

# Muß man, um einen Indeterminismus zu rechtfertigen, mit Duns Scotus eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil fordern?

VON MICHAEL-THOMAS LISKE

## I. Das Problem: Ermöglichen gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeiten einen Indeterminismus oder führen sie eher zum Determinismus?

Bei seiner Definition des Kontingenten grenzt Duns Scotus sich ausdrücklich von anderen möglichen Arten, diesen Begriff zu verstehen, ab: „Ich verstehe hier unter dem Kontingenten nicht jedwedes Nicht-Notwendige oder Nicht-Ewige, sondern dasjenige, dessen Gegenteil dann geschehen könnte, wenn jenes selbst geschieht.“<sup>1</sup> Offensichtlich will Scotus sich mit seinem Begriff einer gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil von einer lange währenden modallogischen Tradition absetzen und eine neue Sichtweise vor allem der Willensfreiheit eröffnen. In dem Augenblick, da der Wille etwas Bestimmtes will, hätte er dieses auch nicht wollen oder hätte er etwas damit Unvereinbares wollen können. Damit scheint die vieldiskutierte These von Simo Knuuttila<sup>2</sup> nicht unberechtigt: Erst Scotus habe mit dem synchronen Kontingenzbegriff die statistische Deutung der Modalbegriffe überwunden, wie sie bislang unter dem beherrschenden Einfluß von Aristoteles die scholastische Modallogik bestimmt habe. Erst so seien unverwirklichte Möglichkeiten (parallel zum wirklichen Weltgeschehen) denkbar und damit echte Kontingenz und Freiheit erklärbar geworden. Das statistische Modell bezieht die Modalbegriffe primär nicht auf das Einzelereignis (zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt), sondern versteht sie zeitlich unbestimmt in bezug auf einen Ereignistyp. Ereignistypen werden nach der relativen Häufigkeit, mit der sie innerhalb der wirklichen Welt auftreten, modal differenziert: Notwendig ist, was immer der Fall ist; unmöglich, was niemals

<sup>1</sup> Ord. I d.2, n.86. Die Werke von Duns Scotus sind, soweit erschienen, nach der editio Vaticana zitiert: *Ioannis Duns Scoti* „Opera omnia“, studio et cura commissionis scotisticae praeside C. Balic, Vatikanstaat 1950 ff., nämlich die „Ordinatio“ (Ord.) und die „Lectura“ (Lect.). Die „Reportata Parisiensia“ sind nach den „Opera omnia“, ed. L. Wadding, Lyon 1639, Nachdruck: Hildesheim 1968 f., zitiert, desgleichen das „Opus Oxoniense“ (Ox.). Als textkritische Einzelausgabe des Metaphysikkommentars wurde benutzt: *B. Ioannis Duns Scoti* „Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis“ libri VI-IX, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1997.

<sup>2</sup> Vgl. S. Knuuttila, Time and Modality in Scholasticism, in: S. Knuuttila (Hg.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht [u. a.] 1981, 163–257, zu Scotus 217–234; ders., Duns Scotus’ Criticism of the „Statistical“ Interpretation of Modality, in: J. Beckmann [u. a.] (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, MM 13.1, Berlin/New York 1981, 441–450; ders., Modalities in Medieval Philosophy, London/New York 1993, 138–149, bes. 143–145; ders., Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities, in: L. Honnelfelder [u. a.] (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden [u. a.] 1996, 127–143.

der Fall ist. Das Kontingente wird damit auf das faktisch Wandelbare reduziert, das nur zeitweilig vorliegt, zeitweise dagegen nicht. So kann die Kontingenz auf dem Boden eines Determinismus verstanden werden. Denn die Wandlung vom Der-Fall-Sein zum Nichtsein und umgekehrt kann durch eherne Gesetzmäßigkeiten determiniert sein. Vor allem hat das mit der statistischen Interpretation verbundene Fülleprinzip deterministische Implikationen. Nach ihm muß jede echte Möglichkeit irgendwann verwirklicht werden. Bezüglich der zweiseitigen Möglichkeit des Kontingenten, zu sein oder nicht zu sein, besagt das: Ein Kontingentes kann weder faktisch immer noch faktisch nie vorliegen, kann also nicht faktisch unwandelbar sein, sondern muß sich zwischen Sein und Nichtsein wandeln, da sowohl die Möglichkeit zum Sein wie die zum Nichtsein verwirklicht werden muß.

Erst Duns Scotus hat nach Knuutila diese deterministische Modallogik überwunden, indem er der Sache nach bereits den Begriff möglicher Welten einführte, d. h. möglicher, aber niemals verwirklichter Ereignisabläufe als Alternativen zum tatsächlichen Geschehensverlauf. Mögliche Welten sind offenbar von der Annahme impliziert, gleichzeitig zu einem wirklichen Geschehen sei eine damit unvereinbare Alternative möglich. Z. B. sei es mir, während ich stehe, möglich, zu diesem Zeitpunkt auch zu sitzen. Innerhalb des einen wirklichen Ereignisverlaufs mag zwar – Indeterminismus vorausgesetzt – zu den Zeitpunkten vor Eintritt des Ereignisses die reale Möglichkeit bestanden haben, daß nicht dieses, sondern etwas anderes sich ereignet. Aber mit dem Vorliegen des Ereignisses ist offenbar sein Nichtgeschehen ein und für allemal faktisch unmöglich geworden. Sämtliche Alternativen können damit nur unreal oder kontrafaktisch möglich sein, sie sind etwas, was zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können, wäre die Welt anders verlaufen. – Außer durch den Begriff des Kontrafaktischen, den die synchrone Möglichkeit zu einander Ausschließendem impliziert, werden mögliche Welten auch durch die für Scotus recht bedeutsame Konzeption von Kompossibilität und Inkompossibilität impliziert. Wenn nicht alles in sich Mögliche auch untereinander vereinbar oder kompossibel ist, dann legt es sich nahe, die Gesamtheit des Möglichen auf verschiedene mögliche Welten zu verteilen, d. h. maximale Systeme, die jeweils alles Kompossible umfassen, das widerspruchsfrei zusammen bestehen kann oder miteinander möglich ist, die aber untereinander unvereinbar oder inkompossibel sind.

Daß man in bezug auf Duns Scotus von einer Gesamtheit alles Möglichen sprechen darf, wird dadurch legitimiert, daß er den Begriff einer logischen Möglichkeit (*possibilitas/potentia logica*) eingeführt hat, die durch das Fehlen eines begrifflichen Widerspruchs (*repugnantia terminorum*) definiert ist. Dieser Begriff eines *possibile logicum* dürfte wohl einen theologischen Ursprung haben, nämlich in dem Gegensatz von *potentia Dei absoluta* und *potentia Dei ordinata*: Auch wenn Gott in seiner unbedingten (absoluten) Macht oder seinem an sich uneingeschränkten Vermögen alles zu wirken vermag, was nicht durch einen begrifflichen Widerspruch von vornherein

ausgeschlossen ist, so ist doch sein tatsächliches Wirken von der hypothetischen oder bedingten Möglichkeit der *potentia ordinata* bestimmt, die nur das umschließt, was Gott zu wirken vermag, vorausgesetzt, er hat sich auf eine bestimmte Weltordnung festgelegt, d. h. eine, wie sie seiner unbedingten sittlichen Vollkommenheit entspricht (vgl. etwa Ord. I d.44). – Ferner nimmt Scotus auch insofern Leibniz' Metaphysik der *possibilia*, d. h. reiner, nie verwirklichter Möglicher vorweg, als er den Begriff des Seienden (*ens*) nicht mehr wie Aristoteles im Ausgang vom erfahrbaren Wirklichen gewinnt, sondern durch den modallogischen Begriff der *non-repugnantia ad esse*.<sup>3</sup> Noch vor jedem Bezug auf eine Verwirklichung ist etwas bereits durch seinen nicht widersprechenden begrifflichen Inhalt als Mögliches (*possibile*) und damit Seiendes (*ens*) im grundlegendsten Sinne ausgewiesen, sofern es einem in sich Widerspruchsfreien nicht widerstreitet zu sein (*non repugnans ad esse*). Das Resultat dieser Überlegungen scheint zu sein: Erst ein auf dem Boden christlicher Theologie erwachsener Begriff einer gleichzeitigen, kontrafaktischen Möglichkeit zum Gegenteil hat es erlaubt, unverwirklichte Möglichkeiten und damit einen unverkürzten Begriff von Kontingenz und Freiheit zu denken. So ist erst bei Duns Scotus der für die Antike charakteristische Determinismus überwunden worden.

Ganz zu schweigen von den zahlreichen exegetischen Bedenken, die inzwischen gegen Knuutilas Sicht laut geworden sind, z. B., daß auch Thomas von Aquin trotz einiger Wendungen, die die statistische Lesart nahelegen, die Modalbegriffe keineswegs auf die Häufigkeit des faktischen Auftretens reduziert hat,<sup>4</sup> daß gleichzeitige Alternativen sich schon vor Scotus etwa bei Petrus Olivi nachweisen lassen<sup>5</sup> oder daß für Scotus durchaus nicht das freischwebende logisch Mögliche den Ausgangspunkt gebildet hat, daß er dieses vielmehr stets an ein reales Vermögen (zualm Gottes) zurückgebunden hat<sup>6</sup> – unabhängig davon scheint Knuutilas Sicht auch systematisch fragwürdig. Einen Fingerzeig gibt bereits die Tatsache, daß die Konzeption möglicher Welten, von der sich bei Scotus gewisse Elemente abzeichnen, bei Leibniz gerade nicht wie bei ihm einen indeterministischen Freiheitsbegriff untermauern soll, sondern dazu dient, einen mit der Freiheit vereinbaren Determinismus zu begründen. Denn mögliche Welten sind, wenn man ihren Begriff zu Ende denkt, wesentlich atemporal. Der Indeterminismus dagegen, wie er sich unseren lebensweltlichen Intuitionen

<sup>3</sup> Zu diesem wichtigen Skotischen Begriff eines Nichwiderstreits oder Nichtwiderstrebens zum Sein vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, Hamburg 1990, Erster Teil II.1.

<sup>4</sup> Vgl. K. Jacobi, Kontingente Naturgeschehnisse, in: *Studia Mediewistyczne* 18.2 (1977), 3–70, bes. 25–27; ders., Statements about Events. Modal and Tense Analysis in Medieval Logic, in: *Vivarium* 21 (1983), 85–107, bes. 91–93.

<sup>5</sup> Vgl. S. D. Dumont, The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency, in: *MSM* 72 (1995), 149–167.

<sup>6</sup> Vgl. A. B. Wolter, Scotus on the Divine Origin of Possibility, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), 95–107. C. G. Normore, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present, in: L. Honnefelder [u. a.] (Hg.), *John Duns Scotus*, 161–174.

nahelegt und wie er sich etwa bei Aristoteles und Thomas von Aquin findet, geht wesentlich von der zeitlichen Asymmetrie von irreversibel festgelegter Vergangenheit und offener Zukunft aus. Um es mit der durch McTaggart<sup>7</sup> klassisch auf den Begriff gebrachten Differenzierung zweier Sichtweisen von Zeit zu formulieren: Der gewöhnliche Indeterminismus begreift die Zeit nach den A-Reihen, während die konsequent weitergedachte Mögliche-Welten-Vorstellung zu B-Reihen führt. Vereinfachend auf den Punkt gebracht, liegt dieser Unterschied in folgendem: Nach der A-Theorie ist die Zeit (wie sie von uns auch alltäglich erfahren wird) unumkehrbar gerichtet. Damit sind die Zeitstufen bedeutsam unterschieden. Allein die Gegenwart ist eigentlich wirklich. Vergangenes ist in einem eingeschränkten Sinne gegeben: Es ist nunmehr ein irreversibles Faktum, daß etwas Bestimmtes geschehen ist. Bezüglich des Künftigen gibt es jetzt hingegen noch keinerlei Tatsachen, es sei denn, es ist in der gegenwärtigen Sachlage bereits unausweichlich angelegt, also notwendig determiniert. Eine B-Theorie ist hingegen in der für heutige Naturwissenschaftler geläufigen Vorstellung einer Raumzeit impliziert, wo die Zeit wie eine vierte Raumdimension behandelt wird und damit die Sonderstellung verliert, die sie nach unserer alltäglichen Zeiterfahrung hat. Wie im Raum sind alle Richtungen gleichberechtigt, so daß eine Rückwärtsverursachung prinzipiell möglich sein müßte. Vor allem ist das, was in ferner Zukunft und Vergangenheit liegt, dem räumlich Entfernten entsprechend, genauso real wie das, was hier und jetzt ist. Der Unterschied von Zeitstufen wird damit bedeutungslos. Eben diese Konsequenz hat wohl die Forderung einer gleichzeitigen unvereinbaren Alternative, die in einer nie verwirklichten parallelen Weltgeschichte angesiedelt werden muß: was zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können. Ein solches alternatives Weltgeschehen verläuft aber unabhängig von den Zeitstufen parallel zur wirklichen Weltgeschichte, so daß gleichermaßen zum Vergangenen, Gegenwärtigen oder Zukünftigen auch das Gegenteil möglich wäre. Leibniz hat diese Implikation des Mögliche-Welten-Ansatzes konsequent zu Ende gedacht. Die Zeitstufen werden bedeutungslos. Innerhalb der wirklichen Welt ist das Künftige ebenso unverbrüchlich determiniert, daß es eintreten werde, wie das Vergangene zu einem irreversiblen Faktum geworden ist („Theodizee“ I §36). Kontingenz ist beides wiederum in genau dem gleichen Sinne, sofern nicht dieses hätte zu geschehen brauchen, sondern bei einem anderen Weltverlauf etwas anderes hätte geschehen können.

## II. Notwendige Vergangenheit und nicht-notwendige Gegenwart?

Wenn sich die kontrafaktische gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil derartig zwiespältig beurteilen läßt, dann stellt sich die Aufgabe zu untersuchen: Ist dieser scotistische Modalansatz erforderlich, um eine indetermini-

<sup>7</sup> J. E. McTaggart, *The Unreality of Time*, in: *Mind* 17 (1908), 457–474.

stische Freiheit zu begründen, oder weitergehend, vermag er überhaupt irgend etwas Positives dabei zu leisten, die Freiheit indeterministisch zu erklären, oder kann man dies viel überzeugender auf der Grundlage einer Modallogik tun, wie sie etwa bei Aristoteles und Thomas angelegt ist? Unsere Untersuchung wird ergeben, daß beide Konzeptionen ihre relative Berechtigung haben, sofern sie jeweils ein ganz anderes Verständnis vom Willen zugrunde legen. Thomas sieht den Willen im Rahmen hylemorphistisch gedeuteter zeitlicher Naturprozesse, wo ein in der Materialität gründendes Vermögen, gegensätzliche Bestimmungen anzunehmen, in einer zeitlichen Sukzession zu der einen oder anderen Bestimmung verwirklicht wird. Hier legt sich nahe, offene Alternativen allein für einen künftigen Zeitpunkt anzunehmen. Scotus demgegenüber unterstreicht die Sonderstellung des Willens als eines rationalen Vermögens. Rational ist der Wille insofern, als er im Unterschied zu einem naturalen Vermögen nicht durch voraufliegende Bedingungen auf eines festgelegt ist, sondern an sich unbestimmt allererst durch seinen Akt Bestimmtheit schafft, indem er sich selbst zu diesem oder jenem Akt bestimmt. Hier ist für eine Willensfreiheit offenbar von zentraler Bedeutung, daß sich der Wille im Augenblick seines Aktes selbst für Gegenteiliges entscheiden kann.

Hiermit hängt ein weiterer zentraler Unterschied zusammen: Weil die aristotelische Tradition im engeren Sinn (Aristoteles, Araber bis hin zu Thomas) die Kontingenz vor allem als Eigenschaft natürlicher Veränderungsprozesse auffaßte, konnte sie annehmen: Gott verursacht (bewegt) notwendig stets in gleicher Weise. Kontingenz entsteht erst dadurch, daß die innerweltlichen Seienden diese Bewegung jeweils gemäß ihrer inneren Struktur und Aufnahmefähigkeit rezipieren. Nur die höherrangigen Seienden (Gestirnhimmel) vermögen sie notwendig oder in unverbrüchlicher Regelmäßigkeit aufzunehmen, die niederrangigen Seienden der sublunaren Welt hingegen bloß kontingent, indem es zu Ausfällen und Unregelmäßigkeiten kommen kann.<sup>8</sup> Hiergegen wendet Scotus Ord. I d.38, p.2 et d.39, n.35 ein: So würde Kontingenz zu einer bloßen Mangelerscheinung (*privatio, defectus entitatis, deformitas*). Wolle man sie zutreffend als einen der Notwendigkeit gleichberechtigten positiven Seinsmodus auffassen, dürfe man sie nicht bloß einer mangelnden Aufnahmefähigkeit der Zweitursache zuschreiben, sondern müsse sie in der Erstursache und deren kontingentem Verursachen (Ox. III d.18, n.17) begründet sehen. Will man aber Kontingenz in Gott wurzeln lassen, der Geist ist, dann muß man sie primär als Eigentümlichkeit einer mentalen Bestimmung, eben des Wollens, auffassen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Zu Scotus' Kritik an Aristoteles' Auffassung, daß Kontingenz daraus resultiere, daß die untergeordneten Seienden die von Gott gleichförmig verursachte Bewegung in ihren Teilen unregelmäßig rezipieren (*diformitas*), vgl. Ord. I d.2, p.1, n.83 und 86.

<sup>9</sup> Wenn Scotus' Gottesbeweis zumindest in einem *ordo essentialis* von der Kontingenz der Welt ausgeht, ist es dann keine *petitio principii*, die Kontingenz ihrerseits aus Gottes Wollen heraus erklären zu wollen? L. Honnefelder, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Ne-

Mit seiner starken Annahme, daß es Notwendigkeit nur in den innergöttlichen Beziehungen geben kann, daß sich der göttliche Wille zu allem von ihm Verschiedenen, auf das er sich unmittelbar bezieht, hingegen kontingent verhalte,<sup>10</sup> behauptet Scotus, daß alles Geschaffene grundsätzlich kontingent sei. Damit braucht Scotus nicht anzunehmen, daß es in der Welt keine unveränderlich gültigen Gesetze oder ausnahmslosen Regelmäßigkeiten (Konstanz) geben kann. (Kontingenz wäre hier als Unregelmäßigkeit zu verstehen.) Vielmehr nimmt er an, daß alles Innerweltliche, Geschaffene, auch das faktisch Unveränderliche, insofern kontingent ist, als es bei einem anderen göttlichen Willensentschluß hätte anders als so sein können oder gar nicht hätte zu existieren brauchen (Kontingenz als kontrafaktische Alternativmöglichkeiten).

Ausgangspunkt und Kernpunkt für Scotus' modallogischen Ansatz ist folglich nicht das durch Widerspruchsfreiheit definierte logisch Mögliche in seiner Gesamtheit, geschweige denn sind es die möglichen Welten. Im Mittelpunkt steht für ihn vielmehr der Wille im Augenblick seiner willentlichen Entscheidung. Dies wird besonders daran greifbar, daß er die Notwendigkeit des Vergangenen mit Aristoteles anerkennt. Dies tut er etwa „Reportata Parisiensia“ I d.40, q.1. Hier geht es darum, ob man aus der Notwendigkeit des Folgeverhältnisses „wenn Gott Petrus zur Rettung prädestiniert hat, dann wird er gerettet“ (*necessitas consequentiae*) auf die absolute Notwendigkeit des Folgesatzes (*necessitas consequentis*) schließen kann. Dazu müßte das Antecedens notwendig sein. Dies scheint aus zwei Gründen erfüllt, weil es hier um Ewiges und zugleich eine Wahrheit über Vergangenes geht; beides aber notwendig ist (n.1). Scotus' Erwiderung (n.15f.) ist bezeichnend. Die vom statistischen Modalverständnis vollzogene Gleichsetzung von Ewigsein und Notwendigsein bestreitet er: Auch das, was ewig und unwandelbar Gegenstand des Wissens ist, hätte es kontrafaktisch nicht zu sein brauchen. Hingegen bestreitet er nicht Aristoteles' Prinzip von der Notwendigkeit des Vergangenen, daß selbst Gott das Geschehene nicht ungeschehen machen kann. Dennoch ist die Aussage nicht notwendig. Denn nur vom Standpunkt unseres Erkennens und Sprachgebrauchs stellt sich der Akt der Prädestination als Vergangenes dar, der Sache nach bleibt er zeitlos gegenwärtig und wird so nicht zu etwas sachlich Notwendigem.

---

zessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: J. Fried (Hg.), Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, Sigmaringen 1991, 249–263, verneint dies in Anm. 7. Warum? Auch hier ist mit der klassischen aristotelischen Distinktion das Faktum von seiner Erklärung zu scheiden. Für die Aussage, daß es Kontingenz in der Welt gibt, beansprucht Scotus einen Status, der den aus sich heraus evidenten (*per se nota*) und daher unbeweisbaren obersten Prinzipien vergleichbar ist, also unabhängig von einer Gottesannahme ist (vgl. z.B. Lect. I d.39, n.39f.). Erst wenn es diese in ihrer Tatsächlichkeit feststehende Kontingenz im Wie ihres Ursprungs zu erklären gilt, wie sie zustande kommen konnte (*qualiter potest esse*, n.41), glaubt Scotus, sie allein auf Gottes freies Wollen zurückführen zu können.

<sup>10</sup> „... manifestum est voluntatem divinam contingentem se habere ad quodcumque immediate se habet aliud a se.“ (Rep. I A d.39, 115 vb, Wolter, PhTh, 300) (Zu den Abkürzungen vgl. unten Anm. 13).

In der Sichtweise möglicher Welten ist es nicht berechtigt (wie wir gesehen haben), in dieser Weise das notwendige Vergangene vom nicht-notwendigen Gegenwärtigen zu scheiden.<sup>11</sup> Sehr wohl aber läßt sich eine solche Unterscheidung vom Standpunkt eines sich entscheidenden und handelnden Menschen zumindest als sinnvolles Postulat erweisen. Man kann nämlich die Gegenwart prinzipiell auf zweierlei Form verstehen. Beim einen Verständnis, wie es sich etwa in der Wortdeutung des lateinischen *praesens* – als das Vorhandene – artikuliert, begreift man das Gegenwärtige ganz entsprechend zum Vergangenen als etwas, was bereits vorliegt und daher nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Diese faktische Irreversibilität des bereits vorhandenen Gegenwärtigen liegt Aristoteles' Diktum aus int. 9 zugrunde, auf das die Scholastiker sich häufig berufen: *Omne quod est, quando est, necesse est esse*.<sup>12</sup> Und Thomas von Aquin versucht damit zu erklären, inwiefern Gott das kontingent Zukünftige unbeschadet seiner Kontingenz unfehlbar vorhersehen kann. Da es Gottes ewiger Gegenwart bereits faktisch unausweichlich vorliegt, präsent ist, hat es die für ein Wissen erforderliche notwendige Festlegung, ohne daß es selbst im zeitlichen Geschehensablauf notwendig determiniert sein müßte.

Ein anderes Verständnis ergibt sich, wenn wir mit Augustinus' subjektivem Zeitbegriff davon ausgehen, wie der handelnde Mensch selbst die verschiedenen Zeitstufen seines Lebens und Handelns erfährt: Hiernach ist die Gegenwart jener physikalisch ausdehnungslose Punkt des Umschlags, wo dasjenige, was wir bislang als das noch ausstehende und damit offene Zukünftige erwartet haben, zu dem wird, auf das wir als irreversibel geschehenes Vergangenes erinnernd zurückblicken. So gesehen muß die Gegenwart in puncto Determination nicht bloß von der noch offenen Zukunft, sondern auch von der bereits festliegenden Vergangenheit unterschieden werden: Sie ist die Zeit des Festlegens, wo teilweise durch menschliches Entscheiden und bestimmtes Handeln das bislang Offene auf eines festgelegt oder determiniert wird. Von hier aus wird Scotus' Position verständlich: Der Wille

<sup>11</sup> Vgl. auch Lect. I d.39, n.69. Hier differenziert Scotus (mit Verweis auf Aristoteles) zwischen dem Vergangenen, wo der eine Teil der Kontradiktion notwendig geworden ist und gar nicht mehr falsch sein kann, dem Gegenwärtigen, wo die eine Alternative nur faktisch determiniert (*determinate est in effectu*), also wohl prinzipiell noch offen ist, und dem Künftigen, bei dem keinerlei solche Festlegung gegeben ist. Nur wer wie A. Vos [u. a.], John Duns Scotus, *Contingency and Freedom*, Dordrecht [u. a.] 1994, Scotus eine Modaltheorie unterstellt, die von parallelen Weltverläufen ausgeht, welche gleichermaßen zu jedem Augenblick des wirklichen Geschehens nicht verwirklichte Alternativen enthalten, und verkennet, daß Scotus den Willen im gegenwärtigen Augenblick seines Entscheidens zum Ausgangs- und Angelpunkt seiner modalen Überlegungen macht, kann kritisieren (s. 33): Der junge Scotus habe noch zu sehr unter dem beherrschenden Einfluß von Aristoteles' Logik und Ontologie gestanden, als daß er seine revolutionierenden modallogischen Neuerkenntnisse konsequent auf alle Zeitdimensionen angewandt und so Aristoteles' Annahme der Notwendigkeit des Vergangenen verworfen habe.

<sup>12</sup> Scotus versucht in Lect. I d.39, n.55 und 58 Aristoteles' Prinzip, damit es mit seiner Annahme einer gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil vereinbar wird, zu trivialisieren, so daß es auf die Forderung eines Nichtwiderspruchs hinausläuft. Vgl. M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Leiden [u. a.] 1996, 32–37.

muß in dem Augenblick, wo er durch Verursachung die Festlegung schafft, kontingent verursachen. Denn wenn er nicht in diesem Moment, in dem er wirkt und dadurch festlegt, kontingent wirkte, könnte er es nie (vgl. Lect. I d.39, n.60).<sup>13</sup> Daher muß sich das freie Entscheiden des Willens aus der fiktiven Situation erklären lassen, daß er nur einen einzigen Augenblick existiert (n.50 und 52). Hier kann man die Entscheidungsfreiheit nicht darin sehen, daß der Wille sukzessiv erst etwas will und im nächsten Augenblick (frei aus sich heraus, ohne daß eine Änderung in der äußeren Situation ihn dazu bewogte) dasselbe nicht will (wie es Ockham<sup>14</sup> nahelegt). Hier kann die Freiheit nur darin liegen, daß der Wille, indem er zu  $t_1$  (als dem Augenblick des Wollens) und zugleich für  $t_1$  (als den Augenblick der Realisation des Gewollten) etwas will, im selben Augenblick  $t_1$  und für denselben Augenblick  $t_1$  dasselbe auch hätte nicht wollen können, wäre das Weltgeschehen anders gewesen.

### III. Die diachrone Erklärung von Kontingenz und Freiheit im Intellektualismus

Eine doppelte Zeitindizierung, wie wir ihr gerade bei Duns Scotus begegnet sind, entfaltet ihre volle Bedeutung nicht in einer solchen Situation wie der gerade betrachteten, wo es um synchrone Möglichkeiten geht, sondern bei diachronen Modalitäten. Diese scheinen aber zur Analyse der Freiheit, zumindest da, wo es um freies Handeln geht, insoweit angemessener, als es

<sup>13</sup> Da die entsprechenden Passagen aus „Ordinatio“ I d.38 p.2 et d.39 q.1–5 wohl nicht von Scotus selber stammen, sondern von einem Schüler zusammengestellt wurden, ist unser hauptsächlicher Bezugstext die frühe Kommentierung der Sentenzen in „Lectura“ I d.39. Hierzu liegt eine zweisprachige (lat.-engl.) Ausgabe mit ausführlichem Kommentar vor: *John Duns Scotus, Contingency and Freedom. Lectura I 39, by A. Vos Jaczn./H. Veldhuis/A.H. Looman-Graaskamp/E. Dekker/N.W. den Bok*, Dordrecht [u.a.] 1994. Einleitung und Kommentar interpretieren diesen Scotustext so, als stelle er eine exakte Bestätigung der Thesen Knuuttilas dar. *W. L. Craig*, The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez, Leiden [u.a.] 1988, indes behandelt die einschlägige Problematik bei Duns Scotus in ch. 5 (127–145, 259–262) in Form einer eingehenden Darstellung und Auslegung des Textes von Ord. I d.38 p.2 – d.39. – Der Ordinatio-Text ist indes nicht ohne Wert. Denn der Schüler, der den von Scotus in der endgültigen Kommentierung der Sentenzen offengelassenen Textteil ergänzte, hat wohl nicht bloß aus den vorliegenden Schriften von Scotus diese Passagen kompiliert, sondern (mit einiger Wahrscheinlichkeit) auch dessen mündlich geäußerte Auffassungen zu dieser Thematik gekannt. Daher könnte dieser Text durchaus Scotus' letzte Ansichten wiedergeben, die dieser selbst aber wohl für noch nicht ausgereift genug betrachtete, um sie als seine definitive Fassung der Problematik der „Ordinatio“ schriftlich anzuvertrauen. Ähnlich schwierig ist die Textlage der „Reportata Parisiensia“. Bei Wadding veröffentlicht ist nur eine (wohl auch von einem Schüler stammende) Zusammenfassung, die indes authentisches Scotisches Gedankengut vorträgt. Die sogenannte „Reportatio Maior“ (abgek. Rep. I A), die den von Scotus selbst geprüften Vorlesungstext enthält, ist dagegen noch unveröffentlicht. Teile sind bei *H. Schwamm*, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern, Innsbruck 1934, und bei *A. B. Wolter*, The Philosophical Theology of John Duns Scotus, Ithaca/London 1990, in Kap. 13: Scotus' Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events (abgek. PhTh) wiedergegeben.

<sup>14</sup> Diese Lösung trägt Ockham im „Tractatus de predestinatione“ (Opera phil. II, 536, Z. 92–98) ausdrücklich in kritischer Absicht als Alternative zu Scotus' synchronem Kontingenzbegriff vor.

zwischen dem Planen und Ausführen einer Handlung in aller Regel eine zeitliche Verschiebung gibt. Die Intentionalität oder Gerichtetheit, die allgemein für das Mentale charakteristisch ist, nimmt bei der praktischen Vernunft oder dem Willen die besondere Form der Vorwärtsgerichtetheit an: Wir richten uns hier nicht auf das, was bereits unveränderbar vorliegt, präsent ist, sondern auf das noch zu gestaltende Künftige. Nicht bloß planen wir unser Handeln oft weit voraus, auch bei der Kontrolle unseres unmittelbaren Tuns richtet sich unsere geistige Aufmerksamkeit nicht auf das schon Gegenwärtige, sondern auf das unmittelbar bevorstehende Künftige. Dem widerspricht nicht, daß wir nach unserer Selbsterfahrung in der Gegenwart handeln und sie gestalten. Denn unter Gegenwart verstehen wir oft nicht bloß den ausdehnungslosen Jetztpunkt, sondern (im weiteren Sinn) den ganzen Zeitraum mit ihm als Mitte, der mithin auch die sich unmittelbar anschließende Zukunft umfaßt, auf die sich unsere Handlungsintention richtet. Wenn es die Handlungsfreiheit verlangt, daß uns für den Augenblick des Handelns  $t_h$  die Möglichkeit zu gegensätzlichen Handlungen offensteht, so heißt das offenbar nicht, daß diese Möglichkeit noch zu  $t_h$  bestehen muß. Es reicht angesichts unserer zukunftsgerichteten Planung und Kontrolle des Handelns völlig, wenn sie zu Zeitpunkten  $t_g$  bestanden hat, die  $t_h$  vorausliegen. Daß *sensu diviso* die Möglichkeit zu Gegenteiligem besteht, besagt also in Formeln ausgedrückt:

$$M_{t_g}p_{t_h} \wedge M_{t_g}\neg p_{t_h} \quad (g < h)$$

Zu den Zeitpunkten vor dem Handeln haben beide Möglichkeiten bestanden, die zum Vollziehen einer bestimmten Handlung wie die zum Unterlassen. Je näher der Augenblick des Handelns rückt, desto mehr verdichtet sich normalerweise die eine Möglichkeit, sie wird immer wahrscheinlicher, während die andere immer unwahrscheinlicher wird; in der Regel wird sie aber erst durch das Geschehen selbst definitiv als unmöglich ausgeschlossen. Daß diese diachrone Möglichkeit, wie sie von Wright<sup>15</sup> charakterisiert hat, in den Modalkonzeptionen der aristotelischen Tradition vor Scotus bedacht wurde, hat auch Knuuttila<sup>16</sup> in einer späteren Abhandlung gesehen.

Wenn sich die Handlungsfreiheit folglich in dieser Weise sehr angemessen allein durch gegensätzliche Zukunftsmöglichkeiten erklären läßt, die auch innerhalb der wirklichen Welt gegeben sind, warum postuliert Scotus dann die kontrafaktische simultane Möglichkeit zu Gegenzlichem? – Ein Grund ist sicher, daß er sein Augenmerk nicht zuerst auf die äußeren Handlungen richtet, zu denen ich mich willentlich entscheide, die der Wille gebie-

<sup>15</sup> G. H. von Wright, Diachronic and Synchronic Modality, in: *Ders., Truth, Knowledge and Modality* (Philosophical papers vol. 3), Oxford/New York 1984, 96–103.

<sup>16</sup> S. Knuuttila, Modalities in Medieval Philosophy, London/New York 1993, z. B. 31–34, 57f., 119f.

tet (*actus imperatus*), sondern auf das Hervorbringen des Willensaktes selbst (*actus elicitus*). Nur weil der Wille frei ist, gegensätzliche Willensakte zu setzen, vermag er sich dann auch in zweiter Linie auf gegensätzliche Gegenstände zu richten und mittels entsprechender ausführender Vermögen verschiedene äußere Wirkungen zu setzen (Lect. I d.39, n.45). Um einen Willensakt kontingent und frei zu setzen, muß der Wille aber in dem Moment, wo er Ursache dieses Wollens ist, auch die Möglichkeit zum Nichtwollen haben, nicht zu vorausliegenden Augenblicken, wo er diesen Willensakt gar nicht hervorbrachte (n.51). Hier spüren wir einen bedeutsamen Unterschied zwischen einer intellektualistischen und einer voluntaristischen Erklärung des Willensaktes. Für den Voluntaristen bringt der Wille seinen Akt kausal unbedingt hervor, ohne daß er durch zeitlich oder logisch vorausliegende Bedingungen wie namentlich die Beurteilung der Situation durch den Intellekt auf etwas festgelegt wäre. Das Setzen einer willentlichen Entscheidung ist eine spontane Neuschöpfung, eine Art *creatio ex nihilo*. Der freie Willensakt ist nach dieser (später durch Kant berühmt gewordenen) Konzeption nicht in einen bereits bestehenden Kausalzusammenhang eingebunden, sondern bildet seinerseits den absoluten Anfang einer neuen Kausalreihe. Es ist sofort ersichtlich: Der Charakter dieses Willensaktes ergibt sich allein daraus, in welcher Weise er im Augenblick des Wollens selbst vollzogen wird. Scotus (oder zumindest seine Schule) hat, wie die wichtige Unterscheidung von *potentia ad opposita manifesta et non manifesta*<sup>17</sup> zeigt, keineswegs die Möglichkeit übersehen, daß die Ursache insofern kontingent verursacht, als sie in einem Augenblick vor dem eigentlichen Setzen der Wirkung schon bestanden hat, wo sie sowohl verursachen wie nicht verursachen konnte (*praeexistens potuit causare vel non causare*) und sich dieses Vermögen dann auch manifestiert oder in der Erfahrungswirklichkeit offenkundig macht, indem es in einem Veränderungsprozeß beide Seiten nacheinander verwirklicht. Ein solches sukzessives Verursachen von Gegenteiligem tritt namentlich in Naturprozessen auf. Nun erweist sich aber ein weiteres (für Scotus wichtigeres) Vermögen zu Gegenteiligem angesichts der besonderen Struktur des Willensaktes als erforderlich, der selbst eine punktuelle Entscheidung darstellt (auch wenn ihm eine lange Überlegung vorausgegangen sein mag), der sich mithin in einem einzigen Moment als notwendig oder kontingent zu erweisen hat. Dieses Vermögen läßt sich nicht empirisch in einer manifesten Sukzession gegensätzlicher Akte verifizieren, sondern muß als freiheitsermöglichende Bedingung postuliert werden: Die evidente Tatsache, daß der Wille ein kontingentes und freies Vermögen ist, läßt sich letztlich nur dadurch erklären, daß er jetzt im Augenblick seines punktuellen Wollens- oder Entscheidungsaktes auch den gegenteiligen Akt hätte setzen können.

<sup>17</sup> Ord. I d.38, p.2 u. d.39, n.16; vgl. dazu A. Kenny, Scotus and the Sea Battle, in: J. Marenbon (Hg.), Aristotle in Britain during the Middle Ages, Turnhout 1996, 145–155, bes. 148f.

Während für den Voluntaristen mithin die angenommene Fähigkeit des Willens im Vordergrund steht, punktuell aus sich heraus eine Entscheidung setzen zu können, ist in der intellektualistischen Freiheitskonzeption die Vernunftfähigkeit bedeutsamer, vorausplanend sich und anderes zu kontrollieren. So gesehen ist der Freiheit nicht zwingend abträglich, wenn die Entscheidung in dem Augenblick, wo sie stattfindet, durch die bereits gegebenen Bedingungen festgelegt ist, vornehmlich durch das Erfassen und die Beurteilung der Situation seitens des Intellekts auf der einen und die seelischen Dispositionen auf der anderen Seite. Die Chance der Freiheit liegt hiernach etwa darin, daß ich auf lange Zeit hin meinen Dispositionen die gewünschte Richtung zu geben vermag. Bei Thomas von Aquin lassen sich Züge einer solchen intellektualistischen Freiheitskonzeption nachweisen. Die Selbstkontrolle, die durch die reflexive Fähigkeit möglich wird, daß wir über unser eigenes Urteil zu urteilen vermögen, daß wir zu unseren eigenen Entscheidungen Stellung nehmen können (ver. q.24, a.1c. u. 2c.), ist für ihn ein zentrales Moment innerhalb der Freiheit. Auch nimmt er in der von Aristoteles entlehnten Habitus-Lehre (vgl. S.th. I-II q.49–54.) an, daß unser Urteilen und Handeln von Dispositionen bestimmt ist,<sup>18</sup> die wir beeinflussen können, indem wir wiederholt in entsprechender Weise handeln (S.th. I-II q.51, a.2 u. 3). Beide Methoden (Selbstkontrolle, Erwerb von Dispositionen) sichern unsere Entscheidungsfreiheit offenkundig im voraus und nicht erst im Moment der Entscheidung selbst. Hier bedarf es daher nicht der gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil. Nun erwerben wir aber die Disposition (den Habitus) durch wiederholte Einzelentscheidungen von entsprechender Ausrichtung. Den Habitus der Gerechtigkeit erwirbt, wer wiederholt wie ein Gerechter entscheidet und handelt. Vielleicht können wir aber auch bei der Einzelentscheidung, die dem Habitus voraufliegt und seine Voraussetzung bildet, im Sinne von Thomas eine zeitliche Verschiebung annehmen, zwischen der vernünftigen Überlegung und dem Wollen. Dieses versteht Thomas mit Aristoteles als ein vernunftgemäßes Streben, das freilich auch von Affekten abgelenkt werden kann und so zu einem sinnlichen Streben zu entarten droht. Die Freiheit sichern wir folglich dadurch, daß die Vernunft das willentliche Streben in ihrem Sinne zu lenken und so vor einer Knechtung durch Affekte zu bewahren versucht (ver. q. 22, a.4; S.th. I-II q.24, a.1). Vernünftiges Überlegen und willentliches Streben aber sind zwei zeitliche Ereignisse (sofern nicht bloß das äußere physische Geschehen, sondern auch innere mentale Akte der Zeit unterliegen). Wenn nun zwischen zwei zeitlichen Ereignissen ein kausaler Zusammenhang besteht, dann liegt wohl auch eine zeitliche Abfolge vor. Wenn der Willensakt selbst (*actus elicited*) so von einer zeitlich voraufliegenden Überlegung der

<sup>18</sup> Scotus wendet sich hingegen Ord. I d.17, p.1, n.24 ausdrücklich dagegen, daß die (Willens-)Tätigkeit von einer Grundhaltung (*habitus*) als alleinigem Aktivprinzip hervorgebracht wird, dann wäre sie natural und könnte nicht frei sein.

Vernunft bestimmt ist, bedarf es auch zu seiner Freiheit keiner synchronen Kontingenz.

#### IV. Der Wille als das allein rationale und freie Vermögen

Die ganz andere Sichtweise dieses Zusammenhangs bei Scotus spitzt sich auf die These zu: Letztlich ist der Intellekt ein bloß naturales Vermögen, das von außen auf eines festgelegt ist; allein der Wille ist insofern ein rationales Vermögen, als er auf gegenteilige Optionen geht und sich selbst unter diesen frei auf eines festzulegen vermag. Erörtert wird dies vor allem in den „Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis“ IX q.15.<sup>19</sup> Daß der Intellekt gegenüber dem Willen ein bloß naturales Vermögen ist, legt Scotus an den ihnen eigentümlichen Akten (*actus elicitus*) dar. Während der Wille sich zwischen Wollen und Nichtwollen entscheiden kann, ist der Intellekt darauf festgelegt einzusehen. Wenn sich ihm ein angemessener einfacher Erkenntnisgegenstand darbietet, kommt er nicht umhin, ihn einzusehen. Bei den komplexen Gegenständen hingegen scheint er die Wahl zwischen Gegensätzen zu haben, ob er der Verknüpfung der Termini zu einer affirmativen Aussage zustimmen oder ob er sie ablehnen und so eine negierende Aussage bilden soll. Dem ist aber nicht so. Da ein einziges Wissen beide Gegensätze umfaßt, umgreift der Intellekt Bejahung und Verneinung gleichermaßen, ist zwischen ihnen unentschieden und hat so bloß ein neutrales Wissen (vor allem [6] n.36). Dies wird bei der Explikation von Gottes Wissen der *futura contingentia* (Lect. I d.39, n.62f. und Rep. Paris. I d.38, n.3) noch plastischer greifbar. Scotus geht hier davon aus, daß Gott das kontingent Künftige in Form eines praktischen Wissens weiß, so wie der Handelnde um seine geplanten Handlungen weiß. Gottes Intellekt vermag aber ursprünglich aus sich heraus gar nicht praktisch zu sein, indem er etwas Bestimmtes als das zu Wirkende und damit als (künftig) wahr aufzeigt. Er erfaßt für sich lediglich das Verhältnis der Termini, die sich zu einer Aussage, oder der Elemente, die sich zu einer Tatsache verknüpfen. Ein definitiv wahres Wissen<sup>20</sup> kommt so nur beim Notwendigen, d.h. den analytischen

<sup>19</sup> Eine Erörterung des Verhältnisses von Intellekt und Willen als natürliches bzw. freies Aktivprinzip mit weiteren Textbelegen findet sich bei P. Scapin, *Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto*, in: MF 64 (1964), 3–37, 277–324, auf 16–24.

<sup>20</sup> Ein zentrales Merkmal des Zukunftswissens, das in sämtlichen einschlägigen Behandlungen (Lect. I d.39; Rep. I A d.38; Ord. I d.38 p.2 u. d.39) als erstes aufgeführt wird, ist: Gott weiß das Künftige *determinate*. Damit ist nicht, wie Wolter, PhTh, 287, nahelegt, an ein spezifisches Wissen gedacht. Denn in Rep. I A d.38, 114ra (PhTh, 288) unterscheidet Scotus innerhalb des determinierten Wissens erst noch, ob Gott bloß allgemein Künftiges weiß oder ob er insbesondere (*in speciali*) weiß, daß dieses Künftige geschehen wird. Ferner spricht Scotus wiederholt davon, Gott wisse den einen Teil der Kontradiktion in bestimmter Weise (*determinate*). Damit ist ganz klar auch der Gegensatz von wahr und falsch gemeint: Gott weiß nicht bloß neutral oder unbestimmt als Möglichkeit, daß etwas ebensowohl wie seine Kontradiktion geschehen kann; vielmehr weiß er bestimmterweise als Tatsache, daß dieses geschieht, jenes nicht geschieht, daß folglich diese Aussage definitiv wahr und ihr kontradiktorisches Gegenteil falsch ist.

Aussagen zustande, deren Kenntnis bereits in den Termini beschlossen liegt (*cuius notitia includitur in terminis*). Beim Kontingenten hat der Intellekt dagegen eine neutrale Kenntnis ohne definitiven Wahrheitswert,<sup>21</sup> er weiß lediglich um die Denkmöglichkeit, die Termini bejahend wie verneinend verknüpfen zu können. Gerade weil der Intellekt als naturales Vermögen auf seinen ganzen Gegenstand, also beide Teile des Gegensatzes festgelegt ist, führt er zu einem offenen Ergebnis und kann so auch nicht ein äußeres Wirken verursachen, das unmöglicherweise beide Gegensätze zugleich bewirken müßte.

Es bedarf damit des Willens. Erst wenn dieser die Festlegung auf eines geschaffen hat, kann der Intellekt etwas bestimmterweise als wahr erkennen,<sup>22</sup> kann etwas bewirkt werden. Daß der Wille determiniert, bedeutet keineswegs, daß er dazu selbst determiniert sein müßte. Vielmehr ist er als Vermögen (vor seinen Akten) indeterminiert oder für Gegenteiliges offen.<sup>23</sup> Als ein freies oder rationales Vermögen vermag er sich aber selbst auf einen der Gegensätze festzulegen. Erst indem er durch Selbstdetermination einen bestimmten Akt setzt, ein Wollen oder ein Nichtwollen, und mittels der Kausalität dieser ihm eigentümlichen Akte auch ganz bestimmte äußere Handlungen bewirkt, schafft er Determination (Quaest. Met. Arist. IX q.15, [7] n.39). Eben dies meint, daß er ein rationales Vermögen ist. ‚Rational‘ versteht Scotus entsprechend dem aristotelischen *metà lógon* als: *cum ratione*, verbunden mit vernünftiger Überlegung. Da, wo etwas von Natur

<sup>21</sup> Vgl. A. J. Beck, ‚Divine Psychology‘ and Modalities: Scotus’s Theory of the Neutral Proposition, in: E. P. Bos (Hg.), John Duns Scotus, Amsterdam 1998, 123–137. Was der göttliche Intellekt dem Willen zur Entscheidung präsentiert, sind neutrale Einzelaussagen, also mögliche Einzelsachverhalte von noch unbestimmter Faktizität, keine Modelle möglicher Welten, wie D. C. Langston, Scotus and Possible Worlds, in: S. Knuutila [u. a.] (Hg.), Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Helsinki 1990, 240–247, in übereilter Aktualisierung ohne hinreichende Textbelege glaubt.

<sup>22</sup> Weil es nach Scotus der Würde des göttlichen Intellekts widerstreitet, daß sein Wissen durch etwas von ihm Verschiedenes verursacht wird, glaubt er (gemäß einer allgemainscholastischen Überzeugung): Der einzige unmittelbare Erkenntnisgegenstand von Gottes Intellekt ist die (mit ihm identische) Essenz. Daher vermag auch der Wille, wenn er sich zu einer der kontingenten Alternativen bestimmt hat, nicht unmittelbar im Intellekt ein Wissen zu verursachen. Freilich ist der Wille, der allein sich von sich aus auf etwas festzulegen vermag, unentbehrlich, um bei dem an sich offenen Kontingenten eine definitive Wahrheit (eine bestimmterweise wahre Aussageverknüpfung) und damit Wißbares zu schaffen. Dieser so vom Willen gestiftete wißbare Inhalt ist nunmehr Teil der göttlichen Essenz, die alle Wahrheiten urbildlich in sich befaßt, und kann erst so vom göttlichen Intellekt in der Essenz gewußt werden (vgl. Lect. I d.39, n.65). – Problematisch ist freilich, inwiefern die Essenz als der notwendige Grundbestand, ohne den die jeweilige Sache nicht als sie selbst bestehen könnte, andere Wahrheiten umfassen und so ein anderes Wissen hätte begründen können, wenn sich Gottes Wille anders festgelegt hätte.

<sup>23</sup> Hier wird Scotus’ Unterscheidung der Indetermination eines Aktiv- und Passivvermögens bedeutsam (vgl. z. B. Ord. I d.7, q.1, n.20). Weil die passive Indetermination der Materie zum Wirken nicht hinreicht und so von außen verwirklicht werden muß, ist sie eine Unvollkommenheit. Die Unbestimmtheit des Aktivvermögens, zumal des Willens, bedeutet demgegenüber unbegrenzte Wirkfähigkeit, von sich aus hinzureichen, um sich alternativ zu den verschiedenartigsten Wirkungen zu bestimmen, ist also eine Vollkommenheit (vgl. auch Ox. III d.33, n.12). Weil die Kontingenz alles Geschaffenen nach Scotus letztlich auf dem Wollen der Erstsache beruht, ist sie ein positiver Seinsmodus.

aus auf eines festgelegt ist, bedarf es keiner vernünftigen Überlegung, sondern nur da, wo etwas sich selbst auf eine der ihm offenen Möglichkeiten festlegen muß. Aus dem Gegensatz eines naturalen und eines rationalen Vermögens fällt auch neues Licht auf unsere Frage einer gleichzeitigen Kontingenz. Ein naturales Vermögen ist offenbar gerade darum auf eines festgelegt, weil es durch voraufliegende Bedingungen determiniert ist. Ein rationales Vermögen demgegenüber zeichnet sich dadurch aus, daß es vorgängig indeterminiert erst im Moment seines Aktes aus sich selbst heraus eine Bestimmtheit schafft.

### V. Das verschieden verstandene reale Vermögen als Grundlage der Möglichkeit bei Thomas wie bei Scotus

Ein Ergebnis zeichnet sich aus unseren bisherigen Erörterungen bereits klar ab. Die grundlegende Auszeichnung des scotistischen Modalbegriffs, aus der die Annahme einer gleichzeitigen Kontingenz resultiert, ist nicht darin zu suchen, daß er nicht mehr von realen Vermögen ausgeht. Diese Erklärung könnte zunächst plausibel erscheinen. Denn unbestreitbar begründet die aristotelische Tradition, wie sie sich noch ungebrochen bei Thomas von Aquin findet, die Modalität der Möglichkeit im Vermögen eines wirklich Seienden (eines Individuums der wirklichen Welt), dem Aktivvermögen, Gegensätzliches zu bewirken, und dem Passivvermögen, gegensätzliche Einwirkungen zu erleiden und so gegensätzliche Bestimmungen annehmen zu können. Hier bezieht sich die Möglichkeit zu Gegenteiligem klar auf einen künftigen Zeitpunkt, zu dem das eine oder das andere realisiert werden kann. Scotus scheint demgegenüber vom logisch Möglichen auszugehen, das durch innere Widerspruchsfreiheit definiert ist. Das Universum alles in sich Möglichen oder Widerspruchsfreien wird sodann durch die Kompossibilitätsrelation in mögliche Welten eingeteilt als maximale Mengen aller jeweils koexistenzfähiger Individuen oder aller Sachverhalte, die widerspruchsfrei zusammen bestehen können. In einem solchen parallelen Alternativverlauf des Weltgeschehens aber hätte zum gleichen Zeitpunkt etwas Gegensätzliches zum wirklich Geschehenen eintreten können.

Inwiefern diese Deutung, die unbestreitbar auf Leibniz zutrifft, Scotus nicht gerecht wird,<sup>24</sup> können wir uns an solchen Stellen wie Lect. I d.39,

<sup>24</sup> Damit wollen wir nicht bestreiten, daß bei Duns Scotus gegenüber Aristoteles' Ansatz (für den es letztlich nur das Wirkliche gibt und die Möglichkeit sich wesentlich auf eine Disposition eines wirklichen Einzelnen, sich so oder anders zu verhalten, reduziert) ein wichtiger Schritt hin zu einer modalen Ontologie getan ist. Aber es wäre übereilt, bei ihm bereits die ausgeprägte Ontologie möglicher Welten zu sehen. Eine modal differenzierende Ontologie verschiedener Seinsgrade hat im übrigen bereits vor Scotus Heinrich von Gent entwickelt, von dem Scotus stark beeinflusst ist, wengleich er sich später recht kritisch auf ihn bezieht. Eine solche komplexe Ontologie dient bei Heinrich durchaus dem theologischen Anliegen, Gottes Freiheit im Erschaffen der Welt nicht auf die Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist, zu beschränken. So kennt er einen all-

n.49–51 klarmachen. Hier bringt Scotus die gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil in der Tat mit der *possibilitas logica* zusammen, die er dadurch definiert, daß zwei Glieder widerspruchsfrei vereinigt werden können. Von dieser logischen Möglichkeit kann er aber bruchlos zu einem korrespondierenden realen Vermögen<sup>25</sup> übergehen, weil er von vornherein auch das logisch Mögliche nicht im universalen Rahmen möglicher Welten betrachtet, sondern es auf ein individuelles Subjekt, nämlich einen einzelnen Willen bezieht. Da es für den Willen keine notwendige Wesensbestimmung oder notwendige Folge aus der Wesensnatur (*passio naturalis*) ist, zum Zeitpunkt  $t_1$  für  $t_1$  etwas Bestimmtes, nämlich  $a$  zu wollen, stellt auch die gegenteilige Bestimmung, zu  $t_1$  für  $t_1$   $a$  nicht zu wollen, eine Möglichkeit dar, die ihm *de re* widerspruchsfrei zugeschrieben werden kann. Von dem so verstandenen logisch Möglichen kann Scotus organisch übergehen zu dem realen Vermögen des Willens zu gegensätzlichen Akten des Wollens: Weil der Wille den Akten, die er verursacht, im Sinne eines logisch-ontologischen Voraussetzungsverhältnisses vorgeordnet ist, ist er nicht an den bestimmten Akt gebunden, den er zu einem bestimmten Zeitpunkt hervorbringt, sondern hätte dann auch den gegenteiligen Akt hervorbringen können.

---

gemeinsten Begriff einer *res*, der noch nichts mit Realität zu tun hat, sondern jeglichen Gegenstand meint, auch den bloß vorgestellten, fingierten (*imaginaría*), der wie der imaginierte Begriff einer Chimäre Essenzen unvereinbar kombiniert und daher unmöglich zur Existenz gelangen kann, vielmehr vom Sein ausgeschlossen ist. Innerhalb des Seins nimmt Heinrich (wie Scotus) zwei Grade an. Das *esse essentiae* oder *esse quidditativum* als die Vorstufe wird durch einen konsistenten Wesensgehalt (*essentia, quidditas*) begründet, also (gegenüber der Fiktion, die angesichts eines Widerspruchs völlig unbestimmt ist) durch begriffliche Bestimmtheit (*ratitudo*, vgl. *res a ratitudine, ratum quid*). Kraft dieser Bestimmtheit ist etwas als ein für Gott wißbarer Gegenstand qualifiziert und damit als etwas für die aktuelle Existenz Geeignetes. Der verminderte Seinsgrad des *esse essentiae* begründet (für Heinrich wie für Scotus) so die Möglichkeit, zum *esse existentiae* oder dem voll entfaltenen Wirklichsein zu gelangen. Vgl. St. P. Marrone, Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality, in: L. Honnefelder (Hg.), John Duns Scotus, 175–189. Marrone steht freilich zu sehr unter dem Bann von Knuttilas „statistischer Interpretation“, die er auch bei Heinrich sucht. Irreführend faßt er zudem 177f. *res* als *reality* auf.

<sup>25</sup> Zum Verhältnis von logischer und realer Möglichkeit bei Scotus vgl. etwa R. van der Lecq, Duns Scotus on the Reality of Possible Worlds, in: E. P. Bos (Hg.), John Duns Scotus, Amsterdam 1998, 89–99. – Die logische Möglichkeit zeigt sich, wenn der Intellekt Termini widerspruchsfrei zur Aussage verknüpfen kann. Sie ist aber nicht bloß eine subjektive Verstandessache oder das intentionale Korrelat von Bewußtseinsakten (wie es ein Konzeptualismus annimmt). Vielmehr gründet sie in objektiven (an sich) gegebenen Verhältnissen von Begriffsinhalten, die sich widerspruchsfrei vereinigen lassen (*natura talium terminorum, quia termini sunt huiusmodi quod non repugnant*, Lect. I d.7, n.32). Die logische Möglichkeit ist mithin auf Einzelaussagen bezogen, ohne daß die universale Verknüpfung zu Welten erwogen wird. Aus ihr als der grundlegenden Möglichkeit wird die reale Möglichkeit, wenn gleichfalls ein einzelnes Aktiv- oder Passivvermögen hinzutritt und damit der Bezug auf einen realen Wandel durch Wirkursächlichkeit. Sei es, daß das Subjekt (das vom Aussagesubjekt Bezeichnete) kraft eines ihm inhärierenden aktiven Vermögens einen Wandel bewirken oder kraft eines passiven einen durchlaufen kann, sei es, daß das Bezeichnete als Zielpunkt (*terminus*) eines von einem Aktiv- oder Passivvermögen ermöglichten Wandels zustandekommen kann (vgl. Lect. I d.2, p.2, n.188; Ord. I d.2, p.2, n.262). Scotus' Einteilung der Möglichen ist noch differenzierter (vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*, bes. 64–70). So spricht er auch von einem metaphysischen Möglichen und versteht darunter ein bloß mögliches Kontingentes, das von sich aus (noch) nicht ist, dem aber durch eine äußere Ursache Sein verliehen werden kann.

Wenn die scotistische ebenso wie die traditionelle aristotelische Modaltheorie vom realen Vermögen ausgeht, so muß sie sich offenbar durch die Art unterscheiden, wie sie dieses Vermögen begreift. Thomas betrachtet die Vermögen im Rahmen einer hylemorphistischen Deutung der Naturprozesse: Das in der Materialität gründende Vermögen, gegenteilige Bestimmungen anzunehmen, wird in einem Naturprozeß, der in jedem Falle eine zeitliche Abfolge einschließt, zu der einen oder anderen Bestimmung (oder Form) verwirklicht. In diese Konzeption, nach der es Möglichkeiten zu Gegenteiligem allein in den (der Verwirklichung) voraufliegenden Momenten gibt, ist auch der Wille integriert. Jedenfalls finden sich bei Thomas keinerlei Hinweise über eine Sonderstellung. Scotus' Modaltheorie demgegenüber ist auf die Lehre von der göttlichen und menschlichen Willensfreiheit zentriert. Demgemäß hebt er die Sonderstellung des Willens als eines rationalen Vermögens hervor. ‚Rational‘ meint für Scotus, wie wir gesehen haben, fast soviel wie ‚frei‘. Im Gegensatz zu den Vermögen, die in eine Naturkausalität eingebunden und daher durch zeitlich voraufliegende Bedingungen von außen determiniert sind, vermag der rationale Wille kausal unbedingt, im Moment des Aktes aus sich heraus eine Bestimmung zu schaffen. ‚Rational‘ meint aber auch, daß die zeitliche Sukzession der Naturprozesse durch die begriffliche (rationale) Abfolge eines logisch-ontologischen Bedingungsverhältnisses ersetzt wird. Auch Scotus gesteht (Lect. I d.39, n.57 und 60) zu: Ein Vermögen, das widerspruchsfrei gegenteilige Akte vollziehen können, darf nicht in jeder Hinsicht mit seinem Akt zusammenfallen (*cum actu*), sondern muß seinem Akt voraufliegen (*ante actum*). Dies braucht jedoch kein Voraufliegen in der Zeit (*tempore*), sondern kann eines in der logisch-ontologischen Ordnung (*natura*) sein.<sup>26</sup>

## VI. Kontingenz als eine durch gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil gekennzeichnete innere Existenzweise

Freilich hat Scotus auch einen allgemeinen ontologischen Grund, eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil anzunehmen. Nach Ox. III d.18, n.17 ist etwas im förmlichen, d. h. eigentlichen Sinne nur dann kontingent, wenn es (in kontingenter Weise) existiert.<sup>27</sup> Primär auf den Entstehungspro-

<sup>26</sup> Entsprechend heißt es Rep. I A d.39, 116 rb (Wolter, PhTh, 306). Der Wille als Vermögen (*potentia*) geht seiner Verwirklichung nicht in der Ordnung der zeitlichen Dauer (*ordine durationis*) voran, was Wandelbarkeit einschloesse; vielmehr ist er in der Naturordnung, also logisch-ontologisch früher als seine Verwirklichung, die damit insofern kontingent ist, als er sich nicht zu ihr, sondern auch zu ihrem Gegenteil hätte entscheiden können (*prior naturaliter actu contingente*).

<sup>27</sup> Entsprechend faßt Scotus in Quaest. Met. Arist. IX q.15 [12] n.60 die Kontingenz als eine Gegebenheitsweise (*modus*) des aktuell Seienden in bezug auf den jetzigen Zeitpunkt seiner aktuellen Existenz. Parallel dazu faßt er Ord. I d.8, p.2, n.246 die Notwendigkeit als eine *condicio existentiae* auf. Der eigentlich einschneidende Unterschied liegt indes nicht im Gegensatz der Kontingenz des Entstehens und der des Bestehens, weil etwas in aller Regel deshalb kontingent existiert, weil es aus einem kontingenten Entstehungsprozeß resultiert. Bedeutsamer ist die Differenz zwischen Kontingenz des Seins und des Wirkens. Während die entitative Kontingenz die

zeß bezogen könnte Kontingenz meinen: Eine zeitlich voraufliegende Ursache vermag dasselbe zum gleichen künftigen Zeitpunkt sowohl zu bewirken als auch nicht zu setzen. Aber als Modus oder innere Charakteristik des Seins muß Kontingenz bedeuten: Das bloß faktisch Existierende hat gleichzeitig zu seiner Existenz die Möglichkeit, dann auch nicht zu sein: Auch hier ist Kontingenz nicht im universalen Rahmen möglicher Welten begriffen, sondern charakterisiert die Existenzweise des kreatürlichen Einzelseienden. Anders als Gott hat es die Existenz nicht mit begrifflicher Notwendigkeit aus dem eigenen Wesen heraus, sondern ist von sich aus der Existenz gegenüber indifferent und hat die Existenz durch einen kontingenten Willensentschluß Gottes verliehen bekommen,<sup>28</sup> so daß es zum Zeitpunkt des Existierens auch nicht existieren könnte. – Hiergegen legt sich der Einwand nahe: An der eingangs zitierten Stelle, die für die gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeit zentral ist, spricht Scotus nicht vom Bestehen (Sein), sondern Entstehen. Kontingent sei, „*cuius oppositum posset fieri quando illud fit*“. Ja, er fügt hinzu, deshalb habe er nicht davon gesprochen, daß etwas kontingent sei, sondern kontingent verursacht werde.

Nun geht es Scotus aber nicht so sehr um den Prozeß des Verursacht-Werdens, sondern darum, daß etwas als Resultat des Verursacht- oder Erschaffen-Seins kontingent existiert. Mit der Konzeption der gleichzeitigen kontrafaktischen Möglichkeit will er wesentlich die kontingente Existenzweise auch der faktisch ewigen Geschöpfe (Geistwesen) von Gottes prinzipiell notwendiger Existenz unterscheiden. Eben darauf zielt auch die wichtige Unterscheidung von *necessitas immutabilitatis* und *necessitas inevitabilitatis* (Rep. I A d.39, 115va, Wolter, PhTh, 297f.). Die absolute Notwendigkeit der Unveränderlichkeit bedeutet, daß etwas aus sich oder dem eigenen Wesen heraus nicht anders als existieren und seinen Zustand prinzipiell nicht ändern kann. Sie kommt allein Gott zu. Die relative Notwendigkeit der Unausweichlichkeit tritt bei an sich Vergänglichen und Wandelbaren (*corruptibilia, mobilia*) auf, die sich von sich aus anders verhalten könnten, also absolut oder im Sinne der Unveränderlichkeit kontingent, aber relativ auf ihren Entstehungsprozeß notwendig sind, d.h. unausweichlich entstan-

---

Seinsweise kennzeichnet, charakterisiert die operative Kontingenz die Wirkweise eines Aktivvermögens. Ein aus sich heraus wesensmäßig notwendig Existierendes wie Gott kann nichtsdestoweniger kontingent wirken. Vgl. C. Solaguren, *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*, in: StSS 2 (1968), 297–348, bes. I, B., 304–308.

<sup>28</sup> Die Wurzel der Kontingenz der endlich Seienden ist nicht bloß im freien Willensentscheid Gottes zu suchen, der ihre Essenzen erwähnt hat (so E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, 30f.), sondern auch immanent in der geschöpflichen Essenz, die angesichts ihrer Endlichkeit nicht aus sich heraus alle Wirklichkeit ist und daher von außen Sein empfangen kann (oder nicht). Vgl. L. Iammarrone, *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto*, in: StSS 5 (1972), 461–480, bes. 465. Zur Indifferenz der Kreatur dem Sein gegenüber vgl. Ox. II d.1, q.2, n.3; Ord. II d.1, q.2, n.62; Rep. II d.1, q.3, n.3. Obgleich das geschöpflich Seiende (gemäß diesen Stellen) wesensmäßig weder Sein noch Nichtsein einschließt (sofern es umgekehrt keines von beiden als widersprüchlich ausschließt), hat es von sich aus doch eher (*prius* im logisch-ontologischen Sinne) nicht das Sein, sofern es von sich aus, wenn nicht etwas Äußeres ihm Sein verleihe, nicht wäre.

den oder so geworden sind, wie sie sind. Sie kennzeichnet die ewigen Geisteswesen. Auch wenn diese faktisch keinen Prozeß des Entstehens (oder der Zustandsänderung) durchlaufen haben, der sie unausweichlich zu dem gemacht hat, was sie sind, sind sie als Verursachte oder Erschaffene doch von Gottes faktisch unwandelbarem, aber prinzipiell freiem Willensentschluß abhängig, der sie nicht hätte hervorzubringen brauchen. Insofern sind sie prinzipiell kontingent. Das unabänderlich Notwendige (Gott) hätte auch kontrafaktisch nicht nicht sein oder nicht anders sein können. Das bloß Unausweichliche hätte von sich aus oder kontrafaktisch anders oder nicht sein können, auch wenn es faktisch oder relativ auf seine Ursache zwingend existiert oder so ist, wie es ist. Scotus wendet diese Unterscheidung auch dazu an, um natürlich und willentlich Verursachtes voneinander abzugrenzen. Von Naturursachen wird etwas zwar faktisch mit unausweichlicher Notwendigkeit herbeigeführt; in seiner Existenzweise wie in seinem Sosein bleibt es aber prinzipiell (an sich) kontingent, weil diese Naturursachen und determinierenden Naturgesetze wie alles Geschaffene nicht hätten (so) zu sein brauchen. Das vom Willen frei Verursachte ist hingegen in jeder Hinsicht kontingent, nicht bloß seitens des göttlichen Willens als Erstsache, sondern auch des sich selbst bestimmenden menschlichen.

Zusammengefaßt: Notwendigkeit oder Kontingenz der Unwandelbarkeit sind ontologische Modalitäten, die sich aus der eigenen, inneren Seinsstruktur einer Sache ergeben, ob diese Sache in sich begründet oder ob sie fremdbegründet ist. Notwendigkeit oder Kontingenz der Unausweichlichkeit dagegen kennzeichnen als physische Modalitäten die Art und Weise, wie etwas im physischen Entstehungsprozeß aus seinen natürlichen Nächstursachen hervorgegangen ist oder in Abhängigkeit von diesen äußeren Bedingungen besteht. Einmal ist die Modalität der Sache absolut aus ihrer inneren Konstitution und den inneren ontologischen Prinzipien verstanden, einmal relativ auf die äußeren ursächlichen Faktoren und kausalen Bedingungen betrachtet, von denen sie abhängt. So kann etwas in sich Kontingentes notwendig verursacht sein.

Auch wenn es bei diesem an sich Kontingenten und bloß unausweichlich Notwendigen nach Scotus um Verursachung geht, so doch in anderer Weise als bei Aristoteles. Dieser begreift das Kontingente wesentlich daraus, in welcher Weise es in seiner (auf eine künftige Wirkung ausgerichteten) Ursache angelegt ist. Notwendig ist etwas, das in seiner Ursache bereits unverhinderbar festgelegt ist, so daß es in jedem Falle eintritt. Das Regelmäßige folgt meistens aus seiner Ursachenkonstellation, kann ausnahmsweise aber auch verhindert werden. Beim Kontingenten im Sinne der zweiseitigen Möglichkeit ist die Ursache nicht im höheren Maße dazu determiniert, die Wirkung zu setzen, als sie nicht hervorzubringen. Ein Kontingentes qua Zufälliges schließlich läßt die Ursache nur in einer Minderzahl der Fälle zu. (Wohlgemerkt wird auch hier die relative Häufigkeit, in der ein Ereignis eines bestimmten Typus auftritt, nicht als definierendes Merkmal der Modal-

begriffe behandelt, wie es die „finnische Schule“ (Hintikka, Knuuttila) Aristoteles unterstellt. Vielmehr ist die Frequenz des Auftretens nur als Folge des Modalstatus, d. h. des Grades an Festgelegtsein in der Ursache betrachtet.) Während Aristoteles demnach das zukunftsgerichtete Verursachen zum Ausgangspunkt macht, geht Scotus vom gegenwärtigen Existieren aus und begreift die ontologischen Modalbegriffe so wesentlich als intrinsische Seinsmodi, die etwas in jedem Augenblick seiner Existenz aufweist. Sie kennzeichnen die innere Seinsweise, wie etwas – entweder als Folge seines Verursachtseins oder kraft seines in sich selbst begründeten Seins – existiert. Notwendig ist, was in sich bereits eine allumfassende Wirklichkeit hat (*esse actualissimum*) und was daher von keinem von ihm Verschiedenen in irgendeiner Form Wirklichsein oder eine positive Realität erwarten könnte. Seine Wirklichkeit hängt damit von keinerlei äußeren Faktoren ab, so daß sie je nach deren Konstellation ausbleiben könnte, ist vielmehr unmittelbar aus sich selbst oder dem eigenen Wesen heraus, mithin in einer durch nichts zu verhindernden Notwendigkeit gegeben (*ex se necesse esse*) (vgl. Ord. I d.2, p.2, n.437). Indem Notwendigsein für Scotus extensionsgleich zu einem Bestehen aus sich ist, fallen umgekehrt Kontingentsein und Verursachtsein durch anderes zusammen. Gewiß, es gibt auch ein notwendiges Verursachtsein, das Scotus in seiner Konzeption einer *necessitas inevitabilitatis* durchaus bedenkt. Diese notwendige Verursachung bezieht sich indes nur auf die Nächstursache. Da Gottes Souveränität notwendige Beziehungen nur innergöttlich (innerhalb der Trinität) zuläßt, zu allem von ihm Verschiedenen hingegen bloß kontingente Relationen duldet, ist alles Verursachte letzten Endes, d. h. in bezug auf die entscheidende (göttliche) Erstursache, doch nur kontingent: Kraft seines freien, souveränen Willensentschlusses hätte Gott es nicht zu erschaffen brauchen. Das bedeutet: Zu dem Zeitpunkt, da es besteht, hätte es nicht zu bestehen brauchen. Angesichts seines Entstanden-seins letztlich aus einer (Erst-)Ursache ist zu jedem Zeitpunkt seines Seins ein Nichtsein nicht ausgeschlossen. Das gleichzeitige Nichtexistierenkönnen kennzeichnet die kreatürliche Existenzweise als ein Resultat seiner Herkunft aus einem Schöpfungsprozeß. Diese charakteristische geschöpfliche Existenzweise kann in jedem Augenblick der Existenz, also synchron, betrachtet werden, verlangt mithin keine diachrone Betrachtung des Verursachungsvorgangs. Notwendigkeit und Kontingenz kennzeichnen (wie diese Darstellung zeigt) bei Scotus primär die Seinsweise des Einzelseienden. Nur insofern, als Kontingenz auf Gott als Universalursache bezogen ist, kann man in zweiter Linie sagen: Gott hätte nicht bloß dieses kontingente Einzelne anders erschaffen können, er hätte es auch in den Kontext eines anderen Ablaufs der Dinge insgesamt stellen können; eine andere Welt wäre möglich gewesen.

Obgleich die Kontingenz ein der Notwendigkeit grundsätzlich gleichberechtigter positiver Seinsmodus und kein bloßer Defekt ist (vgl. II), ist die in sich selbst begründete notwendige göttliche Seinsweise offenbar dem kon-

tingenten Verursachtsein der Kreatur überlegen. Dieses im Mittelalter durchweg anerkannte Wertgefälle von Notwendigkeit und Kontingenz hat auch Scotus nicht angetastet. Oder, genauer, ist bei ihm eine Unterscheidung von aktiver und passiver Kontingenz impliziert. Die Inferiorität gilt nur für die passive Kontingenz, von einem anderen so verursacht zu sein, daß es kontrafaktisch nicht hätte verursacht zu werden brauchen, die von Gott selbstverständlich auszuschließen ist. Die Kontingenz als Eigenschaft eines Aktivvermögens, namentlich des Willens, stellt hingegen die freiheitsermöglichende Indetermination dar, eine Wirkung gleichermaßen setzen wie nicht setzen zu können. Bei Gott bezieht sich diese doppelte Möglichkeit freilich nur auf äußere, nicht innere Wirkungen (den Willensakt selbst). Eine solche aktive Kontingenz ist eine auch Gott eigene Vollkommenheit. Daß die passive Kontingenz oder das kontingente Existieren aller innerweltlichen Seienden auf das Wirken eines solchen freien Aktivvermögens zurückgeht, wertet sie auf: Sie ist kein bloßer Defekt, daß die Geschöpfe die göttliche Wirksamkeit nur mangelhaft, d.h. unregelmäßig zu rezipieren vermögen. Vielmehr verlangt sie als ein positiver Seinsmodus eine entsprechende Beschaffenheit, nämlich Kontingenz, der Ursache. Jedenfalls ist Kontingenz nicht einfach darauf zurückzuführen, daß die Notwendigkeit sich nicht voll hat durchsetzen können und so in ihrer Wirkkraft abgeschwächt wurde. Vielmehr bedarf sie als eigener, unreduzierbarer Seinsmodus auch einer eigenständigen Weise der Verursachung.

### VII. Die hylemorphistische Sicht des Willens bei Thomas

Wir wollen nunmehr den bereits erörterten Gegensatz von Thomas' Behandlung des Willens im Rahmen seiner allgemeinen hylemorphistischen Ontologie und der Sonderstellung, die Scotus dem Willen als einem rationalen Vermögen zuweist, noch vertiefen, um abschließende Schlußfolgerungen ziehen zu können. Für Thomas liegt die hauptsächliche Wurzel der Kontingenz in der Materie, verstanden als ein ontologisches Prinzip des noch Unbestimmten, das eine Bestimmung annehmen oder dem sie definitiv abgehen kann (*forma – privatio*). Aus dem Exkurs des Perihermeneias-kommentars (zu int. 9, lec.14, n.184, ed. Leonina Z. 202–209) geht indes hervor, daß die Materie keine hinreichende Bedingung der Kontingenz ist.<sup>29</sup> Denn die Materie entspricht primär dem Passivvermögen, unter Einwirkung eines aktiven Vermögens diese oder jene Veränderung zu durchlaufen und so die eine oder die andere Bestimmung anzunehmen. Wenn nun dieses Aktivvermögen unweigerlich auf eine bestimmte Wirkweise festgelegt ist, dann wird von den in der Materie angelegten Möglichkeiten notwendig stets nur die eine verwirklicht. Dennoch ist man wohl berechtigt, im Sinne von Thomas die Wurzel der Kontingenz in der Materialität

<sup>29</sup> Vgl. *Jacobi*, Kontingente Naturgeschehnisse, 27–29.

anzusetzen, wenn man diese eher abstrakt als ein ontologisches Prinzip versteht. Dann nämlich liegt auch im Aktivvermögen Materialität beschlossen, kraft derer es gegensätzliche Akte setzen, in dieser oder jener Aktivität verwirklicht werden kann. Wichtig für unseren Zusammenhang ist: Gleichermaßen für ein aktives wie ein passives Vermögen gilt, daß seine Verwirklichung als Verwirklichung von Materialität nur in einer zeitlichen Sukzession geschehen kann. So illustriert Thomas in der *prima via* (S.th. I q.2, a.3c.) diese Forderung „Es ist nicht möglich, daß dasselbe Subjekt dieselbe Bestimmung *gleichzeitig* aktuell und potentiell aufweist“ am Beispiel der Wärme und Kälte: Das aktuell Warme kann nicht zugleich potentiell warm sein, sondern ist dann bloß potentiell kalt. Hier sehen wir, wie Aktiv- und Passivvermögen ineinandergreifen: Das aktuell Warme, das das Aktivvermögen, anderes zu erwärmen, besitzt, stellt anders betrachtet zugleich das Passivvermögen, selbst kalt zu werden, dar. Damit verlangt die Verwirklichung eines Vermögens gleichermaßen in beiden Fällen eine zeitliche Abfolge. Indem die Wärmequelle sukzessiv anderes erwärmt, wird sie selbst nach und nach kalt.

Prozeßstruktur und Zeitstruktur hängen für die aristotelische Tradition zusammen: Versteht doch Aristoteles' Zeitdefinition (phys. IV 11, 219b1f.) die Zeit – im Unterschied sowohl zu Augustinus' subjektiv erlebter Zeit wie auch zu Newtons absoluter Zeit – objektiv als Maßeinheit (Zahl) und als Gliederungsprinzip physischer Prozesse (in frühere und spätere Phasen). Zeit ergibt sich mithin aus natürlichen Bewegungsabläufen. Weil innerweltliche Vermögen nach Thomas in natürlichen Prozessen verwirklicht werden, unterliegen sie den Bedingungen der (nach der A-Theorie verstandenen) Zeit: Einer faktisch irreversiblen Vergangenheit und Gegenwart steht die prinzipiell offene Zukunft entgegen. Als Künftiges kann das Künftige grundsätzlich nicht gewußt werden, nicht einmal vom allwissenden Gott. Aber für Gott sind Zeitstufen irrelevant. Und dies ist wohl keine bloße Ad-hoc-Annahme von Thomas, um das kontingent Zukünftige als gegenwärtig und damit faktisch feststehend für Gott wißbar zu machen. (Obgleich Duns Scotus das göttliche Gegenwartswissen der *futura contingentia* ablehnt (Lect. I d.39, n.23–30, 84–87), ist auch für ihn Gott zeithoben.) Der tiefere Grund dürfte darin liegen, daß Gottes Leben sich nicht in sukzessiven natürlichen Prozessen (*motus, kînêsis*) vollzieht, sondern eine reine Tätigkeit (*actus purus, enérgeia*) ist, die zeitunabhängig immer schon am Ziel ist. Das Verständnis des innerweltlichen Geschehens nach der A-Theorie der Zeit und des göttlichen Lebens nach der B-Theorie ergibt sich für Thomas folglich aus der jeweils verschiedenen Ereignis- oder Tätigkeitsstruktur. Weil Thomas Gottes Ewigkeitsstandpunkt nach der B-Theorie begreift, für die die Zeit wie eine Raumdimension strukturiert ist, versucht er wiederholt (in Perih. I lec.14, n.194, Z. 374–393; S.th. I. q.14, a.13, ad 3; ver. q.2, a.12c., ed. Leonina, Z. 218–222), den Unterschied von göttlicher und menschlicher Perspektive an einer räumlichen Analogie zu veranschaulichen. Während

die Menschen, die sich selbst in der räumlichen Ordnung (Reihe) befinden, immer nur Teile sehen, überblickt Gott von einem erhöhten Standpunkt außerhalb die gesamte Ordnung auf einmal, so daß ihm jeder ihrer Teile gleich gegenwärtig ist.<sup>30</sup>

### VIII. Ersetzen der zeitlichen durch eine ontologische Prioritätenordnung bei Scotus

Scotus wendet sich in Rep. Paris. I d.40, n.11 mit seiner Theorie gleichzeitiger kontrafaktischer Alternativen ausdrücklich gegen eine Verallgemeinerung der hylemorphistischen Sichtweise. Nach ihr muß gelten: Etwas, das faktisch nicht A ist, aber A sein kann, vermag einen Wandel zu durchlaufen und so anfangen, A zu sein. Dies gelte aber nur wegen der Materie, also bei den Entitäten, die dank ihrer Materialität eine Bestimmung neu aufzunehmen vermögen. Hiervon und damit von der A-Sicht der Zeit nimmt Scotus anders als Thomas aber nicht bloß das göttliche Einsehen, Wollen und Wirken aus, sondern auch den menschlichen Willen als ein rationales Vermögen. Ja, er geht so weit, daß er für diese Bereiche entsprechend der zeitlichen Ordnung, die in einer Abfolge zeitlicher Augenblicke besteht, auch eine Ordnung ontologischer Prioritäten, d.h. von Wesensmomenten oder Momenten der Natur (*instans naturae*), annimmt.<sup>31</sup> So bringt etwa nach Ord. I d.43, n.14 Gott durch seinen Intellekt etwas im ersten Wesensmoment im intelligiblen Sein hervor; im zweiten Wesensmoment (*in secundo instanti naturae*) erweist sich dann durch Widerspruchsfreiheit das Möglich-Sein. Hier geht es klar um begriffliche Voraussetzungsverhältnisse: Daß ein intelligibler, einsehbarer Gehalt hervorgebracht ist, also vorliegt, ist die logische Voraussetzung dessen, daß in einem zweiten Moment nach seiner Widerspruchsfreiheit oder Möglichkeit gefragt werden kann. Ohne daß Scotus ausdrücklich die Terminologie ‚*instans naturae*‘ gebraucht, ist eine solche Ordnung logisch-ontologischer Priorität für ihn in Lect. I d.39 zentral, um die Kontingenz des göttlichen wie des menschlichen Wollens erklären zu können, wenngleich beide nicht genau parallel gesehen werden. Beim Menschen geht es darum, inwiefern sich sein Wille dem Akt gegenüber, den er vollzieht und verursacht (*elicit, causat*), und zwar im Augenblick des Vollzuges selbst, als kontingent erweist (n.51). Damit ein Subjekt sich seinem Tun (oder sonst etwas) gegenüber kontingent verhält, muß es in dem Sinne vor dem Tun kommen, daß es auch unabhängig von diesem Tun sein könnte. Das braucht nicht zwangsläufig ein zeitliches Vorherexistieren zu sein. Scotus versteht es als ontologische Priorität: Als Ursache ist der Wille

<sup>30</sup> Diese räumliche Sicht der Zeit rechtfertigt Thomas damit, daß der Struktur der räumlichen Ausdehnung die der Bewegung und damit die der Zeit folgt (in Perih. I lec.14, n.194, Z. 374–379).

<sup>31</sup> Zur Bedeutung von Scotus' Instanzenlehre für unsere Problematik der gleichzeitigen kontrafaktischen Möglichkeiten vgl. C. Normore, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present, in: L. Honnefelder [u.a.] (Hg.), John Duns Scotus, 161–174.

dem von ihm hervorgebrachten Wollen vorgeordnet. Dieses Wollen könnte nicht ohne einen bestimmten Willen sein. Hingegen könnte der Wille auch ohne dieses Wollen existieren.

Um die Kontingenz eines göttlichen Wollens erklären zu können, ist die gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeit unerlässlich. Gott kennt keine zeitliche Sukzession, er existiert nur im einzigen Augenblick der Ewigkeit. Soll er in seinem Wollen kontingent und frei sein, muß er in diesem Augenblick etwas anderes wollen können. Sich nacheinander in verschiedenen, ja gegensätzlichen Zuständen befinden und damit sich wandeln zu können, tritt auch beim passiven Naturgeschehen auf und kann so als Unvollkommenheit nicht vom menschlichen auf den göttlichen Willen übertragen<sup>32</sup> werden. Die dem Willen eigentümliche Vollkommenheit, die ihn zur Ursache der Kontingenz macht, gleichzeitig aktiv Gegensätzliches zu umgreifen, eignet hingegen dem menschlichen wie dem göttlichen Willen. Nun ist der göttliche Wille nicht wie der menschliche seinen Akten gegenüber kontingent. Das hieße, daß die Akte bloß ein ihm äußeres Akzidens sein könnten. Gott ist vielmehr mit seinen Bestimmungen identisch. Gott ist selbst ein einziger reiner Akt und kann daher nicht gegensätzliche Akte in sich aufnehmen; denn das setzte Rezeptivität<sup>33</sup>, d. h. unverwirklichte Möglichkeiten, Wandelbarkeit, Leidensfähigkeit voraus. Gottes Wille ist so ein einziger ewiger Wollensakt, mit dem er ein und für allemal alles Gewollte umfaßt (n.53). Sehr wohl aber vermag Gott seinen Willensgegenständen und den von ihm hervorgebrachten Wirkungen gegenüber kontingent zu sein, wiederum kraft eines ontologischen Gefälles oder einer Abfolge von Naturmomenten. Der Wille in seiner inneren absoluten Tätigkeit (*operativa*) ist sich im Hervorbringen (*productiva*) als etwas Äußerem, Relationalem vorgeordnet (n.54).

An diesem Punkt stellt sich nun freilich die Frage, ob Scotus' modallogischer Ansatz nicht unbeabsichtigt deterministische Implikationen hat. Impliziert das Einführen von *instantia naturae* parallel zu den *instantia temporis* nicht: Neben der Zeit als einer umfassenden Ordnung äußerer wie innerer Naturprozesse gibt es noch eine weitere universale Ordnung logisch-ontologischer Abhängigkeiten? Eine solche durchgängige begriffliche Verknüpfung aller Sachverhalte der Welt bedeutete nun aber einen Determinismus, eine Konsequenz, die Leibniz ausdrücklich daraus gezogen hat, daß die wirkliche Welt ihrem Inhalt nach bereits vollständig als eine mögliche Welt vorgegeben ist, die allein in begrifflichen Zusammenhängen besteht. Gewiß, hinter Scotus' Vorgehen steht zunächst einmal die weniger weitreichende Annahme: Ontologische Abhängigkeiten wie die Kausalität kann es

<sup>32</sup> Zu Scotus' Methode, sich durch Absehen von den Unvollkommenheiten unseres Willens und durch Übertragen seiner Vollkommenheiten die Eigenart des göttlichen Willens zu erschließen vgl. Rep. I A d.39, 116ra (Wolter, PhTh, 303).

<sup>33</sup> Vgl. Rep. I A d.39, 116ra (Wolter, PhTh, 304).

auch ohne zeitliches Nacheinander geben. Erst indem Hume die Kausalbeziehung auf die Ereigniskausalität reduzierte, war sie in jedem Fall an eine zeitliche Abfolge gebunden. Materie und Form (*causa materialis et formalis*) gehen auch bei Aristoteles als immanente Konstitutionsprinzipien der durch sie konstituierten Sache nicht zeitlich, sondern nur in einem ontologischen Begründungsverhältnis voraus. Mit einer solchen Annahme einzelner unzeitlicher ontologischer Abhängigkeiten ist sicherlich vereinbar, wenn Aristoteles in int. 9 in einer A-Sicht der Zeit dem faktisch irreversibel bereits Gegebenen die noch offene Zukunft entgegenstellt, bezüglich derer es noch keine Fakten und daher noch keine definitiven Wahrheitswerte gibt, wenn er also die Indetermination von Verursachungszusammenhängen wesentlich in der Zeitstruktur begründet sein läßt. Die Rede von den *instantia naturae* scheint weiter zu gehen: Sie nimmt nicht bloß einzelne zeitunabhängige ontologische Bedingungsverhältnisse an. Vielmehr entfaltet sie ihren vollen Sinn nur dann, wenn neben die Zeit als ein umfassendes Bezugssystem, in dem alle zeitlichen Ereignisse in ein Verhältnis des Früher und Später gesetzt werden, auch ein umfassendes ontologisches Bezugssystem tritt, in dem alle Ereignisse nach begrifflichen Prioritäten geordnet sind, oder wenn dieses ontologische das temporale Bezugssystem sogar ersetzt. Diese deterministische Konsequenz hat Scotus sicher nicht gezogen. Aber immerhin ist er einen wichtigen Schritt hin zur zeitstufenlosen Ontologie der B-Reihen gegangen, indem er auch beim menschlichen Willen das zeitliche Gerichtet-Sein auf eine offene Zukunft durch zeitlose ontologische Prioritäten ersetzt hat.

### IX. Inwiefern kennt Thomas eine nicht-reduktionistische Modallogik?

Das heißt keineswegs, daß in der Modallogik keine ontologischen Prioritätsverhältnisse angenommen werden sollten, sofern ein Determinismus vermieden werden soll. An einer wichtigen Stelle des Perihermeneiascommentars (lec.14, n.183, Z. 160–195) zeigt Thomas vielmehr auf, daß die Richtung der ontologischen Abhängigkeit bei einem genuinen Verständnis der Modalbegriffe zu beachten ist, das die modale Geltung nicht auf das Faktische reduziert (etwa die relative Häufigkeit, in der ein Ereignis sich faktisch nachweisen läßt). Zwei von den drei (hier mit Boëthius unterschiedenen) möglichen Definitionsarten der Modalbegriffe sind in dieser Weise reduktionistisch: die Diodor zugeschriebene Definition durch die Häufigkeit des Auftretens und (sozusagen als deren negative Kehrseite) die stoische Definition durch die Behinderung. Extensional erkennt Thomas diese Bestimmungen wohl an; sie erfassen richtig den Umfang der Modalbegriffe. (Daher verwendet Thomas zum Teil selbst diese Definitionen an Stellen, die Knuutila als Beleg dafür dienen, daß Thomas die statistische Deutung der Modalia vertreten hat.) Notwendig ist, was immer der Fall ist

(immer existiert) oder niemals verhindert wird.<sup>34</sup> Unmöglich ist, was nie der Fall ist oder stets verhindert wird. Kontingenz ist, was teilweise der Fall ist, teilweise nicht eintritt, sondern verhindert wird. Obgleich diese Bestimmungen extensional zutreffen, verkennen sie inhaltlich die Modalitäten: Statt sich an der zugrundeliegenden modalen Natur der Dinge oder Sachverhalte (Z. 183) zu orientieren, halten sie sich an die Häufigkeit des Auftretens als das empirisch feststellbare Resultat (*eventus*, 163 f.) oder die Behinderbarkeit, die der modalen Geltung selbst auch bloß äußerlich (und damit empirisch festzustellen), also akzidentell ist. Damit verkehren sie aber die ontologischen Abhängigkeitsverhältnisse, indem sie eine äußere Folge zum definitiven und damit konstitutiven Merkmal machen. M.a.W., etwas ist nicht deshalb notwendig, weil es immer ist, sondern ist deshalb immer, weil es notwendig (175 f.), d.h. seiner Natur nach so ist, daß es gar nicht anders als existieren oder sich ereignen kann (vgl. 184 f.).

Leider expliziert Thomas nicht näher diese von ihm bejahte Sicht, daß die Modalia in der Natur der Dinge gründen. Zahlreiche Fragen tun sich hier auf: Werden die Modalbegriffe damit nicht auf ontologische Modalitäten beschränkt: auf notwendige Wesenseigenschaften, auf Vermögen, die in der Natur einer Sache gründen, usw.? Wir können diese Fragen hier nicht eingehend erörtern. Jedenfalls können wir aber mit dem Begriff der (modalen) Natur einen Vorwurf zurückweisen, den Knuutila<sup>35</sup> gegen die (auch Thomas unterstellte) statistische Deutung erhebt: Sie mache nur scheinbar Kontingenz erklärbar, indem sie unbemerkt von zeitlich bestimmten Aussagen über ein Einzelereignis (das sich stets auf einen bestimmten Zeitpunkt festlegen läßt), zu zeitlich unbestimmten Aussagen übergeht, die (zeitlich) allgemein sind und sich daher nur auf einen Ereignistyp beziehen können. Obgleich das Einzelereignis notwendig determiniert sei, erscheine es kontingent, weil die zeitlich unbestimmte Aussage über den einschlägigen Ereignistyp nicht immer wahr sei. Dies nimmt sich anders aus, wenn wir mit Thomas die Modalbegriffe in der Natur begründet sein lassen, die (nach Aristoteles' Artessentialismus) nicht auf das Individuum, sondern auf die Art zu beziehen ist. Auch wenn ein Einzelereignis, einmal geschehen, faktisch irreversibel feststeht, so ist es doch kontingent, weil es zu einer Art Ereignis gehört, das seiner Natur nach nicht zwangsläufig einzutreten braucht, weil ihm also eine kontingente Ereignisnatur zugrunde liegt.

<sup>34</sup> Thomas selbst ist nicht ganz konsequent, indem er nur das Unmögliche rein extensional dadurch definiert, daß es immer am Zutreffen gehindert wird (*quod semper prohibetur a veritate*, 170 f.), das Notwendige dagegen modal bestimmt als das, was nicht daran gehindert werden kann, daß es der Fall ist (*quod non potest prohiberi quin sit verum*, 169 f.). Im Haupttext haben wir die reduktionistische Definition der Modalbegriffe dadurch, daß etwas faktisch nie, immer, manchmal behindert wird, konsequent durchgehalten.

<sup>35</sup> Modalities, 12 f., 52–56.

## X. Resümee: Der Determinismus als konsequentere Form des Mögliche-Welten-Ansatzes?

Unsere Textinterpretationen gestatten es uns jetzt wohl, auf die Themenfrage von einem eher systematischen Standpunkt aus eine Antwort zu versuchen: Auch wenn die modallogischen Ansätze in der Gestalt, wie sie sich, oft verstreut und implizit, in den Werken von Aristoteles und Thomas von Aquin finden, zahlreiche Fragen offen lassen, so dürfte es doch grundsätzlich möglich sein, innerhalb einer Modaltheorie, die die Modalitäten allein im Rahmen der wirklichen Welt betrachtet, einen genuinen, nicht-reduktionistischen Begriff von Kontingenz zu entwickeln und so echte Indetermination zu erklären. Scotus' Forderung nach einer gleichzeitigen Möglichkeit zum Gegenteil andererseits hat sicher ihre Berechtigung, wenn es den Willensakt auf voluntaristischer Basis zu erklären gilt. Indes lassen sich die Bedenken wohl nicht definitiv zurückweisen: Führt die durch gleichzeitige Kontingenz nahegelegte Konzeption bloß möglicher Welten, wenn man sie folgerichtig bis zu Ende denkt, nicht eher zu einem weichen Determinismus oder Kompatibilismus? Jedenfalls ist durch den Begriff einer synchronen Kontingenz der Indeterminismus (wie es Knuutila und seine Anhänger zum Teil suggerieren) keineswegs sichergestellt, sondern wird die Kontroverse Determinismus – Indeterminismus allererst akut, etwa in der Frage: Inwiefern ist es für meine Entscheidungsfreiheit in der wirklichen Situation überhaupt bedeutsam, wenn ich mich bei einem anderen Weltverlauf bei etwas anderen Voraussetzungen zu diesem Zeitpunkt anders entschieden hätte? Nehmen wir an, ich entschlief mich tatsächlich dazu, trotz strahlenden Sonnenscheins meine morgige Vorlesung weiter vorzubereiten, da noch nicht abzusehen ist, wie lange ich brauche, um zu einem sachlich sinnvollen Abschluß zu kommen. Nun hätte ein anderer Weltverlauf (mögliche Welt) dazu führen können, daß ich zu diesem Zeitpunkt meine Studien bereits so weit vorangetrieben hätte, daß sich ihr Ende zeitlich ziemlich gut abschätzen läßt. Wenn ich mich, bedingt durch diese andere Lage, dann zu einem Waldlauf entschlossen hätte, so hat diese Möglichkeit recht wenig Aussagekraft über die Freiheit meiner tatsächlichen Entscheidung unter anderen Bedingungen.<sup>36</sup> Dies legt die Schlußfolgerung nahe: Die Möglichkeit, daß ich mich innerhalb eines anderen irrealen Weltverlaufs zu diesem Zeitpunkt für etwas anderes hätte entscheiden können, ist nur dann mit Sicherheit aussagekräftig über die Freiheit meiner wirklichen Entscheidung, wenn beide Weltverläufe bis zum Zeitpunkt der Entscheidung völlig gleich sind und sich erst zu diesem Zeitpunkt und den folgenden (als Konsequenz der Entscheidung) auseinanderentwickeln. Beschreibt man diese Situation aber nicht angemessener in einem aristotelischen Rahmen: Das vergangene Welt-

<sup>36</sup> Wir machen hierbei eine Voraussetzung, die innerhalb der heutigen Diskussion keineswegs unbestritten ist, es sei möglich, daß in zwei verschiedenen Weltverläufen im strengen Sinne dasselbe Individuum auftritt, es gebe eine Identität über mögliche Welten hin (*transworld identity*).

geschehen besteht linear in nur einem Verlauf bis zu einem Entscheidungspunkt, wo es sich verzweigen kann in den Ereignisverlauf, der dann wirklich wird, und einen anderen, der (nach der Lage zuvor) auch hätte wirklich werden können. Widerspricht es nicht dem ontologischen Sparsamkeitsprinzip, für jede der unzähligen möglichen Verzweigungen des Weltgeschehens eine eigene Welt zu postulieren, die bis zu diesem Punkt völlig gleich der wirklichen verläuft?

Man kann aber auch eine ganz andere Schwierigkeit aufwerfen: Wenn zwei alternative Entscheidungen in Welten zustande kommen, in denen sich bis zum Augenblick der Entscheidung nicht bloß die äußeren physischen, sondern auch die inneren psychischen Bedingungen vollkommen gleichen, dann ist zumindest eine dieser Entscheidungen durch die voraufliegenden Tatsachen überhaupt nicht vorbereitet und damit eine Willkürentscheidung. Gegen eine solche in scotistischer Tradition stehende molinistische Indifferenzfreiheit kann man mit Leibniz einen doppelten Einwand erheben: Ist ein solches gänzlich unverursachtes Geschehen überhaupt möglich? Und wenn es möglich ist, dann sind derartige Zufallsresultate gar kein erstrebenswerter Zustand von Freiheit, die uns erlauben sollte, bewußt aus uns heraus das Geschehen zu gestalten.<sup>37</sup> Leibniz hat – in sich gewiß folgerichtig – die Annahme dagegengestellt: Weil alles mit allem zusammenhängt, verlangt eine Änderung an einem Punkt Anpassungen im gesamten Weltgeschehen, so daß es sich um eine ganz andere Welt handeln müßte. Aber selbst, wenn man keine universale Verknüpfung des Weltgeschehens annimmt, machen auch partielle Ereigniszusammenhänge es oft erforderlich, daß eine andere Entscheidung nicht bloß andere Konsequenzen hat, sondern auch durch andere Bedingungen vorbereitet ist, zumindest, wenn es eine vernünftig begründbare Entscheidung sein soll.

Indes liegt es durchaus im Ansatz möglicher Welten, bereits in einem scotistischen Rahmen, universale Verknüpfungen zu postulieren. Gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeiten sind für Scotus unerläßlich, will er die Kontingenz der Entscheidung Gottes erklären, der für ihn keiner zeitlichen Sukzession unterliegt. Wenn Gott über einen zeitlichen Verlauf wie das Weltgeschehen entscheidet, ohne selbst in der Zeit zu stehen, dann kann er nicht an jeder möglichen Verzweigung das Geschehen neu entscheiden, vielmehr hat er sich ein und für allemal unwandelbar für das gesamte Weltgeschehen entschieden. Frei ist diese Entscheidung, insofern er sich für ein anderes Weltgeschehen hätte entscheiden können. So empfinden ja auch wir Menschen es als frei, wenn wir uns en bloc für einen ganzen Handlungsablauf entschieden haben. Auch wenn wir dann nicht mehr an jeder möglichen Schnittstelle neu überlegen und explizit entscheiden, ist die Freiheit der Einzelentscheidung offenbar in der Kontingenz der Gesamtentscheidung integriert, daß wir uns insgesamt für andere Handlungsabläufe hätten entscheiden

<sup>37</sup> Vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais* II c.21, § 15, Akademieausgabe VI 6, 180.

können, wo an dieser Stelle etwas anderes passiert wäre. Ein solcher möglicher Handlungsablauf aber ist in Begriffen gegeben. Dem entspricht durchaus der Ansatz von Scotus' Instanzenlehre, wo reale zeitliche Verursachungszusammenhänge durch zeitlose logisch-ontologische Prioritätsverhältnisse einer rein begrifflichen Natur ersetzt werden. Wenn nun im Hinblick auf die göttliche Entscheidung das gesamte Weltgeschehen in Form begrifflicher Zusammenhänge bereits festgelegt sein muß, bedeutet dies keine durchgängige Determination?

Resümieren wir, was sich in unserer Erörterung abgezeichnet hat. Eine gleichzeitige Möglichkeit zum Gegenteil des faktisch Bestehenden kann man in zwei recht verschiedenen Weisen ansetzen. Man kann mit dieser Konzeption zum einen eine völlige Indetermination des Willens zu erklären versuchen, der, durch keinerlei zum Zeitpunkt der Entscheidung irreversibel gegebene Fakten bedingt, sich in einer Art Schöpfung aus dem Nichts ganz spontan auf etwas festlegt. Man kann diesen Begriff zum anderen aber auch im Kontext möglicher Welten einsetzen: Parallel zur wirklichen Weltgeschichte werden andere mögliche Verläufe des Weltgeschehens angenommen, so daß jeweils an einem bestimmten Punkt des Weltverlaufs, also gleichzeitig zu ihm, etwas anderes hätte geschehen können, wäre ein anderer Weltverlauf wirklich geworden. Solche möglichen Welten, die zunächst nur als vollständige Begriffsmodelle eines möglichen Weltverlaufs etwa in Gottes Geist gegeben sind, legen einen Determinismus nahe, so daß die gleichzeitigen Alternativen zur Wirklichkeit im Sinne eines weichen Determinismus oder Kompatibilismus dazu dienen, die Möglichkeit einer Wahlfreiheit auch auf dem Boden des Determinismus zu begründen.

Der Intention nach hat Duns Scotus die Konzeption gleichzeitiger kontrafaktischer Alternativen ausschließlich in der ersten Weise gebraucht, um eine absolute Indetermination oder gänzlich unbedingte Entscheidung des Willens als eines rationalen Vermögens erklärbar zu machen. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob er nicht der Implikation nach bei diesem Erklärungsversuch Begriffe verwenden mußte, die, in letzter Konsequenz weitergedacht, vielmehr einen Determinismus nahelegen, ohne daß ihm selbst das bewußt geworden wäre. Gleichzeitige Alternativen zur Wirklichkeit lassen sich, ganz gleich in welcher Erklärungsabsicht sie eingeführt werden, konsistent jedenfalls nur innerhalb alternativer Weltverläufe annehmen. Solche bloß möglichen, aber niemals wirklichen Welten können nur als reine Begriffszusammenhänge gegeben sein. Dies aber legt (wenn vielleicht nicht zwingend) einen Determinismus nahe. Denn Begriffszusammenhänge sind wesentlich zeitenthoben und liegen somit ein und für allemal fest, können sich also nicht wandeln, sondern nur durch andere (eine andere mögliche Welt) ersetzt werden. Auch Scotus hat Begriffsrelationen wie die Kompossibilität angenommen: Entitäten, die zunächst durch einen konsistenten Begriff als in sich mögliche gegeben sind, stehen in solchen Beziehungen zueinander, daß sie sich konsistent zu umfassenderen Systemen zusammenfas-

sen lassen. Vor allem hat er versucht, die Entscheidungsfreiheit des menschlichen Willens nicht mehr im zeitlichen, zur Zukunft hin offenen realen Ereignisverlauf begründet sein zu lassen, sondern in zeitlosen Wesensmomenten, also in rein begrifflich erfassbaren Abhängigkeitsverhältnissen zwischen diesen *instantia naturae*. Gewiß, es bedeutet noch nicht per se einen Determinismus, wenn das zeitliche Kausalgeschehen in seiner Bedeutung zugunsten atemporaler logisch-ontologischer Begriffszusammenhänge zurückgedrängt wird, sofern diese Begriffsbeziehungen kein durchgängig miteinander verknüpftes System darstellen. Scotus hat denn auch durch den ontologischen Vorrang des Willens vor seinen Akten oder deren einseitige Abhängigkeit von ihm einen Indeterminismus zu untermauern versucht. Als ontologisch überlegen ist der Wille seinen einzelnen Akten gegenüber souverän, er wird nicht in seiner Identität von ihnen konstituiert, sondern hätte als derselbe Wille ganz andere Akte vollziehen können. Wenn aber Begriffshierarchien in den Vordergrund treten, so ist damit die Tendenz zur systematischen Vollständigkeit eines allumgreifenden Begriffszusammenhangs mit unweigerlich deterministischen Konsequenzen gegeben. Der kompatibilistische Determinismus ist sicherlich eine folgerichtige und in sich stimmige Weise, die Konzeption möglicher Welten dazu einzusetzen, die Freiheit willentlicher Entscheidungen zu erklären, um den Preis freilich, daß die so verstandene Freiheit nicht ohne weiteres mehr unseren alltäglichen Intuitionen entspricht. Wenn Duns Scotus durch gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeiten hiergegen die Indetermination nicht bloß des göttlichen Willens bei der Wahl verschiedener Weltverläufe, sondern auch des so erwählten menschlichen Willens begründen will, so fragt sich: Lassen sich die Begriffszusammenhänge, die die möglichen Weltverläufe ausmachen, in denen allein gleichzeitige irrealen Möglichkeiten gegeben werden können, sinnvoll auch nicht als Totalitäten zugrundelegen? Ist es möglich, sie ohne Willkür auf partielle Begriffsbeziehungen, die auch in einem Indeterminismus gegeben sein können, einzugrenzen? Diese so schwierigen wie wichtigen Fragen, die sicher nicht am Scotustext, sondern in systematischen Überlegungen zu lösen sind, würden den Rahmen dieser Arbeit weit sprengen und müssen daher einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben.