

Wissen von dem Kontingenten unfehlbar und unwandelbar, dennoch aber – gegen Thomas von Aquin – kein naturhaft-notwendiges, sondern willentlich-bestimmtes, kontingentes Wissen ist. Als göttliches Attribut ist Gottes Erkennen zwar formal notwendig, die inhaltliche Ausgestaltung dieses Wissens ist aber in bezug auf die Existenz der Geschöpfe kontingent (191–198).

In einem Resümee (199–215) wird auf die Bedeutung dieses Kontingenzbegriffs für die Scotische Metaphysikkonzeption eingegangen. Das Kontingente gründet seiner Möglichkeit nach in der göttlichen Erkenntnis. Weil Gottes Intellekt naturhaft erkennt, ist der Bereich des in sich Möglichen nicht wiederum kontingent, sondern notwendig. Aus diesem Grund kann die scotische Metaphysik auch Kontingenz zum Inhalt haben, ohne der wissenschaftstheoretischen Forderung nach der Notwendigkeit des ersten Objekts der Wissenschaft auszuweichen. Die Kontingenz wird als eigenständiger, nicht defizitärer Seinsmodus in die Metaphysik integriert und bleibt nicht ontokosmologisch auf die sublunaren Sphäre eingeschränkt (199–200). Die Entdeckung der synchronen, operativen Kontingenz legt eine Metaphysik der Freiheit offen. Dies führt Scotus zu einem Möglichkeitsbegriff, wonach nicht jegliches Mögliche irgendwann verwirklicht werden muß. Die leibnizische Theorie der möglichen Welten ist hier vorbereitet; entgegen Leibniz faßt Scotus die Kontingenz jedoch so radikal, daß die faktische Schöpfung nicht die beste aller möglichen Welten ist. Der Grad der Vollkommenheit, den Gott der Welt mitteilt, untersteht ganz seinem Freien Willen (204–214). – Der Autor erwähnt in den kurz gehaltenen Prolegomena zur Edition (217–224) die Problematik einer kritischen Edition der *Reportatio I A* (es läßt sich kein Stemma erstellen und keine Leithandschrift ausmachen, 220) und betont, daß sich seine Edition als Arbeitstext begreifen möchte (221). Kritisch ediert werden *Rep. I A d. 38 q. 1–2* (225–240) und *Rep. I A d. 39–40 q. 13* (241–265); zwei weitere Texte werden lediglich nach der Hs. Oxford Merton 59 transkribiert: *Rep. I A d. 43 q. 2* (267–268) und *Rep. I A d. 44 q. 2* (268–270). Es werden eine ausführliche Bibliographie, verschiedene Indexe sowie eine Zusammenfassung auf Englisch beigefügt.

Bei dieser Studie handelt es sich um ein gründliches und klares Werk, das es verdient, über die Scotus-Forschung hinaus eine Referenz für den Kontingenz-Begriff des lateinischen Spätmittelalters zu werden.

T. HOFFMANN

ERTL, WOLFGANG, *Kants Auflösung der „dritten Antinomie“*. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre (Symposion 110). Freiburg/München: Alber 1998. 280 S.

Wer einen deterministischen Standpunkt vertreten möchte, muß die Welt aus dem Blickwinkel Gottes betrachten. Die modernen Naturwissenschaften können als eine Art Inbegriff dieses göttlichen Blicks von Nirgendwo gelten. Deshalb sind die Naturwissenschaften nicht nur als die entschiedensten Verfechter des Determinismus, sondern auch als die schärfsten Gegner der Theologie aufgetreten. Diese Konstellation hat den Blick dafür verstellt, daß es *innerhalb* der Theologie ebenfalls zum Konflikt zwischen der Ordnung der Natur und der Freiheit des Menschen kommen muß. Inwiefern kann der Mensch in einer von Gott geschaffenen Welt die „erste“ und „freie“ Ursache seiner Handlungen sein?

Nachdem bereits H. Heimsoeth auf den „kosmotheologischen“ Ursprung von Kants Freiheitsantinomie hingewiesen hat, unternimmt W. Ertl (E.) in seiner Erlangener Dissertation den Versuch, Ordnung in das Gestrüpp der Auflösung der dritten Antinomie zu bringen. Die Unterscheidung zwischen dem schöpfungstheologischen Problem des Gegensatzes von Natur und Freiheit auf der einen und einem moralphilosophischen bzw. handlungstheoretischen Problem auf der anderen Seite durchzieht die Untersuchung. Das theologische Problem läßt sich in die Frage fassen, wie Gott zugleich die durchgängige Geltung der Gesetze der Natur *und* die Freiheit des Menschen wollen kann. Die Lösung des Problems liegt E. zufolge in einem nicht-zeitlichen Schöpfungskonzept. – Nun kann aber nicht übersehen werden, daß Kant seinen Begriff der Spontaneität des Handelns in mehr oder weniger ausdrücklicher Analogie zur anfänglichen Erschaffung der Welt durch Gott versteht. In der Anmerkung zum Beweis der These der

dritten Antinomie erklärt er den Übergang von der „Begrifflichkeit eines Ursprungs der Welt“ zu einer beliebigen freien Handlung, etwa dem Aufstehen von meinem Stuhl, für unproblematisch (B 476–478). Wenn aber unter transzendental-idealistischen Vorgaben die Annahme der Schöpfung der Welt durch Gott nicht die Annahme eines zeitlichen Ursprungs der Welt impliziert (18f.), kann im Mittelpunkt der Auflösung der dritten Antinomie nicht die Diskussion des schöpfungstheologischen Problems stehen. Tatsächlich ist der betreffende Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* (B 560–586) nicht von theologischen, sondern von vermögenspsychologischen bzw. handlungstheoretischen Überlegungen beherrscht. Das handlungstheoretische Problem ergibt sich aus dem Anspruch der empirischen Psychologie, die Handlungen des Menschen erklären und vorhersagen zu können. Sollte der Charakter eines Individuums weitgehend festliegen, scheinen auch seine Entscheidungen vorherbestimmt. Wie läßt sich angesichts dessen die Zurechnung von Handlungen philosophisch rechtfertigen? Dieser Frage ist E. zufolge die Auflösung der dritten Antinomie gewidmet. In dem Zusammenhang soll Kants berüchtigte Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter des Menschen die Anwendung des Begriffs der Kausalität auf Personen und ihre freien Handlungen begründen. – Mit diesen wenigen Strichen lassen sich die Überlegungen nachzeichnen, die E. in sechs Kapiteln entfaltet. Der Text ist ausgesprochen dicht geschrieben und der Gang der Argumentation streckenweise stark verästelt. Dennoch tritt E.s Anliegen, die theologischen Zusammenhänge der Freiheitsdiskussion bei Kant zur Geltung zu bringen, klar hervor. Ebenso deutlich ist E.s Frontstellung gegen die „verbreitete Überzeugung“, Kant versuche in der transzendentalen Analytik eine deterministische Position zu etablieren (25). Dadurch fällt neues Licht auf die bis heute nicht entschiedene Frage, wodurch Kant die Freiheit des Menschen nun eigentlich bedroht sieht, und welche Strategie zur Rettung der Freiheit er verfolgt.

Nach einem einleitenden ersten Kapitel geht es E. im zweiten Kapitel zunächst darum, den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu gewinnen. Die deterministische Position bezüglich der Erscheinungswelt wird in der Regel als die unmittelbare Folge von Kants Versuch aufgefaßt, in der transzendentalen Analytik die Geltung der Prinzipien der Newtonschen Physik für die Welt der Phänomene zu begründen. Dem stellt sich E. entgegen. Er verweist auf die Debatte um die Interpretation der zweiten Analogie der Erfahrung und ergreift die Position G. Buchdahls, der die Bedeutung der regulativen Idee der systematischen Einheit für die Aufstellung naturwissenschaftlicher Theorien nachgewiesen hat (45–51). Demnach begründe Kant in der zweiten Analogie der Erfahrung nicht die Geltung spezieller Kausalgesetze, sondern er benutze die Kausalität als eine Art „Modell“ (49) für die alltägliche Vorstellung der objektiven Abfolge von Zuständen. Dagegen setze die Physik die „metatheoretische Annahme einer höchsten Vernunft als Garant der wissenschaftlichen Beschreibbarkeit“ (75) voraus. Deshalb, schließt E., läßt sich die These des Determinismus nur unter schöpfungstheologischen Prämissen vertreten. Im dritten Kapitel wendet sich E. der These der menschlichen Freiheit zu. Manche Interpreten haben Kants Rede von der intelligiblen Kausalität transzendentaler Gegenstände (B 566f.) zum Anlaß genommen, die transzendente Freiheit auf das Vermögen der Gegenstände zu beziehen, das Subjekt zu affizieren. Diese Deutung und das mit ihr zusammenhängende kausalistische Verständnis von Affektion weist E. zurecht zurück (96–114). Nicht die Vorstellung der Affektion des Subjekts, sondern die der zeitlichen Erschaffung der Welt durch Gott stehe hinter Kants Begriff der intelligiblen Ursache. Um so wichtiger ist zu sehen, daß unter den Vorgaben des transzendentalen Idealismus weder die Annahme eines „Urereignisses“, noch die Annahme der transzendentalen Freiheit Gottes hinsichtlich dieses Ereignisses als sinnvoll erscheinen (118f.). Darum kann es bei der Auflösung der Antinomie, als deren „Schlüssel“ Kant den transzendentalen Idealismus ausgibt (B 518ff.), nicht um die Erschaffung der Welt durch Gott, sondern nur um das Problem der Freiheit des Menschen gehen. Diese Schlußfolgerung versucht E. im vierten Kapitel hermeneutisch zu untermauern. Er nennt drei möglich „Bedrohungsinstanzen“ der Freiheit, nämlich die speziellen Kausalgesetze der Physik, die Kausalgesetze der empirischen Psychologie sowie das allgemeine, transzendente Kausalprinzip (140f.). E. beklagt, Kants Rede von dem „Charakter“ einer Ursache lasse eine hinreichende Differenzierung dessen vermissen, was in dem Zusammen-

hang der Ausdruck „Gesetz“ (B 567) bedeute (142–148). Aus den Überlegungen des zweiten und dritten Kapitels ergibt sich jedoch, daß die zweite Analogie der Erfahrung als der transzendente Grundsatz der Kausalität für sich genommen nicht ausreicht, um die Geltung spezieller Kausalgesetze der Physik zu begründen. Als schlagendes Argument gegen die Existenz spezieller Kausalgesetze der Psychologie verweist E. auf die „für Kant zweifelsohne unstrittige“ Möglichkeit, zwischen verschiedenen inneren „Einstellungsmodi“ bezüglich eines äußeren Geschehens zu wählen (72). Also bleibt nur die dritte Möglichkeit. In der Auflösung der dritten Antinomie will Kant „die Vereinbarkeit der Präsupposition moralischer Praxis mit dem allgemeinen Kausalprinzip demonstrieren“ (158). Im fünften Kapitel macht E. deutlich, inwiefern gerade das Lehrstück vom doppelten Charakter den gewünschten Nachweis zu erbringen vermag. Angesichts der drohenden Aporien einer Theorie der einmaligen und zeitlosen Wahl des intelligiblen Charakters (165–172), sieht er den Sinn des Lehrstücks darin, „die Applikation des Begriffs ‚Ursache‘ auf Personen“ zu ermöglichen (179). E. schlägt vor, im Bereich freier Handlungen Verstand und Vernunft als eine Art „Schema-Substitut“ aufzufassen. Sie bestimmen das Verhältnis zwischen Regeln (Maximen) und Anwendung (Handlungen) (183–186). Von da aus ermittelt E. ein „zweites“, von Kant in der Auflösung der dritten Antinomie „verschwiegenes“ allgemeines Kausalprinzip: „Alle Akte transzendentaler Freiheit erfolgen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung“. Die Ursache liegt in den „diskursiven Gemütskräften“ des Verstandes und der Vernunft; die Wirkung ist eine freie Handlung in der Sinnenwelt (190f.). Die Rolle der empirischen Psychologie im Rahmen dieser Deutung besteht darin, bereits geschehene Handlungen nach ihren möglichen Maximen zu befragen und auf den empirischen Charakter des Handelnden zu schließen (194f.). Im sechsten Kapitel nimmt E. den Faden seiner Überlegungen zur These des Determinismus wieder auf. Er verweist auf den Versuch des Boethius, das Problem des Vorherwissens Gottes durch einen Begriff von „Ewigkeit“ zu lösen, demzufolge einem ewigen Wesen „alle seine Eigenschaften präsent“ sind (209), und deutet in dieser Richtung die transzendental-idealistische Zeitauffassung (236f.). Kants Überzeugung, die systematische Einheit der Erscheinungswelt stelle nur eine regulative Idee dar, interpretiert E. so, daß zum Zeitpunkt der freien Wahl „die systematische Einheit der speziellen Kausalgesetze eben (noch) nicht besteht“ (238). Vielmehr schafft Gott die speziellen Kausalgesetze gewissermaßen in Abhängigkeit von den freien Handlungen des Menschen. Das heißt, „daß das ‚zukünftige Verhalten‘ eines Menschen nicht nur die Gestaltung der ‚Vergangenheit‘ in materialer Hinsicht durch Gott beeinflussen kann, sondern auch den ‚Wortlaut‘ der Naturgesetze mitbestimmt“ (240). Darum „gilt“ der Determinismus bezüglich der Erscheinungswelt „lediglich *sub specie aeternitatis*“ (241).

E.s Untersuchung führt zu einer Reihe von überraschenden Ergebnissen. Dem ersten Anschein entgegen, setzt Kant das erkennende Subjekt *nicht* an die Stelle Gottes. Damit erfährt die viel zitierte Formel, wonach der Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt, eine unerwartete Korrektur. Nun sind es nämlich die freien Handlungen des Menschen, die – auf dem Umweg über das Schöpfungskonzept – der Natur die Gesetze vorschreiben. E.s Thesen sind dazu angetan, Bewegung in die Diskussion um Kants Metaphysik zu bringen. Die Bedenken des Rez. betreffen E.s Interpretation von Kants Vermögenpsychologie. Gegen M. Friedman betont E. die Anwendbarkeit der zweiten Analogie auf die Erscheinungen des inneren Sinnes (68–71). Er erhält damit eine Art mentaler Ereignisse, die er im Anschluß an stoische und thomistische Terminologie als *actus interiores* kennzeichnet, die den äußeren Handlungen vorgeschaltet erscheinen (122ff.). Damit verdoppelt sich freilich die Problemlast. Einerseits muß die transzendente Freiheit der *actus interiores* gezeigt werden. E. nimmt sie jedoch im Sinn der Freiheit der Wahl mentaler Einstellungen als „für Kant zweifelsohne unstrittig“ (72) in Anspruch. Dem Rez. erscheinen Zweifel hier angebracht. Andererseits ist nun ein Prinzip der mentalen Verursachung erforderlich, das den Verlauf des äußeren Geschehens gemäß den Vorstellungen und Absichten des Menschen bestimmt denkt. E. greift noch einmal auf das Schöpfungskonzept zurück. Es gewährleiste eine „Interaktion zweiter Stufe“ zwischen Geist und Körper (134f.). Dagegen möchte der Rez. die Vermutung stellen, daß sich gerade durch das Lehrstück vom doppelten Charakter die Annahme dem Handeln vorausgehender innerer Akte erübrigt.

G. SANS S. J.