wesen“ und „Sinn“ einzuholen.

Mit seinem „Programm“ erfüllt S. gleich auf den ersten Seiten zudem die „Rechtfertigung“ seiner Untersuchung, sich mit seinem aktuell erschienenen Werk gegen eine in den letzten Jahren numerisch wachsende Spezialliteratur zur rosminischen Anthropologie abzusetzen und seine eigene Interpretation innerhalb dieser zu plazieren: Unter dem Titel „Sein und Empfinden“ geht es ihm um die ontologische Fundierung der rosminischen Anthropologie. Damit verweist er aber in erster Linie nicht auf die angedeuteten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen derselben, sondern auf deren prospektive Funktion für die weitere Entwicklung des Denkens Rosminis, innerhalb dessen die Anthropologie nicht nur konzeptionell, sondern auch räumlich gesehen in der Mitte angeordnet ist: Nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung bildet die Anthropologie die Verbindung sowohl zur „praktischen“ Philosophie Rosminis (insbes. der Philosophie der Politik und des Rechts) als auch zur ontologischen Grundlegung des „regressiven“