

gen, ob seinem Buch nicht genau das fehlt, was Hegel dazu bewogen hat, die letzten langen Kap. der „Phänomenologie“ zu schreiben, nämlich der Abstieg zum Besonderen. Weniger verkaulsiert ausgedrückt: Ich hätte mir das eine oder andere konkrete Beispiel gewünscht, wie eine *scientia intuitiva* auf der Höhe unserer Zeit aussehen könnte. Hält man sich aber an F.s Darstellung der Geschichte des Programms einer nicht-empirischen Erkenntnis des Übersinnlichen von Kant bis Hegel, so bietet sein Buch philosophisches Nachdenken auf höchstem Niveau. Die Lektüre ist zwar nicht immer einfach, bereitet aber oft echtes Vergnügen. G. SANS S.J.

BRANDT, REINHARD, *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Meiner 2010. 269 S., ISBN 978-3-7873-1956-5.

Die Frage „Was bleibt?“ ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass es um das bleibende Erbe Kants in der gegenwärtigen kontinentaleuropäischen und angelsächsischen Philosophie ginge. „Unsere Auseinandersetzung beschränkt sich im Wesentlichen auf Gesichtspunkte, die auch zu Kants Lebzeiten hätten vorgetragen werden können“ (13). Das Buch ist ein „Fragen-Traktat“ (13); bei sieben ausgewählten Lehrstücken wird der Leser aufgefordert, Kants Argumentation kritisch zu folgen und sie zu akzeptieren oder mit Gründen abzulehnen. Brandt (= B.) unterscheidet in der Forschung zwei Tendenzen: „Die eine neigt dazu, die kritischen Schriften für ein in sich kohärentes System zu interpretieren, die andere setzt eher auf ein ‚work in progress‘, das im tantalischen Schmerz des *Opus postumum* endet“ (12). Er selbst vertritt die These, dass Kant sich nur entwicklungs geschichtlich interpretieren lässt.

Kap. I „Probleme der ‚Transzendentalen Ästhetik‘“ versucht, eine Entsprechung der Lehre von Raum und Zeit zum kosmologischen und ontologischen Gottesbeweis und zum Begriff von Gott als der *omnitudo realitatis* aufzuzeigen. Wenn die Transzendental-Ästhetik, so die Frage „Was bleibt?“, an den von B. geltend gemachten Schwierigkeiten scheitert, „dann fällt auch ihr Beweisziel, zwischen Ding an sich und Erscheinung zu unterscheiden“ und damit eine der Grundlagen von Kants praktischer Philosophie, „denn die Lehre vom Faktum der Vernunft beinhaltet eine Gesetzgebung, die nicht die der Natur, sondern der Freiheit ist“ (65). – Ist Kants Versuch, das Böse zu retten, so fragt Kap. II, vergeblich? Der entscheidende Text ist das Erste Stück der Religionsschrift mit der Lehre, dass das Böse auf einer intelligiblen Tat beruht, in der die Person sich für sittlich verkehrte Grundsätze entscheidet. Diese Konzeption beruht nach B. auf folgendem Schluss: (a) Moral ist nur unter Voraussetzung dieser intelligiblen Tat möglich; es „gibt kein Gutes ohne das Böse als freie Tat eines verantwortlichen Subjekts“. (b) „Da die Moral nur unter dieser Voraussetzung möglich ist, gibt es sie“ (82). B.s abschließende, kryptische Antwort auf die Frage „Was bleibt?“ lautet: „Eine faustische Vision, an die zu glauben große Geisteskraft erfordert“ (85). Sollen wir auf diese Vision verzichten? Was soll an ihre Stelle treten? Sollen wir Kants Prämisse aufgeben, dass es das Böse als freie Tat des verantwortlichen Subjekts gibt? Oder ist diese Vision für unser Selbstverständnis unverzichtbar?

Zwei Interpretationen des kategorischen Imperativs (Kap. III) zeigen, wenn sie zutreffen, dessen Untauglichkeit. Hegel und Scheler sehen in ihm einen leeren Formalismus; die nach Hare und in Deutschland ab 1968 vorherrschende Interpretation versteht ihn als eine Aufforderung, die Maximen der Handlungen in ihrem Inhalt zu universalisieren. Der kategorische Imperativ, so B.s Interpretation, enthält zwei Stufen, die Maxime und die Kontrolle der Maxime. „Gefordert wird, dass die faktische Maxime sich einpassen lässt in eine ideelle, vernunftnotwendige Gesetzesordnung *sui generis*“ (97). Das ist unbestritten; der kategorische Imperativ ist ein Gesetz für Maximen. Die entscheidende Frage ist jedoch: Welches sind die Kriterien für die Kontrolle der Maximen? Worin besteht die ideelle Gesetzesordnung, der die Maxime entsprechen muss? Wie lässt sie sich erkennen? B. spricht von einer „Pausvorlage“, der sich der kategorische Imperativ verdankt; es ist „die Schrittfolge von Natur- und Zivilzustand“ (101). Der kategorische Imperativ „internalisiert“ (99) die Zweistufigkeit des Status *naturalis* und *civilis*. „Es sollen die faktischen, nur subjektiven Regeln unserer Handlungspläne kritisch überprüft werden an einem nur formalen Kriterium: Passen sie in eine öffentliche

Ordnung, die dem Gesetzeswillen aller entspringen kann, das Handeln aller konfliktfrei regelt und die Zwecke anderer mit den eigenen kompatibel macht?“ (102). Das ist eine Analogie, die die Zweistufigkeit veranschaulicht. Gibt sie jedoch auch eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien, denen eine Maxime entsprechen muss? Wird hier das Problem nicht lediglich auf eine andere Ebene verschoben? Wie kann sich diese Antwort gegen den Einwand des Formalismus verteidigen? Welches sind die Kriterien einer öffentlichen Ordnung? Wie sind Konflikte zwischen verschiedenen Zwecken verschiedener Personen zu entscheiden? – Mit Recht betont B. die Bedeutung der theologischen Fundierung des kategorischen Imperativs, die in der heute vorherrschenden Interpretation beiseitegeschoben werde. Die reine praktische Vernunft würde uns „zu etwas Unvernünftigerem nötigen, wenn das höchste Gut vom Zufall abhinge. Nur ein Gott kann also das Vernunftprojekt von der Möglichkeit befreien, chimärisch zu sein“ (110). – Entgegen Kants Meinung gibt es „sittliche Konflikte, die sich nicht mit der Gesetzesethik lösen lassen, sondern nur mit einem sittlich geschulten situativen Urteil, orientiert an der Selbstachtung“ (112). Ein Beispiel unter anderen ist das Recht, aus Menschenliebe zu lügen. Kant nimmt in der Schrift, die diesen Titel trägt, Stellung gegen das Individuum, „das das vermeintlich Gute unmittelbar hier und jetzt realisieren will, statt den Umweg über das allgemeine Gesetz zu nehmen, aus dem erst bestimmt wird, was gut und böse ist“ (123). B. unterscheidet: Wer sich einem „durch die Umstände außer Kraft gesetzten Gesetz unterwirft, wird von anderen und vermutlich auch seinem eigenen Gewissen verachtet. Wer umgekehrt die Lüge als Mittel benutzt, um für sich selbst oder die anderen Vorteile zu erwirtschaften, wird idealiter vor dem inneren Gerichtshof und von anderen für ehrlos gehalten“ (120).

B.s hauptsächliche Frage an die Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* (Kap. IV) lautet: „Ist die Aufhebung der traditionellen Zweiteilung von Sachen- und Personenrecht in einem einheitlichen Besitzrecht gelungen, konkret: Lässt sich der Vertrag als intelligibler Besitz der Willkür einer anderen Person fassen?“ Sachlich nicht weniger wichtig ist die nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit: „Ist die Gerechtigkeit das Folgeprodukt gut geordneter Rechtsverhältnisse“ (150), oder sind gut geordnete Rechtsverhältnisse solche, die den Normen der Gerechtigkeit entsprechen? – „Die einheitliche Bestimmung von Natur und Freiheit“, so das abschließende, sibyllinische Urteil über die *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (Kap. V), „in der Kant sein System gipfeln sah, scheint nicht mehr legitimierbar zu sein. Aber es ist seltsam, dass es eine Natur gibt, die so gut zu Darwin passt; darwinistisch hat sie nicht entstehen können“ (174). – Kants Idee der Aufklärung (Kap. VI) „ist nicht theoretischer, sondern entschieden praktischer Natur“ (175). Bestimmte politische Ziele der Aufklärungsschrift, die „kritische Destruktion von Thron und Altar“, sind heute erreicht. Die „Aufklärung über die Aufklärung“ besteht in der Aufgabe der Übersetzung. Wie lässt sich das kantische Programm heute lebendig halten? B. rückt ein Anliegen in den Vordergrund: „Die Unheil brütende Vorrangstellung des Glaubens vor der Moral schwelt in allen Ländern und kann nur durch die Lebendigkeit der Ideen der Aufklärung eingedämmt werden. Wenn das Potential der Barbarei, das in den Religionen liegt, nicht durch Aufklärung domestiziert wird, droht ein Rückfall in die Glaubensdespotie“ (201). Das dürfte eine sehr einseitige Sicht des Anliegens der kantischen Religionsphilosophie sein, denn in deren Mittelpunkt steht ebenso die These, dass Religion Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist; ebenso wie der Glaube auf die Moral ist die Moral auf den Glauben angewiesen. Auf der Agenda, die B. unter der Überschrift „Was bleibt?“ aufstellt, finden sich u. a. die Gefährdung der Rechtsidee durch die Demokratie und die mediale Lenkung der Öffentlichkeit. – Der Begriff der Würde des Menschen (Kap. VII) ist ein „unhinterschreitbarer Gedanke der kantischen Philosophie“ (215). Die Bestimmung des Begriffs der Würde ist schwierig; es lassen sich jedoch Handlungen nennen, die die Würde verletzen. Der letzte Abschnitt (VII 4. „Epilog und Anfang“) zeigt Kant aus einer anderen Perspektive. Der Aufklärer Kant tritt in seinen veröffentlichten Schriften nicht als Kritiker der gesellschaftlichen Ordnung auf. „Anders in den privaten Notizen [Akad.-Ausg. XX 1–192], die er in seinem mit leeren Blättern durchschossenen Exemplar der *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) niederlegte“ (225). Hier lodert eine Empörung, die in den Druckschriften und Briefen nicht zum Ausdruck kommt.

Kant stellt zwei Fundamente der Gesellschaftsordnung infrage: die Feudalherrschaft und die Appropriation der Arbeitsprodukte durch die Besitzer der Produktionsmittel. Er wendet diese Kritik auf sich selbst an. „Die Tätigkeit des Gelehrten ist keine Arbeit, sie setzt jedoch die Arbeit anderer voraus“ (236). „Wenn ich in die Werkstatt des Handwerkers gehe so wünschte ich nicht dass er in meinen Gedanken lesen konnte. Ich scheue diese Vergleichung er würde die Große Ungleichheit einsehen in der ich mich gegen ihn befinde. Ich nehme wahr dass ich nicht einen Tag ohne seine Arbeitsamkeit leben könne“ (Akad.-Ausg. XX 102,7–11). Diese privaten Bemerkungen sind „ein Labor der Zukunft; sie probieren, in welche Richtung eine menschengerechte Gesellschaft gehen müsste“ (237).
F. RICKEN S.J.

ENDERS, MARKUS, *Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken*. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt (Boethiana; 86). Hamburg: Verlag Dr. Kováč 2009. 203 S., ISBN 978-3-8300-3961-7.

Das schmale Buch führt in Überarbeitung vier an unterschiedlichen Orten um die Jahrtausendwende erschienene Arbeiten des Freiburger Religionsphilosophen (= E.) zusammen, nun in begriffshistorischer Reihung.

I. Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters. Anfangs eine Skizze der Grundzüge bei Hilarius, Augustinus und Gregor. Als körperlos ist Gott ortlos: derart in allem, dass alles in ihm ist, so es ist, während im Unterschied zu dieser Allgegenwart das Gottesprädikat der Unendlichkeit keinen Schöpfungsbezug impliziert (25). Dann zwei Seiten zu Boëthius (parallel zum göttlichen „ubique“ spricht E. seine berühmte plotinische Ewigkeitsdefinition an); vier zu Scotus Eriugena (Gott ist *informis infinitus* aus Fülle, die Materie privativ; Gott weiß zwar sich, doch nicht *quid sit, quia non est quid*), ausführlich (34–49) zu Anselm: Nach Mon 20–24 ist Gott, ort- und zeitlos, ganzheitlich omnipräsent; im Prosl 13, 18, 19 werden diese Prädikate aus dem *quo maius nihil ...* gewonnen; ähnlich dann erneut in der Kontroverse mit Gaunilo, im Erweis seiner Existenznotwendigkeit (gegenüber jeglicher Form von Kontingenz).

II. Zur Begriffsgeschichte im hochmittelalterlichen Denken stellt E., nach der Zeit bis zur Aristoteles-Rezeption, ca. 1250 (für die er auf L. Sweeney verweist), zwei Phasen vor: zunächst die kritische Auseinandersetzung mit Physicorum III, 4–8, in Thomas' *Expositio* und *Compendium*; mit der Unterscheidung von potenziell, privativer und aktuell negativer infinitas (52f.), angeregt durch Richard Fishacre, übernommen von Albertus wie Heinrich v. Gent (der auf Duns Scotus vorausweist; dessen Fehlen hier hat bedauernd schon das Vorwort bekannt). Bonaventura sieht „als einziger in der Unendlichkeit Gottes den seinsmäßigen Grund für dessen Dreifaltigkeit“ (58). Für weitere Namen nennt E. die Arbeit von A. Fuerst – wie überhaupt dem Leser eine Fülle von Literaturhinweisen geboten wird (siehe 181–186 das Verzeichnis der Primärliteratur [mit Übersetzungen], 187–197 der Sekundärliteratur). – Sodann behandelt E. die zweite *Propositio* des Liber XXIV philosophorum [siehe Rez. „Flasch“ in diesem Heft] und ihre Wirkungsgeschichte bis zu Meister Eckhart und Thomas Bradwardine, gestützt auf D. Mahnkes Buch *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1936/1966). Dahinter steht Plotins *σφαῖρα νοητή*, die dann durch Alanus als „sphaera intelligibilis“ wiederkehrt.

III. Die umfangreichste Abhandlung gilt Nikolaus Cusanus (= NC – 69–131): Unendlichkeit und All-Einheit. Sie beginnt mit einem Forschungsüberblick von S. Lorenz (1927) bis D. Cürsgen (2007) – herauszuheben ist in der Tat M. Alvarez-Gómez (1968) –, um sich dann „nach Art eines analytischen Kommentars“ drei Hauptschriften zuzuwenden. – 1. *De docta ignorantia*. Aus der Proportionslosigkeit des Unendlichen folgt seine (wissenschaftliche!) Unerkennbarkeit. Das Größte (anselmisch = Beste) ist All-Einheit, übergegensätzlich, einzig. Nähern kann man sich ihr durch experimentelle Verunendlichung endlicher mathematischer Figuren; was in ihnen potenziell liegt, ist es *actu*. Nicht so positiv wie E. sehe ich die Priorität der negativen gegenüber der affirmativen Theologie (natürlich mit Berufung auf Ps.-Dionysius und Maimonides – als wäre „unendlich“, auch und gerade „negativ unendlich“, oder Anselms Begriff [121f.] wirklich negativ), und gar die Behauptung (97/120), in seinem eigenen Wesen sei Gott nicht