

Scotus und Kant. Rationale Anti-Rationalisten

von Axel Schmidt

Kurzinhalt – Summary:

Immanuel Kants Lehre vom unerkennbaren Ding an sich wurde oft als Zerstörung der Metaphysik aufgefaßt. Hier wird gezeigt, daß eine solche Deutung sich nicht zwangsläufig ergeben muß. Vielmehr ist Kant zuzustimmen, wenn er dem „dogmatischen“ Denken Grenzen steckt, weil dieses dazu tendiert, alle Wirklichkeit in den Griff bekommen zu wollen und sie so aufzuheben; letzte Folge wäre die Aufhebung der Person und der Freiheit in die Totalität der Vernunft. Das letzte Wort über die „Noumena“ – das Göttliche und die menschlichen Person – liegt deshalb nicht in den Möglichkeiten der theoretischen Vernunft, sondern muß der praktischen Vernunft überlassen bleiben. Kant stimmt in diesen Grenzsetzungen mit dem mittelalterlichen Theologen Duns Scotus überein, der erstmals konsequent den Primat des Individuellen vor dem Allgemeinen und der Kontingenz (Freiheit) vor der Notwendigkeit gelehrt hat.

Immanuel Kant's doctrine concerning the unrecognizable thing in itself has often been interpreted as a destruction of metaphysics. Here, it will be shown that such an interpretation does not follow inevitably. Rather, one has to agree with Kant in that he restricts the dogmatical thinking due to its tendency to encompass all reality and thus nullify it; the ultimate consequence would be the nullification of person and freedom into the totality of reason. Hence, to reach a verdict concerning the „noumena“ – the divine and the human person –, does not lie within the possibilities of theoretical reasoning, but must be left to the practical reason. By making these restrictions, Kant concurs with the medieval theologian Duns Scot who was the first to consistently teach the primacy of the individual entity over the general one and the primacy of contingency (freedom) over necessity.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“¹

Diese berühmte Äußerung Kants zum Beschluß seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ sei nicht nur als Motto über den folgenden Essay gestellt, sie gibt zugleich den Interpretationsrahmen vor, innerhalb dessen ich hier

¹ Immanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), Beschluß, A 288 (KANTS Werke. Akademie Textausgabe V, 161). – Im folgenden werden folgende Abkürzungen für die angeführten Hauptschriften Kants verwendet: KrV für *Kritik der reinen Vernunft*; KpV für *Kritik der praktischen Vernunft*; KU für *Kritik der Urteilskraft*; Prol. für *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*; GMS für *Grund-*

eine zwar nicht ganz neue, aber dennoch nach wie vor ungewohnte These aufstelle, daß nämlich Immanuel Kant mit der mittelalterlichen Metaphysik mehr gemeinsam hat als mit seinen unmittelbaren Nachfolgern und insbesondere mit wesentlichen Ansätzen des Johannes Duns Scotus, dessen Bedeutung für die Philosophie der Neuzeit in den letzten Jahrzehnten immer klarer erkannt wurde, teils mit begeisterter Zustimmung, teils mit schroffer Ablehnung.²

Worum es hier geht, ist nicht, der historischen Forschung ein weiteres Detail hinzuzufügen, sondern den uralten philosophisch-theologischen Grundfragen nachzugehen, indem einige wichtige Kant-Texte vor dem Hintergrund der scotischen Metaphysik und Theologie ausgelegt werden. Es wird sich zeigen, daß dabei mehr als nur zufällige Konvergenzen beider Denker zutage treten, Übereinstimmungen in strukturellen wie in wesentlichen inhaltlichen Aspekten der beiden scheinbar so verschiedenen Ansätze und Systeme. Scotus wie Kant vertreten, wie sich zeigen wird, insbesondere einen *Primat der Praxis*. Freilich muß gleich eingangs auf die Schwierigkeit bei der Vorgehensweise hingewiesen werden, einzelne Grundzüge zweier so tiefer und vielschichtiger Denksysteme jeweils aufeinander zu beziehen, ohne den Gesamtkontext aus den Augen zu verlieren und ohne deren ursprüngliche Absicht zu verfälschen, was vor allem auch deswegen problematisch erscheinen muß, weil das eine Denken eher ontologisch, das andere eher erkenntniskritisch vorgeht. Diese Schwierigkeit verurteilt indessen das

legung zur Metaphysik der Sitten; MS für *Metaphysik der Sitten*; MAGr für *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*; Rel. für *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; Fortschritte für *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. – Die KrV wird mit Angabe der beiden Ausgaben A und B zitiert, die übrigen Schriften Kants werden zusätzlich mit der Band- und Seitenzahl nach der Akademie-Ausgabe angeführt.

² Kurz vor Abschluß dieses Aufsatzes fand ich den Beitrag von Michael SCHULZ: *Ontologische Bedingungen christlicher Gotteslehre bei Johannes Duns Scotus und Immanuel Kant*. In: Manfred WEITLAUFF; Peter NEUNER (Hrsg.): *Für euch Bischof – mit euch Christ*. Friedrich Kardinal WETTER (Festschrift für). St. Ottilien: EOS, 1998, 675–694. Auch Schulz stellt weitgehende Konvergenzen zwischen Scotus und Kant fest, er scheint aber zuviel von Hegels Kant-Kritik zu halten. Insbesondere stört ihn der von Scotus wie von Kant errichtete Grenz-begriff der intellektuellen Anschauung, mittels dessen die begriffliche Denkweise in ihrer endlichen Unvollkommenheit aufgewiesen wird, und der damit zusammenhängende von beiden aufgerichtete Primat der Praxis, denn damit verliere die Theologie philosophische Vermittelbarkeit (vgl. S. 679 f.). So spricht er schematisch abwertend von der „dualistischen Auffassung“ Kants (682), während er Hegels korrigierenden Neuansatz „faszinierend“ findet, nach dem „das Kontingente als Vollzugsmoment des Absoluten“ gedeutet wird (684) – das „Absolute ... bedarf des Endlichen zur Selbstbestimmung“ – was er mit der minimalen Kritik versteht, das sei ein hoher „Preis für die notwendige Einheit von absoluter Essenz und Kontingenz“ (685). – Die „alternative ontologische Option“ (688. 692 ff), die er schließlich vorschlägt, besteht in einer gewissen Neuauflage thomistischer Rede vom unendlichen Seins-akt, welcher offenbar eine Vermittlung zwischen Gott und Geschöpf denkbar und so auch Theologie als Wissenschaft möglich machen soll. Dieser an sich respektable Ansatz verkennt bedauerlicherweise die Stärken der scotischen Lehre vom Vorrang der *cognitio intuitiva*, die ja auf das Dasein gerichtet ist, und lebt vom Mißverständnis, daß es bei Scotus keinen wirklichen Primat der Person vor dem essentiellen Wesen gebe. (Vgl. 689).

Unternehmen nicht von vornherein zum Scheitern, denn ich bin davon überzeugt, daß beide Denker eine Wirklichkeit wahrgenommen haben, die größer ist als die von ihnen gefundenen Begriffe, und insofern es dieselbe Wirklichkeit ist, die sie zu erfassen versucht haben, hat ein vergleichendes Nachspüren ihrer Denkbemühungen nicht nur eine gute Chance, sondern auch einen großen Erkenntniswert.³

Der eingangs zitierte Ausruf Kants weist bereits auf die zweifache Motivation seiner Philosophie hin: zum einen die Physik I. Newtons, die er so bewundert und selber weitergeführt hat, in ein einheitliches Konzept von Wissenschaft einzufügen und so das, was Natur ist, abschließend unter Begriffe zu bringen, zum anderen die Welt der Freiheit davon abzuheben und unter dem leitenden Begriff des Sittengesetzes als eine Wirklichkeit sui generis zu sichern, kurz gesagt: Phänomenales und Noumenales zu unterscheiden und ihre Beziehung zu bestimmen. Da Kant beides bewundert und mit großer Ehrfurcht betrachtet hat, dürfen weder der „bestirnte Himmel“ als Symbol für die durch strikte Naturgesetze bestimmte Erscheinungswelt noch das „moralische Gesetz“ als Symbol für die „Welt der Freiheit“ einseitig als das Eigentliche an Kants Denken herausgestellt werden; Kant war kein „Dreiviertelskopf“,⁴ und seine Philosophie leidet auch keine Streichung des „Faktums der Vernunft“.⁵

1. Zweierlei Erkenntnis

Im ersten Buch der Transzendentalen Dialektik stellt Kant nach dem Vorbild der arbor porphyriana eine Stufenleiter der verschiedenen Vorstellungsarten auf, innerhalb derer die Erkenntnis in Anschauung und Begriff unterteilt wird:

³ Eine zweite Schwierigkeit besteht meiner Ansicht nach darin, daß das Werk Kants anscheinend mehrere gegensätzliche Interpretationen zuläßt, was für Scotus nicht (mehr) – jedenfalls in diesem Ausmaß – gilt. Es kann in diesem Aufsatz nicht darum gehen, diese alle gegeneinander zu stellen, vielmehr soll eine bestimmte durchgängige Linie verfolgt und anhand der Konfrontation mit Scotus gezeigt werden, daß diese der philosophischen Sachproblematik durchaus angemessen ist und deshalb vermutlich auch der Wahrnehmung Kants am ehesten entspricht.

⁴ So urteilte Fichte in einem Brief an Karl L. Reinhold am 28. 09. 1799 über Kant; vgl. Johann G. FICHTE: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Reinhard LAUTH; Hans GLIWITZKY. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962 ff., Bd. III, 4, 93; Anlaß war wohl die *Erklärung KANTS in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (s. u. Anm. 155). – Passend zu seiner idealistischen Streichung des Dings an sich, empfand Fichte keinerlei Bewunderung mehr für den bestirnten Himmel. – Vgl. dazu Heinz HEIMSOETH: *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*. In: DERS.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*. Bd. II: *Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption*. Bonn: Bouvier, 1970 (Kantstudien. Ergänzungshefte 100), 86–108, hier 93 f.

⁵ KpV A 56 (V 31). – Insbesondere der Neukantianismus meinte, die mit dem „Faktum der Vernunft“ gekennzeichnete Metaphysik des Moralischen beiseite lassen und Kant ganz von seiner Erkenntnislehre her verstehen zu können.

„Diese (die Erkenntnis) ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann.“⁶

Diese bei Kant durchgängige Zuordnung der grundsätzlichen Erkenntnisweisen entspricht weitgehend der terminologischen und sachlichen Sicht des Duns Scotus:

„Man muß wissen, daß es zweierlei Erkenntnis gibt: die eine nämlich geschieht durch ein Erkenntnisbild (species), welche Erkenntnis einer Sache ist, die nicht in sich gegenwärtig ist, und diese wird abstraktive Erkenntnis einer Sache genannt; die andere ist die Erkenntnis einer Sache, so wie sie Sein hat in der aktuellen Existenz, und diese wird intuitive Erkenntnis genannt.“⁷

Der Einteilungsgrund beider Erkenntnisweisen bezieht sich auf das Vorliegen einer vermittelnden Vorstellung (repraesentatio), welche als bloße repraesentatio von der aktuellen Existenz des Gegenstandes absieht. Diese Vermittlung ist dem Begriff eigen, während eine unvermittelte Erfassung des Gegenstandes in seinem unmittelbaren Gegenwärtigsein der Anschauung vorbehalten ist.⁸ Als zweites Unterscheidungsmerkmal der beiden Erkenntnisweisen kommt die Hinordnung auf das Einzelsein bzw. die Allgemeinheit hinzu: der Begriff erfaßt den Gegenstand unter einer allgemeinen Bestimmung, die Anschauung in seinem Einzelsein.⁹ Kant ordnet beide Er-

⁶ KrV A 320 B 376 f. – Vgl. Fortschritte, 1. Entwurf (XX, 266).

⁷ Rep. Prol. q. 2 n. 15 (Viv. XXII 41): „Est sciendum quod duplex est cognitio; quaedam quidem est per speciem, quae est rei non in se praesentis, et haec vocatur cognitio rei, abstractiva; alia est cognitio rei ut habet esse in actuali existentia, et haec dicitur cognitio intuitiva.“ – Vgl. Ord. II d. 3 p. 2 q. 2 n. 318–321 (Vat. VII 552 f.). – Die Werke des Duns Scotus werden im folgenden nach der Editio Vaticana (Rom, 1950 ff.), soweit sie dort schon kritisch ediert sind, angeführt, ansonsten nach der Editio Vives (Paris, 1891–1895), die ein Nachdruck der Lyoner Ausgabe von L. WADDING (1639) ist. Eine neue kritische Edition der *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* liegt seit 1997 vor: *Opera Philosophica*. Bd. III u. IV. Ed. G. ETZKORN et al., New York: St. Bonaventure, 1997. Die Schrift „de primo principio“ ist ediert in einer deutsch-lateinischen Ausgabe von Wolfgang KLUXEN: *De primo principio*. Darmstadt, 1974. Von Bedeutung ist auch die neue (1998!) Teiledition der bisher unzugänglichen *Reportatio Examinata (Magna)* (Rep. I A d. 38–40) durch Joachim R. SÖDER (s. u. Anm. 19). – Die Abkürzungen erfolgen nach Siegfried SCHWERTNER: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 2. überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin-New York: de Gruyter, 1992. – Vgl. zum folgenden Walter HOFER: *Der Wille als reine Vollkommenheit*. München: Anton Pustet, 1962, 182–190; Ludger HONNEFELDER: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. 2. Aufl. Münster, 1989 (BGPhMA NF Bd. 16), 175–193. 218–267.

⁸ Scotus spricht vom „Berühren“ (atingere) des Gegenstandes durch die Anschauung; vgl. z. B. Quodl. q. 13 n. 8 (Viv. XXV 521): „Aliqua ergo cognitio est per se existens, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali.“ – Vgl. weiter ebd. n. 11 (Viv. XXV 525) und Quodl. q. 6 n. 8 (Viv. XXV 243 f.), wo Scotus die intuitive Berührung des Gegenstandes als eines existierenden und gegenwärtigen als die gegenüber dem abstraktiven Zugriff vollkommeneren Erkenntnis herausstellt und ihre Möglichkeit u. a. mit der Erkenntnis der Engel begründet.

⁹ Die Allgemeinheit des Begriffs liegt für Kant in dessen Wesen, für Scotus müßte man differenzieren: insofern der Begriff den formalen quidditativen Gehalt einer Sache intendiert, erfaßt er immer nur die allgemeine Natur, niemals das Singuläre als solches; insofern er – nach der oben zitierten Definition – als der abstraktiven Erkenntnisweise entspringend konzipiert

kenntnisweisen eindeutig den beiden Grundvermögen des Menschen zu: der Verstand denkt (begreift), die Sinnlichkeit schaut an.¹⁰ Ferner ist zu beachten, daß Kant die sinnliche Anschauung als Rezeptivität, die Verstandestätigkeit dagegen als Spontaneität deutet.¹¹ Diese für Kants Denken fundamentalen Vorentscheidungen finden sich bei Scotus dagegen nicht: Zum einen gesteht er dem Menschen auch eine gewisse *intellektuelle Anschauung* zu, und zum anderen sieht er in der Verstandestätigkeit nicht nur ein spontanes, sondern auch eine rezeptives Moment. Die Konsequenzen dieses Lehrunterschiedes können im Laufe der folgenden Überlegungen nicht in extenso, sondern nur andeutungsweise dargestellt werden.

Der Blick auf die zweifache Erkenntnisweise gestattet Einsichten in fundamentale wissenschaftstheoretische und ontologische Zusammenhänge, die bei beiden Denkern – trotz der angedeuteten Differenzen – dieselbe Struktur besitzen: 1. Die Begriffe beziehen sich auf das Mögliche, nicht auf das Wirkliche. 2. Alle Wissenschaft wird sowohl ermöglicht als auch begrenzt durch die begriffliche Erkenntnis. 3. Das Seiende tritt für den erkennenden Menschen in zwei Sinnebenen auseinander; das begriffliche Wissen erfaßt das Seiende nur in einem minimalen Sinn; im maximalen Sinn ist das Seiende für uns unerkennbar.

1.1. Möglichkeit und Wirklichkeit

In der „Kritik der Urteilskraft“ reflektiert Kant über das Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit:

„Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnißvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich: so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. **Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche.** Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns

wird, ist ihm das Singuläre nicht prinzipiell verschlossen, sondern nur die faktische Existenz. Vgl. Met. VII q. 15 n. 18 (ed. Bonaventure IV 299 f; s. u. Anm. 72). Dazu s. u. Exkurs: *Haecceitas und Ding an sich*.

¹⁰ Vgl. KrV A 51 B 75: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken.“

¹¹ „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand.“

etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege.“¹²

Kant stellt hier gleich mehreres fest: Der menschliche Verstand ist gebunden an begriffliches Denken, und diese Bindung ist Ausdruck seiner Endlichkeit und Begrenztheit, was ersichtlich wird am Gegenbegriff eines anschauenden Verstandes. Die Bindung unseres Erkennens an Begriffe hat das Auseandertreten der Modalitäten von Möglichkeit und Wirklichkeit zur Folge, die deshalb keine den Dingen an sich selbst innewohnenden Modi sind. Vielmehr müßte ein uneingeschränkt anschauender Verstand, nämlich der allwissende Gott, die wirklichen Dinge in ihrer durchgängigen Bestimmung unmittelbar präsent haben, so daß deren Möglichkeit als vollständig bestimmte mit ihrer Wirklichkeit zusammenfiel.¹³ Anders gewendet: Der Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit resultiert aus der Eigenart der (endlichen) Begriffe, von der durchgängigen Bestimmung der Dinge abzusehen und je nur gewisse allgemeine Bestimmungen herauszuheben: „Überhaupt ist die Möglichkeit des nicht wirklichen nur etwas, was von einem gewissen allgemeinen Begriffe gedacht wird.“¹⁴

In solchen allgemeinen Begriffen müssen wir denken, weil die sinnliche Anschauung als solche uns keinen *Gegenstand* erkennen läßt; aber ohne diese erreichen wir nur das leere Wissen bloß gedachter Möglichkeit: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“¹⁵ Die Anschauung gibt den einzigen Zugang zur Wirklichkeit,¹⁶ auf sie ist

¹² KU A 340 (Hervorhebung von mir). – Vgl. zum folgenden Peter PLAASS: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*. Göttingen, 1964, 52–65; Ludger HONNEFELDER: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Felix Meiner, 1990, 471.

¹³ Plaass (s. Anm. 12), 53, weist in diesem Zusammenhang auf zwei Reflexionen hin: „Was in aller Absicht möglich ist, ist wirklich.“ (Ref. 4297: XVII 499) – „Die Vollständige Möglichkeit können wir niemals einsehen, weil wir einen Begriff nicht durchgängig und in concreto ausführlich bestimmen können.“ (Ref. 6298: XVIII 565).

¹⁴ Ref. 4039 (XVII 394).

¹⁵ S. o. Anm. 10.

¹⁶ Vgl. KrV A 225 B 273: „Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“

alles Denken als Mittel hingeordnet, wie Kant im ersten Satz der Kritik der reinen Vernunft bereits feststellt:

„Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“¹⁷

Gegenüber der Anschauung bedeutet die begriffliche Erkenntnis einen Umweg, der durch das Erfordernis allgemeiner und notwendiger Erkenntnis bedingt ist, und eine Unvollkommenheit, nämlich deren Bezogenheit auf die bloße Möglichkeit eines nicht eo ipso Wirklichen, womit eine zweite Unvollkommenheit einhergeht, nämlich die nur partielle Erfassung des Gegenstandes unter Absehen von der Besonderheit, d. h. der durchgängigen Bestimmung des Gegenstandes.

Insofern der Begriff auf das Mögliche bezogen ist, muß die Frage gestellt werden, ob diese Möglichkeit nur gedacht (aber unreal) ist oder ob dem Begriff auch ein Gegenstand in der Wirklichkeit entsprechen kann, kurz es muß zwischen logischer und realer Möglichkeit unterschieden werden:

„Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerspruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens (eines Geistes)! Das Ding, wovon selbst der bloße Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich selbst widerspricht), ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding. Die erste Möglichkeit kann man die logische, die zweite die reale Möglichkeit nennen; der Beweis der letzteren ist der Beweis der objektiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt ist. Er kann aber nie anders geleistet werden als durch Darstellung des dem Begriffe korrespondierenden Objekts; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgendein Gegenstand korrespondiere, oder ob er leer sei, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntnis dienen könne, so lange, bis jenes in einem Beispiele gezeigt wird, immer ungewiß bleibt.“¹⁸

Diese Ausführungen transformieren in erkenntnistheoretischer Wendung die metaphysisch-theologische Lehre des Johannes Duns Scotus über das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit. Angestoßen wurde diese durch den sog. kosmologischen Neozessitarismus der Araber, der besagt, daß Gottes Handeln grundsätzlich unter dem modus der Notwendigkeit steht, womit ein radikal kontingentes Schöpfungshandeln im christlichen Sinn unvereinbar wäre.¹⁹

¹⁷ KrV A 19 B 33. – Vgl. A 239 B 298 sowie A 719 B 747: „Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben.“ – Heinz HEIMSOETH: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin u. a., 1966–1971, 663, nennt dies die „Kernthese der Kantischen Lehre von der menschlichen Erkenntnis“.

¹⁸ Fortschritte, 3. Entwurf, 2. Abschnitt (XX 325; Hervorhebung im Text). – Vgl. in der KrV B XXVI Anm.; A 596 B 624 Anm.; B 303 Anm.; A 769 ff B 797 ff.

¹⁹ Vgl. Ludger HONNEFFELDER: *Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Neozessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff*. In: Johannes FRIED (Hrsg.): *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*. Sigmaringen, 1991, 249–264; Vgl. Ders. (s. Anm. 12). – Vgl. auch die neuesten Monographien zum Thema von Michael SYLWA-

Die Antwort des Scotus besteht darin, in Gott zwei Vermögen zu unterscheiden, nämlich Vernunft und Wille, von denen das erste naturaliter und darum auch necessario, das zweite libere bzw. contingenter handelt. Die Kontingenz der geschaffenen Welt wird auf den göttlichen Willen zurückgeführt, der aus dem Bereich der Möglichkeiten einiges auswählt, das er ins Dasein ruft, ohne daß für diese Wahl ein anderer Grund angebar wäre, als daß Gottes Wille eben Wille ist.²⁰ Doch das, was Gott (in seiner Allmacht) möglich ist, das erkennt sein Verstand mit der diesem eigenen Naturnotwendigkeit.²¹ So gründet die faktische (kontingente) Wirklichkeit der endlichen Dinge in Gottes freiem Willen, deren Möglichkeit aber in ihrem formalen Gehalt, der sich durch eine non repugnantia ad esse (im Unterschied zur Unmöglichkeit der Chimäre) auszeichnet.²²

Diese non repugnantia ad esse nennt Scotus auch „logische Möglichkeit“ – sinngleich wie Kant im zitierten Text.²³ Kant setzt von dieser – zwar ohne theologischen Rückgriff auf Gottes kontingent wählenden Willen, aber strukturell in derselben Weise wie Scotus – die reale Möglichkeit ab, die er rein erkenntnistheoretisch definiert als Darstellbarkeit des dem Begriff korrespondierenden Gegenstands in der (reinen oder empirischen) Anschauung.²⁴

NOWICZ: *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. Leiden u. a.: Brill, 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 51), und Joachim R. SÖDER: *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1999 (BGPhMA NF 49).

²⁰ Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 299 (Vat. IV 324 f): „Et si quaeras quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictorium quam ad alterum, respondeo: ‚indisciplinati est quare omnium causas et demonstrationem‘ ... ‚principii enim demonstrationis non est demonstratio‘. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, ... et ideo huius ‚quare voluntas voluit‘ nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas...“

²¹ Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 105 (Vat. II 187): „... intellectus primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se.“ – Ebenso in De primo principio IV, concl. 8 (ed. Kluxen [s. Anm. 7], 84). – Vgl. auch Rep. I A d. 38 q. 1–2 n. 37 (ed. Söder [s. Anm. 19], 233 f); Quodl. q. 16 n. 14 (Viv. XXVI 198).

²² Den genaueren ontologischen Status dieser Möglichkeit zu bestimmen, stellt für Scotus eine „difficultas magna“ dar; vgl. Met. IX q. 2 n. 33 (ed. Bonaventure IV 521). – Vgl. dazu Honnefelder (s. Anm. 12), 11–56; Simo KNUUTTILA: *Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities*. In: Ludger HONNEFFELDER et al. (Hrsg.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden u. a., 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 53), 127–143; Calvin G. NORMORE: *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*. In: ebd., 161–174. Vgl. auch die folgende Anm.

²³ Es scheint, daß Scotus einer der ersten war, die klar zwischen logischer und realer Möglichkeit unterschieden haben. Vgl. Ord. I d. 7 q. 1 n. 27–29 (Vat. IV 118 f); Lect. I d. 7 q. un. n. 31 f (Vat. XVI 483 f); Lect. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 188 (Vat. XVI 176); Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 262 (Vat. II 282 f); Ord. I d. 36 q. un. n. 60 f (Vat. VI 296); Met. IX q. 1–2 n. 18–21 (ed. Bonaventure IV, 514 f). – Vgl. Ludger HONNEFFELDER: „Possibilia. I. Mittelalter“. In: HWP VII (1989) 1126–1135; S. MARRONE: *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality*. In: Honnefelder et al. (s. Anm. 22), 175–189; vgl. auch die in voriger Anm. angeführte Literatur.

²⁴ In seiner Frühschrift „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte“ von 1747 spricht Kant noch ganz unbefangen vom „willkürlich“, d. h. kontingent wählenden Willen Gottes. Aber zugleich verbindet er hier die Spekulation über das, was Gott möglich wäre, mit seinem erkenntnistheoretischen Prinzip, nur das als real möglich anzusehen, was sich in der An-

Hier liegt noch keine grundsätzliche Abkehr von der scotischen Auffassung, nach der das real, aber kontingent Wirkliche in seinem faktischen Dasein²⁵ nicht begrifflich repräsentiert, sondern nur angeschaut werden kann,²⁶ wohl aber in der Einschätzung der Leistung der Begriffe: Nach Scotus repräsentieren diese etwas Reales an den erkannten Gegenständen, nämlich ihren formalen quidditativen Gehalt, z. B. die Artnatur etwa einer Rose, während sie nach Kant nur allgemeine Bestimmungen im Modus rein logischer Möglichkeit vorstellen, von welcher aus niemals – ohne Rückgriff auf die Anschauung – auf eine reale Möglichkeit, d. h. die „objektive Realität“ des Begriffs, geschlossen werden kann. Empirische Begriffe, wie z. B. der des Goldes, sind zwar durch ihren Ursprung in der Erfahrung in ihrer objektiven Realität gesichert, aber sie sind nichts anderes als spontane Verstandessynthesen von mehr oder weniger zufällig zusammengestellten Merkmalen und entbehren somit der strengen Definierbarkeit eines echten Artbegriffs;²⁷ ginge man dagegen von einer echten Art-Definition aus (Kant gibt das Beispiel einer „Schiffsuhr“), dann wäre der Begriff „willkürlich“ gedacht und seine objektive Realität problematisch.²⁸ Die für Scotus noch vorausgesetzte Grundannahme, daß in der abstraktiven Erkenntnis tatsächlich die reale Wesensnatur begrifflich erfaßt wird, von der aus sogar bis zur Erkenntnis der realen und nicht nur logischen Möglichkeit eines ens simpliciter necessarium fortgeschritten werden kann,²⁹ wird von Kant nicht mehr geteilt.³⁰ Darum würden nach seiner Sichtweise für einen anschauenden Verstand auch Begriffe und mit ihnen die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit

anschauung darstellen läßt: Wenn Gott ein anderes Kraftgesetz erlassen hätte (was logisch möglich wäre), dann wäre damit eine andere Geometrie gegeben, „eine Ausdehnung von andern Eigenschaften und Abmessungen“ (ebd. § 10: I, 24). Davon haben wir jedoch keine Anschauung und insofern kein Kriterium, um über deren reale Möglichkeit ein Urteil zu fällen (vgl. ebd. § 11: I, 25).

²⁵ Kant spricht von der „Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe)“ (KU A 340; s. o. S. 185). Dieser terminologischen Bestimmung des Daseins entspricht die scotische Erklärung der Schöpfung als unableitbarer Willenswahl.

²⁶ Scotus gibt dazu die letzte metaphysisch-theologische Erklärung, insofern Gottes Wille eben niemals begrifflich – das hieße notwendig – nachvollzogen, sondern nur – gleichsam anschauend – hingenommen werden kann. Vgl. oben Anm. 20 und unten Anm. 143.

²⁷ Solche empirischen Begriffe entsprechen der von Scotus sogenannten „konfusen Erkenntnis“, von der allerdings zur „distinkten Erkenntnis“, d. i. zur Erkenntnis der Wesensdefinition fortgeschritten werden könne, was Kant weitaus skeptischer beurteilt. Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 72 (Vat. III 49 f) und I d. 27 q. 1–3 n. 74–75 (Vat. VI 92) mit KrV B 755–759. Zu Scotus vgl. Honnefelder (s. Anm. 7), 144 ff und Giovanni Pizzo: *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität*. Mönchengladbach, 1998 (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie; 7), 179 f.

²⁸ KrV B 755–757. – Vgl. Plaass (s. Anm. 12), 56–59.

²⁹ Vgl. die Darstellung des scotischen Gottesbeweises bei Honnefelder (s. Anm. 12), 167–199, oder in gestrafftester Form bei Wolfgang KLUXEN: *Über Metaphysik und Freiheitsverständnis bei Johannes Duns Scotus*. In: PhJ 105 (1998) 100–109, hier 103–106.

³⁰ Vgl. Honnefelder (s. Anm. 12), 448. 452. 456. 472. – Zu einer möglichen Erklärung dieser kritischen Einschränkung s. u. den Exkurs über *Haecceitas und Ding an sich*.

völlig wegfallen – eine Folgerung, die aus scotischen Prämissen nicht abgeleitet werden kann und die einer Wiederkunft des Nezessitarismus weniger entgegenzusetzen hätte. Denn wären die Ideen der endlichen Dinge nur Ausdruck des endlichen – begrifflichen – Denkens, dann wäre der Unterscheidung von Intellekt und Wille in Gott die Grundlage entzogen, und die wesenhafte Kontingenz der geschaffenen Dinge bliebe letztlich unerklärt.

1.2 Die Möglichkeit der Wissenschaft

Nach Duns Scotus erreicht der Verstand in der abstraktiven Erkenntnis das wesentliche oder washeitliche (quidditative) Sein in seinem formalen eidetischen Gehalt, sofern dieser unabhängig ist vom faktischen Hier und Jetzt.³¹ Der quidditative Gehalt ist aufgrund seiner Indifferenz hinsichtlich der aktuellen Existenz in seinem reinen Möglichsein notwendig:

„Wenngleich die von Gott verschiedenen Seienden tatsächlich hinsichtlich ihres aktuellen Seins kontingent sind, so doch nicht hinsichtlich ihres potentiellen Seins. Deshalb sind jene (Seienden), die hinsichtlich der aktuellen Existenz kontingent genannt werden, in bezug auf die mögliche (Existenz) notwendig. Beispielsweise ist es zwar kontingent, daß ein Mensch ist, aber dennoch ist es notwendig, daß er ein „mögliches Sein“ ist, weil er keinen Widerspruch zum Sein einschließt.“³²

Von den kontingenten und veränderlichen Dingen gibt es daher notwendige Wahrheiten und damit auch Wissenschaft; auch die veränderlichen Dinge haben eine Natur, die als solche unveränderlich ist, weil diese in ihrem Möglichsein notwendig ist.³³ Welche der möglichen Naturen aber von Gottes Wille verwirklicht sind, das ist nur a posteriori auszumachen: „Kurz, weil die aktuelle Welt in ihrem Wirklichsein kontingent ist, ist für ihre wissenschaftliche Erkenntnis Forschung nötig; weil das dem kontingenten Wirklichsein zugrundeliegende Möglichsein notwendig ist, ist diese Forschung als wissenschaftliche Erkenntnis möglich.“³⁴

³¹ Vgl. z. B. Quodl. q. 13 n. 9 (Viv. XXV 522): „... intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic et nunc, quia sub ratione quidditative absoluta.“ – Ebd. n. 10: „... in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.“ – Zur scotischen Abstraktionslehre vgl. Honnefelder (s. Anm. 7), 168 ff. 212 ff. 218 ff; Hoeres (s. Anm. 7), 275–293; Pizzo (s. Anm. 27), 96–157.

³² Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 57 (Vat. XVI 131): „... dico quod licet entia alia a Deo actualiter sint contingenter respectu esse actualis, non tamen respectu esse potentialis. Unde illa quae dicuntur contingenter respectu actualis existentiae, respectu potentialis sunt necessaria, ut licet hominem esse sit contingens, tamen ipsum esse ‚possibile esse‘ est necessarium, quia non includit contradictionem ad esse...“

³³ Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 246 (Vat. III 150 f): „Non sequitur etiam, ‚si obiectum est mutabile, igitur quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicuius sub ratione immutabilis‘, quia mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile; gignitur igitur ab ipso repraesentat naturam per se.“

³⁴ Honnefelder (s. Anm. 12), 105.

Damit hat Scotus einen Weg gefunden, das strenge aristotelische Wissenschaftsideal³⁵ auf die Metaphysik anzuwenden und implizit auch den Naturwissenschaften ein tragfähiges wissenschaftstheoretisches Fundament zu geben.

Wissenschaft als strenges Wissen allgemeiner und notwendiger Zusammenhänge wurde in einem empiristischen Kontext bald wieder in Frage gestellt. Kant fühlte sich dadurch herausgefordert und mühte sich, gegen solchen Skeptizismus für die Philosophie erneut – bzw. in seiner eigenen Sicht: erstmals – „den sicheren Gang einer Wissenschaft“³⁶ zu ermöglichen bzw. nachzuweisen. Dies Bemühen war freilich nur die eine – die „rationalistische“ – Seite seines Philosophierens; sein nicht minder wesentliches Anliegen war es, den Rationalismus durch eine Vorrangstellung der Ethik einzuschränken, wie im späteren Verlauf dieses Aufsatzes deutlich werden wird.

Die für strenge Wissenschaft unentbehrliche Allgemeinheit und Notwendigkeit diskutiert Kant unter dem Begriff des Apriori.³⁷ „E i g e n t l i c h e W i s s e n s c h a f t kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist“, d. h. die auf Erkenntnis a priori basiert.³⁸ Wie bei Scotus beruht die der Erkenntnis a priori eignende Notwendigkeit auf der Eigenart der Begriffe, sich auf die bloße Möglichkeit der Dinge zu beziehen³⁹. Diese Möglichkeit muß jedoch als reale ausgewiesen werden, wenn den Begriffen objektive Realität zukommen soll⁴⁰; dazu genügt nun aber

³⁵ Vgl. dazu Rep. Prol. q.1 a.1 n.4 (Viv. XXII, 7 f): „... scientia est cognitio certa, veri demonstrati necessarii, mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum.“ – Vgl. zur Aristotelischen Wissenschaftslehre, auf die sich Scotus hier bezieht: Albert ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Leiden u. a.: Brill, 1965 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 8), 92–101; Augustin MANSION: *Der Ursprung des Syllogismus und die Wissenschaftstheorie des Aristoteles*. In: Fritz-Peter HAGER (Hrsg.): *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 (Wege der Forschung; 226), 232–258. Zu Scotus vgl. Honnefelder (s. Anm. 7), 3–9, 133–143. Vgl. auch Mechthild DREYER: *Wissenschaft als Satzsystem. Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs*. In: Honnefelder et al. (s. Anm. 22), 87–105.

³⁶ KrV B VII u. ö.

³⁷ KrV B 4: „Nothwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“

³⁸ MAGr, Vorrede (IV 468); vgl. die Fortsetzung des Zitats: „Erkenntniß, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen. Dasjenige Ganze der Erkenntniß, was systematisch ist, kann schon darum Wissen sein, weil es einen Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar rationale Wissenschaft. Wenn aber diese Gründe oder Prinzipien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt bloß empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebene Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloß Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiß), und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, ...“

³⁹ Ebd. (IV 470): „Nun heißt etwas a priori zu erkennen, es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen.“

⁴⁰ Sonst kommt es dazu, daß „reine Philosophie mit diskursiven Begriffen in der Natur

nicht – wie noch für Scotus – deren Herkunft aus der Erfahrung, nämlich aus der Abstraktion der formalen eidetischen Gehalte, denn in der sinnlichen Wahrnehmung sind nach Kant nur gewisse Erscheinungsmannigfaltigkeiten gegeben, die zwar ein „Beispiel zu dem Begriffe“ geben, aber nicht dessen Apriorität sichern können.⁴¹

„Wenn man von einem Begriffe synthetisch urtheilen soll, so muß man aus diesem Begriffe hinausgehen und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn bliebe man bei dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urtheil bloß analytisch und eine Erklärung des Gedanken nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben in concreto zu erwägen und, was dem Gegenstande desselben zukommt, a priori oder a posteriori zu erkennen. Das erstere ist die rationale und mathematische Erkenntniß durch die Construction des Begriffs, das zweite die bloße empirische (mechanische) Erkenntniß, die niemals nothwendige und apodiktische Sätze geben kann.“⁴²

Notwendige und apodiktische Sätze – abgesehen von den mathematischen Erkenntnissen – gibt es deshalb nur in einem „reinen Teil“ der Wissenschaft⁴³, der sich auf den „Begriff des D i n g e s ü b e r h a u p t“ gründet, der insofern a priori ist, als er die Regel enthält, „nach der eine gewisse synthetische Einheit ... (der Wahrnehmungen) empirisch gesucht werden soll“⁴⁴ und so Erfahrung von Gegenständen überhaupt erst möglich macht.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist es damit, welche die objektive Realität solcher Begriffe garantiert, die allgemeine und notwendige Zusammenhänge erkennen lassen; das von Kant am häufigsten gegebene Beispiel ist der Ursache-Begriff, der als allgemeine Regel der Synthesis der Wahrnehmungen jederzeit vorausgesetzt werden muß, damit überhaupt ein Gegenstand erkannt werden kann.⁴⁵ Damit ist Wissenschaft zugleich gesichert und auf den Bereich möglicher Erfahrung eingeschränkt.

herum pfuscht, ohne die Realität derselben a priori anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können.“ (KrV A 725 B 753).

⁴¹ Fortschritte, 3. Entwurf, 2. Abschnitt (XX 325). Vgl. KrV A 221 B 269 f.

⁴² KrV A 721 B 749.

⁴³ MAGr, Vorrede (IV 469); dazu Plaass (s. Anm. 12), 44 ff.

⁴⁴ KrV A 720 B 748. In den MAGr (IV, 469) spricht Kant vom „Begriff einer N a t u r ü b e r h a u p t“. – Die physikalische Wissenschaft als besondere Metaphysik der Natur gründet sich auf den Begriff von einer „Materie überhaupt“; sie ist nur mit Hilfe der Mathematik möglich. Vgl. MAGr, Vorrede (IV 469 f. 472). Dazu Plaass (s. Anm. 12), 66 ff.

⁴⁵ Vgl. u. a. KrV B 5; A 722 B 750; A 765 f B 793 f. Die ausführlichste Erörterung findet sich in der 2. Analogie der Erfahrung A 189 ff B 232 ff.

1.3. Der Grenzbegriff der intellektuellen Anschauung. Der zweifache Sinn von „Seiend“

Die Einschränkung des Erkennens auf den Bereich möglicher Erfahrung ergibt sich aus der Rückbeziehung allen Erkennens auf mögliche Anschauung, durch die allein ein Gegenstand gegeben wird⁴⁶ und die beim Menschen konkret die sinnliche Anschauung ist. Diese Anschauungsart schränkt den Verstand ein und macht so eine Unterscheidung der Gegenstände in Phänomene und Noumena erforderlich, „indem wir die Art, wie wir sie (scil. die Gegenstände) anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden“. ⁴⁷ Diese Unterscheidung führt zur kontrafaktischen Idee einer intellektuellen Anschauung, in der die Gegenstände ohne Zuhilfenahme diskursiver Begriffe rein intuitiv gegeben wären:

„Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.“⁴⁸

Sowohl das Noumenon als auch die intellektuelle Anschauung sind Grenzbegriffe, „um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken“, deren objektive Realität trotz ihrer Unvermeidlichkeit freilich „auf keine Weise erkannt werden kann“. ⁴⁹

Es ist klar, daß Kant eine solche intellektuelle Anschauung als die gegenüber der auf sinnliche Anschauung bezogenen begrifflichen Erkenntnis als die weitaus vollkommenere wertet, denn sie würde die Dinge, wie sie an sich selbst sind, erreichen, d. h. sowohl in ihrer aktuellen Wirklichkeit als auch in ihrer individuellen und durchgängigen Bestimmtheit.

Hier stimmt er mit Duns Scotus überein, der grundsätzlich festhält:

„Jede abstraktive und nicht-intuitive Erkenntnis ist auf gewisse Weise unvollkommen.“⁵⁰

⁴⁶ S. o. Anm. 17.

⁴⁷ KrV B 306.

⁴⁸ Ebd. B 307.

⁴⁹ Ebd. B 311. 310. – Weiter B 311 f. „Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch, als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können.“

⁵⁰ Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 394 (Wat. II 352): „... omnis intellectio abstractiva et non-intuitiva est aliquo modo imperfecta“.

Das anschauende Erkennen ist vollkommener, weil es den Gegenstand „berührt“, d. h. unmittelbar präsent hat.⁵¹ Da der Verstand als reine Vollkommenheit grundsätzlich alles Seiende erkennen kann, müßte er eigentlich wie der des Engels alle Dinge in ihrer individuellen Vollbestimmtheit erkennen können⁵²; das aber ist nicht der Fall, sondern nur für den Stand der ewigen Seligkeit zu postulieren. Pro statu isto ist aufgrund positiver Verfügung Gottes – vermutlich wegen der Erbsünde – die Erkenntnis des Menschen auf das angewiesen und beschränkt, was in uns ein Sinnenbild (phantasma) hervorrufen kann.⁵³ Diese Beschränkung gilt auch für die intuitive Erkenntnis, insofern der Verstand nur „begleitend“ zu einer Sinneswahrnehmung anschauen kann.⁵⁴ Daß er aber überhaupt anschaut und nicht nur denkt, wie Kant sagt, begründet Scotus u. a. mit der Überlegung, daß der Mensch sonst keine kontingenten Wahrheiten, die Existierendes als Existierendes betreffen, erkennen könnte.⁵⁵

⁵¹ Quodl. q. 6 n. 8 (Viv. XXV 244): „... nunc autem perfectionis est in actu cognoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta, vel derivata similitudine ab ipso...“ – Vgl. weiter Rep. IV d. 49 q. 11 n. 9 (Viv. XXIV 680). – Zum Anschauen als Berühren s. o. Anm. 8.

⁵² Quodl. q. 14 n. 12 (Viv. XXVI 46 f.): „Dico igitur, quod obiectum naturale, hoc est naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quiditas rei materialis, vel forte adhuc specialius, quiditas rei sensibilis, ...; tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus Angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio...“ Es folgt ein Tadel an die Adresse solcher Theologen, die die irrige Verwechslung des Aristoteles von Natur und derzeitigem Stand derselben nicht korrigiert haben. – Zur Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis von Gottes Wesen im Besonderen und seiner kontingenten Willensratschlüsse s. Anm. 143.

⁵³ S. u. Anm. 58. Vgl. Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 35–49, bes. 40. 44. 47 (Wat. XVI 238–244); vgl. dazu den bald erscheinenden Kommentar von Tobias Hoffmann: *Johannes Duns Scotus. Die Erkennbarkeit Gottes und die Unvoizität des Seienden*. Lectura I distinctio 3 pars 1. Hamburg: Meiner. – Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 187 (Wat. III 113 f.): „Status' non videtur esse nisi 'stabilis permanentia', firmata legibus sapientiae. Firmatum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentialium animae in operando... Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiatur. Ita tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est...“ – Vgl. weiter Ord. II d. 3 p. 2 q. 1 n. 288–290 (Wat. VII 535–537). – Vgl. Hoeres (s. Anm. 7), 184 f. 275 ff; Honnefelder (s. Anm. 7), 79–82; 175–181; Pizzo (s. Anm. 27), 150 f.

⁵⁴ Ord. IV d. 10 q. 5 n. 4 (Viv. XVII 256): „... si anima Christi intelligeret praecise secundum modum intelligendi animae viatoris, non haberet intellectionem intuitivam istius obiecti sine sensatione concomitante eiusdem.“ (Hervorhebung von mir) – Ord. III d. 14 q. 3 n. 7 (Viv. XIV 528): „Ita etiam praesente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio, una abstractiva ...; et alia potest esse in intellectu cognitio intuitiva, quae cooperatur intellectui, et ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memoria intellectiva, quae sit ... cogniti ut existens, quando in praeterito apprehendebatur, ut praeteriit.“

⁵⁵ Ord. III d. 14 q. 3 n. 6 (Viv. XIV 527 f.): „Oportet igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, ut existentia sunt, cognoscendas, habere aliqua obiecta in se praesentia, ut possint in se intuitive cognosci et videri...“ – Ord. IV d. 45 q. 2 n. 12 (Viv. XX 305): „... talis autem cognitio, quae dicitur intuitiva, potest esse intellectiva, alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicuius obiecti.“ – Vgl. dazu Honnefelder (s. Anm. 7), 232–241.

Die Sinnbilder sind freilich nur Abbilder der sinnenfälligen Akzidentien, nicht der zugrundeliegenden Substanz.⁵⁶ Und ferner geben sie nur ein Bild der gemeinsamen Natur, nicht aber der individuellen Besonderheit, denn die Dinge wirken nicht formal durch ihre Singularität auf die Sinne ein, sondern durch ihre Natur als „existierende Gesamtheit sinnlicher Qualitäten“.⁵⁷ Die individuelle Besonderheit der Dinge kann infolgedessen weder abstraktiv noch intuitiv erfaßt werden.⁵⁸ Da dieser Punkt sehr wichtig ist, muß an dieser Stelle auf die scotische Lehre von der haecceitas eingegangen werden.

Exkurs: Haecceitas und Ding an sich

Das Individuum ist für Scotus im Bereich des Endlichen ein echtes „Noumenon“ im Sinne Kants. Es ist das, was sich der begrifflichen Erkenntnis prinzipiell entziehen muß, denn mit Allgemeinbegriffen wird nur die Art-natur erfaßt, nicht jedoch das Einzelding als *dieses* Einzelne.⁵⁹ Worin Sokrates und Platon sich voneinander unterscheiden, läßt sich – abgesehen von akzidentellen Unterschieden – mit keinem washeitlichen Begriff aus-

drücken, sondern nur anschauen. Ihre individuellen Unterscheidungsgründe sind *primo diversae*.⁶⁰

Scotus definiert das Individuum in Anlehnung an die Tradition:

„Das Individuum oder das zahlenmäßig Eine wird jenes genannt, das nicht in Vieles teilbar ist und von allem anderen der Zahl nach unterschieden wird.“⁶¹

Anders als die Art, die in ihre sog. subjektiven Teile, nämlich die Individuen geteilt wird⁶², ist das Individuum nicht weiter teilbar (*divisibilis*) und auch nicht an etwas anderes mitteilbar (*communicabilis*). Für Scotus ist die Einsicht zwingend, daß diese indivisibilitas und incommunicabilitas des Individuums einen Grund haben muß, eine den Widerstand (*repugnantia*) gegen die weitere Teilbarkeit bzw. Vervielfältigung begründende, positive Entität, die zugleich das Individuationsprinzip ist.⁶³

In der weiteren Frage, wie dieses positive Prinzip der Individuation näher zu bestimmen ist, geht Scotus einen von der Tradition abweichenden Sonderweg, indem er zunächst alle ihm vorliegenden Lösungsversuche abweist, insbesondere die thomatische Lehre von der Individuation durch die mate-

⁶⁰ Vgl. Ord. II d.3 p.1 q.5-6 n. 183 (Vat. VII 481): „...omnis entitas individualis est primo diversa a quocumque alio“.

⁶¹ Met. VII q. 13 n. 115 (ed. Bonaventure IV 257): „... individuum, sive unum numero, dicitur illud quod non est divisibile in multa et distinguitur ab omni alio secundum numerum.“ – Vgl. Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 44 (Vat. VII 411). Ähnlich THOMAS VON AQUIN: *S. th.* I q. 29 a.4.

⁶² Vgl. zu dieser Terminologie Petrus HISPANUS: *Tractatus*. (Summulae logicae). V n. 12. Hrsg. von Lambertus M. DE RIJK. Assen: Van Gorcum & Comp., 1972, 63: „Pars subiectiva est quod est inferius sub universali.“ – Vgl. bei Scotus Ord. II d. 3 p. 1 q. 4 n. 106 (Vat. VII 443).

⁶³ Scotus wendet sich damit gegen Heinrich von Gent, der die Ansicht vertreten hat, daß das Individuum durch eine (doppelte) Verneinung konstituiert wird, durch die „privatio divisionis in se“ und die „privatio identitatis ad aliud“; vgl. Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 43-44 (Vat. VII 410 f). – Scotus stellt die Frage ganz präzise: „Quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subiectivas, hoc est, cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum“, queritur non quo formaliter illud repugnat (quia repugnantia formaliter repugnat), sed quo ut fundamento proximo et intrinseco ista repugnantia insitisti.“ (Ord. ebd. n. 48; Hervorhebung von mir) – Seine Antwort ist eindeutig: „Necesse est per aliquid positivum intrinsecum huic lapidi, tamquam per rationem propriam, repugnare sibi dividi in partes subiectivas; et illud positivum erit illud quod dicitur esse per se causa individuationis, quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem.“ (Ord. ebd. n. 57) – Vgl. zum Problemkomplex Eberhard WOLFEL: *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1965 (BGPhMA Bd. XL), 49-80; Olivier BOULNOIS: *Genèse de la théorie scotiste de l'individuation*. In: Pierre-Noël MAYAUD (Hrsg.): *Le problème de l'individuation*. Paris: Vrin, 1991, 51-77; Jorge J. E. GRACIA: *Individuality and the Individuating Entity in Scotus's Ordination: An Ontological Characterization*. In: Honnefelder et al. (s. Anm. 22), 229-249; Timothy B. NOONE: *Scotus' Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the 'Quaestiones in Libros Metaphysicorum'*, VII q. 13. In: Leonardo SILEO (Hrsg.): *Via scoti. Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*. Bd. 1. Roma: Edizioni Antonianum, 1995, 391-406; Stephen DUMONT: *The Question on Individuation in Scotus' 'Quaestiones super Metaphysicam'*. In: Leonardo SILEO (Hrsg.): *Via scoti* (s. o.), 193-227; Timothy B. NOONE: *Individuation in Scotus*. In: ACPQ 69 (1995) 527-542; Tobias HOFFMANN: *Individuation bei Johannes Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. Demnächst in: *Medioevo* 24 (1998).

⁵⁶ Ord. I d.3 p.1 q.3 n.145 (Vat. III 90): „Nullus igitur conceptus quiditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente...“ – Lect. I d.3 p.1 q.1-2 n. 112 (Vat. XVI 266): „... intellectus noster primo cognoscit accidentia, a quibus abstrahit intentionem entis, quod praedicat essentiam substantiae sicut accidentis; et tantum intuitive cognoscimus de substantia, et non plus. Hoc, sicut dixi, experitur quilibet in se, quod non cognoscit plus de natura substantiae nisi quod sit ens. Totum autem aliud quod cognoscimus de substantia, sunt proprietates et accidentia propria tali substantiae, per quas proprietates intuemur ea quae sunt essentialia substantiae.“ – Vgl. dazu Honnefelder (s. Anm. 7), 212 f. 300. Vgl. auch unten Anm. 68.

⁵⁷ Honnefelder (s. Anm. 7), 249. – Vgl. Met. VII q. 15 n. 22 (ed. Bonaventure IV 302): „... nulla potentia cognoscitiva in nobis cognoscit rem secundum absolutam suam cognoscibilitatem, in quantum scilicet est in se manifesta, sed solum in quantum est motiva potentiae. Quia cognitivae hic moventur ab objectis; natura autem non movet secundum gradum singularitatis.“ – Vgl. auch Pizzo (s. Anm. 27), 93 f. 151.

⁵⁸ Ord. III d.14 q.3 n.9 (Viv. XIV 529): „... pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit, nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate vel a phantasiabili; entitas autem singularis non est propria ratio gignendi phantasmata, sed tantum entitas naturae praecedens illam entitatem singularem.“ – Vgl. Ord. I d.3 p.3 q.1 n.381 (Vat. III 231 f); Met. VII q. 15 n.26 (ed. Bonaventure IV 303): „Ex hoc sequitur quod intellectus, immediate receptivus actionis obiecti, potest moveri a singularitate; non autem qui est receptivus mediante actione naturali. Tantum primus est intellectus angelicus, qui videt immediate singulare materiale. Secundus est noster intellectus, in quem non agit natura nisi mediante gignitione in sensum, quae potest dici actio naturalis materialis, respectu illius quae est intelligibilis, in intellectum.“

⁵⁹ Ord. II d. 3 p.1 q. 5-6 n. 192 (Vat. VII 486): „concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei, et tamen est per se ens, addens aliquam entitatem entitati speciei; sed illa, per se entitas, quam addit, non est entitas quiditativa...“ – Vgl. ferner Ord. II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 181 (Vat. VII 480): „... ista autem realitas individui est primo diversa ab omni entitate quiditativa.“ Vgl. ebd. n. 186.

ria quantitate signata⁶⁴, und anschließend seine eigene Lehre entwickelt, die unter dem Stichwort der „haecceitas“ eine gewisse Berühmtheit erlangt hat. Soviel diese Lehre zu versprechen scheint, sie besteht doch in erster Linie in der Abwehr aller Versuche, das Individuum mit den bekannten ontologischen Begriffen auszusagen und so seine letztlich nicht begreifbare Sonderheit einzuebnen.

Das, was Scotus mangels eines echten Begriffs, den es eben nicht geben kann, haecceitas oder entitas bzw. realitas individui resp. singularitatis nennt⁶⁵, bezeichnet deiktisch jene positive Entität, die das nicht weiter mitteilbare Einzelsein eines Dinges begründet, was sich sprachlogisch daran zeigt, daß sie im Satz niemals als Prädikat, sondern nur als Subjekt fungieren kann.⁶⁶ Wir können zwar von Sokrates aussagen, er sei ein „individueller“ oder „inkommunikabler“ Mensch, oder er sei „der Zahl nach Einer“, aber damit sagen wir seine „Sokrateität“ nicht in einem distinkten, sondern nur in einem „konfusen Begriff“ aus, der gleichsam zusammengesetzt ist aus der distinkt erkannten Menschennatur und der nur unbestimmt benannten individuierenden Entität. „Denn wir gelangen zu keiner (einfachen) Bestimmung, der es, soweit sie begrifflich von uns erfaßt wird, auf kontradiktorische Weise widerstrebt, einem anderen (Suppositum) zuzukommen. Und ohne einen solchen Begriff wird niemals das Einzelne distinkt erfaßt.“⁶⁷ Aus erkenntnis-

⁶⁴ Z. B. THOMAS VON AQUIN: *De ente et essentia*. c. II. (ed. Rudolf ALLERS [Übers. u. Erl.]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, 23): „...sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur.“ – Vgl. Sent. IV d. 11 q. 1 a. 3; d. 12 q. 1 a. 1 ad 3; S.th. I q. 75 a. 4; III q. 77 a. 2; S.c.G. IV c. 65. – Vgl. aus der reichen Literatur zur thomasischen Lehre vom Individuationsprinzip Hans MEYER: *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Bonn, 1938, 84–87; Clemens STROICK: *Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306. Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guillelmus Petri de Godino OP.* In: Willehad Paul ECKERT: *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption*. Mainz, 1974, 559–608; Joseph OWENS: *Thomas Aquinas*. In: Jorge J. E. GRACIA (Hrsg.): *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*. Albany: State University of New York Press, 1994, 173–194.

⁶⁵ Der Ausdruck „haecceitas“ kommt in der Ordinatio nur einmal vor, allerdings außerhalb des Kontextes der Frage nach dem Individuationsprinzip, und zwar in einer adnotatio zu I d. 17 p. 2 q. 1 n. 214 (Vat. V 245), ansonsten findet er sich nur in der Reportatio Parisiensis (sechsmal) und im Metaphysikkommentar (zweimal); vgl. Rep. II d. 12 q. 5 n. 1. 8. 12–14 (Viv. XXIII 25b. 29a. 31b–32a.); Met. VII q. 13 n. 61. 176 (ed. Bonaventure IV 240. 278; nach dieser neuen kritischen Ausgabe ist „haecceitas“ zu lesen); vgl. Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 177. 180–188. 201 (Vat. VII 478. 479–484. 490). – Vgl. dazu Wölfel (s. Anm. 63), 65 Anm. 193, und Dumont (s. Anm. 63), 217–219.

⁶⁶ Vgl. Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 182 (Vat. VII 481): „... omnis realitas specifica constituit in esse formali (quia in esse quidditativo), realitas individui constituit praecise in esse materiali (hoc est in esse contracto). Et ex hoc sequitur illa logica quod „illa essentialiter est formalis, ista materialis“, quia ista constituit in ratione subicibilis et illa in ratione praedicabilis praecise; praedicatum autem formale habet rationem formae, subicibile autem habet rationem materiae.“

⁶⁷ Met. VII q. 15 n. 32 (ed. Bonaventure IV 306): „Nam ad nihil devenimus cui, de ratione sua in quantum a nobis concipitur, contradicторie repugnet alteri inesse. Et sine tali conceptu nunquam concipitur singulare distincte.“

theoretischer Sicht liegt das daran, daß wir in der Einbildungskraft auch nur ein Konfuses vor uns haben, nämlich eine Mannigfaltigkeit von Akzidentien, von denen wir nicht die haecceitas abstrahieren, sondern nur ein Subjekt unterstellen können, dem diese Akzidentien als proprielle zugehören.⁶⁸

Die haecceitas ist somit ein Grenzbegriff, der auf indirekte abstraktive Weise eine Realität ausdrückt, die uns als solche nicht gegeben ist; sie transzendiert alles washeitliche Sein, auf das unsere begriffliche Erkenntnis hingeworfen ist, und so kann von ihr letztlich nur das Anderssein ausgesagt werden: sie ist „primo diversa ab omni entitate quidditativa“ und konstituiert ein „esse alterius rationis“. ⁶⁹ Gleichwohl versucht Scotus auch eine positive Kennzeichnung; er nennt die haecceitas die „letzte Wirklichkeit des Seienden“⁷⁰.

Als solche letzte Seinswirklichkeit ist sie darauf angelegt, in einer unmittelbaren intellektuellen Anschauung erfaßt zu werden – im Unterschied zur gemeinsamen Natur, die (unter Mitwirkung des intellectus agens) durch den Allgemeinbegriff abstraktiv repräsentiert werden kann.⁷¹ Freilich könnte

⁶⁸ Ebd.: „Aliter exponitur quod in phantasia confusum est substantia cum accidentibus, vel multa accidentia mutuo se contrahentia. Intellectus intelligendo universale, abstrahit quodcumque illorum. Intelligendo tandem ut intelligat singulare, scilicet naturam quae est haec, non in quantum haec, sed cum accidentibus propriis huic, componit subiectum cum accidentibus. Et ita terminus a quo et ad quem reflexionis est confusum, et in medio est distinctum. Unde dicitur quod non tantum sunt aliqua secundae intentionis condiciones singularis exprimentia, ut ‚singulare‘, ‚suppositum‘ etc., sed etiam aliqua primae intentionis, ut ‚individuum‘, ‚unum numero‘, ‚incommunicabile‘ etc. Natura igitur intelligitur determinata istis, et est conceptus non simpliciter simplex, ut ens, nec etiam simplex quidditativus, ut homo, sed tantum quasi per accidens, ut homo albus, licet non ita per accidens. Et iste est determinatior conceptus ad quem devenimus in vita ista.“ (Diese Ausführungen stehen unmittelbar vor dem in Anm. 67 zitierten Text; Hervorhebung von mir).

⁶⁹ Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 181 (Vat. VII 480, z. T. zitiert oben Anm. 59). Vgl. ebd. n. 192 (Vat. VII 486): „...sed illa ‚per se entitas‘ quam addit, non est entitas quidditativa.“

⁷⁰ Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 188 (Vat. VII 483f): „Non est igitur ‚ista entitas‘ materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est ‚natura‘, – sed est ultima realitas entis quod est materia vel forma vel compositum...“ – Ähnlich ebd. n. 180: Die haecceitas „numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae.“ – Im Metaphysikkommentar dagegen scheut Scotus zunächst nicht davor zurück, die haecceitas als „forma addita“ (z. B. Met. VII q. 13 n. 87; ed. Bonaventure IV 247) zu bezeichnen, geht dann aber dazu über, sie eher als „gradus formae“ aufzufassen, was der Lehre der Ordinatio dann schon näherkäme. Vgl. zu den Auslegungs- und Datierungsschwierigkeiten Dumont (s. Anm. 63), 205–217. 221. Vgl. auch Rega Wood: *Individual Forms: Richard Rufus and John Duns Scotus*. In: Honnefelder et al. (s. Anm. 22), 251–272, hier 266–271. Wood macht darauf aufmerksam, daß Scotus als Aristoteles-Kommentator die Rede von individuellen Formen aufnehmen kann, um seine der herkömmlichen Auslegung entgegenstehende Auffassung zu unterstreichen, daß Aristoteles die Form in einigen Kontexten durchaus als individuelle auffassen konnte, nämlich im transzendentalen Sinne als Akt im Gegensatz zur Potenz (269). Freilich ist die so verstandene „Form“ nicht quidditativ, denn sie konstituiert keine weitere species, und ist deshalb in der Tat besser mit der Formulierung aus der Ordinatio als „ultima realitas entis“ zu bezeichnen.

⁷¹ Met. VII q. 15 n. 30 (ed. Bonaventure IV 304 f): „Itaque cum omnis entitas, quae est actu in re, nata sit ab angelo videri, nulla requirit intellectum agentem. Nec in nobis natura quae nata est videri, et est actu in re, ut natura. Sed nec in nobis respectu singularis, quia si esset natum movere intellectum nostrum, esset ad visionem.“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. die Fortsetzung des Zitats in Anm. 76.

auch die einmal geschaute haecceitas anschließend durch einen abstrakten, d. h. von der Existenz absehbenden Begriff repräsentiert werden⁷², aber ein solcher Begriff wäre eben kein Allgemeinbegriff, überhaupt kein „Begriff“ im üblichen Sinn dieses Wortes, sondern entspräche der Idee, die Gott vom möglichen Einzelding hat.⁷³

Scotus ist sich bewußt, daß er mit der intellektuellen Anschauung eine Erkenntnisweise einführt, von der „Aristoteles nichts gesagt zu haben scheint“⁷⁴, weil dieser nur die Sinneswahrnehmung und die washeitliche Allgemeinerkenntnis des Verstandes behandelte. Diese u. a. anhand der Spekulation über die Erkenntnis der Engel gewonnene⁷⁵ neue Lehre macht klar, daß die abstrakt begriffliche Erkenntnis des Allgemeinen nur einen Teil der intellektuellen Erkenntnis ausmacht, und zwar überdies den weniger vollkommenen; der Mensch ist freilich darauf angewiesen, weil er pro statu isto ohne vorausgehende Sinneswahrnehmung nichts intellektuell erfassen kann.⁷⁶ So wird die derzeitige Hinordnung des geistigen Erkennens auf das allgemeine Wesen nicht durch einen ontologischen Primat des Allgemeinen und Formalen zementiert, sondern – ganz im Gegenteil – als eine Unvollkommenheit gedeutet. Diese Neubewertung geht freilich nicht so weit, als wäre für Scotus die abstrakte Erkenntnis des quidditativen Allgemeinen ein lediglich der menschlichen Subjektivität zugehöriger Modus und als hätte sie kein Fundament in den Dingen an sich, wie später Wilhelm von Ockham und Immanuel Kant gemeint haben. Am Beispiel Kants läßt sich viel-

⁷² Met. VII q. 15 n. 18 (ed. Bonaventure IV 299 f): „De tertio, intellectio duplex una quiditativa, quae abstrahit ab existentia; alia, quae dicitur visio, quae est existentis ut existens. Prima, licet sit communiter respectu universalium, tamen potest esse primo respectu singularis. Et quodcumque est singularis, est eius primo. Non enim singulare ex se determinatur ad existentiam, sed abstrahit, sicut et universale. Intellectio secunda est simul totius, id est, singularis in quantum existens.“

⁷³ Met. VII q. 15 n. 17 (ed. Bonaventure IV 299): „... ideae divinae maxime erunt singularium, quia distincte repraesentant omnia alia intelligibilia a Deo.“ (Hervorhebung von mir) Ein solcher distinkter Individual-„Begriff“ steht uns indessen nicht zu Gebote; vgl. oben Anm. 67. – Vgl. Tobias HOFFMANN: *Ideen der Individuen und intentio naturae. Duns Scotus im Dialog mit Thomas von Aquin und Heinrich von Gent*. Demnächst in: FZPhTh 46 (1999).

⁷⁴ Met. VII q. 15 n. 36 (ed. Bonaventure IV 307): „Responsio: sensus ‚simul totius‘ est, et ideo actus sensus non est abstractivus ab existentia; intellectio autem abstrahitur. Et est ista condicio obiecti, non tantum per accidens concomitans, sed per se in quantum sensatum, per accidens autem semper concomitatur intellectionem quiditativam, de qua loquitur ARISTOTELES ut plurimum; quia de visione intellectuali nihil videtur locutus.“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. hierzu Honnefelder (s. Anm. 7), 247. 249.

⁷⁵ Vgl. oben Anm. 52.

⁷⁶ Sogar die Engel bedürfen des intellectus agens, sofern sie Allgemeinbegriffe bilden. Vgl. Met. VII q. 15 n. 30 (ed. Bonaventure IV 304 f): „Universale ut universale non est actu in re, et ita non est actu sub ratione talis intelligibilis nisi fiat in memoria, quia intelligentia praesupponit actu intelligibile; ergo non potest fieri in memoria ab intelligentia, sed tantum ab intellectu agente, non a re tantum, quia nec sic est indeterminata, nec nata est sola agere nisi in intelligentiam. Itaque in angelo et nobis tantum propter universale est intellectus agens.“ (Fortsetzung des Zitats in Anm. 71).

mehr eindringlich ersehen, daß unter Voraussetzung eines solchen Konzeptualismus der aristotelische „Dualismus“ von einzelner Sinneswahrnehmung und allgemeinem Verstandesbegriff als eine Zweistämmigkeit von rezeptiver Sinnlichkeit (Anschauung) und spontanem Verstand (Begriff) weitergedacht werden muß, deren Einheit dann nur noch in einer „uns unbekannten Wurzel“⁷⁷ vermutet werden kann, weil die Verstandesbegriffe in ihrer Eigenart als allgemeiner Konzepte auf die in der Sinneserkenntnis gegebenen wirklichen Einzeldinge bezogen werden müssen, ohne daß jedoch unmittelbar klar wäre, wie das überhaupt möglich sein soll.⁷⁸ Werden jedoch die Allgemeinbegriffe des Verstandes aufgrund von dessen rezeptiv-spontaner Doppelfunktion⁷⁹ als in den Einzeldingen real fundiert angesehen, verliert das Problem seinen unaufhebbaren Charakter; Anschauung und Begriff müssen nicht mehr zwei heterogenen Stämmen der Erkenntnis zugeordnet werden, sondern finden ihre Einheit im Intellekt selbst, der sich auf beide Weisen erkennend verhalten kann.

Mit seiner Lehre von der haecceitas und ihrer prinzipiellen Intelligibilität erhebt Scotus „das rechte Verständnis für die eigentliche Würde und den Anspruch individuellen Seins“ zu bisher nicht gegebener Klarheit⁸⁰ und macht zugleich den Weg frei, die Materie, insbesondere den menschlichen Leib positiv zu werten, indem sie nun nicht mehr als reine Potenz⁸¹ zum Prinzip der Individuation und Vervielfältigung erklärt werden muß.⁸² Gerade in Hinsicht auf das Verständnis der Person bedeutet es einen gewaltigen Fortschritt, wenn der Unterschied von Callias und Sokrates nicht mehr durch ihr verschiedenes Fleisch und Knochen begründet werden muß.⁸³ Die individuellen Unterschiede bleiben als solche dem menschlichen Zugriff verschlossen. Dem Primat des Individuellen entspricht im Bereich des geistig-Personalen ein Primat der Praxis, der wiederum den Vorrang der Anschauung vor dem begrifflichen Denken nach sich zieht. So bleibt die ein-

⁷⁷ Vgl. KrV, Einleitung (B 29). – Zur Differenz zwischen Scotus und Ockham vgl. Honnefelder (s. Anm. 7), 249 f. (Anm. 301); zu Kant vgl. die folgenden Absätze.

⁷⁸ Je nach Blickrichtung des Kantinterpreten wird diese Schwierigkeit als das in Kants Erkenntnistheorie eigentliche Problem angesehen, das dann insbesondere unter dem Stichwort des Schematismus in der KrV (zweifelloso noch in rudimentärer Form) untersucht wird (vgl. etwa Krausser [s. u. Anm. 90], v. a. 93 ff), oder sie wird aufgrund eines bereits bezogenen Idealismus für gegenstandslos gehalten.

⁷⁹ Dazu s. u. Anm. 88.

⁸⁰ Vgl. Wölfl (s. Anm. 63), 68.

⁸¹ Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN: in Metaph. VII lectio 10. Vgl. dazu DUNS SCOTUS: Ord. II d. 12 q. 1 n. 16 (Viv. XII 564): „Dico igitur quod mihi est contradictio, quod materia sit terminus creationis et pars compositi, et quod non habeat aliquod esse, cum tamen sit aliqua essentia. Quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat esse quo sit essentia, est mihi contradictio.“ – Vgl. dazu Wölfl (s. Anm. 63), 66 f. Anm. 197; vgl. auch die in Anm. 64 genannte Literatur.

⁸² Vgl. Wölfl (s. Anm. 63), 66 ff; Hoeres (s. Anm. 7), 182 f.

⁸³ Vgl. ARISTOTELES: Met. VII c. 6 (1034 a 5–8) und THOMAS VON AQUIN: in Metaph. VII lectio 7. Vgl. DUNS SCOTUS: Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 132 (Vat. VII 459).

zelne Person ein Geheimnis, das sich endgültig erst in der eschatologischen Schau Gottes erschließt.

Es liegt nun nicht sehr fern, diese scotische Lehre von der *haecceitas*, deren Erkenntnis *pro statu isto* verschlossen ist, mit der kantischen Lehre vom unerkennbaren Ding an sich in Verbindung zu bringen. Beide Denker betonen, daß das individuelle, durchgängig bestimmte endliche Seiende in seiner aktuellen Wirklichkeit wie auch das unendliche göttliche Seiende⁸⁴ dem derzeitigen menschlichen Erkennen verschlossen sind, weil sie nur mittels einer intellektuellen Anschauung zu erfassen wären, die uns aber nicht bzw. nur in einer sehr unvollkommenen Weise gegeben ist.⁸⁵ Die geschichtlich-faktische Erkenntnisfähigkeit des Menschen wird somit von Scotus und Kant ganz ähnlich bestimmt: Die Sinne schauen das Gegebene, das als solches zunächst nur als Mannigfaltigkeit von akzidentellen Eigenschaften erscheint, der Verstand begreift dieses durch Herausarbeiten der allgemeinen Strukturen. Das „Innere“ der Dinge bleibt dabei verschlossen, oder anders gesagt: Das Seiende erscheint dem menschlichen Erkennen nur in einem minimalen Sinn, den die begrifflich-abstraktive Denkungsart allein herausarbeiten kann; in einem maximalen „noumenalen“ Sinn entzieht es sich dagegen und eröffnet sich allenfalls in der Praxis.⁸⁶

Bezieht man Kants Rede vom unerkennbaren „Ding an sich“ zurück auf die scotische Lehre von der *haecceitas*, gewinnt sie eine unerwartete Anziehungskraft für ein realistisches Denken, das zwar die Hinordnung des menschlichen Erkennens auf die Dinge, wie sie an sich sind, betont, aber andererseits die Anmaßungen eines rationalistischen Zugriffs auf das Innerste der Dinge – und dazu gehört vor allem das Geheimnis der Person – zurückweist.

Ein wesentlicher Unterschied muß dabei allerdings beachtet werden: Anders als Kant teilt Scotus im Erkenntnisprozeß Rezeptivität und Spontaneität nicht einfachhin auf Sinnlichkeit und Verstand auf, die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“⁸⁷, sondern stellt fest, daß beide im Verstand selbst eine Einheit bilden, d. h. der Verstand ist rezeptiv und aktiv zugleich.⁸⁸ Insofern Kant diese Doppelfunktion des Verstandes – wohl aufgrund seiner starken Betonung der „Einheit der Apperzeption“ – nicht mehr wahrnahm, mußte er die Begriffskonstitution als rein spontane Ver-

standesleistung – ohne teilursächliche Mitwirkung des Gegenstandes – zu deuten geneigt sein.⁸⁹ Daß es gleichwohl einen stark realistischen Zug in Kants kritischer Erkenntnistheorie gibt, der etwa von Charles S. Peirce als ganz wesentlich erkannt wurde, zeigt schon seine beständige Rede von der Affektion durch das Ding an sich und seine Lehre von der Materie der Anschauung.⁹⁰ Denn die Rezeptivität der Sinnlichkeit, der die Materie der Anschauung – als Affektion seitens des Dings an sich – gegeben ist, bleibt stets vorausgesetzt, sonst lieferte die Verstandeskonstruktion nur ein leeres Begriffsgebäude. Andererseits hat Kants Interpretation der Sinnesaffektion nach dem Modell einer erst noch zu formierenden bloßen Materialität (oder bloßen Mannigfaltigkeit) in der Transzendentalen Analytik den Boden bereitet für eine rein idealistische Streichung des Dings an sich als überflüssig.

Eine weitere Differenz besteht darin, daß Scotus dem Menschen auch für die gegenwärtige Situation eine wenn auch unvollkommene intellektuelle Anschauung zugesteht. Freilich bleibt dieser Unterschied praktisch folgenlos, da Scotus diese anschauende Verstandeserkenntnis so eng an die vorhergehende Sinneswahrnehmung anbindet, daß mit ihr zwar das Existierende als solches erfaßt wird, jedoch in einer nur undifferenzierten Weise, nämlich als „das gleichzeitige Ganze“ eines konkreten Individuums in seiner aktuellen Existenz, ohne daß dieses zugleich auch in seiner Singularität (*haecceitas*) erkannt würde.⁹¹ Kant mußte aufgrund seiner eindeutigen Aufteilung von Rezeptivität der Sinnlichkeit und Spontaneität des Verstandes die Gewißheit von kontingent Existierendem allein der sinnlichen Wahrnehmung zuweisen und damit aus dem geistigen Erkennen ausschließen – was sicherlich gegenüber der scotischen Lehre einen Mangel darstellt.

Die Theorie des Duns Scotus von der doppelten Verstandeserkenntnis in Abstraktion und Intuition, die er in korrigierender Auseinandersetzung mit Aristoteles entwickelt hat, hängt engstens mit seinem theologischen Motiv zusammen, das kontingente Schöpfungshandeln Gottes gegenüber dem griechisch-arabischen Notwendigkeitsdenken metaphysisch abzusichern. Es dürfte interessant sein, auch hier den Parallelen zum Denken I. Kants genauer nachzugehen.

⁸⁹ Vgl. Hoeres (s. Anm. 7), 285.

⁹⁰ Vgl. KrV B XXVI f: „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens denken können. Denn sonst würde der unge-reimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“ – Daß die Lehre von der Affektion durch das „Ding an sich“ keineswegs aufgrund ihrer angeblichen Inkonsistenz abgelehnt werden darf, zeigt neuerdings wieder Norbert Fischer auf: Norbert FISCHER; Dieter HATTRUP: *Der Anspruch des Anderen. Philosophieren aus dem Primat der praktischen Vernunft: Kant und Levinas*. (Erscheint demnächst im Schöningh-Verlag, Paderborn); vgl. auch Peter KRAUSSER: *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981, 32 ff.

⁹¹ Vgl. Met. VII q. 15 n. 18 (zitiert oben Anm. 72) und 36 (zitiert oben Anm. 74) (ed. Bonaventure IV 300. 307). Dazu ausführlich Honnefelder (s. Anm. 7), 241–252.

⁸⁴ Dazu w. u.

⁸⁵ Vgl. Honnefelder (s. Anm. 12), 443 ff. 452 ff.

⁸⁶ Duns Scotus hat diese zweifache Sinnebene des Seienden in seiner Lehre von der doppelten „*ratio entis*“ entfaltet; vgl. dazu Ludger HONNEFELDER: *Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*. In: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebo-nae*, 28 sept. – 2 oct. 1970. Rom, 1972 (Studia scholastico-scotistica; 5), 661–671; Ders. (s. Anm. 12), 45 ff und passim.

⁸⁷ KrV A 15 B 29.

⁸⁸ Dazu jetzt neuerdings Pizzo (s. Anm. 27), passim.

2. Kontingenz und Freiheit

Die Philosophie des Scotus läßt sich gewiß auch als Philosophie der Kontingenz und der Freiheit kennzeichnen. Seine theologisch motivierte Freiheitslehre liegt im Schnittpunkt von Ontologie und Ethik; gemeinsam ist beiden Perspektiven die Gegensatzbestimmung zu dem, was naturhaft-fremdbestimmt ist: Freie Aktivität setzt Selbstbestimmung voraus und – wie sich zeigen wird – ineins damit sogar eine Unabhängigkeit von der bindenden Rücksicht auf die eigene Glückseligkeit. Das ethische Motiv, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen festzuhalten, hat Scotus mit Kant gemeinsam, allerdings nicht die ausschließliche Begründung der Freiheit durch das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung, weiß sich doch der Mensch nach Scotus stets – auch ohne die Reflexion auf seine moralische Verantwortung – als „Urheber seiner Akte“.⁹²

2.1. Das Interesse an der Freiheit

In jeder rationalen und erst recht in der wissenschaftlichen Weltbetrachtung werden die Dinge und Vorgänge in den Zusammenhang von Grund und Folge, Ursache und Wirkung gestellt. Diese für das Weltverstehen offenbar notwendige Ein-Ordnung der Zusammenhänge schlägt jedoch leicht in einen „Rationalismus“ um, der daraus ein konstitutives Prinzip allen Seins macht, z. B. formuliert als Satz vom zureichenden Grund (*principium rationis sufficientis*), aus dem dann ein in der Geschichte der Philosophie immer neu auftretendes Grundproblem erwächst, das von Kant in seiner Habilitationsschrift von 1755 folgendermaßen referiert wird:

„Wenn alles, was geschieht, nur geschehen kann, wenn es einen vorgängig bestimmenden Grund hat, so folgt, daß alles, was nicht geschieht, auch nicht geschehen kann. ... Und indem man so die unbiegsame Kette der Begebenheiten durchgeht, ... ist endlich in dem ersten Zustand der Welt, der unmittelbar Gott als den Urheber kundgibt, der letzte und an Folgen so fruchtbare Grund der Begebenheiten völlig erreicht, und da dieser gesetzt ist, leitet sich eines aus dem anderen durch die nachfolgenden Zeiten nach immer beständigem Gesetz ab. ... Also ist alles, was in uns

⁹² Vgl. Ord. III d.17 n.4 (Viv. XIV 654b): „... omnis voluntas est domina sui actus...“ – Vgl. Ord. IV d.49 q.10 n.10 (Viv. XXI 333): „Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquid bonum, ... potest se ab hoc avertere et nullum actum voluntatis circa hoc elicere.“ – S. u. Anm. 112. – Der Gegensatz zu Kant sollte jedoch nicht allzu groß eingeschätzt werden, da Scotus an anderer Stelle einer rein moralischen Begründung der Freiheit zumindest sehr nahekommt und andererseits auch Kant hier und da ein unmittelbares Freiheitsbewußtsein anzunehmen scheint (s. u. Anm. 114). Scotus zögert nämlich in der Reportatio (I A d. 39-40 n. 29-30; ed. Söder, 246 f), kontingente Freiheit für (theoretisch) beweisbar zu erklären, weil ein Beweis a priori ohnehin ausscheide und allein das negative Verfahren übrig bleibe, die Beweislast den Leugnern der Freiheit aufzubürden, die ja bestreiten, was doch jedermann im praktischen Leben voraussetzt und was sie selbst bekennen müßten, würden sie gefoltert, denn dann würden sie sicher für möglich halten, daß sie auch nicht gefoltert werden können.

geschieht, in seiner Folge so von Gott vorhergesehen, daß gar nichts anderes folgen kann. Also betrifft uns eine Anrechnung unserer Taten nicht; sondern die eine Ursache von allem ist Gott, der uns an solche Gesetze gebunden hat, daß wir auf jeden Fall das bestimmte Schicksal erfüllen.“⁹³

In seiner vorkritischen Zeit glaubte Kant noch, sich diesem Argument (es sei abkürzungsweise „Ketten-Argument“ genannt), entziehen zu können, indem er innere (im vernünftigen Überlegen fußende) von äußeren (kausal-mechanischen) Gründen unterschied, um so die Freiwilligkeit und Zurechnungsfähigkeit menschlichen Handelns durch dessen Ursprung aus einem inneren Grund zu sichern:

„Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta.“ – „Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere. Et hoc quidem rationis determinantis lege exclusum non est.“⁹⁴

33 Jahre später läßt er jedoch diese Lösung nicht mehr gelten:

„Eine Ausflucht darin zu suchen, daß man bloß die Art der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem komparativen Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt...), ist ein elender Behelf...“⁹⁵
Eine solche Freiheit würde „im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.“⁹⁶

Die Verkettung der Geschehensabläufe nach Gesetzen der Naturkausalität scheint notwendig in eine fatalistische Weltsicht zu münden, in der für die Freiheit des moralischen Handelns kein Platz mehr ist. Der einzige Ausweg, den Kant für dieses Problem fand, bestand im Rückgriff auf die Unterscheidung von Ding an sich und Ding als Erscheinung, denen er nun auch zwei verschiedene Arten von Kausalität zuordnete, eine aus Freiheit und eine nach der Natur.⁹⁷

Duns Scotus mußte sich gleichfalls mit dem Ketten-Argument auseinandersetzen; es begegnete ihm in der Auseinandersetzung mit dem arabischen Aristotelismus, aus dessen Annahme, daß Gott ad extra mit Notwendigkeit handelt, er die folgende Konsequenz ableitet:

⁹³ *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. (I, 385-416, hier I, 399); mit deutscher Übersetzung von Wilhelm WEISCHDEL. In: Wilhelm WEISCHDEL (Hrsg.): *Kant. Werke*. Wiesbaden, 1960, I, 401-509; hier 447-451 passim. – Kant bezieht sich hier auf den von ihm sehr geschätzten Christian August Crusius, widerspricht ihm aber (zu dieser Zeit noch!) hinsichtlich der Gültigkeitsgrenzen des Satzes vom zureichenden Grund.

⁹⁴ Ebd. (I, 402. 403).

⁹⁵ KpV A 171 (V, 96).

⁹⁶ Ebd. A 174 (V, 97).

⁹⁷ S. u. Anm. 104 und 121. – Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht näher auf diese Lösung und seine Problematik eingegangen werden; ich werde darauf im Rahmen meiner Habilitationsschrift über „Natur und Freiheit“ zurückkommen.

„Jede Zweitursache verursacht insofern, als sie von der ersten bewegt wird; wenn also die erste mit Notwendigkeit bewegt, so wird jede mit Notwendigkeit bewegt und jegliches wird mit Notwendigkeit verursacht.“⁹⁸

Die Schlußfolgerung gilt ausnahmslos, auch für den menschlichen Willen, sofern die Grundannahme gültig ist:

„Wenn es ein erstes Bewirkendes gibt im Verhältnis zu unserem Willen, dann folgt hinsichtlich seiner dasselbe, was auch hinsichtlich anderer Fälle folgt; denn, mag es ihn unmittelbar mit Notwendigkeit bewegen, mag es ein anderes unmittelbar bewegen und jenes notwendig Bewegte (seinerseits) mit Notwendigkeit bewegen – denn es bewegt auf Grund davon, daß es bewegt wird –, so wird schließlich ein Nächstes mit Notwendigkeit den Willen bewegen. Und so wird dieser mit Notwendigkeit wollen, und er wird ein notwendig Wollendes sein.“⁹⁹

Der scheinbare – für Aristoteles (und sogar Thomas von Aquin) noch gangbare – Ausweg, daß die Kette der notwendigen Verursachung durch die unüberschaubare Vielfältigkeit der Bewegung oder durch die (zufällige) Verhinderung einer Bewegung unterbrochen würde, kann nicht überzeugen, weil die Unüberschaubarkeit den objektiv notwendigen Zusammenhang nicht aufhebt, sondern ihn nur subjektiv zufällig erscheinen läßt, so daß auch Verhinderungen von Bewegungsabläufen im Ganzen betrachtet niemals zufällig sind:

„Entweder also geschieht nichts in kontingenter Weise, d. h. vermeidlich, oder das Erste verursacht, und zwar auch unmittelbar, in solcher Weise, daß es auch nicht verursachen könnte.“¹⁰⁰

Der geschärfte Kontingenzbegriff, den Scotus hier einführt, verneint nicht nur die absolute Notwendigkeit und Unwandelbarkeit eines Seienden – in diesem Sinne ist alles Endliche eo ipso kontingent –, sondern – weitaus stärker – die „hypothetische Notwendigkeit“¹⁰¹ innerhalb eines *Geschehenszusammenhangs*:

⁹⁸ De pr. pr. IV concl. 4 (ed. Kluxen), 68. 69: „Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur.“ (Übers. nach Kluxen).

⁹⁹ Ebd., 68-70: „Si est primum efficiens respectu voluntatis nostrae, idem sequitur de ipsa quod et de aliis; quia, sive immediato necessario moveat illam, sive aliud immediate, et illud necessario motum necessario moveat, quia movet ex hoc quod movetur, tandem proximum necessario movebit voluntatem; et ita necessario volet et erit volens necessario.“ (Übers. nach Kluxen, 69-71) – Vgl. auch die Parallelstellen in Lect. I d. 39 q. 1-5 n. 35 (Vat. XVII 489); Mer IX q. 15 n. 28 (ed. Bonaventure IV 682).

¹⁰⁰ Ebd., 70: „Vel igitur nihil fit contingenter, id est, evitabiliter, vel primum sic causat, etiam immediate, quod posset non causare.“ – Vgl. hierzu auch Söder (s. Anm. 19), 71 f. 77-80.

¹⁰¹ Vgl. KrV A 228 B280; der entsprechende Gegenbegriff bei Kant lautet „absolute Notwendigkeit“ (vgl. B 382. 480. 620 u. ö.). – Dieselbe Unterscheidung zweier Begriffe des Notwendigen findet sich bei Scotus unter den Bezeichnungen „necessitas immutabilitatis“ und „inevitabilitatis“; vgl. Rep. I A d. 39-40 n. 26-28 (ed. Söder [s. Anm. 19], 246). Vgl. auch die folgende Anm.

„Kontingent‘ nenne ich hier nicht jegliches, was nicht notwendig und nicht von überzeitlicher Dauer ist, sondern jenes, dessen Gegenteil geschehen könnte eben dann, wenn es geschieht. Daher habe ich gesagt: ‚Es gibt solches, das in kontingenter Weise verursacht wird‘, und nicht: ‚Es gibt solches, das kontingent ist.‘“¹⁰²

Daß es solche kontingente Verursachung gibt, steht für Scotus unbezweifelt fest aufgrund der Selbsterfahrung der Willensfreiheit. Von ihr aus schließt er auf die kontingente Ursächlichkeit Gottes als deren Möglichkeitsbedingung zurück und damit auf Gottes Willensbegabung.¹⁰³ Ein solcher metaphysisch-theologischer Schluß ist Kant natürlich verwehrt allein schon aufgrund der Unmöglichkeit eines theoretischen Nachweises der Willensfreiheit.¹⁰⁴ Aber gleichwohl bewegt sich sein Denken in denselben Bahnen.

2.2. Natur und Freiheit

Beiden Denkern gemeinsam ist nämlich die Bestimmung des Begriffs der Freiheit als Gegenbegriff zur Natur und die entsprechende primäre Einteilung aller Kausalität in die gesetzlich-naturhafte und die spontan-freie:

„Man kann sich nur zweierlei Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit.“¹⁰⁵

¹⁰² De pr. pr. (wie Anm. 100): „Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit. Ideo dixi: ‚Aliquid contingenter causatur‘, non: ‚Aliquid est contingens.‘“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. Rep. I A d. 39-40 n. 28 (ed. Söder, 246). – Dies ist die von Scotus auf den scharfen Begriff gebrachte „synchrone Kontingenz“, welche besagt, daß eine kontingent handelnde Ursache in einem Moment entgegengesetzte Alternativen verwirklichen kann. Vgl. Söder (s. Anm. 19), 44. 91 ff. 100 ff. 116 ff. 124. 199. – Duns Scotus hat diese von der alten Standardmeinung abweichende neue Interpretation der Kontingenz vermutlich von Petrus Johannes Olivi übernommen und in ihren Konsequenzen weiter ausgezogen; vgl. Stephen D. DUMONT: *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*. In: *The Modern Schoolman* 72 (1995) 149-167.

¹⁰³ De pr. pr., ebd.: „Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem.“ – Zum näheren Verständnis dieses Arguments und für weitere Paralleltexte vgl. Söder (s. Anm. 19), 50-56. 81-84. 108-124.

¹⁰⁴ Vgl. hier nur KrV B 585 f und KpV A 168 (V, 94): „Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; ...“ – Für Kant ist die Natur immer schon kausalgesetzlich determiniert und steht insofern grundsätzlich unter der hypothetischen Notwendigkeit. Vgl. KpV A 53 (V 29, Anm.). Dazu w. u. Anm. 121 und 122. – Die kritische Wendung schließt freilich spekulativ-theologische Überlegungen nicht aus, die durchaus den scotischen ähneln; sie müssen nur ins Praktische transformiert werden; vgl. etwa KpV A 246 f (V 137): „Wenn nächst dem diese Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädicate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als Versinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliches Erkenntnis über sinnlicher Gegenstände ansehen; denn diese Prädicate sind keine andere als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird.“

¹⁰⁵ KrV A 532 B 560.

Und bei Scotus heißt es:

„Auf naturhafte Weise tätig und auf freie Weise tätig sein, sind die ersten Differenzen eines tätigen Prinzips...“¹⁰⁶

Für ihn ist es klar, daß nur der Wille ein solches freies Tätigkeitsprinzip sein kann, da nur ihm die in der Freiheit eingeschlossene absolute Selbstbestimmung eigen ist, nicht dagegen dem Intellekt, der auf die Weise der Natur handelt, da er sich selbst nicht zum Verstehen oder nicht Verstehen bestimmen kann (sondern dazu – und zwar vom Willen – bestimmt werden muß):

„Der Verstand fällt unter die Natur; er ist nämlich von Natur aus (ex se) zum Verstehen bestimmt und hat es nicht in seiner Macht, zu verstehen oder nicht zu verstehen... bezüglich einer Erkenntnis ist der Verstand nicht von Natur aus indeterminiert; vielmehr bringt er mit Notwendigkeit jene Erkenntnis hervor... Es folgt..., daß der Wille, der auf den eigenen Akt hin indeterminiert ist, diesen hervorbringt und durch ihn den Intellekt bestimmt auf die Ursächlichkeit hin, die dieser gegenüber einem Wirken nach außen hat. ... Wenn aber „rational“ verstanden wird als „mit Grund“, dann ist der Wille im eigentlichen Sinne rational. Und er selbst ist auf Entgegengesetztes ausgerichtet, sowohl hinsichtlich des eigenen Aktes als auch hinsichtlich der Akte der untergeordneten Vermögen; und nicht auf die Weise, wie die Natur auf Entgegengesetztes ausgerichtet ist, wie der Intellekt, der sich nicht zum einen oder anderen selbst bestimmen kann, sondern auf freie Weise, indem er sich selbst bestimmen kann.“¹⁰⁷

¹⁰⁶ Quodl. q. 16 a. 3 n. 15 (Viv. XXVI 199a): „...esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi...“ – Vgl. weiter Met. IX q. 15 n. 22–23 (ed. Bonaventure IV, 680 f.): „Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‚natura‘, secunda dicitur ‚voluntas‘. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem...“ (Hervorhebung von mir) – Zum Begriff des principium activum vgl. Pizzo (s. Anm. 27), 37–59.

¹⁰⁷ Met. IX q. 15 n. 36, 39, 41 (ed. Bonaventure IV 684 f. 686): „Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere...; respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus; immo necessario elicit illam intellectionem, ... Voluntas ad proprium actum eliciendum opposito modo se habet... Sequitur ... quod voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra. ... Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero, potens se determinare.“ (Hervorhebungen in der Übersetzung von mir) – Scotus deutet hier – bezugnehmend auf Met. IX c.2 (1046 a – 1046 b) – die Aristotelische Unterscheidung von rationalem und irrationalen (natürlichem) Vermögen dahingehend um, daß er einzig den Willen als rationales Vermögen bestimmt und nicht den Intellekt. Unterscheidungsgrund ist dabei, ob das jeweilige Vermögen selbstbestimmend oder fremdbestimmt ist. Vgl. auch Rep. I A d. 38 q. 1–2 n. 37 (ed. Söder [s. Anm. 19], 233 f); Rep. I A d. 39–40 q. 1–3 n. 35 (ed. Söder, 248); Rep. III d. 33 q. un. n. 10 (Viv. XXIII 514b) und Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 350 (Vat. II 334) sowie die Zitate in Anm. 21 und Anm. 106. – Vgl. dazu F. INCIARTE: *Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus*. In: Jan P. BECKMANN u. a. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Wolfgang KLUXEN (Festschrift für). Hamburg: Meiner, 1987, 1996, 259–273; P. SCAPIN:

Für die Willensakte gibt es keine andere Ursache als die, daß der Wille eben Wille ist, der Grund für seine Handlungen liegt allein in ihm selber.¹⁰⁸ Dieser scharfe Begriff der Selbstbestimmung entspricht präzise dem Begriff Kants einer „absoluten Spontaneität“, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“.¹⁰⁹

Mit der kontradiktorischen Absetzung dieser selbstbestimmten Spontaneität von der fremdbestimmten Natur ergibt sich bei Scotus wie bei Kant folgerichtig die völlige Andersartigkeit dieser Freiheit gegenüber dem Naturwirken:

„Der Wille ist ein Tätiges anderer Art als alles, was es im Universum gibt.“¹¹⁰

Eine Handlung aus Freiheit kann nur in ihrer Jeweiligkeit konstatiert und angeschaut, niemals aber auf einen begreifbaren Grund zurückgeführt werden, weil dieser kontingent und im Geheimnis der einzigartigen Person verborgen ist.¹¹¹ Es bedarf einer intellektuellen Anschauung, um eine Freiheits-handlung als solche zu identifizieren, denn die begrifflich-wissenschaftliche Erkenntnisweise wird immer nach naturhaften Ursachen suchen und insofern das wesenhaft Andere der Freiheitshandlung gerade verfehlen.

Duns Scotus hat eine solche intellektuelle Anschauung – wenngleich mit deutlichen Einschränkungen – dem Menschen zugesprochen und dies gerade mittels der Selbsterfahrung der Freiheit begründet.¹¹² Kant hingegen läßt eine solche innere Anschauung in seiner kritischen Phase nicht mehr zu¹¹³, obwohl er gelegentlich ein unmittelbares Freiheitsbewußtsein vor-

Necessité et liberté d'après Aristote et Jean Duns Scot. In: Diotima 8 (1980) 120–127; Hannes MOHLE: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*. Münster: Aschendorff, 1995 (BGPhMA NF 44), 161–173. Vgl. weiter zur Willenslehre des Duns Scotus Hoeres (s. Anm. 7); P. KING: *Duns Scotus on the Reality of Self-Change*. In: Mary Louise GILL; J. G. LENNOX (Hrsg.): *Self-motion from Aristotle to Newton*. Princeton: University Press, 1994, 227–290; Tobias HOFFMANN: *The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus*. Demnächst in: AHDL 66 (1999).

¹⁰⁸ Met. IX q. 15 n. 29 (ed. Bonaventure IV 682): „Quare voluntas illud volet? Nulla est alia causa nisi quia est voluntas.“ – Vgl. auch die analoge Bestimmung des göttlichen Willens oben Anm. 20.

¹⁰⁹ KrV A 446. 448; B 474. 476.

¹¹⁰ Lect. II d. 25 q. un. n. 93 (Vat. XIX 261): „... voluntas est agens alterius rationis a toto quod est in universo...“

¹¹¹ Vgl. dazu noch Ord. III d. 18 q. un. n. 17 (Viv. XIV 693): „Unde non est ratio, quare contingentia sunt contingentia, ... sed quia causa quando causat, contingenter causat.“

¹¹² Vgl. Met. IX q. 15 n. 30 (ed. Bonaventure IV 682 f.): „Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle...“ – Ord. IV d. 49 q. 8 n. 5 (Viv. XXI 306): „Praeterea, si non habemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt in nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsicis), sed hoc est falsum...“ – Vgl. Ord. IV d. 49 q. 10 n. 10 (Viv. XXI 333, zitiert Anm. 92). – Vgl. Hoeres (s. Anm. 7), 188 f; John BOLER: *Transcending the Natural. Duns Scotus on the Two Affections of the Will*. In: ACPQ 67 (1993) 109–126, hier 118.

¹¹³ 1766 schreibt Kant der Seele noch ein „immaterielles Anschauen“ zu (*Träume eines Geistersehers*, II, 337), mit der transzendentalen Wende bestimmt er auch die innere Anschauung als sinnlich und damit nicht mehr das Ding an sich, den „intelligiblen Charakter“, sondern

auszusetzen scheint.¹¹⁴ Die Tatsache der Freiheit kann nach Kant nur aus der unbedingten Geltung des Sittengesetzes *erschlossen* werden.¹¹⁵ Vermutlich ist die Differenz zwischen Scotus und Kant in diesem Punkt nicht so groß, denn auch Scotus behauptet keine vollkommene intellektuelle Anschauung der inneren Wesensgründe der Seele und ihrer Vermögen und würde Kant wohl durchaus zustimmen, wenn dieser feststellt:

„Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit ... zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“¹¹⁶

Interessant an dieser Bemerkung Kants ist im übrigen, daß er hier offensichtlich voraussetzt, daß das Maß der Freiheit durch die sinnliche Natur mit bedingt ist oder sein kann, oder anders gesagt, daß die Antriebe der Sinnlichkeit einen affizierenden Einfluß auf die praktische Vernunft ausüben, „dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt“¹¹⁷, was aber einen „Kampf“¹¹⁸ einschließt, nämlich „wider ihre Gewalt und Einfluß“ (nämlich der Naturursachen) „etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist“.¹¹⁹

Damit ist der Übergang zum moralischen Freiheitsbegriff gegeben, wie er sich vor allem in den praktischen Schriften Kants findet und von dem er sagt, daß dieser sich „merkwürdigerweise“ auf die „transcendentale Idee der Freiheit“¹²⁰ gründe. Der auch hier leitende Gegensatz zum Naturbegriff

nur mehr den „empirischen Charakter“ berührend (vgl. B 567 ff. 581 f.). – Eine sehr erhellende Analyse der ganzen Problematik von der Entwicklung des kantischen Denkens her mit einer reichen Stellensammlung geben die beiden Aufsätze von Heinz HEIMSOETH: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. In: DERS.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*. Bd. I: *Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Köln, 1956, 189–225, hier 196 ff.; DERS.: *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. In: ebd., 227–257.

¹¹⁴ In der Methodenlehre der KU nennt Kant die Freiheit eine wißbare „Thatsache“ (V, 468. 474). – H. Heimsoeth meint, Kant habe zeitlebens eine Art von „intellektuellem“ Selbstbewußtsein für möglich gehalten, das zwar kein gegenständliches Erkennen sei, aber ein „Erfassen“, „Fühlen“ oder „Gefühl“, er verweist dazu u. a. auf das „Gefühl der Achtung (fürs Gesetz)“, von dem Kant in der KpV (z. B. A 126–159. 164; V 71–89. 92) spricht (Vgl. Heimsoeth [s. Anm. 113], *Persönlichkeitsbewußtsein*, 243. 254–257). Vgl. auch Lewis W. BECK: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. 3. Aufl. München, 1995 (UTB 1833), 185. 213.

¹¹⁵ Vgl. Rel. VI, 49 Anm. und KpV A 54 (V, 30). – Vgl. auch oben Anm. 104.

¹¹⁶ KrV B 579 Anm. – Vgl. Rel. VI, 49 Anm. – Vgl. dazu Heimsoeth (s. Anm. 113), *Persönlichkeitsbewußtsein*, 254.

¹¹⁷ KrV B 576.

¹¹⁸ Vgl. die Bestimmung der Tugend als „moralische(r) Gesinnung im K a m p f e“ in der KpV (A 151; V 84). S. u. Anm. 142.

¹¹⁹ KrV B 562 (Hervorhebung von mir).

¹²⁰ KrV B 561: „Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transcendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe“.

führt zur Unterscheidung von Neigung und Pflicht, welche der scholastischen Distinktion von *affectio commodi* und *affectio iustitiae* analog ist. Aus Platzgründen muß ich hier das schwierige Problem übergehen, ob Kant mit seinem streng deterministischen Naturbegriff und seiner „Rettung“ der Freiheit durch die Abhebung der (zeitlichen) Naturerscheinungen von der noumenalen Welt der Dinge an sich¹²¹ eine Konkurrenz von sinnlichen Antrieben und praktischer Freiheit zu denken unmöglich gemacht hat.¹²²

2.3. Freiheit und Sittengesetz: *affectio commodi* – *affectio iustitiae*

In der Religionsschrift unterscheidet Kant drei Bestimmungselemente des Menschen: die „Tierheit“, die „Menschheit“ und die „Persönlichkeit“. Interessant ist die Differenz der zweiten und der dritten Bestimmung:

„Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch **vergleichen** den Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden“, während die „Anlage für die **Persönlichkeit** ... die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz (ist), als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür“.¹²³

Die Vernunft allein, so stellt Kant es dar, ist noch keine Empfänglichkeit für Moralität, d. h. ein Vermögen, „die Willkür unbedingt durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein“¹²⁴, sie wäre – ohne die Vorstellung eines allgemeinen moralischen Gesetzes – „nur andern Triebfedern dienstbare“ Vernunft¹²⁵.

Was Kant einerseits „vergleichende Selbstliebe“ und andererseits „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ nennt, wird bei Sco-

¹²¹ Vgl. hier nur KrV B 564: „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.“ Zu diesem Problemkreis kann hier nur auf die Literatur verwiesen werden. Vgl. u. a. Heinz HEIMSOETH: *Transcendentale Dialektik. Ein Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. Zweiter Teil: *Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter*. Berlin, 1967, 335 ff.; Beck (s. Anm. 114), 175–184; Birger ORTWEIN: *Kants problematische Freiheitslehre*. Bonn: Bouvier, 1983; Josef SCHMUCKER: *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstückes des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik*. Bonn, 1990 (Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie; 18), 147–158. 290–340; Dirk EFFERTZ: *Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft*. Freiburg u. a., 1994, 44–81.

¹²² Eine solche „Konkurrenz“ lehnt Kant an zentralen Stellen in der KrV ab (vgl. B 583) und schließt aus, daß die Vernunft durch die Sinnlichkeit affiziert werde, während er andernorts – ganz im Sinne seiner Ethik – die freie Willkür als sinnlich affiziert, wenngleich nicht „pathologisch necessitirt“ (B 562) erklärt. – Vgl. auch die (wenig überzeugende) Antwort, die Kant in späteren Schriften auf das dann wohl deutlicher gesehene Problem gibt: KU (V 195 f. Anm.) und Rel. (VI 170 Anm.).

¹²³ Rel. (VI, 26. 27).

¹²⁴ Ebd. (VI 26, Anm.).

¹²⁵ Ebd. (VI 28).

tus – in Aufnahme und Weiterführung der Terminologie Anselms von Canterbury¹²⁶ – als „affectio commodi“ und „affectio iustitiae“ unterschieden. Genauso wie Kant stellt Scotus fest, daß ein Wille nicht frei wäre, wenn er nur zu seinem eigenen Wohl geneigt wäre und keine gleichzeitige Ausrichtung auf das Gute um seiner selbst willen hätte:

„Ein Engel, der nur eine Neigung zum eigenen Wohl und nicht zur Gerechtigkeit hätte, d. h. der ein intellektives Streben hätte, das nur Streben als solches wäre und nicht frei, ein solcher Engel wäre unfähig, das eigene Wohl nicht zu wollen, und unfähig, dieses nicht mit höchster Kraft zu wollen; und das würde ihm auch nicht als Sünde angerechnet, weil jenes Streben sich zu seinem Erkenntnisgegenstand verhalten würde wie das Streben, etwas zu sehen, zum Gesehenen: deshalb reagiert es notwendigerweise auf die Vorstellung jenes Erkenntnisgegenstandes und auf die Neigung zu dem Besten, das ihm von einem solchen Vermögen vorgestellt wird, denn es hätte nichts, womit es sich zügeln könnte.“¹²⁷

Damit ein Wille frei sein kann, muß er von der ausschließlichen Rücksicht auf das eigene Wohl entbunden sein und eine Neigung zum Guten an sich, zum objektiv und nicht nur subjektiv Guten haben, das ist die „affectio iustitiae“. Darum nennt Scotus diese Neigung auch die edlere.¹²⁸ Sie fungiert als „Lenkerin der Neigung zum Wohl“, als inhaltlicher Maßstab, an dem der Wille ermessen kann, wie weit er diese Neigung in seine Maxime aufnehmen soll bzw. darf, ohne welchen Maßstab Freiheit nicht möglich wäre.¹²⁹

¹²⁶ ANSELM VON CANTERBURY: *De casu diaboli*. c. 14. In: *Opera omnia*. Bd. I. Ed. Franciscus Salesius SCHMITT. Seckau, Styria, 1938, 258; *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. q. 3 c. 11 In: *Opera omnia*. Bd. II. Ed. Franciscus Salesius SCHMITT. Rom, 1940, 281. – Vgl. zum folgenden Hoffmann (s. Anm. 107); Hoeres (s. Anm. 7), 149–162; N. HARTMANN: *Die Freundschaftsliebe nach Johannes Duns Scotus*. In: *WiWi* 52 (1989) 194–218; 53 (1990) 50–65; Boler (s. Anm. 112); Thomas WILLIAMS: *How Scotus Separates Morality from Happiness*. In: *ACPQ* 69 (1995) 425–445; Hannes MÖHLE: *Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants*. In: Honnfelder et al. (s. Anm. 22), 1996, 573–594.

¹²⁷ Ord. II d. 6 q. 2 n. 8 (Viv. XII, 353b): „... Angelus tantum habens affectionem commodi, et non iustitiae, hoc est, habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem, et non ut liberum, talis Angelus non posset non velle commodum, nec etiam non-summe velle talia; nec imputaretur sibi in peccatum, quia iste appetitus se haberet ad suam cognitivam, sicut modo appetitus visivus ad visum, necessario consequendo ostensionem istius cognitivae, et inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia, quia non haberet unde se refranaret.“

¹²⁸ Vgl. Ord. III suppl. d. 26 q. un. n. 17 (Viv. XV 340b–341a): „Nobilior est affectio iustitiae quam commodi, non solum intelligendo de acquisita et infusa, sed de innata, quae est ingenua libertas secundum quam potest velle aliquod bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi nihil potest velle nisi in ordine ad se, et hanc haberet si esset praecise appetitus intellectivus sine libertate sequens (die ed. Viv. liest hier fälschlich „sequente“) cognitionem intellectivam, sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam.“ (Hervorhebung von mir).

¹²⁹ Ord. II d. 6 q. 2 n. 8 (Viv. XII, 353b; Fortsetzung des Zitats in Anm. 127): „Illa igitur affectio iustitiae, quae est prima moderatrix affectionis commodi, ... est libertas innata voluntatis.“ – Zur Deutung der Freiheit als der Möglichkeit, sich zu seinen Neigungen zu verhalten, sie nämlich „in seine Maxime aufzunehmen“ (oder auch nicht), vgl. Kant, *Rel.* (VI, 24). – Von Freiheit kann freilich erst dann die Rede sein, wenn eine allgemeine und objektiv gültige „Triebfeder“ – das moralische Gesetz – den Maßstab abgibt; vgl. KpV A52 (V 29): „Also ist

Freiheit ist so negativ „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“¹³⁰ – bzw. allgemeiner von aller Heteronomie – und positiv das Vermögen, sich selbst ein Gesetz zu geben (Autonomie).¹³¹ Während die negativ umschriebene Freiheit als libertas contradictionis noch keinen inneren Maßstab benennt und so als Willkür mißverstanden werden könnte, schneidet der positive Begriff von Freiheit als Autonomie ein solches Mißverständnis ab, denn diese Autonomie ist nichts anderes als das moralische Gesetz selbst, das sich in der Möglichkeit der Verallgemeinerung der subjektiven Maximen zu einem allgemeinen Gesetz zu erkennen gibt. Dieser Einsicht Kants entspricht bei Scotus die Wesensbestimmung der affectio iustitiae, die gleichsam einen „höheren Willen“ als Maßstab vorstellt, der es erlaubt, die Neigung zum eigenen Wohl in angemessener Weise zu mäßigen.¹³²

Bei Kant erschöpft sich die Bestimmung des moralischen Guten in der rein formalen Verallgemeinerbarkeit, Scotus kennt darüber hinaus inhaltliche Bestimmungsgründe von Handlungsgegenständen, insofern sie objektive Werte darstellen, die um ihrer selbst willen, nicht um irgend eines subjektiven Interesses zu bejahen sind. Auch wenn hier eine offensichtliche Differenz in der Begründung der Ethik besteht, bleibt doch die strukturelle Gemeinsamkeit zu beachten, die darin besteht, daß beide Denker das spezifisch Sittliche in dem Übergang von der naturhaften und bloß

ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“ – Das schwierige Problem, ob ein böser Wille, d. h. ein solcher, „der die (gelegentliche) Abweichung“ von dem moralischen Gesetz „in seine Maxime aufgenommen“ hat (*Rel.*; VI 32), noch ein freier Wille genannt werden kann, und das Schwanken Kants in dieser Frage kann hier nicht behandelt werden. Vgl. dazu Gerold PRAUSS: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M., 1983, 70–115; Beck (s. Anm. 114), 192 f; starke Kritik an Kant übt Ortwein (s. Anm. 121), 120–163. – Zur Sache bei Scotus vgl. Williams (s. Anm. 126), 444: „Freedom consists in the possession, not the exercise, of the affectio iustitiae.“

¹³⁰ KrV B 562.

¹³¹ KpV A 58 f (V 33): „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene U n a b h ä n g i g k e i t aber ist Freiheit im n e g a t i v e n, diese e i g e n e G e s e t z g e b u n g aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im p o s i t i v e n Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die A u t o n o m i e der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, ...“

¹³² Vgl. Ord. II d. 6 q. 2 n. 10 (Viv. XII 355 b): „...quia [voluntas] habet aliam regulam in agendo, quam illa haberet si ex se sola ageret; tenetur enim sequi v o l u n t a t e m s u p e r i o r e m, in moderando illam inclinationem naturalem in potestate eius est moderari vel non moderari, quia in potestate eius est non summe agere, vel non tantum quantum potest.“ (Hervorhebung von mir) – Dieser höhere Wille muß wohl mit Hoeres (s. Anm. 7), 153 f, als der Wille Gottes verstanden werden, doch ist damit nicht ausgeschlossen, ihn mit Möhle (s. Anm. 126), 589, als Vorwegnahme der kantischen autonomen Vernunft zu deuten. Boler (s. Anm. 112), 124 f, scheint eine ähnliche Deutung zu favorisieren, indem er diesen „höheren Willen“ einfach mit der affectio iustitiae identifiziert, welche erst die Einzigartigkeit des Willens als eines moralisch verantwortlichen kundtut. – Vgl. aber dagegen Williams (s. Anm. 126), 435–437.

subjektiven Geneigtheit zu einem Handeln gemäß der affectio iustitiae erblicken.¹³³

Kant verwendet den Ausdruck „Neigung“ nur für das, was Scotus „affectio commodi“ nennt, und nicht als gemeinsamen Oberbegriff für beide Arten von affectio; dafür gebraucht er das sehr unschöne Wort „Triebfeder“; der spezifische Korrespondenzbegriff zur „affectio iustitiae“ heißt bei ihm „Achtung (fürs moralische Gesetz)“.¹³⁴ Diese Achtung ist subjektiv ein „moralisches Gefühl“ und „mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei“.¹³⁵ Durch die terminologische Entgegensetzung von Neigung und Pflicht bzw. Achtung wird ein Bruch zwischen beiden angedeutet, der sich in dieser Form bei Scotus noch nicht findet¹³⁶ und der den Widerspruch F. Schillers herausgefordert hat, der in dem berühmten Distichon zusammengefaßt ist:

„Gern dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“¹³⁷

Dazu muß festgestellt werden, daß dieser Widerspruch einerseits auf einem Mißverständnis beruht und andererseits einen Rückfall in den Naturalismus insinuiert. Denn erstens ist für Kant nicht allein das moralisch gut, was aus Pflicht und gegen die Neigung getan wird, vielmehr ist die Unterdrückung der Neigung nur eine möglicherweise zum Handeln aus Pflicht hinzutretende Forderung – dann nämlich, wenn die sinnliche Neigung dem Gesetz widerspricht. Zweitens aber muß an Schiller die Frage gestellt werden, wie dieser denn die Tugend als „Neigung zur Pflicht“ genau verstehen will; wer soll denn da wirken: die sinnliche Natur oder die praktische Vernunft?¹³⁸ Angesichts dieser Frage muß an der grundlegenden Einsicht Kants festgehalten werden, daß eine Neigung als sinnlich-naturale Neigung niemals ein personales Handeln im Sinne selbstbestimmender Praxis begründen kann, und wenn Schiller moralisches Handeln in dem Sinne als „anmutig“ verstehen will, daß es dank der Erziehung „zur Natur geworden ist“, ¹³⁹ dann muß dieser Naturalisierung des Moralischen widersprochen werden.

¹³³ Vgl. hierzu Möhle (s. Anm. 126), 587-594. – Die Frage, ob Scotus eine voluntaristische bzw. theonome Ethik vertreten hat, die ganz im Gegensatz zu Kants Autonomieverständnis wäre, kann hier nicht behandelt werden können. Vgl. dazu den Aufsatz von Thomas WILLIAMS: *Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved*. In: *The Modern Schoolman* 74 (1997) 73-94.

¹³⁴ KpV A 130 (V 73) u. ö. – Vgl. oben Anm. 114 und 123.

¹³⁵ MS (VI 464).

¹³⁶ Vgl. Hoeres (s. Anm. 7), 156-158. Vgl. aber unten Anm. 141.

¹³⁷ Friedrich SCHILLER: *Werke*. Nationalausgabe Bd. 1. Weimar, 1943, 357 (Im Urtext steht „... wurmt es mir oft.“) – Vgl. ferner DERS.: *Über Anmuth und Würde*. In: *Werke*. Bd. 20. Weimar, 1962, 283, wo Schiller Tugend als „Neigung zu der Pflicht“ definieren möchte. – Dazu die Antwort Kants in Rel. (VI 23 f Anm.).

¹³⁸ Vgl. Prauss (s. Anm. 129), 240-277, bes. 263 f. 275 f.

¹³⁹ Vgl. Schiller (s. Anm. 137), *Werke*. Bd. 20, 284. Vgl. Prauss (s. Anm. 129), 266-270.

Freilich bleibt ein Körnchen Wahrheit an der Schillerschen Kritik, und dieses hängt mit der Weigerung Kants zusammen, (affektive) Liebe und (Zu)Neigung positiv in sein ethisches System zu integrieren. Für ihn gibt es nur die Alternative von praktischer und pathologischer Liebe, wobei erstere mit der Pflicht und letztere mit der naturalen Neigung zusammenfällt.¹⁴⁰ Daher auch das Widerstreben Kants, „Neigung“ bzw. „Liebe“ anstelle von „Triebfeder“ als Oberbegriff zu verwenden. Von Scotus her gesehen, fällt die von Schiller aufgeworfene Schwierigkeit zusammen, insofern nach ihm die affectio iustitiae gerade in der Freundschaftslove zur Geltung kommt.¹⁴¹ Solche Freundschaftslove durchbricht die starre Alternative von praktischer Liebe im Sinne der Pflicht und pathologischer Geneigtheit im Sinne der bloßen Selbstliebe und muß als ein Drittes angesehen werden, was Kant auch gelegentlich gesehen, aber nicht positiv gewürdigt hat.¹⁴²

2.4. Das antirationalistische Moment beider Freiheitslehren

Die Zäsur, die Scotus mit seiner Unterscheidung von Natur und Freiheit setzte und mit deren Hilfe er die Kontingenz allen geschöpflichen Seins so radikal wie kein anderer vor ihm begründete, stellt eine Schranke dar für den abstraktiv-begrifflichen Verstand. Alle strikt kontingenten Sachverhalte entziehen sich dem wissenschaftlichen Zugriff und sind nur auf der Ebene der Möglichkeit – in ihrem quidditativen Gehalt –, niemals aber in ihrer je-

¹⁴⁰ GMS (IV, 399); KpV A 147 f (V 83).

¹⁴¹ Vgl. dazu Hartmann (s. Anm. 126), bes. 209. 213 ff. – Eine andere Deutung vertritt Williams (s. Anm. 126), der bei Scotus eine unvermittelbare Trennung von Moral und Neigung herausliest, die der Einseitigkeit der Kantischen Theorie genau entspräche; denn nach Scotus könne auch ein Handeln aus Freundschaftslove gegen die affectio iustitiae gerichtet und folglich Sünde sein, z. B.: „to skip church to help him (scil. my friend) with a late paper“ (Williams, 431); die Identifikation von affectio iustitiae und Freundschaftslove sei deshalb voreilig (ebd., 433) und nachgerade falsch (434). Die affectio iustitiae müsse definiert werden als „inclination in the will that prompts it to act in accordance with the moral law simply as such“ (437); damit wird freilich Kants Definition des „Gefühls der Achtung fürs Gesetz“ (s. Anm. 114, 123, 134) kein Merkmal hinzugefügt, das ein Vermittelndes zwischen reiner Pflicht und affektiver Liebe möglich macht. – Der Auslegungsstreit zeugt nur noch einmal von der sachlichen Schwierigkeit, die in der Polemik Schillers gegen Kant zum Ausdruck kommt, nämlich einerseits das Wesen des Moralischen streng von allem Naturhaften abzuheben und andererseits damit nicht zugleich den wahrhaft menschlich-personalen Akt der Freundschaftslove als moralisch belanglos abzuwerten. Williams betont hier mit Kant konsequent nur die eine Seite des Dilemmas; ob er damit auch die genuine scotische Lehre trifft, muß hier offenbleiben.

¹⁴² Vgl. GMS (IV 397): Hier bedenkt Kant nebenbei den Fall, daß ein Händler „eine unvermittelbare Neigung zu den Käufern“ – und nicht nur eine vergleichende bzw. berechnende Selbstliebe – haben könnte und sie deshalb ehrlich bedient, läßt diesen Fall dann aber sofort völlig beiseite. – Ausführlicher setzt sich Kant dann in der KpV (V 83) mit der Interpretation der Nächstenliebe auseinander als einer Pflicht, die man „gerne thun soll“, um sie gleich zurückzuweisen, wie er auch kurz darauf Tugend als „moralische Gesinnung im Kampfe“ von der „Schwärmerei“ absetzt, man könne etwas Gutes auch „aus freiwilliger Zuneigung“ tun (V 84). – Vgl. hierzu Prauss (s. Anm. 129), 249-257.

weiligen Verwirklichung zu erklären. Das gilt zunächst für die Erkenntnis Gottes, die uns allem Vorurteil einer rationalistischen Grundlegung zum Trotz nach Scotus im wesentlichen nicht gegeben ist, denn das erforderte eine anschauungshafte Gegenwart Gottes, die niemals naturhaft zu erreichen ist, sondern uns nur frei gewährt werden kann (und für die ewige Seligkeit verheißt ist).¹⁴³ Es gilt aber ebenso für die Freiheitshandlungen des Menschen, die auf psychologische oder soziologische Gesetze nicht zurückgeführt werden können, weil diese Gesetze allenfalls die naturhaften Motive derselben erfassen können, welchen gegenüber jedoch der absolut selbstbestimmende Wille frei bleibt.

Freilich wurde die von Scotus gesetzte Zäsur zwischen Natur und Freiheit in der Folgezeit wieder zurückgenommen: Im Zuge der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften verschwand das Interesse an der von ihm ins Zentrum der Ontologie gestellten Kontingenz und wich einer erneuten Herrschaft der Naturnotwendigkeit; denn Wissenschaft gibt es eben nur vom Notwendigen. Dagegen mußte Kant erneut die Freiheit – diesmal ungleich mühsamer – retten als eine noumenale Wirklichkeit, zu der nun jedoch nur noch die praktische Vernunft einen gewissen Zugang haben konnte, weil die theoretische Vernunft gänzlich unter das Notwendigkeitsdenken geraten war. Das ist der Sinn seines programmatischen Satzes: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.¹⁴⁴ Das Wissen behielt dabei sein gutes Recht, nämlich im Reich der Natur, die durch strikt geltende Gesetze bestimmt ist, die deswegen wissenschaftlich erkannt werden können, weil ihre Form vom Verstand „hineingelegt“ wird.¹⁴⁵ Durch diese Erklärung des Wissens wird zwar das erstaunliche Phänomen verstehbar gemacht, daß empirisch gefundene Gesetze universale Geltung haben, doch es bleibt zugleich nach wie

¹⁴³ Vgl. hierzu Quodl. q. 14 n. 10 (Viv. XXVI 39): „... anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturae; concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animae ad cognoscendum, et idem diceretur de Angelo. Et ratio est, quia omnis talis intellectio, scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.“ – Vgl. dazu Honnefelder (s. Anm. 7), 89–93. 131.

¹⁴⁴ KrV, Vorrede B 30. – Vgl. B 772 f.

¹⁴⁵ KrV B XIII f.: „Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hiedurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden...“ – A 125: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt.“ – Vgl. Prol. §§ 36–38 (IV 320–322).

vor Anlaß genug zu Bewunderung und Ehrfurcht¹⁴⁶, da es doch lediglich das Formale der Gesetzmäßigkeit ist, das der Verstand „hineinlegt“, nicht jedoch das konkrete Was und Wie, das die besonderen Gesetze auszeichnet und das auch nach deren Entdeckung gleichsam nur von außen erfaßt ist. So entwirft der Verstand beispielsweise die allgemeine Form des Kraftgesetzes, wonach Kräfte (u. a.) quantitativ mit dem Quadrat der Entfernung zweier aufeinander wirkenden Körper zusammenhängen müssen¹⁴⁷, aber eine Deduktion a priori der real möglichen (Grund-)Kräfte und ihrer je besonderen Verschiedenheit ist schlechterdings unmöglich: „Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einsehen?“¹⁴⁸ Die für das menschliche Erkennen zufällige Spezifikation der besonderen Naturgesetze aus einer an sich unendlichen Mannigfaltigkeit¹⁴⁹ von Möglichkeiten treibt zur Suche nach einer „Ordnung in der Natur“¹⁵⁰ an, die jederzeit Bewunderung verdient, weil sie allein das Streben der Vernunft nach systematischer Einheit befriedigt, welche eben nicht schon mit den Kategorien des gesetzgebenden Verstandes und der bestimmenden Urteilskraft vorgegeben ist, sondern mittels der reflektierenden Urteilskraft gesucht und – mit Geschick und Glück – zuweilen auch gefunden wird.¹⁵¹

¹⁴⁶ Daß die Natur mit den Verstandeskategorien übereinstimmt, erregt keinerlei Bewunderung, weil diese Übereinstimmung vom Verstand konstituiert ist, der hier „unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt“, aber „die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Princip“ ist „der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung...“ (KU, Einleitung; V 187; Hervorhebung von mir) – Vgl. zum folgenden auch Heimsoeth (s. Anm. 4), 99 ff.

¹⁴⁷ Vgl. Prol. § 38 (IV 320–322), S. o. Anm. 24. – Aber dies betrifft eben nur die Form der Kraftgesetze! Vgl. KrV B 252: „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne; davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie als ein Entstehen eines andern Zustandes allein vorgehen kann ... kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden.“

¹⁴⁸ MAGr, Allgemeine Anmerkung zur Dynamik (IV 524). Vgl. dazu Plaass (s. Anm. 12), 103. 108–110. – In ganz ähnlicher Weise stellt Duns Scotus fest, daß wir nicht auf einen tieferen Grund zurückführen können, warum einige substantielle Formen Kraftwirkungen haben, andere dagegen nicht: „Non videtur ergo ratio quare aliquae formae in communi sunt activae, et aliae non, – sicut in speciali, non videtur aliqua ratio quare calor est calefactivus nisi quia calor est calor...“ (Ord. I d. 7 q. 1 n. 70 [Vat. IV 137])

¹⁴⁹ Vgl. KU, Einleitung (V 183).

¹⁵⁰ Ebd. (V 184).

¹⁵¹ Vgl. ebd. (V 187 f.). Kant sagt hier, daß es uns zwar gefallen würde, aber dadurch noch keineswegs ausgemacht ist, daß wir die empirischen Gesetze auf immer höhere Einheitsgrundsätze bringen können, weil die Vernunft die Grenzen der reflektierenden Urteilskraft nicht a priori bestimmen kann. – Die aktuellen Bemühungen der theoretischen Physiker, die (heute) vier bekannten Wechselwirkungen zu vereinheitlichen, geben ein anschauliches Beispiel von dem hier beschriebenen Streben der Vernunft nach Einheit.

Kurz zusammengefaßt: Wenn Kant den Sternenhimmel bewunderte, dann deswegen, weil dieser trotz seiner physikalischen Erklärungsmöglichkeit eine Ahnung der noumenalen Welt zuläßt, die in dessen nicht a priori deduzierbaren wunderbaren Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit aufscheint, welche für Kant auch nach seiner kritischen Wendung „den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung“ vermehren.¹⁵² Der Anblick des Sternenhimmels läßt sogar Ehrfurcht aufkommen, weil seine unabsehbare Größe ein Bild der Unendlichkeit¹⁵³ Gottes ist.

Damit ist freilich die Grenze des Wissens überschritten ins „Reich der Freiheit“, das nur im „Glauben“ zu erreichen und ungleich erhabener ist als das Reich der Natur. Erst wenn sich der Mensch dem moralischen Gesetze beugt und die „Idee des Guten“ mit dem „Gefühl der Achtung“ beantwortet, kann er das Hinaussehen „auf das Unendliche“, welches für das theoretische Wissen „ein Abgrund“ ist, als nicht „bloß abschreckend“ ertragen und sich diesem gegenüber angemessen verhalten.¹⁵⁴ Die ethisch erforderliche Wertantwort des Menschen auf die Erhabenheit des noumenalen Kosmos verweist auf die Wertsetzung, die diesem durch den Schöpfergott gegeben wurde, welcher sich nicht dem theoretischen Wissen, sondern nur dem praktischen „Glauben“ eröffnet. Denn wenn die Wirklichkeit auf einem positiven Gewolltsein, d. h. im letzten auf der Liebe des Schöpfers beruht, dann ist die mit theoretischen Begriffen allein zu erfassende Möglichkeit vergleichsweise belanglos; solange aber eine auf die Wirklichkeit gerichtete intellektuelle Anschauung nur eingeschränkt zu Gebote steht, bleibt der Mensch auf die Erfahrung des Sittengesetzes verwiesen, die das Gefühl der Achtung herausfordert, die Wertantwort, auf die es letztlich allein ankommt.

¹⁵² KrV B 652.

¹⁵³ Vgl. KpV, Beschluß (V 162): „Das erste (scil. der bestimmte Himmel) fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. ... Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß...“

¹⁵⁴ Vgl. zu dieser stark abgekürzten Wiedergabe den ganzen Passus in der KU § 29 (V, 264–271), bes. 265: „Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter der Voraussetzung derselben und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letztern zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist: weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In der That wird ohne Entwicklung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen.“

Insofern ist Kants Philosophie vom Primat der Praxis bestimmt, ohne deshalb irrational zu sein. Er hat mit derselben Schärfe und im selben Sinne wie der Doctor subtilis die entscheidende und unaufhebbare Differenz von Natur und Freiheit herausgestellt, um die menschliche Person in ihrer Freiheit und Würde sowie die Transzendenz Gottes vor dem vereinnahmenden Zugriff der Vernunft zu bewahren.

3. Schlußbetrachtung

Ehrfurcht und Bewunderung gebühren nur einer Realität, die uns von außen mit einer demütigenden Macht und Erhabenheit entgegenkommt und die letztlich nur ethisch-praktisch zu verstehen ist. Die theoretische Vernunft ist stets versucht, diese noumenale Dimension unter ihre Begriffe zu bringen und so deren Fremdheit aufzuheben; sie in dieser Anmaßung einzuschränken – das ist das Hauptanliegen Kants in allen seinen kritischen Schriften. Doch solcherart Grenzziehung ist vielfachem Mißverständnis ausgeliefert – ein Schicksal, das Kant schon bei seinen unmittelbaren Nachfolgern erleben mußte: Das noumenale „Ding an sich“ wurde in der idealistischen Interpretation Fichtes gestrichen und damit die „realistische“ Grundoption Kants abgetan, was diesen zu dem Ausspruch führte: „Gott bewahre uns vor unsern Freunden...“¹⁵⁵

Die brillante Analyse der kategorialen Erkenntnis durch Kant hatte offenbar seine Nachfolger derart geblendet, daß sie meinten, diese nun unmittelbar mit der praktischen Vernunft verknüpfen zu müssen, was Kant versäumt habe. Die Freiheit des Subjekts sollte fortan nicht in einem noumenalen Bereich gesucht bzw. postuliert werden, sondern in der transzendentalen Apperzeption des Subjekts selbst. Die Spontaneität des Verstandes mußte dann willkürhafte Züge annehmen, da ihr keine Rezeptivität mehr zur Seite stand. Wenn der spontane Verstand mit der autonomen Vernunft verwechselt wird, wenn theoretische und praktische Vernunft nicht mehr verschiedene „Gebiete“ der Gesetzgebung zugewiesen bekommen und die zwischen beiden bestehende „Kluft“ geleugnet wird¹⁵⁶, dann maßt sich die Vernunft einen rationalistischen Zugriff auf das Unbedingte an, der letztlich zur dialektischen Aufhebung der Freiheit in die Naturnotwendigkeit und der Transzendenz Gottes in die Immanenz des Denkens führen muß.

Emmanuel Lévinas resümiert diese Denkentwicklung im Hinblick auf (Spinoza und) Hegel: Deren Philosophie plaziere die Wahrheit „dort, wo der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich erlischt, nämlich in einer unpersönlichen Vernunft. Die Freiheit bleibt nicht bestehen, sondern wird zum Re-

¹⁵⁵ *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. 7. August 1799 (XII 371).

¹⁵⁶ Vgl. KU, Einleitung (V 174–176).

flex einer universalen Ordnung, die sich, wie der Gott des ontologischen Arguments, von selbst erhält und rechtfertigt. Dieses Privileg der universalen Ordnung, sich selbst zu erhalten und zu rechtfertigen, erhebt sie über das immer noch subjektive Werk des cartesischen Willens und macht ihre göttliche Würde aus. Gemäß dieser Auffassung ist das Wissen der Weg, auf dem die Freiheit ihre eigene Zufälligkeit erkennt, der Weg, der sie in der Totalität zum Erlöschen bringt. In Wahrheit verbirgt dieser Weg den uralten Triumph des Selben über das Andere. Wenn auf diesem Weg die Freiheit aufhört, sich in der Willkür der einsamen Gewißheit der Evidenz zu erhalten, wenn der Einsame sich mit der unpersönlichen Wirklichkeit des Göttlichen vereint, dann verschwindet in dieser Sublimation das Ich.¹⁵⁷

Die Folge ist die Aufhebung der Person in der unpersönlichen Vernunft. Das Lebenswerk des angeführten jüdischen Denkers ist dem Kampf gegen diese Totalisierung gewidmet. Es dürfte interessant sein, diese neueste Errichtung des Primats der Ethik dem scotischen Denken gegenüberzustellen.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Emmanuel LÉVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Wolfgang N. KREWANI (Übers.). Freiburg u. a.: Alber, 1987, 121. Vgl. ebd., 314 ff.

¹⁵⁸ Vgl. meinen Aufsatz „Scotus und Lévinas“ in der nächsten Nummer von ThGl.