

dings Knuutila (201 f.; 205–214) hervorhebt, mit der scotischen Auffassung unvereinbar ist; es hätte wie das von Heinrich von Gent ersonnene *esse essentialiae* (vgl. 111–122; 184–197) eine ewige Gültigkeit (*ratitudo*), die Gott selbst vorgegeben wäre. Man darf dem Verf. danken, daß er sich die Mühe gemacht hat, die schwer zugänglichen Texte des Franz von Mayronis analysiert zu haben, denn an ihnen läßt sich sehr erhellend demonstrieren, wie die vernunftkritische Einstellung des Lehrers dem Schüler unplausibel wird. Auch wenn oder gerade weil Hoffmann sich vornehm mit Wertungen zurückhält, kann der Leser sich doch ein Bild vom geistigen Rang des Mayronis machen, der Aristoteles als den schlechtesten Metaphysiker (229) beschimpft, offenbar in Überziehung der abstraktiv-reduktiven Denkmethode seines Lehrers (vgl. 235; 237; 255 f.), der Aristoteles in der Frage nach Potenz und Akt zwar kritisch weiterführte, aber nicht in Bausch und Bogen verwarf. Die Rückkehr zu platonischen Vorstellungen soll u. a. die „unveränderliche Gültigkeit von Beweisen“ und die „Unveränderlichkeit der Wissenschaften“ garantieren (230), dem endlichen Menschen also ein zeitloses Wissen sichern, ohne daß die Reichweite des endlichen Begreifens dabei bedacht würde, was man auch daran erkennt, daß Mayronis anscheinend jedwede konventionelle Begriffsbildung für unberechtigt hält (243). Solchem rationalistischen Geist entspricht auch die strenge Trennung von metaphysischer und theologischer Betrachtungsweise (221), woraus in der Folgezeit ein Deismus und Atheismus erwuchs. – Viele Scotusschüler haben sich, wie es scheint, nur die der *ratio* schmeichelnden Lehren ihres Meisters zu eigen gemacht, etwa die Entdeckung des logisch Möglichen, das *formaliter ex se* dem Sein nicht widerstreitet, und dies sogar, wenn es Gott gar nicht gäbe (193–199), während sie der Prinzipiierung der Ideen durch Gottes Intellekt (*per intellectum principiative*; 195) nur wenig Bedeutung beigemessen haben. Hoffmann weist demgegenüber darauf hin, daß bei Scotus *ex se* und *a se* zu unterscheiden sind (196 f.; 293 f.), was deshalb so wichtig ist, weil nur so festgehalten werden kann, „daß es nichts gibt, was ebenso formal notwendig wäre wie Gott“ (208): Einzig Gott hat die Möglichkeit seines Seins *a se*, das Geschöpf hat sie nicht *a se*, sondern von Gott her (294). Damit ist noch einmal von einer anderen Seite her deutlich, daß die objektive Idealität des Möglichen gedanklicher Art ist und keinem Zwischenreich angehört, das Gottes produktivem Erkennen vorausläge. (Vgl. 213 f.; 309.)

Die Arbeit Hoffmanns verdient hohe Beachtung in der Scotus-Forschung. Es gelingt dem Verf., wichtige Texte sowie deren undurchsichtige Rezeptionsgeschichte zu erschließen und dabei die aktuelle Relevanz der Problemstellung stets im Blick zu haben.

A. SCHMIDT

EIDAM, HEINZ, *Dasein und Bestimmung*. Kants Grund-Problem (Kantstudien: Ergänzungshefte; 138), Berlin, New York: de Gruyter 2000. VIII/421 S., ISBN 3-11-016742-5.

Ein unumstößliches Dogma der rationalistischen Metaphysik besagt, daß zu existieren selbst eine der Bestimmungen des Seienden ist. Dagegen ist Kant wirkmächtig für die These eingetreten, ‚Dasein‘ stelle kein reales Prädikat dar. Auf der Grundlage kritisiert er schließlic auch den Versuch eines Arguments, von den möglichen Bestimmungen eines Seienden auf seine reale Existenz zu schließen, der dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis zugrunde liegt. Sein besonderes Profil erhält das Problem, weil die ‚Bestimmung‘ durch das erkennende Subjekt erfolgt, während mit dem ‚Dasein‘ die Existenz eines realen Objekts gemeint ist. Kant vertritt nun die Auffassung, daß sich Begriffe nur dann auf reale Gegenstände beziehen, wenn sie mit einer Anschauung verbunden werden können. Da Gott als das vollkommenste Wesen die Grenzen der Anschauung übersteigt, läßt sich über seine reale Existenz nichts Gewisses ausmachen. Weniger bekannt als die kritische Sicht dürfte die Perspektive sein, aus der Kant in seiner vorkritischen Periode auf das Konzept des notwendigen Daseins blickt. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß das Prinzip vom zureichenden Grund nicht auf das Unbedingte angewandt werden kann. Daher darf das Dasein Gottes weder aus der Möglichkeit der Dinge als Folge abgeleitet werden (Descartes) noch Gott als der Grund seiner selbst aufgefaßt werden (Spinoza). Statt dessen erklärt Kant das notwendige Dasein

Gottes zum Grund der Möglichkeit der Dinge. Zur Durchführung seiner These bedient er sich der Unterscheidung zwischen Seinsgrund (*ratio essendi*) und Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*). Wir erkennen die Existenz Gottes aus der Möglichkeit der Dinge, die ihrerseits im göttlichen Dasein gründet. – H. Eidam (= E.) rekonstruiert in seiner Kasseler Habilitationsschrift die verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung Kants mit der Bestimmung „Dasein“. Die Studie ist im wesentlichen chronologisch aufgebaut. Im ersten Teil verfolgt E. die Entwicklung des „ontologischen Problems“ (11) der Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis. In drei Kap. widmet er sich der „Nova Dilucidatio“ von 1755, der Schrift über den „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ von 1763 sowie der Inauguraldissertation von 1770. Der ersten Abhandlung zufolge läßt sich zwar aus dem Satz des Widerspruchs der Beweis führen, daß die Nicht-Existenz Gottes unmöglich gedacht werden kann. Aber das Widerspruchsprinzip als Erkenntnisgrund reicht nicht für den Nachweis, daß überhaupt etwas ist. Dazu bedarf es vielmehr eines „Realgrundes“. Der Gottesbeweis ergibt sich daher als „Erkenntnis der absoluten Notwendigkeit (an sich selbst) des bei aller (inneren) Möglichkeit vorauszusetzenden Daseins“ (44). Dasein ist kein Prädikat, sondern eine „absolute Position“, die notwendig gesetzt werden muß, damit überhaupt etwas real möglich ist. Auf die Einzelheiten des Beweisgrundes, die E. ausführlich darlegt (42–105), kann ich hier nicht eingehen. Kants Argument krankt jedenfalls an der Schwierigkeit, daß sich die Einsicht in die absolute Notwendigkeit des Realgrundes selbst einem Erkenntnisgrund verdanken muß. In der Abhandlung „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ von 1770 unternimmt er den ersten Versuch einer kritischen Abgrenzung des realen Gebrauchs des Verstandes in bezug auf intelligible Gegenstände. Die „problematische“ (125) Rede von einem realen und nicht bloß idealen Verstandesgebrauch hält E. weniger für Verschleierungstaktik oder den Rückfall in eine unkritische Metaphysik als für ein Indiz, daß sich in der Struktur der kritischen Philosophie die ontotheologische Problemstellung früherer Zeiten widerspiegelt. Die noumenale Sphäre bleibt der Realgrund, zu dem wir freilich keinen theoretischen Zugang haben. Statt dessen dient das sittliche Gesetz als Erkenntnisgrund einer dogmatisch-praktischen Metaphysik (vgl. 104f.).

Im zweiten Teil der Arbeit schildert E. die „kritische Lösung“ (165) des ontotheologischen Problems. In wiederum drei Kap. geht er auf Kants kritische Hauptschriften ein. Sein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem metaphysischen Konzept des Unbedingten. Ich hebe im Folgenden nur die Schwerpunkte der Darstellung hervor. Was die kritische Theorie der Erkenntnis in der transzendentalen Analytik der „Kritik der reinen Vernunft“ betrifft, mißt E. den Stellen, an denen Kant die Gegenstände der Erfahrung als Erscheinungen einer noumenalen Realität anspricht, besonderes Gewicht bei (182–185). Ebenso wichtig für E.s Rekonstruktion ist die Entdeckung der Freiheit als des Unbedingten der praktischen Philosophie. Die bloße Möglichkeit der Freiheit, die Kant in der transzendentalen Dialektik erweist, reicht nicht aus, wenn es vernünftige, vom sittlichen Gesetz bestimmte Handlungen wirklich geben soll (237f.). In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gerät Kant bei dem Versuch, Freiheit und Sittengesetz aufeinander zu beziehen, bekanntermaßen in einen von ihm selbst eingestandenen Zirkel. Um ihm zu entgehen, greift er in der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft“ auf die Unterscheidung zwischen *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* zurück. Das Sittengesetz dient als Grund der Erkenntnis der Freiheit, die ihrerseits der Realgrund des Sittengesetzes sein soll (245–247). Obwohl Kant den Begriff der Freiheit bereits als den „Schlußstein“ des ganzen Systems ausgibt, sieht er sich erst durch die „Kritik der Urteilskraft“ in der Lage, die systematische Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft zu erweisen. Die Einheit beruht auf der Annahme eines übersinnlichen Substrats, das den Gegenständen der Erfahrung zugrunde liegt, weshalb sie nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit beurteilt werden dürfen. – Das Neue und Interessante der Studie ist der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der metaphysischen Problematik der vorkritischen Schriften und Kants kritischem System. Hier ergibt sich freilich eine grundsätzliche Anfrage. Der Rez. muß gestehen, daß es ihm auch nach der Lektüre schwerfällt, Kants Bemühen um eine praktisch-dogmatische Metaphysik in erster Linie als die Lösung des mit dem ontologischen Argument verbundenen Problems des

Realgrundes anzusehen. Zur diesbezüglichen Vorsicht mahnt einerseits der Umstand, daß Kant, wie E. selbst mehrfach einräumt (vgl. 247, 255, 276), die Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Seinsgrund lediglich einmal und nur anmerkungsweise erwähnt, ohne daß deutlich würde, in welchem Sinn das Sittengesetz zur Erkenntnis der Freiheit als Realgrundes führt. Auf der anderen Seite bleibt bei E. der Umstand unterbelichtet, daß im Rahmen von Kants kritischer Philosophie zwar eine Restitution der speziellen Metaphysik unter den Stichwörtern Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stattfindet, daß aber die Ontologie als allgemeine Metaphysik, deren Prinzipien alle Gegenstände überhaupt bestimmen, suspendiert bleibt. Dabei verdient Beachtung, daß Kant den Ausdruck „praktisch-dogmatische Metaphysik“ nur in der nie eingereichten und erst postum veröffentlichten „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“ gebraucht, und auch dort den Terminus Ontologie für die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes reserviert. Angesichts dessen erscheint es mir fraglich, ob Kants kritische Philosophie tatsächlich als die Lösung eines „ontologischen“ Problems verstanden werden kann. Besteht nicht vielmehr Anlaß zu der Vermutung, daß Kant die mit der rationalistischen Ontologie verbundenen Probleme nicht im eigentlichen Sinn lösen, sondern durch die grundstürzende Kritik dieser Ontologie zum Verschwinden bringen wollte? Und liegt es nicht nahe, Kant die Überzeugung zuzuschreiben, daß die Metaphysik ihren Ausgang nicht von ontologischen Problemen nimmt, sondern von Fragen, die das praktische Selbstverständnis des Menschen als eines vernünftigen Wesens betreffen? Damit soll nicht E.s These bestritten werden, wonach das Motiv des Realgrundes in Kants kritischer Philosophie weiterhin eine Rolle spielt. Eine eingehendere Diskussion verdient hätte jedoch die Frage, welche Problemstellung für Kant bei der Ausarbeitung seiner kritischen Philosophie leitend war. E. lastet Kant das Versäumnis an, den Zusammenhang zwischen den theoretischen Problemen der 60er Jahre und dem Programm einer kritischen Neubegründung der Metaphysik als Wissenschaft nicht genügend transparent gemacht zu haben. Der Vorwurf mutet solange eigentümlich an, wie E. zu klären unterläßt, inwiefern Kant die intelligible Welt überhaupt als Lösung des Problems (der Erkenntnis) des Realgrundes konzipiert hat. So hinterläßt vor allem der zweite Teil der Studie einen unbefriedigenden Eindruck. Bei einem Umfang von immerhin 400 Seiten Text hätte der Leser wohl erwarten dürfen, daß systematische Entsprechungen nicht nur angedeutet und ihre fehlende Durchdringung Kant angelastet werden. Zu beklagen ist schließlich der geschraubte Stil des Autors, der in langen und durch eine Vielzahl von Einschüben unübersichtlichen Sätzen schreibt. Insgesamt wird das Buch mit mehr Gewinn lesen, wer an der Metaphysik des frühen Kant, als wer an seiner kritischen Philosophie interessiert ist.

G. SANS S. J.

STEIGLEDER, KLAUS, *Kants Moralphilosophie*. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart [u. a.]: Metzler 2002. XVII/300 S., ISBN 3-476-01886-5.

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2001 von der Philosophischen Fakultät der Universität Stuttgart als Habilitationsschrift angenommen. Sie versucht – worauf ihr Titel hinweist – eine nahezu umfassende Interpretation der Grundzüge der Moralphilosophie Kants zu geben, angefangen von der Bestimmung ihrer Leitvorstellung(en) in der *Grundlegung* bis zu deren Entfaltung in der *Metaphysik der Sitten*. Ausgeklammert wurden lediglich die in die Religionsphilosophie mündende Lehre vom höchsten Gut, die Geschichtsphilosophie und derjenige Teil des öffentlichen Rechts, der sich mit dem Völker- und Weltbürgerrecht befaßt.

Bei der Verfolgung dieses Ziels ließ sich der Autor von einem Grundsatz leiten, der seine Auslegung bereits im Ansatz von einer einflußreichen Richtung innerhalb der Kant-Forschung unterscheidet. Anstatt sich nämlich deren ‚Hermeneutik des Verdachts‘ zu eigen zu machen, die von der Annahme geleitet ist, daß die Philosophie Kants von Inkohärenzen, Fehlschlüssen und gescheiterten Beweisführungen durchsetzt ist, und deshalb deren Gesamtzusammenhang kaum noch in den Blick bekommt, versucht Steigleder (= S.), Kant als Philosophen des Systems zu würdigen, seine Werke in der von ihm publizierten Form ernst zu nehmen (anstatt sie als *patchwork* zu begreifen) und seine Position so stark und konsistent wie möglich zu machen. Aus diesem Blickwinkel