

(seinen eigenen Intentionen zuwiderlaufenden!) relativistischen Fazit abbrechen muß, sei dahingestellt. Jedenfalls wartet der Leser aber vergeblich auf eine überzeugende Begründung der entscheidenden Behauptung, warum zwischen beiden Ansätzen (so unterschiedlich sie freilich sein mögen) „Disparatheit“ im Sinne von M.s Definition herrschen solle. Die Tatsache, daß man über das Verhältnis der beiden Ansätze ein Buch schreiben kann, scheint zumindest ein Indiz gegen diese Behauptung zu sein.

Diese Schwächen des Buches sind insbesondere deshalb bedauerlich, als sein Thema für heutige religionsphilosophische Debatten von größtem Interesse wäre und sich ansatzweise auch einige wertvolle Hinweise finden, mit welchen Problemen bei der Interpretation von Gottesbeweisen u. a. zu rechnen ist. Leider werden diese Ansätze aber nicht weiter ausgeführt; tatsächlich wären massive weltanschauliche Vorentscheidungen z. B. im Werk Swinburnes als entscheidend für alles weitere nachweisbar, sie stecken insbesondere hinter Swinburnes zahlreichen Appellen an das Einfachheitskriterium, das keineswegs – wie M. meint – nur von sekundärer Bedeutung ist (130); im Vergleich dazu sind die Bezüge zur Logik und Wahrscheinlichkeitstheorie, die M. als entscheidend für Swinburnes Argumentation ansieht (83), m. E. weniger bedeutsam. Dies sind nur einige Facetten der Hauptschwäche des Buches: die Überlegungen verbleiben insgesamt doch auf einer recht pauschalierenden bzw. formalen Ebene, und die Verweise auf Beispiele von in der Philosophiegeschichte tatsächlich vorgebrachten Gottesbeweisen bleiben oberflächlich. Es hätte dem Werk zweifelsohne gutgetan, einige solcher Gottesbeweise näher zu analysieren; dabei wäre die Einbettung dieser Argumente in den Kontext einer weltanschaulichen Fragestellung ebenso deutlich geworden wie die spezielle Art des Erfahrungsbezugs solcher Argumente. Tut man dies nicht, bleiben die Gottesbeweise (ebenso wie ihre Umdeutungen) merkwürdige, isolierte Lehrstücke, zwischen denen dann leicht „Disparität“ vermutet werden kann; gerade die weltanschauliche Fragestellung hinter solchen Argumenten wäre der geeignetste Ort, Verbindungen zwischen ihnen herzustellen.

W. LÖFFLER

HUGHES, GERARD J., *The Nature of God* (The Problems of Philosophy). London/New York: Routledge 1995. X/219 S.

Gerard J. Hughes' (H.) Buch ist Teil einer in den angelsächsischen Ländern verbreiteten Bewegung einer Wiederaufnahme der traditionellen Fragestellungen der *theologia naturalis* innerhalb einer analytisch orientierten Philosophie. Während hierzulande ein bloßer Hinweis auf Kant oftmals genügt, ein solches Unternehmen (als zur *metaphysica specialis* gehörend) ins Zwielficht oder Abseits zu rücken, scheint man im englischsprachigen Raum von solchen Skrupeln weitgehend frei zu sein. Dieses Unternehmen zerfällt bekanntermaßen in zwei systematische Teile: die Gottesbeweise auf der einen Seite und die Attribute Gottes auf der anderen. Arbeiten zum ersten Teil, besonders formallogische Rekonstruktionen der klassischen Gottesbeweise und sich daran anschließende semantische und pragmatische Überlegungen, haben in Deutschland größere Beachtung gefunden als Arbeiten über die göttlichen Attribute. – H., der am Londoner Heythrop College unterrichtet und lange Zeit dessen Philosophy Department vorstand, beschäftigt sich mit eben diesen. In fünf Kapiteln werden folgende Eigenschaften behandelt: Existenz, Einfachheit, Allwissenheit, Allmacht, und Güte (Guteit). Dabei greift H. auf Beispiele der Philosophiegeschichte zurück, die klassische Fragestellungen und Lösungsversuche zu diesen Attributen beinhalten: Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Luis de Molina, Descartes, Hume und Kant. H. bleibt jedoch nicht bei Beschreibung, Vergleich und Kritik dieser Positionen stehen, sondern schließt jedes Kapitel mit einem Abschnitt *Some Answers*, in dem er Modifikationen vornimmt und eigene Lösungsversuche zu den Problemen anbietet. Das Buch wird abgeschlossen von einer *Conclusion*, in der H. die Resultate zusammenfaßt, einer Bibliographie und einem Index.

H. nähert sich dem Prädikat Existenz mittels der Frage, ob es sich dabei um ein Attribut handele. Sowohl Hume als auch Kant verneinen dies bekanntermaßen. H. zeigt, daß Hume in seinen *Dialogues* „Existenz“ in einem doppelten Sinne gebraucht, nämlich als mögliche und wirkliche, und daß seine negative Position auf zwei Gründen

basiert: erstens, Existenz sei keine separate Idee, die zur Idee eines Seienden hinzugefügt werden könne, und zweitens, Glauben, daß etwas wirklich existiere, involviere nicht Attribution, sondern Gefühl. Besonders die zweite Aussage gehört zu den doch ziemlich zweifelhaften Behauptungen der Humeschen Philosophie. Kants Verneinung der Frage, ob Existenz ein reales Prädikat sei, beruht nach H. auf einer Intuition über die verschiedenen Bedeutungen von „ist“: Identität, Prädikation und Existenz. Aber auch das berühmte Beispiel der einhundert Taler aus der *Kritik der reinen Vernunft* zeige nicht, daß Existenz in keinem Sinne ein reales Prädikat sei, zumal Kants Alternative, die „absolute Position“, etwas unbefriedigend ausfällt. Thomas von Aquin stimme insofern mit Hume und Kant überein, als Existenz im weiteren Sinne ein Akzidenz aller geschaffenen Dinge sei. Indem er aber darüber hinaus Existenz als Aktualität einer Form verstehe, unterscheide er sich von diesen: „It is this notion of actuality which is the basis of Aquinas's view that existence is properly an attribute of things, rather than the content of a psychological state, as in Hume, or related in an undefined way to judgment, as in Kant.“ (13) – Die Frage wird noch einmal verschärft durch die Hinzufügung der modalen Spezifizierung „notwendig“: Ist notwendige Existenz ein Attribut? H. zeigt, daß die Position des Aquinaten zu dieser Frage einigermaßen verwirrend ist. Es ist zum Beispiel unklar, was genau Thomas unter *per se notum* versteht, wenn er fragt, ob es *per se notum* sei, daß Gott existiere. Die Art und Weise, wie Thomas den Begriff einführt, suggeriert eine semantische Interpretation, nämlich „analytisch“. Andererseits weist seine Unterscheidung zwischen *per se notum secundum se* und *per se notum quoad nos* auf ein epistemisches Verständnis hin. Deswegen kritisierte Thomas den Anselmischen Gottesbeweis nicht wegen dessen Logik, die er akzeptiere, sondern wegen dessen Voraussetzungen, die er ablehne: die Prämissen seien nicht evident (für uns). – Zentral für den Unterschied zwischen Hume und Kant einerseits und Thomas andererseits, sei ihre Stellung zum Problem der *de re* Notwendigkeit: „Hume denies that there is any such feature of the world as *de re* necessity, Kant denies that we can justify talk of such necessity beyond the realm of experience. Aquinas claims that we can.“ (23) Das Problem hat in der Gegenwart eine erneute Diskussion gefunden, und H. vertritt eine Position, die der von Kripke nahesteht. – Dem Quineschen Argument, Existenz sei kein Prädikat („to be is to be the value of a bound variable“), entgegnet Hughes, dies führe zu umständlichen logischen Rekonstruktionen von Sätzen wie „König Arthur existierte wirklich“. Außerdem sei die ontologische Stellung der Variablen ungeklärt. Insgesamt sei es fraglich, ob Logik ein guter Führer für Ontologie sei. H. nimmt jedoch nicht direkt Bezug auf die Kritik der Quineschen Interpretation des prädikatenlogischen Kalküls, wie sie seitens der Vertreter von *substitutional quantification* oder *free logic* vorgebracht wurde. Mit der Einführung von *de re* Notwendigkeit als zentral für Thomas Verständnis von Existenz sind freilich eine ganze Reihe von Fragen der gegenwärtigen analytischen Philosophie aufgeworfen: der Gegenbegriff zu Aktualität ist Potentialität. H. ist die Analyse dieses Begriffs durch eine Mögliche-Welten-Semantik nicht sehr sympathisch: „... logical possibility is neither a necessary nor a sufficient condition for causal possibility. It is therefore inadequate as an explanation of potentiality.“ (27). – Zudem hält er den in der modernen Modallogik üblichen Weg, den Unterschied zwischen *de dicto* und *de re* rein syntaktisch zum Ausdruck zu bringen, nämlich durch die Stellung des Modaloperators, für unzureichend und irreführend (womit er nicht alleine steht; vgl. Carlos A. Dufours Artikel „De Dicto/De Re“ in *Handbook of Metaphysics and Ontology* Vol. 1, eds. H. Burkhardt & B. Smith, Munich/Philadelphia/Vienna 1991, 200: „... it is not a matter simply of the scope of a modal term after translation into standard logical notation“). Wie andere Philosophen, die sich mit mittelalterlichen Modalproblemen beschäftigt haben, plädiert er für zwei verschiedene Arten von Modaloperatoren. Es sei nicht einzusehen, wie Satzoperatoren ohne weiteres auch als Prädikatenoperatoren funktionieren könnten. – Die Behauptung, daß Gott notwendigerweise existiere, enthalte zwei Teile: erstens, Gott sei aktual, und zweitens, es sei kausal unmöglich, daß er nicht existiere (30). Dabei fällt auf, daß H. Existenz mit Hilfe von Kausalität erklärt: „To exist, then, in its fundamental sense of ‚to be actual‘, is to be capable of causal activity.“ (26) Der Besitz kausaler Kräfte gilt ihm als primitiver Begriff, der nicht mit Hilfe von fundamentaleren Begriffen erläutert werden kann. – H. gesteht jedoch zu, daß es nicht von vornherein

klar sei, ob es noch andere Entitäten gebe, von denen gelte, daß es kausal unmöglich sei, daß sie nicht existierten (bezüglich unseres Wissens von *de re* Möglichkeiten und Notwendigkeiten ist er weniger optimistisch als Thomas gewesen zu sein scheint), z. B. die gesamte Summe von Materie und Energie des Universums. Gott unterscheidet sich aber von der Summe von Materie und Energie durch seine Einfachheit.

H. nähert sich dem Attribut der Einfachheit (*simplicitas*) Gottes wiederum über Thomas von Aquin. Einfachheit sei das Fehlen von *de re* Potentialität. Dieses äußert sich in drei Konsequenzen a) Das Fehlen von intrinsischen akzidentalen Eigenschaften. Dies führe jedoch zu der Schwierigkeit, daß die Kontingenz von „Gott erschuf diese Welt“ auf einer solchen Eigenschaft zu beruhen scheint (39). H. weist zu Recht darauf hin, daß Thomas das *bonum diffusivum sui* nicht als kausale Erklärung für die Erschaffung der Welt betrachte. b) Einfachheit schließt Mitgliedschaft in *species* oder *genus* aus. Gott ist weder ein Individuum einer natürlichen Art noch eine abstrakte Idee wie Gutheit. Unsere Sprache läßt uns jedoch keine andere Wahl, als Aussagen zu formulieren wie „Gott ist gut“ oder „Gott ist die Güte“, obwohl sie (grammatisch) irreführend sind. H. interpretiert *Summa Theologiae I*, 13 so, daß Thomas dort inkompatibel, aber gegenseitig korrektive Sprachweisen erlaube bzw. fordere (44). c) In Gott seien Essenz und Existenz identisch (H. verweist dabei auch auf Christopher Hughes' *On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca/London, 1989, der zu einer kritischeren Beurteilung kommt: die Lehre des Aquinaten von der *simplicitas Dei* sei in sich selber inkonsistent und darüber hinaus nicht vereinbar mit seiner Lehre von der Trinität). H. betrachtet die in c) vorgebrachte Identitätsthese als zentral für die Lehre von der Einfachheit. Aber diese These beinhalte zwei unterschiedliche Behauptungen: 1. Die Nichtexistenz von etwas, dessen Existenz und Essenz identisch sind, sei *de re* unmöglich. 2. Etwas, dessen Essenz und Existenz identisch sind, könne nicht Mitglied einer Art sein, d. h. es habe keine interne Struktur (58). Mir scheint diese Interpretation jedoch zu schwach, da nach Thomas aus der Identität von *essentia* und *esse* folgt, daß alle anderen Zusammensetzungen ausgeschlossen werden, aber anscheinend nicht umgekehrt (vgl. ST I 3,7).

Allwissenheit bringt für den Aquinaten drei Probleme mit sich: 1. Da Gott die Einzel Dinge als Einzeldinge kennt, postuliert Thomas eine Vielzahl von Ideen im Intellekt Gottes, die aber keine realen Relationen seien (damit die Simplizität gewahrt bleibt). 2. Da Gott nicht in der Zeit ist, sondern ewig, ist auszuarbeiten, inwieweit er Wissen von zeitlichen Ereignissen haben kann. H. interpretiert dies dahingehend, daß Gott zwar wisse, daß die Schlacht von Hastings im Jahre 1066 nach Christi Geburt stattgefunden habe, aber nicht (im Jahre 1066), daß die Schlacht von Hastings jetzt stattfindet. H. weist in diesem Zusammenhang, wie schon andere vor ihm, den Fehlschluß zurück, dies führe dazu, daß alle zeitlichen Ereignisse simultan stattfinden. 3. Gottes Wissen der *futura contingentia* ist dahin zu deuten, daß Gott sie nicht als *futura* kennt, jedoch sehr wohl als *contingentia*. H. liefert eine detaillierte und subtile Deutung von ST I 14, 13 (sehr lesenswert ist Anmerkung 19, 199–200, mit einer Übersetzung einer schwer verständlichen Passage aus dem *ad secundum* des Artikels). H. sieht, wie z. B. auch W. L. Craig (*The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden et al. 1988, 121 ff.), auf den er jedoch nicht Bezug nimmt, die Lehre des Thomas vom göttlichen Wissen als *causa rerum* als problematisch an: „It seems a very lame answer to say, as Aquinas does, that God's causation leaves me, the contingent cause, undetermined in my choice, but is still sufficient to ground God's infallible knowledge of what I shall do.“ (78). – Obwohl H. stets bemüht ist, auch für die kontroversen Theorien des Thomas noch eine *interpretatio benigna* zu suchen, führt ihn sein systematisches Interesse hier dazu, Thomas nicht zu folgen und dies auch deutlich zu machen. – H. analysiert auch die Theorien von Wilhelm von Ockham, der Gottes Wissen nicht als atemporal betrachtet, sondern als omnitemporal (eine Lösung, der einige gegenwärtige Autoren zuneigen, z. B. Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Keith Ward), und Molinas Theorie der *scientia media*, die den Bereich von Gottes Allwissenheit auch noch auf den Bereich des Kontrafaktischen ausdehnt. Er kommt zu dem Schluß, sie seien der thomastischen Lösung nicht überlegen, wenn man diese dahingehend modifiziere, daß kontingente Ereignisse logisch und epistemologisch vorgängig zu Gottes Wissen seien (112).

H. sieht jedoch, daß dies für die Lehre von Gottes Einfachheit nicht unproblematisch ist und bemerkt dazu: „... it is in any case not clear what might be meant by stating that God's knowledge and God's existence are identical, and hence unclear whether the necessity of God's existence automatically transfers to God's knowledge.“ (113) – Im Lichte dieses Satzes wird man Kapitel 2 vielleicht noch kritischer lesen.

Auch der Frage nach Gottes Allmacht nähert sich H. im Ausgang von Thomas. Für diesen kann Gott all das tun, was *de re* möglich ist. H. geht dabei auf drei Spezialprobleme ein, die jedem, der mit der scholastischen Literatur vertraut ist, geläufig sind: „Can God undo the past?“ (Thomas verneint dies – im Gegensatz übrigens zu Petrus Damiani, dessen extreme Position H. nicht erwähnt), „Can God make other things than he does make?“ (was Thomas bejaht) und „Could God create better?“: Hier hänge die Überzeugungskraft von Thomas' Antwort davon ab, wie man zu den neuplatonischen Elementen in seiner Philosophie stehe. Bei Wilhelm von Ockham erfährt die Antwort auf die Frage nach Gottes Allmacht bekanntermaßen eine große Modifikation, die gemeinhin mit den Stichworten Nominalismus und Voluntarismus in Verbindung gebracht wird (R. Heinzmann bemerkt dazu in seiner *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, 246: „Ockhams Lehre von der absoluten Freiheit Gottes war von Anfang an auch Anlaß für Mißverständnisse und Fehlinterpretationen. Die Auslegung als Willkür mit allen sich daraus ergebenden Folgerungen bestimmte, bisweilen in äußerst polemischer Weise, bis in die jüngste Gegenwart das Urteil über ihn.“). Es ist nicht H.s Interesse, die ideengeschichtliche Entwicklung zu beschreiben, die von den Verurteilungen von 1277 über Scotus zu Ockham verläuft, oder eine detaillierte Darstellung Ockhams zu liefern (wozu es bereits ein Standardwerk von Marilyn McCord Adams gibt, auf das H. auch verweist), sondern seine Position als eine der klassischen Lösungen vorzuführen. H. weist darauf hin, daß es entgegen der traditionellen Historiographie nicht Ockhams Position war, daß Gott z. B. Menschen erschaffen könne, die keine Lebewesen sind. Ockham habe das Konditional „Wenn etwas ein Mensch ist, dann ist es ein Lebewesen“ als notwendige Wahrheit betrachtet, während er den allquantifizierten Satz „Alle Menschen sind vernünftige Lebewesen“ nicht als notwendig betrachtet habe, da es ja möglich sei, daß es keine Menschen gebe. Wie H. bemerkt: „The point turns on the fact that medieval logicians usually took ‚All X's are Y' to involve an existential commitment.“ (Anm. 11, 205) Es sollte jedoch angefügt werden, daß dies nicht einfach in einem Russelschen oder Quineschen Sinne zu verstehen ist, wie z. B. D. P. Hery gezeigt hat (vgl. *That Most Subtle Question*. *Quaestio Subtilissima*, Manchester 1984, 91 ff.). H. ist jedoch der Ansicht, daß Ockhams Position radikale Konsequenzen impliziert, die dieser lediglich nicht ziehe (132). Descartes ist nach H. freimütiger und schreckt nicht davor zurück, die radikalen Folgerungen auszusprechen. Wenn Descartes jedoch sage, daß in einer anderen Welt als der unseren „ $2 + 2 = 4$ “ möglicherweise nicht wahr sei, dann deswegen, weil diese Konzepte in jener Welt keine Anwendung fänden, also aus einem sehr ockhamistischen Grund. H. hält es für bedauerlich, daß sowohl Thomas als auch Ockham und Descartes den Eindruck erwecken, daß Widerspruchsfreiheit ein Kriterium dafür sei, was empirisch möglich ist. H. selber neigt einer stärker agnostischen Position zu. Was kausal möglich ist, sei eine empirische und keine logische Frage, und deswegen sei mehr Skepsis angebracht (151).

Die Frage nach der Gutheit Gottes und damit das Theodizeeproblem geht H. an, indem er sich zuerst der Frage widmet, wann eine Handlung tadelnswürdig (blameworthy) sei und dann vier Bedingungen für den Fall der Erschaffung der Welt aufstellt. Bedingung 1 fragt danach, wie die moralisch relevante Beschreibung der Schöpfung auszu sehen habe. Der Begriff ‚natürliches Übel‘ berge die Gefahr von Speziesismus. Die Frage, ob etwas gut oder schlecht sei, hänge vom Standpunkt ab und einen absoluten Standpunkt könne man nicht von vornherein behaupten. Der Theist könne jedoch dahingehend argumentieren, daß es in der Welt mehr Gutes als Schlechtes gebe. Für das moralische Übel gelte das gleiche, obwohl man zugestehen müsse, daß die Beschreibung „a world containing much evil“ (162) korrekt sei. Die zweite Bedingung hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob Gott die so beschriebene Welt gemacht habe. Hier führt H. die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Ursachen ein: Gott habe zwar die Existenz dieser Welt verursacht, aber nicht all ihre Eigenschaften: „Secondly,

Aquinas holds quite in general that the First Cause straightforwardly explains the *existence* of all things, but the natures and properties are explained by secondary causes.“ (164) Mir scheint jedoch, daß die Unterscheidung beim Aquinaten obskurer ist, als H. suggeriert, und im besonderen, daß Thomas der *prima causa* bei der Erschaffung der Welt eine stärkere Rolle zuteilt, als H. annimmt. Dies führt dazu, daß Versuche, die Theodizeefrage auf thomasischer Grundlage zu lösen, wesentlich problematischer werden (dies wird deutlich an Thomas' Ausführungen zu *providentia* und *praedestinatio*, die einen doch vielleicht veranlassen können, die Molinistische Theorie vorzuziehen, wie es z. B. Thomas P. Flint in „Two Accounts of providence“ in *Divine and Human Action*, ed. T. V. Morris, Ithaca/London 1988, 147–181, tut). Bedingung 3 hängt an der Frage, ob Gott für eine Welt, die Übel enthält, moralisch verantwortlich sei. H. plädiert dafür, daß Gott auch dann dafür moralisch verantwortlich sei, wenn er dieses Übel nicht direkt intendiert, sondern lediglich zugelassen habe. Die vierte Frage lautet: „Does God know he should have done better?“ (171) H. argumentiert dafür, daß diese Frage nicht klar zu beantworten sei und daß deshalb die Existenz von Übel kein ausreichender Grund für die Annahme sei, Gott sei nicht moralisch gut.

H.s Buch ist ungeheuer dicht und argumentiert auf hohem Niveau. Eine Fülle von Beispielen macht die Aussage anschaulich, und eine klare Sprache erleichtert dem Leser das Verständnis. Das Werk zeigt die pädagogischen Qualitäten, die auch H.s Unterricht auszeichnen. Deswegen ist es ein Glücksfall, daß Ted Honderich, Herausgeber der Reihe *The Problems of Philosophy*, H. bat, dieses Buch zu schreiben und dieser sich nach anfänglichem Widerstand auch dazu bewegen ließ, herausgefordert durch das Argument, ein Jesuit müsse doch ein Buch über Gott schreiben können.

R. SCHNIERTSHAUER S. J.

KELLER, ALBERT, *Philosophie der Freiheit*. Graz–Wien–Köln: Styria 1994. 350 S.

Freiheit, so betont der Autor in der Einleitung, ist ein Hauptthema der Philosophie. Der Mensch ist nämlich auf Wahrheit und Freiheit ausgerichtet. Gleichzeitig ist er auf diese Weise auch auf einen unendlichen Horizont versessen, auf „Transzendenz über die Welt hinaus“ (16). Auf diesem Hintergrund lassen sich nach K. zwanglos die Hauptdisziplinen der Philosophie verständlich machen, nämlich die Lehre von der Wahrheit (Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie), die Lehre von der Freiheit (Ethik und Sozialphilosophie) und schließlich die Lehre vom unendlichen Horizont, also vom Sein und von Gott (Metaphysik und philosophische Gotteslehre). Von dieser Trias schlägt K. eine Brücke zu den berühmten drei Kantischen Fragen: ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘, die bekanntlich für Kant in die Frage einmünden: ‚Was ist der Mensch?‘, und die Kant durch die Metaphysik, die Moral, die Religion und die Anthropologie beantwortet sieht. Wie bei Kant die Anthropologie zum Dreh- und Angelpunkt der philosophischen Systematik wird, so ist es bei K. die Philosophie der Freiheit. Seine Begründung: „Ohne den Begriff Freiheit sind zentrale Probleme des menschlichen Lebens nicht erläuterbar. Personalität etwa läßt sich ohne Freiheit so wenig fassen wie Verantwortlichkeit ... Auch Recht, Norm, Sinn des Lebens, der Bereich des Sollens sind nur von der Freiheit her zu erschließen ... Nur vom Sollen her lassen sich ... Protest und Entrüstung begründen, läßt sich Kritik rechtfertigen“ (17). Das Programm seiner Philosophie der Freiheit umschreibt K. wie folgt: „Sie wird darten, daß die menschliche Person Freiheit ist (nicht nur hat) und daß in der Freiheit allein ihre höchste und absolute Norm, ihr formal letztes Ziel besteht, von dem her alles übrige, ihre Einstellung zu Mitmenschen, zu Gesellschaft, zu Natur und Kultur, selbst zu Gott, zuletzt zu werten ist“ (18). Der Autor argumentiert also konsequent von der „Selbsterfahrung des freien Ich“ (ebd.) her. Schon in der Einführung werden von ihm philosophische Grundbegriffe, mit denen er operiert, abweichend von herkömmlichen Kategorienlehren auf dieser Basis eingeführt. Ebenso betont er im Hauptteil seiner Untersuchung in Weiterführung dieses Ansatzes, „daß der Begriff ‚Tätigkeit‘ zuletzt nur von der Freiheit her erläuterbar ist, so daß nicht so sehr das freie als vielmehr das unfreie Tun eines Nachweises bedarf“ (ebd.) und daß sich „allein aus der formalen Hinordnung auf Freiheit die materialen ethischen Aussagen ergeben, etwa daß menschliche Freiheit