

zweiten Teil der Aufgabe. Was den ersten Teil angeht, bürdet er sich eine Beweislast auf, die in etwa derjenigen von Kants transzendentaler Analytik entspricht, nämlich die Rechtfertigung der Annahme einer – wenn auch nicht notwendigen – Entsprechung zwischen der menschlichen Vernunft und der empirischen Wirklichkeit. Ein Anhaltspunkt, wie ein solcher Nachweis gelingen könnte, lässt sich vielleicht aus der Bemerkung ziehen, der subjektive Ursprung der transzendentalen Ideen spreche „gegen ihre objektive Realität – dagegen, dass sie auf Objekte und objektive Merkmale, die unabhängig von uns existieren, reagieren“ (262). Das hieße im Umkehrschluss, uns auf diejenigen Prinzipien der Erkenntnis zu stützen, die auf empirische Gegenstände reagieren (*being responsive*). Angesichts der Unklarheit, inwiefern nicht nur unsere sinnliche Wahrnehmung, sondern auch die Prinzipien des Denkens auf irgendetwas „reagieren“, bleibt jedoch zur Eröffnung eines gangbaren Auswegs aus der Alternative von transzendentalen Realismus und transzendentalen Idealismus noch einiges zu tun. – Abschließend seien drei kleinere technische Ungenauigkeiten vermerkt. Bei den Prinzipien RC1 (sic!) bzw. RC-1, RC-2 und RC-3 (160–162) muss es sich wohl um RS-1, RS-2 und RS-3 handeln (vgl. 157). Auf Seite 220 sollte von den ersten zwei (statt ersten drei) Schritten der Ableitung des transzendentalen Ideals die Rede sein. Die Definition des transzendentalen Realismus (TR) in Kap. 5 bezieht sich auf die Korrespondenz der Prinzipien der Vernunft mit der „Realität“ (144), während in derselben Definition auf S. 245 von „empirischer Realität“ die Rede ist. G. SANS SJ

RÖSSNER, CHRISTIAN: *Der „Grenzgott der Moral“*. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2018. 694 S., ISBN 978-3-495-48844-7 (Paperback); 978-3-495-81698-1 (PDF).

Die Dissertation von Christian Rössner (= R.) hat drei Teile: „A. Hermeneutische Prolegomena“ (41–160); „B. Responsive Lektüre: Autonomie als Antwort“ (161–422); „C. Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene“ (423–552). Der „Beschluss“ steht unter dem Titel: „Das Tor der Tugend, der Grenzgott der Moral und das Ende aller Dinge“ (553–563). Zu bemerken ist: Seit Platons Blick auf Sokrates, Augustins *Confessiones* und Kants Transzendentalphilosophie bezog sich die abendländische Philosophie auf das faktische Leben, dessen Aufgaben zu bedenken sind.

Zwar führt Kant die „Autonomie des Willens“ als „oberstes Princip der Sittlichkeit“ an und nennt die „Autonomie das alleinige Princip der Moral“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [= GMS] BA 88), hat dabei aber auch „jedes andere vernünftige Wesen“ im Blick (GMS BA 66). Den Satz, dass „die vernünftige Natur [...] als Zweck an sich selbst existirt“, sieht Kant nur als „subjectives Princip menschlicher Handlungen“; ein „objectives Prinzip“ mit unbedingter Geltung folgt bei ihm erst aus der Einsicht, dass sich auch „jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt“, als „Zweck an sich selbst“ vorstellt (ebd.). Was Emmanuel Levinas „Heteronomie“ nennt, ist also nicht unvereinbar mit Kant (47–67). „Das Praktische“ denkt Kant (gegen Levinas und R.) aber nicht „völlig unabhängig vom Kognitiven und vom Seinsverstehen“ (vgl. 126–128), da die Kritik der reinen Vernunft (= KrV) Platz für die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lässt: Die „De-Ontologisierung der Deontologie“, der „Bruch zwischen dem endlich-sinnlichen Sein und Sinn des Sittlichen“ lässt sich also schon als Kants „epochale Entdeckung“ verstehen. R. betont, „in welchem Maße bei Kant schon die existenzphilosophische Methode angelegt ist“ (155). Denn Kant betreibe in der Transzendentalphilosophie Reflexion des Faktischen, meide Spekulation fern von Gegebenem und denke Gott als transzendentales Ideal ohne „Anmaßung überschwänglicher Einsichten“. Nach R. kommt „Kant laut Levinas letztlich nicht über die sozusagen schlechte Unendlichkeit einer bloßen Extrapolation aus dem Endlichen“ hinaus (156 f.). R. erklärt: „Der folgende Versuch, das heimliche Herzstück der kantischen Philosophie mit Kant gegen seinen eigenen Strich zu lesen, ist in diesem

Sinne und allein deshalb ein Ausbruchversuch, weil er tiefer hineinzukommen hofft in das Geheimnis eines Denkens, das Levinas vehementer verteidigt als viele selbsternannte Kantianer“ (160).

R. betont die ansonsten oft vernachlässigte Rolle der Anderen bei Kant, besonders im Kapitel „Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort“ (s.o.), unter Beachtung der wirksamen Einwände von Hermann Andreas Pistorius (zu ‚Kants vergessenem Rezensenten‘, vgl. 179–188). Der Abschnitt „Die Gabe des Gesetzes“ (189–303) mag den Unwillen von Kantianern wecken, die übersehen, dass Kant in seine Begründung des Gesetzes „jedes andere vernünftige Wesen“ einbezieht. Ob man dem „Faktum der reinen praktischen Vernunft [...] dictatorisches Ansehen“ zuspricht (194; vgl. KrV B 766), hängt davon ab, wie das „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“ zu beurteilen ist, was Levinas betont, aber schon Kant zur Sprache gebracht hat: „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (vgl. Kritik der praktischen Vernunft [= KpV] A 215–219; hier: A 219).

Im Kontext der Vernünftigkeit endlicher Wesen und des Primats der praktischen Vernunft ist Kants These zu der uns schon durch die Vernunft versicherten Liebe Gottes zur Menschheit (jedes einzelnen Menschen und aller Anderen) zu beachten (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [= RGV] B 176). R. bedenkt das „einzige Factum der reinen Vernunft“ (KpV A 56) nach drei Seiten (212–303: „καθ' αὐτό“, „ἄρραθεν“ und „ἕστερον πρότερον“); „das Faktum der Vernunft“ deutet er als „dem Selbstbewusstsein fremdes Angebot, das bereits durch sich selbst hinreichend beglaubigt ist“ (226). Der Abschnitt „Die Stimme der Vernunft“ beginnt mit der starken These: „Kants Denken der Autonomie läßt sich darum als ein in Levinas Sinne heteronomes Denken rubrizieren“ (304).

Bevor Kantianer diese provozierende These bestreiten, sollten sie die Grundlage des praktischen Prinzips beachten, das nach Kant das Dasein anderer vernünftiger Wesen voraussetzt. Kant nennt das „Bewußtsein des moralischen Gesetzes“ ja ein der Vernunft „fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist“ (KpV A 218); ein „objectives Princip“ wird es erst durch das faktische, Achtung gebietende Mitdasein anderer vernünftiger Wesen (GMS BA 66). R. beginnt den Abschnitt „Die Stimme der Vernunft“ (304–422) mit der genannten These und der Behauptung, dass „sich Kant ab der zweiten Kritik als impliziter Phänomenologe“ erweise (310). Beachtenswert sind hier die Thesen Johannes Schwartländers zum Gehorsam bei Kant, die R. zitiert: „Das moralische Sein ist für Kant vielmehr das gehorsame Vollbringen des unbedingten Anspruchs und gut ist der Mensch allein in diesem Gehorsam“ (284, Anm. 344). Hierzu gehört auch das „Gehorsam“ gebietende (nicht „Autarkie“ verheißende) Wort Kants, das R. zitiert (266, Anm. 289), von zeitgeistigen Kantianern aber wenig beachtet wird: „Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz“ (KpV A 143).

R. erwähnt Kants Nähe zu J. J. Rousseau (306), M. Henry (309) und P. Ricœur (337); er führt die „Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft“ als „Faktumslehre“ an (165 u. ö.; vgl. KpV A 56). Klarer hätte er betonen können, dass die „Achtung vor dem Sittengesetz“ (331) ihren Grund im Dasein der anderen Vernunftwesen als Zwecken an sich selbst hat (GMS BA 66). R. nennt zwar Heideggers These: „Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich“ (*Sein und Zeit*, 275). Er weist hier aber mit Recht auch auf die Kritik Karl Löwiths hin (351). So gelangt er schließlich zu Kants Auslegung der „Religion des guten Lebenswandels“ samt ihrer (An-)Erkenntnis ‚aller Pflichten als göttlicher Gebote‘“ (401). Damit ist der dritte Hauptteil vorbereitet: „C. Hyperbolische Epi-

legomena: Religion für Erwachsene“ (423–552). Der Beitrag von Levinas *Le primat de la raison pure pratique* wird selten beachtet (Originaltext in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, herausgegeben von N. Fischer; eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Sirovátka Hamburg 2004, 191–202; Levinas sagt dort u. a. (201): „Mais le moment religieux du kantisme est plus moderne qu'on ne pense.“).

Die von Levinas mit Kant gesuchte *religion d'adultes* tritt laut R. als biblisch-geschichtlich tradierte, für philosophische Reflexion offene Theologie auf. R. wagt sich hierbei an zentrale Themen: „I. Christologie ohne Jesus“ (454–487); „II. Theologie ohne Theodizee“ (488–502); „III. Eschatologie ohne Hoffnung?“ (503–552). Das erste Kapitel zielt auf „das hermeneutische Programm einer *moralis interpretatio*, die sich *eo ipso* mit dem aufklärerischen Anliegen einer Entmythologisierung verbindet“ (454). Es hat selten bemerkte Vorstufen in christlicher Theologie (z. B. Augustinus: s. Denis 25,7 f. zur *virginitas mentis*). Fraglich bleibt das Verhältnis des konkret Geschichtlichen zum abstrakt gedachten Sittengesetz (456 f.). Zwar erklärt Kant: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“ (KpV A 220). Dennoch nennt Kant sie „das einzige [...], was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht“ und was „das reine Sittengesetz [...] ihnen beständig und richtig vor Augen hält“ (KpV A 58), was er anhand moralisch relevanter Situationen expliziert (KpV A 54). Ob es eine „Christologie ohne Jesus“ ohne Konkretisierung der Idee geben kann, bleibt fraglich: Was R. von Kant zum „praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes“ zitiert (458; vgl. RGV B 76) ist offener für Geschichtliches, als die Formel „Christologie ohne Jesus“ nahelegt (455–458). Offenbar besteht bezüglich der Trinitätslehre Reflexionsbedarf, wozu R. auch auf Levinas verweist (*Un homme Dieu?*; 462, Anm. 166–169). Resümierend erklärt R. (483):

„Emmanuel (Kant, Levinas) kann ein inkarniertes Subjekt der Moralität denken, dem der Anspruch eines Andere[n] und Höhere[n] im Gewissen einverleibt ist und in dem sich in diesem Sinne das Fleisch für das Wort öffnet; daß aber das Wort Fleisch geworden sei, verfällt unter den philosophischen Prämissen der hebräisch-humanistischen religion d'adultes dem Mythologie-Verdikt: Jesus Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier. Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos.“

In einer „Theologie ohne Theodizee“ knüpft Levinas laut R. an Kant an, was in deren beider Rekurs auf Hiob gründe (488–502). Am Ende steht die Frage „Eschatologie ohne Hoffnung?“ (503–552) mit der These, „die der faktischen Endlichkeit von Sein und Zeit das letzte Wort nicht läßt“ (508, unter ebenso heideggerkritischem Hinweis auf Levinas: *La mort et le temps*; 75 f.). Dieser Abschnitt ist unter Bezug auf die dritte von Kants Grundfragen zu verstehen: „Was darf ich hoffen?“ (z. B. KrV B 833). R. spitzt sie auf die Frage der „*duratio noumenon*“ zu und legt sie als mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe“ aus (510). Resümierend erklärt er: „Gott und das gehoffte Gut als „das höchste Weltbeste“ sind „nicht [...] zur Sittlichkeit notwendig“, sondern werden „durch sie notwendig“, denn „sie fungieren nicht als Motivatoren, sondern als Garanten der Sinnhaftigkeit dessen, was dem Menschen normativ vorgegeben ist und faktisch aufgegeben bleibt“ (521 f.). Laut R. geht es „nicht darum, bei Kant einen Gottesbeweis zu finden, der unsere Angst vor dem Tod beruhigen könnte, sondern um den Aufweis, daß es im Herzen des endlichen Seins der Subjektivität [...] eine vernünftige Hoffnung, eine apriorische Hoffnung gibt“ (539). Levinas gehe mit Václav Havel „über den Wortlaut der kantischen Postulatenlehre“ hinaus, „doch an Kants haltender Hand“ (542 f.; dazu zitiert R. aus Levinas: *La mort et le temps*). Die Arbeit mündet (552) in ein Wort aus Kants Religionsschrift (RGV B 219), das in der heute für Philosophie und Theologie erneut kritischen Situation bedenkenswert ist:

„Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug

thun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen.“ N. FISCHER

BERGSON, HENRI: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Aus dem Französischen übersetzt von Eugen Lerch. Mit einem Aufsatz von Ernst Cassirer: „Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie“ (Philosophische Bibliothek; 592). Hamburg: Meiner 2019. XXXVII/335 S., ISBN 978-3-7873-3181-9 (Paperback).

Zwischen Bergsons großem Erfolg *L'évolution créatrice* (Schöpferische Entwicklung [PhB 664], Hamburg: Meiner 2013) von 1907 und dem Erscheinen seiner letzten Monographie, dem hier besprochenen Buch, liegt ein ungewöhnlich langer Zeitraum – in den u. a. der Erste Weltkrieg fällt. 100 Jahre nach Ende dieses Krieges veröffentlicht der Meiner-Verlag die von Bergson selbst autorisierte Übersetzung von Eugen Lerch (EA: Jena: Diederichs 1933). Das Buch von 1932 ist eine Folge dieses Krieges: Bergson, der selbst für den Kriegseintritt der USA auf Seiten der Entente geworben hat, bietet hier eine philosophische Analyse an, die die Gründe in der menschlichen Natur, die zu Krieg führen, offenlegt – gerade auch die religiösen Gründe. Und gleichzeitig ist es doch wiederum die Religion, die die Zwangsläufigkeit dieser Gründe aufhebt und überwindet. Hier kommen Bergsons berühmte Distinktionen zwischen statischer und dynamischer Religion sowie geschlossener und offener Moral zum Tragen.

Es ist ein großes Verdienst dieser Neuausgabe, ihr den im Titel genannten Aufsatz Ernst Cassirers voranzustellen, der gerade in seinem zweiten Teil (XIX–XXXVII) eine schlüssige Zusammenfassung von *Les deux sources de la morale et de la religion* bietet und es in den Zusammenhang des Bergson'schen Gesamtwerks einordnet. Cassirers Urteil, dass es hier zum Bruch mit dem Biologismus kommt, dass endlich der Durchstoß zur Freiheit geschieht, geht in seiner Interpretation von *Les deux sources* jedoch zu sehr von *L'évolution créatrice* aus. Schon im *Essai sur les données immédiates de la conscience* von 1889 (Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene [PhB 632], Hamburg: Meiner 2016) ist dieser Bruch angelegt, auch wenn er erst im vorliegenden Werk seinen ethischen und religionsphilosophischen Ausdruck findet.

Mit dieser letzten liegen nun alle vier großen Monographien Bergsons in der Philosophischen Bibliothek vor – ein Unterfangen, das im Zuge der von Frédéric Worms verantworteten Kritischen Neuausgabe der Werke Bergsons (2007–2011) begonnen wurde. Das lädt dazu, sowohl einen Vergleich mit den anderen Übersetzungen (1.) als auch mit der Kritischen Neuausgabe von *Les deux sources* (2.) zu ziehen:

1. Was bei den anderen drei Büchern in der Philosophischen Bibliothek sehr hilfreich war, fehlt hier: Eine Einleitung aus der Sicht eines heutigen Philosophen, wofür man einen Rémy Brague (der die Einleitungen zu den anderen Büchern verfasst hat), einen Frédéric Worms, einen Matthias Vollet oder eine Caterina Zanfi (vgl. Caterina Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie. 1907–1932, Freiburg: Alber 2018) hätte anfragen können. Womit die Aufnahme des Cassirer-Textes gar nicht in Frage gestellt werden soll: Er ist ein wichtiges Dokument der frühen Rezeption dieses Buches im deutschen Sprachraum aus einer bestimmten, kantianisch geprägten Perspektive. Und dem Philosophen der symbolischen Formen gereicht heute noch seine ausgewogene Darstellung und Kritik von *Les deux sources* zur Ehre, ist die Kritik Bergsons an Kants praktischer Philosophie doch sehr deutlich. Neben Cassirer wäre es allerdings interessant gewesen, die Kritik einer ganz anderen philosophischen Richtung darzustellen, z. B. derjenigen, für die Max Horkheimer steht (Max Horkheimer, Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*, in: Zeitschrift für Sozialforschung II [1933] 1, 104–106), welcher Bergson aufgrund mangelnder Berücksichtigung „der fortgeschrittenen Ökonomik und Psychologie“ der traditionellen