

Eine Reihe weiterer derartiger Fragen möchte Rez. an die vorliegende Arbeit richten. Diese Fragen haben das Ziel produktiver Weiterführung und Korrektur des Vorgelegten, sie bauen auf dessen breitgestreuten Informationen auf. Nicht akzeptieren vermag Rez. jedoch die These, Kants Lösungen verdienten das Prädikat ‚immanentistisch‘ (z.B. 478). Wer wirklich vernommen hat, dass sich die Idee der Freiheit durch das moralische Gesetz ‚offenbart‘ (KpV, A 5), dass das moralische Gesetz zur Religion führt, „zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (KpV, A 233), wird nicht sagen wollen, Kant reduziere „die Vorsehung zu einer *providentia socialis seu immanens*“ (484). Für diese These ist das schöne Zitat aus Kants *Pädagogik*, das Verf. an den Schluss seiner Arbeit stellt, gerade kein guter Beleg. Kants oftmalige Hinweise auf Gott als ‚Herzenskündiger‘ sind ein deutlicher Hinweis für die Ausrichtung seines Denkens in die Transzendenz (implizit enthalten auch schon in KpV, B 579, Fn), die in diesem Punkt engste Verwandtschaft mit Augustins Rede vom ‚*inspector cordis*‘ hat.

N. FISCHER

FLASCH, KURT, *Dietrich von Freiberg*. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt am Main: Klostermann 2007. 717 S., ISBN 978-3-465-03301-1.

In seinem jüngsten Werk führt der renommierte Philosoph Kurt Flasch den Leser in das Denken eines „Sonderlings“ der mittelalterlichen Wissenschaft ein. Flasch wendet sich dabei mit Dietrich von Freiberg einem Denker zu, der sich von der damaligen Schullehre scharf absetzt und ihr entgegentrat. Inhaltlich ist die Dietrichmonographie, die im Übrigen die erste ihrer Art seit 100 Jahren darstellt, in drei Themenbereiche gegliedert: Nach einer ersten Annäherung und der Darstellung des geistigen Umfelds bietet Flasch im zweiten Teil eine Darstellung der Philosophie. Ihr folgt eine Übersicht über den Theologiebegriff und die Naturforschung. Wie der Titel vermuten lässt, stellt er die Lehre Dietrichs dabei nicht isoliert dar, sondern verortet dieselbe in ihren ideengeschichtlichen Kontext. Albertus Magnus und der Aquinate waren bereits tot, die Integration der griechisch-arabischen Philosophie in die christliche Lehre beinahe abgeschlossen, doch nicht zu Ende gedacht. Denn nach dem Selbstverständnis Dietrichs rasteten seine Vorgänger unterwegs – in der Meinung, sie seien schon am Ziel angekommen. Dass sie dies aber nicht waren, dafür bürgt der Name Dietrichs. Nach Flasch könnte dieser „einfallsreiche und eigensinnige“ Wissenschaftler unser Bild der Scholastik radikal ändern. Und genau so wollte Dietrich selbst sich und sein Werk verstanden wissen. Bei der Wurzel wollte er ansetzen. Albert und insbesondere Thomas von Aquin hätten die ursprüngliche Lehre des Aristoteles und Platon verfälscht. Somit kann Dietrich entgegen einer weit verbreiteten Meinung auch nicht als Vertreter der Albertschule bezeichnet werden, doch auch eine Zuordnung als Neuplatoniker scheidet aus. Einer anderen Schule kann er indes schon deshalb nicht zugerechnet werden, weil sein Denken zu individuell ist. Vielleicht mag er gerade deswegen in Vergessenheit geraten sein. Ob die Gegenüberstellung zur Lehre des Aquinaten insgesamt aber nicht doch zu einseitig dargestellt ist, darf sicherlich hinterfragt werden. Unbestreitbar kommt Flasch aber das Verdienst zu, dass er der philosophischen Diskussion einen polemischen Denker zurückgegeben hat. Als Ausgangspunkt für weitere Forschungen bietet sich das Werk Flaschens vorzüglich an, denn selten gelingt einem Autor eine derart überzeugende Gesamtdarstellung. Im ganzen Werk findet sich kaum eine Seite, aus der der Leser nicht Gewinn ziehen kann – geschehe dies nun auf informative Art oder als Einladung zum eigenständigen Denken und Forschen. Vermissen wird man einzig ein ausführliches Inhaltsverzeichnis. Insgesamt handelt es sich um ein Werk, an dem man nicht vorbeikommen wird.

M. VONARBURG

SZANISZLÓ, INOCENT-MÁRIA, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt*. État de recherche des œuvres principales. Berlin/Wien: LIT 2007. 516 S., ISBN 978-3-8258-9965-3.

Auch heute, 33 Jahre nach ihrem Tod, sind die Faszination, die von der deutsch-amerikanischen Philosophin Hannah Arendt (1906–1975) ausgeht, und das Interesse an ihrem Denken ungebrochen. Von 1924 bis 1928 studierte sie in einer assimilierten jüdischen Familie geborene Hannah Arendt (= A.) Philosophie, griechische Philologie und



protestantische Theologie in Marburg, Heidelberg und Freiburg im Breisgau. Zu ihren wichtigsten Lehrern zählen Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers und Rudolf Bultmann.

Im neutestamentlichen Seminar bei Bultmann lernte A. Hans Jonas kennen, mit dem sie eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte. Im Rückblick auf die Zeit bei Bultmann schreibt Hans Jonas in seinen Erinnerungen: „Hannah war eine bewusste Jüdin, ohne etwas vom Judentum zu wissen, also das, was man eine *am ha-arez* nennt. Sie war aber auch eine ‚Trotzjüdin‘, und sie hatte sich, wie sie mir erzählte, folgendermaßen bei Bultmann eingeführt: Man musste zu Beginn des Semesters persönlich in der Sprechstunde des Professors erscheinen, um die Erlaubnis einzuholen, an seinem Seminar teilnehmen zu dürfen. Hannah erklärte ihm, wer sie war und dass sie eben gerade Philosophie zu studieren begann, und Bultmann sagte ihr, sie sei ihm sehr willkommen. Darauf fuhr Hannah fort: ‚Aber eines möchte ich von vornherein klarstellen: Antisemitische Bemerkungen lasse ich mir nicht gefallen!‘ Worauf Bultmann, der unnachahmliche Oldenburger, ruhig antwortete: ‚Fräulein Arendt, ich denke, wenn so etwas vorkommen sollte, werden Sie und ich zusammen die Sache gut bewältigen.“ (Hans Jonas, Erinnerungen, Frankfurt a.M. 2005, 111). A. studierte mehrere Semester bei Bultmann und besuchte ihn auch später noch nach dem Krieg.

1928 promovierte A. bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über den Liebesbegriff bei Augustinus (Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Tradition*. Berlin/Wien 2005). In den Rezensionen zu dieser Arbeit über eine Hauptfigur der katholischen Kirche wurde A. seinerzeit vorgeworfen, sie habe den Theologen Augustinus außer Acht gelassen. Auch Jaspers stellte in seinem Dissertationsgutachten fest, sie sei nicht immer der Gefahr entgangen, Augustinus etwas sagen zu lassen, was so doch nicht dastehe (ebd. 130). A. hatte diese Arbeit aber nicht als eine theologische Arbeit angefertigt, sondern von vornherein als eine existentialistische.

Mit dem Judentum setzte A. sich an verschiedenen Stellen auseinander, z.B. in dem 1958 veröffentlichten Buch *„Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess“* (dt. 1959: *„Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik“*). In ihrer Vorlesung über das Böse („Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik“. Aus dem Englischen von Ursula Ludz, mit einem Nachwort von Franziska Augstein. München/Zürich 2003) erhofft sich A. Auskunft über die Verbindlichkeit eines nichtbösen Handelns nicht nur bei Sokrates, Kant und Nietzsche, sondern auch bei Jesus, Paulus und Augustinus zu finden.

In ihrem Werk *„Vita activa oder vom tätigen Leben“* steht die *Vita activa* im Zentrum von A.s Interesse. Erst am Ende geht sie auf die *Vita contemplativa* ein und bezeichnet diese als Ausgangspunkt für eine eigenständige Untersuchung, die dann erst in ihrem Spätwerk *„Vom Leben des Geistes“* erfolgt. A. will der *Vita activa* und der *Vita contemplativa* ihre je eigene Bedeutung geben und kritisiert eine hierarchische Überordnung der *Vita contemplativa*. Das „Augustinische *quaestio mihi factus sum*“ ist nach Ansicht von A. „unlösbar“ (Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2007, 20). Das Wesen der uns umgebenden Dinge können Menschen wohl erkennen und definieren. Für sich selbst können Menschen dies aber nicht leisten. „Sofern es aber wirklich so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte, so ist es zweifellos, daß nur ein Gott es erkennen und definieren könnte“ (ebd. 20). Für A. stellt die Frage nach dem Wesen des Menschen eine metaphysisch-theologische Frage dar, die „nur im Rahmen einer göttlichen Offenbarung beantwortet werden kann“ (ebd. 418). Sie selbst hat metaphysisch-theologischen Fragen aber keine größere Aufmerksamkeit gewidmet.

Inocent-Mária Szaniszló OP hat nun eine Arbeit vorgelegt, die sich theologisch mit dem Denken von A. auseinandersetzt. Dies ist in mehrerer Hinsicht erfreulich: zum einen, weil Theologen A. jetzt für sich entdecken und sich ernsthaft mit ihr auseinandersetzen, zum anderen, weil die Arbeit in französischer Sprache verfasst ist und als ein gelungener Beitrag der französischsprachigen Auseinandersetzung mit dem Denken A.s gelten darf. Szaniszló kommt aus der ehemaligen Tschechoslowakei, wo es während der kommunistischen Zeit nicht möglich war, die Werke A.s zu studieren (9). Er wurde mit dieser Arbeit im Jahr 2005 in Deutschland zum Doktor der Theologie promoviert – einer Arbeit, die dem Geist A.s verpflichtet ist.



Ganz grob lässt sich die A.-Forschung im französischen Sprachraum einteilen in die politisch-philosophische Richtung (Tassin, Abensour, Enegren, Passerin-d'Entrève), die feministische und biographische Richtung (Collin, Courtine-Denamy, Adler) und die jüdische Richtung (Leibovici). Unter christlich-theologischer Perspektive hat man sich bisher in Frankreich kaum mit A. auseinandergesetzt, was auch für die Rezeption innerhalb der deutschsprachigen Theologie gilt. Vor allem A.s Unterscheidung von Macht und Gewalt und ihre konstruktive Bestimmung von Macht standen bisher im Zentrum des theologischen Interesses an A. Vor dem Hintergrund der Frage nach der Machtausübung in der Kirche hat Karl Gabriel A.s Machttheorie rezipiert (Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien: Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: *Concilium* 24 [1988], H. 3, 190–195). Gleiches gilt für Wolfgang Palaver (Macht und Gewalt. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hannah Arendt und Jürgen Habermas. In: Lesch, W./Bondolfi, A. (Hgg.), *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*. Tübingen 1995. 199–211) und den protestantischen Ethiker Reinhard Hütter (Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn 1993, 220–223). Während Hütter sich positiv auf A.s Machtbegriff stützt, um der Frage nachzugehen, welche Impulse daraus für die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte sowie das Handeln der Kirche gewonnen werden können, nimmt Palaver eine eher kritische Position ein. Christa Schnabl hat sich in ihrer herausragenden Arbeit mit A.s Theorie des Politischen vor dem Horizont der theologischen Ethik auseinandergesetzt (Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik. Frankfurt am Main/Berlin [u.a.] 1999). Unter ekklesiologischen Gesichtspunkten hat sich Robert Mager mit dem Denken A.s beschäftigt (Le politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt. Montréal/Paris 1994).

Angesichts der Tatsache, dass A. sich selbst nicht als eine religiöse Denkerin verstand, ist eine theologische Auseinandersetzung mit ihr auf den ersten Blick nicht unbedingt nahe liegend. Da die Theologie aber immer einen intensiven Dialog mit dem philosophischen Denken der jeweiligen Zeit suchen muss, empfiehlt sich auch ein Blick aus der Perspektive der Theologie auf das Denken A.s. In Szaniszlós Arbeit wird deutlich, dass das Denken A.s nicht bruchlos und unvermittelt in ein bestehendes theologisches Denkerüst eingefügt werden kann. Als ein wichtiger Anknüpfungspunkt für eine theologische Diskussion erweist sich, dass A. die kategoriale Bezugnahme auf die aristotelische Tradition sittlichen und politischen Denkens mit der theologischen Tradition teilt („Arendt partage la référence des catégories à la tradition aristotélique de pensée morale et politique avec l'éthique théologique“: 493). Ohne die Unterschiede zu verschweigen, ist für einen Dialog zwischen Theologie und A.schem Denken der Blick auf diese gemeinsame Quelle zu richten.

Szaniszlós Arbeit ist in drei Teile untergliedert. Der erste Teil stellt eine biographische Hinführung zu A. dar (12–45). Da im theologischen Zusammenhang die Kenntnis über A. und ihr Denken nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, ist dies nahe liegend.

Im zweiten Teil (La conception de la „vita communis“ selon Hannah Arendt: 46–352) greift Szaniszló nicht nur einige wichtige Gedanken A.s auf, um dann Parallelen, Affinitäten und Widersprüche zur Theologie herzustellen, sondern er versucht, einen Zugang zu A. von den Plausibilitäten ihres eigenen Denkens her zu erarbeiten. Er will sich A.s Denken möglichst unverstellt nähern. Dieser Zugang zu A.s eigener Sichtweise geht über eine reine Text-Exegese hinaus und hat von Anfang an eine systematisch-integrative Interpretation im Blick. Szaniszló arbeitet zunächst die anthropologische Basisunterscheidung A.s von Arbeiten (la condition du travail), Herstellen (la condition de l'œuvre) und Handeln (la condition de l'action) heraus. Auf dieser Grundlage erfolgt dann eine Auseinandersetzung mit A.s Auffassung von „Vita activa“ und „Vita contemplativa“.

Der abschließende dritte Teil (La signification et la réception d'Hannah Arendt dans le monde de la théologie moderne: 353–490) bildet die Brücke zum theologischen Denken. Aus der Einsicht in ihre Hauptwerke sollen die Herausforderungen für die Theo-



logie formuliert werden. Wenn von hierher eine Brücke zur theologischen Diskussion geschlagen wird, bedeutet dies keineswegs, dass damit eine unkritische Haltung gegenüber A. eingenommen würde und bestimmte Fragwürdigkeiten nicht aufgezeigt würden.

Zunächst untersucht Szaniszló A.s Handlungstheorie in Bezug auf die theologische Ethik (353–390). Da A. das Handeln auf den Bereich des Politischen zugeschnitten hatte, muss Szaniszló klären, in welcher Hinsicht der Begriff des Handelns eine Bedeutung für die theologische Ethik gewinnen könnte und öffnet ihn schließlich für eine theologische Reflexion. Der Autor reflektiert die Bedeutung der Natalität im Werk A.s, die die ontologische Bedingung (A. spricht von einer Hand voll „Bedingungen“ des Menschseins, von denen die Natalität nur eine ist) des Handelns und der anderen Tätigkeiten insofern ist, als das Handeln in allen Tätigkeiten steckt (z.B. müssen wir auch mit der Arbeit irgendwann „anfangen“). Nach A. ist die menschliche Fähigkeit zum Handeln konstitutiv gebunden daran, „selbst einen Anfang [zu] machen“. Daher steht das Handeln auch in einem engeren Verhältnis zur Natalität als das Arbeiten und Herstellen. Eine Verbindung zu Jesus von Nazareth stellt A. auf der Basis des Motivs der Geburt her, verzichtet aber auf eine explizit religiöse Deutung Jesu: „Einsicht in das Wesen des Handelns [war] so unvergleichlich tief und ursprünglich [...] wie sonst nur noch Sokrates' Einsichten in die Möglichkeiten des Denkens“ (Vita activa, 316). Die Einsicht Jesu besteht für A. darin, dass er sich der dramatischen Konsequenzen des Handelns sehr bewusst war und deshalb das Verzeihen so stark gemacht hat als eine Geste, die die prozesshaft-unkontrollierbaren Folgen des Handelns beherrschen macht. Die A.sche Frage, unter welchen Bedingungen Handeln im Kontext der modernen Welt möglich ist, erweist sich, wie Szaniszló zeigen kann, auch als eine wichtige Frage der theologischen Ethik.

Auch unter ekklesiologischer Perspektive setzt sich Szaniszló mit A.s Konzept der Handlung auseinander (La puissance et l'action d'Arendt mises en pratique dans l'église: 391–412). „Il y a la possibilité de repenser la politique dans l'Église à l'aide de la théorie d'Arendt du politique, repenser le statut théologique du monde et celui de l'action“ (495). Beleuchtet wird auch A.s Einstellung gegenüber dem Christentum (413–439) und ihr Blick auf die jüdisch-christliche Tradition in ihrer Bedeutung für Ethik und Politik (456–464). Da A. auch und vor allem eine engagierte politische Denkerin war, bietet es sich an, eine Brücke zur „politischen Theologie“ zu schlagen (440–455). Im Fokus steht hier besonders A.s Konzept von Freiheit. „La conception de la liberté d'Arendt peut aussi nous aider à l'insérer dans un enseignement théologique de la liberté suffisant le quel valide de nouveau la thématique de la liberté. La compréhension d'Arendt de la liberté est plus que ressemblante à la conception normative de la liberté chrétienne. Il y a des points communs entre la position d'Arendt et la théologie chrétienne“ (494f.).

Im sechsten Abschnitt dieses Kap.s vergleicht Szaniszló A. mit der französischen Philosophin Simone Weil (1909–1943), für die ab 1936 religiöse Fragen in den Vordergrund traten und die sich dem Katholizismus annäherte (465–479). „Les deux femmes ont été confrontées à un moment donné aux rapports du christianisme et de la politique“ (465). In besonderer Weise ist Szaniszló hier an der Einstellung beider Denkerinnen zum Christentum und zur Politik interessiert und beleuchtet anhand der Texte von A. und Weil, ob sich diese beiden Größen gegenseitig ausschließen oder doch in Übereinstimmung gebracht werden können (... „l'exclusion mutuelle ou la convergence?“). Schließlich geht Szaniszló noch auf die Bedeutung des Vergebens (le rôle du pardon) in der Politik ein (480–490). „La théologie sera invitée à prendre cette impulsion du pardon arendtien avec le nouveau commencement, pour souligner l'importance du baptême: la nouvelle naissance, toujours de nouveau essayer le nouveau commencement par le pardon: Comme la naissance propre (même dans le sens d'Arendt) sera aussi le baptême propre (la nouvelle naissance) toujours le fondement de l'action humaine auto responsable et libre à condition qu'elle vienne toujours de nouveau à la conscience et avec son importance“ (496).

Insofern Hannah Arendt die klassische Abgrenzung der Disziplinen sowie die Regeln der akademischen Zunft weitgehend ignoriert hat, kann ihr eigenes Denken als interdisziplinär gelten. Szaniszló kommt am Ende seiner Studie zu folgendem Ergebnis:



„Arendt n'a pas été une théologienne, cependant elle a beaucoup utilisé les termes théologiques pour exposer ses propres idées. Ses théories au contraire suggèrent quelques inspirations pour la théologie et les théologiens. On peut dire tout simplement que les pensées d'Hannah Arendt fournissent une inspiration variée à la théologie chrétienne“ (492 f.).

Szániszlós lezenswerte Arbeit zeigt, dass sich ein grenzüberschreitender Dialog zwischen dem Denken A.s und der Theologie durchaus lohnt und sich als eine fruchtbare Herausforderung für beide Seiten erweist.

M. KNAUP

GROUNDWORK FOR THE METAPHYSICS OF MORALS. Edited by *Christoph Horn* and *Dieter Schönecker* in cooperation with *Corinna Mieth*. Berlin/New York: de Gruyter 2006. XII/343 S., ISBN-10: 3-11-017707-2; ISBN-13: 978-3-11-017707-7.

Der Bd. ist ein kooperativer Kommentar zu Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ (GMS), verfasst von 14 Kantforschern und Kantforscherinnen aus Deutschland, den USA und Schweden. Die 13 Beiträge folgen dem Text der GMS; für den ersten und zweiten Abschnitt der GMS sind jeweils die Seiten von Bd. IV der Akademieausgabe, die kommentiert werden, angegeben; die Gliederung des Kommentars zum dritten Abschnitt in GMS III,1; III,2; III,3; III,4 bezieht sich offensichtlich auf Kants Überschriften. Jedem Beitrag ist eine kurze Bibliographie angefügt; am Ende des Bds. findet sich die aktualisierte Bibliographie von Bernd Kraft und Dieter Schönecker in der Meiner-Ausgabe der GMS (1999).

Die Arbeitsweise des Kommentars sei an zwei Beispielen vorgestellt. Unter dem Titel „The Categorical Imperative and Universalizability“ interpretiert *Mark Timmons* (University of Arizona) die Formeln vom allgemeinen Gesetz und vom Naturgesetz (Akad.-Ausg. IV 421–424). Timmons (= T.) setzt sich zunächst auseinander mit der Standard-Deutung der Naturgesetzformel, nach der sie ein Verfahren an die Hand gibt, zu entscheiden, ob eine Handlung sittlich erlaubt, geboten oder verboten ist (*moral decision procedure*). In einer differenzierten Analyse kommt T. zu dem Ergebnis, dass diese Interpretation nicht haltbar ist. Dennoch will er die Formel nicht als unbrauchbar über Bord werfen; der Gedanke der Universalisierbarkeit sei für Kants gesamte Moralphilosophie wichtig, und deshalb müsse man fragen, worin seine Bedeutung liege. T. antwortet mit seiner „*formal constraint* interpretation“ der beiden Formeln. „[T]his formulation of the CI represents a formal constraint (or, better, a system of interconnected formal constraints) on what can count as a substantive moral reason“ (185). Er nennt drei dieser miteinander verknüpften ‚Zwänge‘: „moral reasons [...] must be such that (1) all rational agents have such reasons for action, (2) they must be supremely authoritative, and (3) they must be a proper object of respect“ (189). Aber was erfüllt diese drei formalen ‚Zwänge‘? Die Menschheit als Zweck an sich selbst. „Humanity as an end is the only consideration that satisfies the formal constraints. Thus [...] humanity as an end in itself is a fundamental moral reason“ (190). Gegen seine These, so wendet T. ein, sprächen jedoch die Stellen, in denen Kant die Naturgesetzformel offensichtlich als ein Verfahren für die sittliche Beurteilung von Handlungen versteht. Hier werde die Universalisierung, so T.s Lösung, als ein „argumentum ad hominem“ (192) und nicht als ein Verfahren gebraucht, um moralische Normen allererst zu generieren. Sie diene dazu, den Konflikt zwischen Überlegungen, die der Handelnde anstellt, und den moralischen Überzeugungen, die er vorgängig teilt, deutlich zu machen. „To consider whether one's maxim can be willed as universal law typically operates against the background of a rich set of moral assumptions“ (192 f.).

Die Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst (Ak.-Ausg. IV 427–437) wird kommentiert von *Samuel J. Kerstein* (University of Maryland). Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage: Wenn wir einmal annehmen, dass der Grund eines kategorischen Imperativs nur etwas sein kann, das einen absoluten Wert hat, warum ist das die Menschheit und nicht etwas anderes? Kant antwortet mit einem Ausschluss-Argument (*argument by elimination*); ausgeschlossen würden die Gegenstände der Neigungen, die Neigungen selber und die Wesen, deren Dasein nicht auf unserem Willen, sondern auf der Natur beruht, und Kant bringe dann die Menschheit als das, was allein Zweck an