

- (1979 a) Au juste, Paris.
 (1979 b) La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris.
 (1981 a) A lesson concerning the secret nature of language, in: *The Oxford Literary Review* 3, 35–37.
 (1981 b) Analysing speculative discourse as language-game, in: *The Oxford Literary Review* 4, 59–67.
 (1981 c) Discussions, ou: phraser ‚après Auschwitz‘, in: *Les Fins de l'Homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, 283–315.
 (1982 a) Ödipus oder Don Juan? Legitimierung, Recht und ungleicher Tausch. Ein Gespräch zwischen J.-F. Lyotard und J. P. Dubost, in: *Theatro Machinarum* 3/4, 127–150.
 (1982 b) Réponse à la question: Qu'est-ce que le post-moderne?, in: *Critique* 419, 357–367.
 (1983 a) L'archipel et le signe (sur la pensée kantienne de l'historico-politique), in: *Recherches sur la Philosophie et le Langage* 3, 107–128.
 (1983 b) Le différend, Paris.
 (1983 c) Dinge machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind. Ein Gespräch, in: *Information Philosophie* 3, 10–13.
 (1984 a) Règles et paradoxes et appendice svelte, in: ders., *Le tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, 75–87.
 (1984 b) Les modes intellectuelles, in: ders., *Le tombeau ...*, 67–73.
 (1984 c) Langage, temps, travail. Entretien avec Giairo Daghini, in: *Change International*, 2, 42–47.
 (1984 d) Plaidoyer pour la métaphysique, in: *Le Monde* (28./29. Oktober).
 (1984 e) Wittgenstein ‚après‘, in: ders., *Le tombeau ...*, 57–66.
 (1985 a) Histoire universelle et différences culturelles, in: *Critique* 456, 559–568.
 (1985 b) Immaterialien, in: ders., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin, 75–89.
 (1985 c) Judicieux dans le différend, in: *La faculté de juger*, Paris, 195–236.
 (1985 d) Sprache, Zeit, Arbeit. Gespräch mit Giairo Daghini, in: ders., *Immaterialität ...*, 35–53.

Actus indifferens

Über die Theorie des indifferenten Handelns bei Thomas von Aquin und Duns Scotus

Von Klaus HEDWIG (NL-Kerkrade)

Die Philosophie leistet sich hin und wieder den Luxus, über einfache Fragen nachzudenken: einen Finger zu bewegen, einen Schmerz zu ertragen, einen Zweig aufzuheben, einem fremden Ritus zu folgen oder einfach in Hamburg in die Oper¹ zu gehen – sind diese Akte gut oder böse oder sind sie, was für die theoretische Philosophie fast undenkbar wäre, indifferent? Die Lehre der ἀδιάφορα,² deren Nachwirkung bis in die deontologische Logik reicht, ist alt. Daher überrascht es, daß dieses Lehrstück für weite geschichtliche Strecken – auch für das Mittelalter³ – bisher kaum untersucht worden ist. Weder die

¹ Vgl. zu den angeführten Beispielen C. de Vogel, *Greek Philosophy*, III (Leiden 1973) 143 ff.; Seneca, Ep. 117, 9; Thomas von Aquin, S.th. I/II, 18, 8; Duns Scotus, Ord. II, d.41, q.un. n.943 (Ed. Quaracchi 1914, II, 874). Der zweite Adiaphoristenstreit, der in der Nachfolge des Pietismus auch die profanen Vergnügen wie Tanz, Kartenspiel und Theater betraf, endete in Hamburg im Disput um die Zulässigkeit der Oper; vgl. J. Höck, *Bilder aus der Geschichte der Hamburger Kirche seit der Reformation* (Hamburg 1900).

² Vgl. die Angaben in RAC I, 83 ff.

³ Bisher liegen nur vor: O. Lottin, *L'indifférence des actes humains chez s. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, in: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Louvain 1948) II, 469–489; L. Elders,

scholastische Rezeption, die zunächst unter einer vorwiegend theologischen Perspektive einsetzt, noch die in den thomistischen und scotistischen Schultraditionen verschiedene Bewertung dieses Lehrstücks bis hin zur Neuscholastik ist bisher hinreichend aufgearbeitet worden.⁴ Aber doch dürfte es der Mühe wert sein, über diese ethische Kleinigkeit – einen Zweig aufzuheben – nachzudenken, denn in ihr werden die durchaus verschiedenen Stilformen einer Ethik deutlich, deren Voraussetzungen bei Thomas und Duns Scotus weit über die praktische Relevanz dieses Themas hinausführen.

I.

Die Dimension der Moral ist bei Thomas gegenüber der Natur abgehoben. „Die moralischen Ziele fallen der natürlichen Sache zu (*accidunt rei naturali*), und umgekehrt fällt der Begriffsinhalt des natürlichen Ziels dem moralischen Ziel zu (*ratio naturalis finis accidit morali*).“⁵ Nun ist diese Akzidentalität philosophisch durchaus harmlos. Wir finden ein ähnlich akzidentelles Verhältnis etwa darin, daß es für eine Sache eher zufällig ist, ob sie erkannt wird und – sozusagen in der reflexiven Erkenntnis dieser Sacherkenntnis – über sie ein Urteil gefällt wird, das wahr oder falsch ist.⁶ In dieser Akzidentalität spricht sich vielmehr aus, daß die Vernunft des Menschen gegenüber der Natur in spezifischer Differenz abgesetzt ist, so daß sie sich theoretisch und praktisch frei artikulieren kann, wobei für Thomas,⁷ anders als für Scotus,⁸ die Theorie die Vorhand behält. Damit ist nicht gesagt, daß die überaus schwierigen Probleme des Handelns in den allgemeinen Sätzen eines „unbeteiligten Zuschauers“ über das allgemeine Gute verschwänden, wohl aber, daß das, was die Praxis hervorbringt, nämlich das „Werk“ (*opus*), in den kategorialen und transzendentalen Begriffen der theoretischen Vernunft reflektiert werden kann.

Es gibt daher für Thomas durchaus eine „Theorie der Praxis“ (*operabilia modo speculativo considerare*),⁹ die das praktisch Gute nicht nur daraufhin befragt, ob es ein wahres oder nur scheinbar Gutes ist, sondern die gerade von der Theorie her den Unterschied der Praxis gegenüber der Theorie hervortreten läßt. Dieser Unterschied wird bereits in der Strukturanalyse des „Guten“ (*bonum*) deutlich. Für die theoretische Einstellung, wenn man etwa den Standpunkt der Metaphysik bezieht, gehören zur Perfektion des *bonum* drei Komponenten:¹⁰ zunächst das „Sein“ (*esse*) eines Dinges gemäß seiner Wesensform, dann die „Akzidentien“ (*accidentia*) und schließlich das „Ziel“ (*finis*), in dem ein Ding sich voll-

La théorie scotiste de l'acte indifférent et sa critique par Cajetan, in: *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, II (Paris-Brügge 1987) 95 ff.

⁴ In den älteren Lehrbüchern der Moraltheologie gehörte das Lehrstück zu den Standardthemen. In HChE I–III ist diese Frage offensichtlich vergessen worden.

⁵ S.th. I/II, 1, 3 ad 3.

⁶ In V Metaph. lect. 9, n. 896.

⁷ In Ethic. Nic. I, 1, n. 1 ff.

⁸ Ord. prol. p. 5, q. 2, n. 222 ff. (Vat. I, 152 ff.). Die praktische Erkenntnis ist zwar, ebenso wie die Theorie, der Handlung gegenüber *quasi priori*, aber doch in einer *relatio aptitudinalis* auf das Handlungsobjekt bezogen. Nicht das Ziel, das erstrebt wird, sondern das „Objekt“ enthält die Prinzipien der praktischen Vernunft (*includit principia... et ita totam notitiam practicam*, ebd. n. 262). Die praktische Vernunft ist durch diese *aptitudo*, einem Objekt gemäß zu handeln, gegenüber der Theorie daher reicher instrumentiert.

⁹ S.th. I, 14, 16; I, 79, 11.

¹⁰ Vgl. S.th. I, 6, 3 zu *esse*, *accidentia* und *finis*, während Thomas in I, 5, 5 die augustinische Triade von *modus*, *species* und *ordo* übernimmt.

det. Dieser triadische Aufbau, aber auch dieselben theoretisch relevanten Begriffe wiederholen sich im Gegenstandsbereich der praktischen Vernunft, auch wenn dieser – anders als in der Metaphysik – nicht faktisch vorliegt, sondern erst „hervorgebracht“ werden muß. Das heißt zunächst, daß der ethische Akt bei Thomas durchaus in einer theoretischen Begrifflichkeit analysiert werden kann, etwa im Rahmen der *causa*, der Kategorien von *substantia* und *accidens* und ebenso in den höherstufigen Prädikabilien (Prädikatenprädikate, wie wir heute sagen würden) von *genus*, *differentia specifica*, *species*, *proprium* und *accidens*.¹¹ Aber dennoch, das entscheidend Neue der Praxis gegenüber der Theorie wird spätestens dann deutlich, wenn man die theoretisch abgehobenen Komponenten des Guten auf das „moralisch“ zu qualifizierende *bonum* überträgt.

Hier zeigt sich nämlich, daß die *accidentia* zwar den „Umständen“ des Handelns entsprechen, ebenso wie der *finis* dem „Ziel“ des Tuns, während dagegen das Sein (*esse*), das einem Ding gemäß seiner Form zukommt, als Gutsein handlungstheoretisch unter einem *doppelten* Aspekt¹² zu interpretieren ist: Einerseits ist das Handeln von seiner entitativen und naturalen Verfassung her ein „generisch Gutes“, dessen Analyse in die Metaphysik fällt, während dagegen – dies ist entscheidend – das spezifisch „moralische Gute“ eben nicht aus der Natur, sondern über das „Objekt“ (*obiectum*) des Handelns abgeleitet und gerechtfertigt wird. Nun ist das Objekt, anders als die *res*, ein Relationsbegriff. Ein Ding erweist sich erst dann als *obiectum*,¹³ wenn es von einem vegetativen, sensitiven oder intellektiven Vermögen abgehoben wird, so daß die entitative Wesensfülle eines Dinges – als Objekt genommen – in die durchaus verschiedenen Explikationsformen der einzelnen Vermögen eintritt und ihnen entsprechend auslegbar ist. Auch wenn sich für Thomas – anders als etwa für Kant – die Form der Vermögen vom Objekt her bestimmt, ist doch im Begriff des Objektes stets das subjektiv aufnehmende Vermögen mitgedacht. Diese Implikation ist nicht unwichtig. Für die Ethik besagt dies nämlich, daß durch den strikten Rekurs auf das „Objekt“ des menschlichen Handelns gerade die „Vernunft“ (*ratio*) thematisiert wird, die die Eigenart, die *species*¹⁴ des Moralischen gegenüber der nur biologischen Natur ausdifferenziert.

Nun sind die Probleme, die sich mit der Konstitution der Moral stellen, bekanntlich alles andere als einfach. Daher überrascht es nicht wenig, daß für Thomas die Dimension der Moral nur durch ein *einziges* Kriterium erschlossen wird: nämlich durch die „Vernunft“, die gegenüber der Naturgesetzlichkeit zunächst die spezifisch ethische Argumentations-

¹¹ Die Prädikabilien, die als Prädikatenprädikate angeben, *wie* ein sachlich bestimmtes Prädikat dem Subjekt zukommt, sind im Bereich der Natur kategorial eindeutig gebunden. Aber diese Bindung ist für die Ethik, ebenso wie für die Technik, nicht fraglos hinnehmbar. Die praktische Vernunft hat es nämlich nicht mit kategorial festgelegten Dingen zu tun, sondern mit „Objekten“, deren akzidentelle Aspekte für die Vernunft durchaus spezifizierend sein können (I/II, 18, 10). Die normativen Wertungen, die in den Prädikabilien liegen, lassen sich daher in der Handlungstheorie nicht kategorial, sondern nur im Blick auf die Vernunftordnung (*ad ordinem rationis*) rechtfertigen.

¹² Auf diese Asymmetrie hat W. Kluxen hingewiesen: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Hamburg²1980) 184ff.

¹³ Es ist zu beachten, daß der Moraltraktat (I/II, 18, 1ff.) zwar den Vergleich (*sicut*) zum Gutsein der *res* zieht, aber terminologisch exakt vom *obiectum* spricht: *sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto* (I/II, 18, 2). Während *res* als transzendentaler Begriff in die metaphysische Reflexion gehört (*res est de transcendentibus*, I, 39, 3 ad 3), ist das *obiectum* von einer eher eingeschränkten theoretischen und praktischen Erkenntnisposition her formuliert; vgl. zum Begriff auch ETB V, 1; 164 (Decker); S.th. I, 77, 3; I, 1, 7; Quaest. de an. 13.

¹⁴ S.th. I/II, 18, 4; I/II, 18, 8: *actus humanus, quae dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*

ebene angibt, aber auch die Differenz von „gut“ und „böse“ rechtfertigt.¹⁵ Ein gewirkter Akt, ein *opus*, ist dann moralisch gut, wenn er vom Ziel, dem Objekt und den Umständen des Handelns her „vernunftgemäß“ (*secundum rationem*)¹⁶ gewirkt wird, dagegen böse, wenn er *praeter rationem* (nicht unbedingt *contra naturam*) erfolgt. Die Faktoren, die in einen Akt eintreten, der „moralisch“ zu qualifizieren ist, sind daher nicht in ihrem naturalen Status zu beurteilen, sondern entsprechend der Vernunftordnung, die der Mensch als ein Vernunftwesen errichtet und die in allen gegenständlich relevanten Handlungsnormen – aber auch im Gewissen – gegenwärtig bleibt.

Aber doch scheint im Verhältnis der einzelnen Handlungselemente zur praktischen Vernunft eine gewisse Irritation zu liegen, deren Ursache eher banal sein dürfte. Die Frage, um die es geht, betrifft die Beziehung zwischen *Objekt* und *Vernunft*. Es scheint nämlich, daß einige Objekte für die praktische Vernunft belanglos sind. Damit würde die moralische Differenz zwischen gut und böse, die vom Objekt her durch die Vernunft legitimiert wird, entfallen. Hier ist der systematische Ort des *actus indifferens*¹⁷ auszumachen. Dennoch überrascht die Möglichkeit einer Indifferenz von gut und böse in diesem praktischen Kontext nicht wenig, wenn man bedenkt, daß die theoretische Vernunft ein *medium*¹⁸ zwischen wahr und falsch nicht kennt.

Ein Akt wäre nach Thomas indifferent, wenn sein Objekt für die ordnende Vernunft nichts hergibt (*contingit ... quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis*).¹⁹ Das heißt, daß das *Objekt* keinen Leitfaden für ein *vernünftiges* Handeln und damit auch kein Kriterium für die Unterscheidung von gut und böse liefert. Diese Begründung ist nicht nur deswegen interessant, weil sie, was für die Theorie undenkbar wäre, die Extension der praktischen Rationalität erheblich einschränkt, sondern auch eine gewisse Art von Objekten aus der moralischen, also rational ausweisbaren Relevanz des Handelns herausnimmt – etwa *ire ad campum* oder *levare festucam de terra*.²⁰ Aber ist ein Grashalm in der Ethik derart wenig wert? Wie dem auch sei, die Indifferenz von gut und böse läßt sich auf dieser Linie der Argumentation relativ leicht rechtfertigen. Aber auch dann, wenn das Objekt einen Leitfaden für die moralische Rationalität des Handelns liefert, würde die von Thomas vertretene Handlungstheorie einen indifferenten Akt durchaus zulassen können, da das Verhältnis von gut und böse nicht als Kontradiktion bestimmt ist, sondern als ein *privari*,²¹ so daß eine „Mitte“ zwischen den Extremen bleibt. Ebenso wenig könnte man

¹⁵ S.th. I/II, 18, 5: differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem.

¹⁶ S.th. I/II, 18, 5 ad 1: bonum in quantum est secundum rationem, et malum in quantum est praeter rationem. – Weder die biologische Natur als solche, noch die reflexiven Akte (*actus hominis*), noch die Akte *propter finem imaginatum* gehören ohne weiteres in die Moral: quia non sunt a ratione quae est per se causa moralium actuum (De malo II, 5 ad 5).

¹⁷ Die historischen Quellen, auf die Thomas zurückgreift, gehen über die in der Scholastik bekannten Traditionsstränge nicht hinaus (vgl. Lottin, Anm. 3). Thomas hat das Thema vom Sentenzenkommentar (I d., 1, q. 3 ad 3; II d. 40 a. 5; IV d. 26 q. 1 a. 4) über De malo II, 5 bis zu den späten Quaestiones der S.th. I/II, 18, 8–9 behandelt, die hier als Textvorlage genommen werden. Die entwicklungsge-schichtlichen Fragen dieses Themas werden ausgeklammert.

¹⁸ De malo II, 5 ad 9: verum et falsum opponuntur secundum ens et non ens ... Unde sicut nec inter esse et non esse est medium, ita nec inter verum et falsum. De bono autem et malo alia ratio est.

¹⁹ S.th. I/II, 18, 8. Es ist zu beachten, daß Thomas neben der spezifischen Indifferenz eines Aktes auch die Reflexhandlungen (*actus hominis*) als indifferent ansieht (indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens) (I/II, 18, 9).

²⁰ Eine Untersuchung der *exempla* fehlt bisher leider; vgl. hier Hieronymus, Ep. 98 (PL 22, 962).

²¹ Das Böse, das als Scheitern gegenüber der Vernunftordnung privativ ist, wird doch als *aliquid*

von einer „Metaphysik des Handelns“ her gegen die Möglichkeit des indifferenten Aktes prinzipielle Einwände erheben, da die „Gestalt“ (*species*) einer Handlung nicht unbedingt die Differenzen enthalten muß, die erst in der „Seinsfülle“ (*plenitudo essendi*) des individuellen Aktes hier und jetzt realisiert sind.²² Ein indifferenter Akt wäre also, zumindest der *species* nach, durchaus zu rechtfertigen.

Es ist bekannt, daß für Thomas das Handeln, sofern es im Individuum betrachtet wird (*in individuo consideratum*), unzweideutig different, gut oder böse ist.²³ Aber die Bekanntheit dieser Lehre räumt die Verwunderung über sie nicht aus. Warum sollte nämlich auf der Ebene des individuellen Handelns eine spezifische Differenz möglich sein, die auf dem Niveau der *species* gerade nicht gerechtfertigt werden kann? Für Thomas ist zudem die Differenz von Individuum und *species* nicht derart, daß das Individuum einen wesentlichen Mehrwert besäße, etwa eine *haecceitas*, sondern dieser Unterschied ist – logisch gesehen – nur akzidentell. Aber durch eben diese Akzidentalität werden die indifferenten Akte in die spezifische Differenz von gut oder böse überführt. Die Argumentationsfigur, die hier vorliegt, ist bemerkenswert.

Daß im konkreten Handeln für Thomas kein Akt – auch nicht das *levare festucam* – indifferent ist, läßt sich im Rückgang auf einige zentrale Voraussetzungen der Handlungstheorie klären. Ein moralisch qualifizierbarer Akt, ein *actus humanus*, geht nach Thomas aus einem vernünftigen Willen hervor, der entsprechend den Vorgaben der Vernunft ein „Ziel“ intendiert – das übrigens im eigentlichen Sinn auch das „Objekt“ des inneren Willensaktes ist, so daß hier eine gewisse, sehr vorsichtig zu interpretierende Konvergenz vorliegt. Aber diese praktische Finalität, die sich auf das Gute richtet, ist dem menschlichen Handeln nicht instinktiv vorgeschrieben, sondern sie wird durch die Vernunft eröffnet und im Kontext der Gegenstände und Umstände des Handelns konkret realisiert. Wenn nun ein Handlungsgegenstand, weil er zu belanglos scheint, einem final Handeln keinen Leitfaden liefert, dann kann die praktische Vernunft sozusagen von sich her dieses praktisch irrelevante Handeln „durch ein Ziel oder einen Umstand“ (*per finem vel circumstantiam*) in eine vernünftige, moralisch qualifizierbare Finalität übersetzen. Aber auch ein Akt, der in noch grundsätzlicherer Weise indifferent wäre, etwa ein rein natürlicher Akt, der weder moralisch gut noch böse ist und auch nicht ausschließt, gut oder böse zu werden, könnte „durch etwas anderes“ (*per aliquid aliud*) in eine qualifizierbare Differenz überführt werden.²⁴ Fast nebenbei bemerkt Thomas, daß es für die Vernunft „notwendig“ (*nesesse*) sei, hier eine moralische Differenz einzuführen. Diese kritisch scheidende, beurteilende Dominanz der Vernunft, die sich bis in die Nuancen des menschlichen Handelns erstreckt, mag uns heute nicht wenig überraschen, wenn wir an die vorprädikativen Sedimentierungen, an die passiven Synthesen des Bewußtseins denken, von Freud ganz zu schweigen. Aber für Thomas ist der situative Kontext des Handelns deswegen von der Vernunft durchgriffen, weil die Umstände kategorial nur *accidentia*²⁵ sind, deren Sein es ist, in der „Substanz“ des menschlichen Handlungsaktes zu inhärieren, so daß sie ohne Resistenz in die vernünftige Finalität des Handelns – *ad minus ex intentione finis* – „gezogen“ werden. Ein Mensch, der scheinbar belanglos handelt, hat daher – wenn ein praktisch relevantes Objekt fehlt – schon

positivum erstrebt. Thomas ist daher gezwungen, für die Handlungstheorie die Struktur des *privari* zu differenzieren; vgl. dazu S.th. I/II, 18, 8 ad 1; De malo I, 1 ad 2; II, 9.

²² S.th. I/II, 18, 8 ad 3.

²³ S.th. I/II, 18, 9. Dies gilt auch für die frühen Texte.

²⁴ S.th. I/II, 18, 9 ad 1; vgl. hier auch die wichtigen Beispiele.

²⁵ S.th. I/II, 19, 9: ... quasi quaedam accidentia; vgl. auch I/II, 7, 1.

immer in den akzidentellen, dem vernünftigen Wollen sozusagen nachgebenden Umständen ein Ziel intendiert. Aber damit ist dann gesagt, daß diese von der Vernunft als recht unrecht beurteilte Finalität des Handelns, die sich bis zu den konkreten Handlungsbedingungen erstreckt, durch eben diese konkreten Umstände faktisch individualisiert wird. Die von der Vernunft zu qualifizierende Hinordnung des Handelns *ad finem debitum* ist daher, weil sie durch den situativen Kontext individualisiert wird, individuell gut oder böse. Das Handeln, das der Einzelne hier und jetzt ausübt, steht in einer moralischen Differenz.

Es liegt nahe, diese Dominanz der praktischen Finalität im Licht eines Themas zu interpretieren, das bei Thomas von zentraler Bedeutung ist. Eine Handlung, die im Ziel terminiert, geht in ihre „Seinsfülle“ (*plenitudo essendi*) ein – ist. Wie aber in theoretischer Hinsicht nicht alle Aussagen, nicht etwa Befehle, Wünsche oder Hoffnungen unter die Differenz von wahr und falsch fallen, sondern nur die Aussagen, die sich auf die Wirklichkeit beziehen, das *esse*,²⁶ ähnlich ist auch das Handeln, wenn es in die Fülle oder die Defizienz des Aktes eingeht, als hier und jetzt vollzogener *actus*²⁷ in kategorialer Eindeutigkeit gut oder böse. Die Axiomatik der Wirklichkeit, auch wenn sie sich für die theoretische und praktische Vernunft durchaus anders erschließt, ist nicht mehrdeutig.

Aber dennoch, die Fragen, die sich hier stellen, wiegen schwer. Daß ein Akt überhaupt sei, daß er *so* und nicht anders sei, also die Frage, die nach der freien Ausübung und der Artbestimmung des Handelns fragt – ist sie wirklich im Rahmen der vernünftigen Teleologie des Handelns zu beantworten? Der späte Thomas, der gegen die Averroisten, auch gegen die Franziskaner reagierte, der einen Teil der Eudemischen Ethik kannte, hat zwar den Anstoß zum Wollen überhaupt (*primum velle . . . ex instinctu alicuius moventis*) über einen finalen Kausalnexus erklärt.²⁸ Aber dieser Wille, der „von Natur aus“ (*ut natura*) als Ziel das „Glück“ will, verhält sich gerade gegenüber den partikulären, von der Vernunft zu ordnenden Gütern – was der Vernunft zuhöchst widerstreitet – unbestimmt (*indeterminate se habens ad multa*). Noch mehr versagt die Vernunft in der Explikation des ethischen Aktes, wenn der Wille, der zum Handeln fortschreitet, die Regeln der Vernunft faktisch nicht beachtet. Hier – in dieser puren *negatio*, auf die sich das Böse letztlich zusammenzieht – herrschen, wie Thomas mit Augustinus sagt, „Dunkel und Schweigen“.²⁹

Daß in ethischen Fragen der schwindelerregend hohe Anspruch der Vernunft bei Thomas zwar eine Grenze findet, aber nicht stürzt, dürfte daran liegen, daß die Vernunft, auch wenn sie sich von der Natur in spezifischer Differenz unterscheidet, doch in ihr eine gewisse, sozusagen vorethische Stütze der Ethik findet. Wenn nämlich die Vernunftseele die „Form“ der menschlichen Natur ist, dann ist es durchaus „natürlich“, wenn der Mensch „vernunftgemäß“ (*secundum rationem*) handelt.³⁰ Das heißt, daß die „Natur“ des Menschen, die sich sicherlich nicht über ein biologisches Paradigma erschließt, durch die *Vernunft* geprägt ist, so daß auch die vorrationalen Neigungen auf sie hingebunden sind.

²⁶ Das kopulative *est* wird aus der Konsequenz (*ex consequenti*) der Wirklichkeit ausgesagt, so daß die Wahrheit (*veritas*) einer Aussage weniger im Wesen, sondern gerade im *esse* der Dinge gründet (In I Sent. d. 19, q. 5, a. 1; S.th. I, 16, 4; In I Periherm. lect. 5, n. 73).

²⁷ S.th. I/II, 18, 2: *bonum et malum actionis attenditur . . . ex plenitudine essendi vel defectus ipsius*. Der Terminus *actus*, der im Moraltraktat durchgehend gebraucht wird, bezeichnet in der Metaphysik das *perfectissimum omnium*, das als „Gut“ (*bonum*) erstrebt wird (I, 5, 1); vgl. dazu auch Kluxen, Philosophische Ethik, 166 ff.

²⁸ De malo VI, c.

²⁹ De malo I, 3.

³⁰ S.th. I/II, 94, 3.

Die praktische Vernunft kann sich daher in fast fragloser Sicherheit auf *inclinationes naturales* stützen, über die sie sogar die „Vorschriften des Gesetzes“ ableitet. Für das Klima einer Ethik ist dies nicht ganz unwichtig. Die praktische Vernunft gibt den natürlichen Neigungen durch Beispiel, Übung, Nachahmung und Lehre – leider weniger durch Wissenschaft – eine vernünftige Verfaßtheit, die wir „Tugend“ nennen. In ihr, der Tugend, ist daher der moralische Akt gerade in seiner Vernünftigkeit „konatural“³¹ verfaßt. Das moralische Handeln ist daher für Thomas nicht die große Ausnahme im Leben, nicht der heroische Augenblick, dem gegenüber das alltägliche Tun und Lassen nur als indifferent erscheinen müßte. Es ist eher umgekehrt: die praktische Vernunft, gerade auch als praktisch verfaßte Tugend, hat das alltägliche Handeln, wie belanglos es auch sei, schon immer in die Differenz von gut und böse überführt.

II.

Wenn man dagegen Duns Scotus abhebt, so fallen die Unterschiede in großen und kleinen Fragen auf. Die Abgrenzungen werden subtil, aber doch scharf gezogen, wenn Scotus etwa die Genese der Moral von ihren naturalen Voraussetzungen strenger trennt, die Konstanz der tugendhaft verfaßten Vernunft gegenüber den Leidenschaften als weniger sicher ansieht und damit – strukturell gesehen – in das Verhältnis von Natur und Moral eine erste Indifferenz legt.³² Aber weniger hier, sondern in der Dimension des Moralischen selbst gewinnt der *actus indifferens*³³ eine Relevanz, die weit über die Moral hinausreicht.

Der Ansatz bereits, die Ausdifferenzierung des „moralisch“ Guten, scheint gegenüber Thomas geändert. Wenn der Wille gemäß dem Diktat der rechten Vernunft (*secundum dictamen rectae rationis*) auf ein konvenientes, dem Akt angemessenes Objekt übergeht (*transit super obiectum conveniens tali actui*), kommt diesem Wollen eine erste moralische Gutheit zu. Aber Scotus – dies dürfte wohl entscheidend sein – bestimmt dieses anfängliche Gutsein des Handelns kategorial als *genus*.³⁴ Die moralischen Akte sind zwar entsprechend vernunftgemäßen Objektbezügen strukturiert, aber ihre genauere Qualifikation bleibt generisch offen.

Das Genus der Moral wird bei Scotus durch weitere, überbauende Formschichten des Guten determiniert und erfüllt. Hier zeichnet sich eine axiologische Stufenfolge ab, die auf einem breiten, sicheren Fundament aufruhrt und eine Gradation des Mehr und Weniger zuläßt. Das erste, noch weiter bestimmbare und differenzierbare Gutsein des Handelns, das vom Objekt und der rechten Vernunft abhängt, begreift Scotus als *bonitas moralis*.³⁵

³¹ S.th. I, 6, 3; II/II, 45, 2; vgl. auch I/II, 18, 9 ad 3.

³² Ord. II, d. 41, q. un., n. 941 (II, 873, Ed. Quaracchi 1912).

³³ Vgl. Ord. II, d. 7, q. un., n. 459 (II, 416); II, d. 41, q. un., n. 936 ff. (II, 873 ff.); Quodl. XVII, q. 17 u. 18 (ND St. Bonaventure 1952) 461 ff.

³⁴ Ord. II, d. 40, qu. un., n. 934 (II, 866); vgl. auch Anm. 35. Es ist zu beachten, daß Thomas, der gelegentlich vom *genus moris* spricht, diese Terminologie präzisiert (... genere pro specie accepto, I/II, 18, 2).

³⁵ Ord. II, d. 7, q. un., a. 2, n. 457 (II, 414): prima [bonitas] competit volitioni ex hoc quod ipsa transit super obiectum conveniens tali actui secundum dictamen rectae rationis, et non solum quia est conveniens tali actui naturaliter, ut sol visioni. Et haec est prima bonitas moralis; quae ideo potest dici ex genere, quia est quasi materialis respectu omnis boni ulterioris in genere moris; nam actus transiens super obiectum est quasi formalis per quaecumque aliam circumstantiam morale, et ita quasi potentiale, non omnino extra genus moris, sicut fuit ipse actus in genere naturae, sed in genere moris, quia iam habet aliquid de genere, puta obiectum conveniens actui.

Die Differenz, eigentlich die „Differenzen“, wie Scotus auch sagt, die dieses *genus* spezifisch bestimmen, greifen nun überraschend auf Kriterien zurück, die für Thomas dem moralischen Akt eher akzidentell wären: nämlich auf die „Umstände“ und die geschuldete „Art und Weise“ des Handelns. Das heißt, daß es kategorial *akzidentelle* Faktoren sind, die das Genus zur Vollgestalt, zur *species* des moralisch Guten zusammenziehen (*quasi bonum in specie moris, quia iam habet quasi omnes differentias morales contrahentes bonum ex genere*). Diese kontrahierte, aus mehreren Differenzen komponierte Strukturfülle des Handelns versteht Scotus als das tugendhaft Gute, als eine *bonitas virtuosa*,³⁶ die – auch weil sie „frei“ gewirkt ist – dem Menschen „zugerechnet“ werden kann. Er hat sie zu verantworten. Darüber hinaus, wenn dieser freie, tugendhaft perfekte Akt gemäß der „Neigung der Liebe“ vollzogen würde, ergäbe sich eine dritte Stufe des Gutseins, die Scotus *bonitas meritoria*³⁷ nennt. Während für Thomas die einzelnen Faktoren des moralischen Handelns strikt der *comparatio ad rationem* unterstellt sind, wäre bei Scotus das moralisch Gute logisch durchaus als ein „mehrstelliges“ Prädikat auszusagen.

In genauer Entsprechung dazu gibt Scotus eine Sequenz der *malitia*,³⁸ also des Handelns, das „böse“ ist, weil es generisch kein konvenientes Objekt hat, weil es spezifisch den Umständen und dem Modus des tugendhaften Handelns nicht angemessen ist und schließlich in der Ordnung der Liebe (oder „Gnade“) versagt. Wir stehen hier vor einer Güterhierarchie und ihrer Kehrseite, aber auch vor der Verlegenheit, über sie kategorial exakt zu sprechen. Es scheint nämlich, daß das moralisch qualifizierende Prädikat „gut“ von einer Handlung ausgesagt wird, die von sich her schon gut ist – gleichsam als sagte man, das „Vernunftwesen ist vernünftig“. Die Eindeutigkeit solcher Aussagen ist derart eindeutig, daß sie fast schon zum Geschwätz (*nugatio*) werden. Für Scotus jedoch liegen hier genau konzipierte kategoriale Verhältnisse vor, die auch in die Ethik eingreifen, aber in der Metaphysik konzeptuell entwickelt sind.

Die für Scotus typische Lösung, mit der er die alte Kategorienlehre – auch in ihrer Anwendung auf den ethischen Akt – verlassen wird, setzt zunächst bei dieser alten Lehre an, bei Aristoteles³⁹ und Porphyrius.⁴⁰ Das Problem, um das es geht, ist die Stellung der *differentia specifica*,⁴¹ die bekanntlich ein Genus zur Art kontrahiert. Es ist zunächst durchaus traditionell, wenn Scotus sagt, daß die spezifische Differenz logisch als *quale quid*, also „denominativ“ prädiert wird. Aber diese denominative Prädikation stützt sich auf kategoriale Verhältnisse, die sich nicht mehr über die traditionellen Prädikabilien auslegen lassen. Nicht ohne Grund modifiziert Scotus diese Begriffe durch ein *quasi*. Wenn für

³⁶ Ebd. (II, 415): *secunda bonitas convenit volitioni ex hoc quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis dictatis a recta ratione debere sibi competere in eliciendo ipsam; bonum enim est ex causa integra secundum Dionys. IV De Div. Nom.; et illud est quasi bonum in specie moris, quia iam habet quasi omnes differentias morales contrahentes bonam ex genere.* – Scotus gibt in anderen Texten (Ord. II, d. 40, q. un, n. 934; II, 866) noch weitere Kriterien an, die die *species* der Moral konstituieren: 1) libere elicitus, 2) ex obiecto convenienti, 3) prima circumstantia est ... finis, 4) debito modo fiat, 5) quando et ubi et huiusmodi.

³⁷ Ebd. (II, 415): *tertia bonitas convenit actui ex hoc quod, praesupposita duplici bonitate iam dicta, ipsa elicitur conformiter principio merendi, quod est gratia vel caritas, sive secundum inclinationem caritatis.* – Herrn M. Geheeb (Köln) danke ich für mehrere Hinweise zu diesen Texten.

³⁸ Ebd. (II, 415 u. II, 873).

³⁹ Aristoteles, Kat. cap. 5; Super Praed. q. XIV, XV (Ed. Wadding I, 148 ff.).

⁴⁰ Porphyrius, Isagoge, cap. 3; Super Univ. Porph. cap. 23 ff. (Ed. Wadding I, 109 ff.).

⁴¹ Vgl. L. Giasson, Genre, espèce et différence spécifique dans la philosophie de Jean Duns Scot (Louvain 1963) 76 ff., 83 ff., 111 ff., 129 ff.

Thomas die *differentia specifica* – etwa *rationalis* – radikal, von Anfang an die gesamte Gattung (auch des Handelns) unter die Herrschaft der Vernunft stellt, also einer einzigen Form unterstellt, ist dies bei Scotus offensichtlich nicht mehr der Fall: die Differenz, sogar die „Differenzen“ (*differentiae*) geben verschiedene Formschichten in einem Ding an – *formalitates*, die im Ganzen eine eigene „Realität“ besitzen, ebenso wie auch die Akzidentien eine *essentia* aufweisen. Hier zeichnet sich durch die denominativen Aussagen hindurch eine Ontologie der Formschichten ab, mit der Scotus die ältere Lehre der *pluralitas formarum* weiterführt und doch modifiziert. Auch zeitgeschichtlich, vor und nach Vienne, ist diese Konzeption bekanntlich wichtig gewesen.

Diese kategorialen Voraussetzungen lassen sich offenbar auf die Struktur des ethischen Aktes anwenden. Die erste, durch das Objekt und die rechte Vernunft generisch abgesicherte *bonitas moralis* kann durch weiteren Formstufen, nämlich durch die quasi-akzidentellen Umstände zur *bonitas virtuosa* spezifiziert und durch die Neigung der Liebe als *bonitas meritoria* vollendet werden. Der perfekt gute Akt wäre daher aus mehreren, sich überbauenden, aber doch „realen“ Formschichten komponiert. Wenn daher die höheren Stufen des Gutseins entfallen, fällt die Güte des Handelns nicht in sich zusammen, sondern vielmehr auf das *genus* einer ersten, diminutiven Gutheit zurück, auf die *bonitas moralis*. Dieses anfänglich bereits moralische, aber doch noch potentiell offene Gutsein des Handelns ist nun im Hinblick auf weitere Differenzen „indifferent“ (*indifferens ad bonitates ulteriores quae sumuntur ex circumstantiis specialibus: sicut genus est indifferens ad multas differentias*).⁴² Die Indifferenz, die sich hier ergibt, ist daher weder eine Instanz zwischen Natur und Moral, noch zwischen Gut und Böse, sondern sie bezeichnet in einem fundamentalen Sinn das *Gute* selbst, das für weitere, überbauende und perfektionierende Differenzen offen ist.

Es ist nun zunächst ganz unverstänlich, daß Scotus diesen indifferenten, aber doch fundamental guten Kern des Handelns in seiner Eigenart von der *malitia*⁴³ her erschließt. Der Grund könnte darin liegen, daß das menschliche Handeln, auch wenn es gut ist, doch fragil, endlich bleibt. Und gerade diese Endlichkeit hat für Scotus, weit mehr als für Thomas, eine Affinität zum *malum*. Es ist bekannt, daß für Thomas der von sich her unendliche Akt des *esse*⁴⁴ von den Wesenheiten begrenzt partizipiert wird, so daß das Kriterium der Endlichkeit in diese *compositio* fällt – eine Komposition, die, *pro domo* gesagt, in dem alten, von Augustin übernommenen, aber bereits bei Wilhelm von Auvergne, bei Thomas und Eckhart dann anders interpretierten Modell des *Lichtes* und *Diaphanum* erklärt wird. Dieses Modell, das auch Scotus zitiert, wird von ihm jedoch verworfen: denn ein geschaffenes Ding – etwa ein „Stein“ – empfängt sich selbst als Ganzes, doch limitiert, dem Schöpfer gegenüber mit einem *minus* versehen (*creatura ... capit se totum tamquam aliquid minus quam sit Deus*).⁴⁵ Das heißt, daß die partizipierenden Entitäten zusammengesetzt sind aus einer *entitas positiva* und einem Fehlen, einer *privatio*⁴⁶ – vergleichbar der „Blindheit eines Maulwurfs“, die hier durchaus als Metapher

⁴² Ord. II, d. 40, q. un., n. 934 (II, 866).

⁴³ Ord. II, d. 7, q. un., n. 458 (II, 415); II, d. 41, q. un., n. 942 (II, 873).

⁴⁴ Vgl. B. Lakebrink, *Perfectio omnium perfectionum*. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel (Rom 1984) 38 ff.

⁴⁵ Lect. I, d. 8, p. 1, q. 1–2, n. 42 (Vat. XVII, 14).

⁴⁶ Ord. I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 34 (Vat. IV, 165): *componitur ... ex re positiva et privatione*; vgl. auch Ord. I, d. 28, q. 1–2, n. 14 (Vat. VI, 112 f.). Als Vorlage – auch des Beispiels – dient Aristoteles, *Metaph.* V 22, 1023 a, 25 ff. Vgl. E. Gilson, *Sur la composition fondamentale de l'être fini*, in: *De Doct. Ioan. Duns Scoti*, II, 183 ff.

des endlichen Daseins verstanden werden kann. In wiederholten Interpretationen,⁴⁷ aber für die Ethik dann doch mehr im Rückgriff auf den Aristoteles-Kommentar des Boethius, nuanciert Scotus diese *privatio*:⁴⁸ Es kann sich einmal darum handeln, daß die Privation das Gute selbst nur beeinträchtigt (*tantum privat ipsam bonitatem*). Scotus nennt diese Defizienz, die offensichtlich auch von der ontologischen Struktur des geschaffenen Seienden her zu begründen ist, ein *malum privative*. Dagegen wird das Übel, das über ein falsches Objekt eine konträre, dem Guten widerstrebende Position einführt (*contrarie ponit aliquid ultra carentiam illam repugnans tali bonitati*), als *malum contrarie* begriffen.

Mit diesen beiden Kriterien, die durch eine bestimmte Ontologie gestützt werden, aber auch dem komplizierten Verhältnis von Gut und Böse im ethischen Akt gerecht zu werden versuchen, hebt Scotus im Handeln gewisse Aktschichten ab, die „indifferent“ sind. Hier läßt sich die für Scotus kennzeichnende Eigenart indifferenter Akte exakt bestimmen.

Die Begriffe des *malum privative* und *contrarie* sind stets dann konvertierbar, wenn im Handeln durch ein unangemessenes Objekt der Zugang zum Bösen eröffnet wird, das für Scotus übrigens „als Böses“ (*ut malum*) erstrebt werden kann. Es gibt hier keine Mitte, keine Indifferenz, sondern nur Akte, die entweder gut sind oder – unmittelbar konträr – böse.⁴⁹ Man wird daher sagen müssen, daß Scotus im strengen moralischen Sinn keine Indifferenz zwischen Gut und Böse annimmt. Aber wenn man in der Dimension des moralisch Guten selbst verbleibt, also das Genus der *bonitas moralis* als gesichert voraussetzt, dann zeigt sich zunächst, daß hier das *malum contrarie* nicht mehr greift: denn alle Handlungsstufen, seien sie moralische, tugendhafte oder verdienstliche Akte, weisen durch das konveniente Objekt und die rechte Vernunft ein geringes, aber doch unbestreitbares Gutsein auf. Die möglichen Defekte, die hier als „Übel“ auftreten können, sind daher nur als *malum privative* zu verstehen. Das heißt, daß im Horizont des Gutseins die Begriffe des *malum privative* und *contrarie* nicht mehr konvertierbar sind,⁵⁰ daß sich die Schere dieser Bestimmungen nicht mehr ganz schließt, sondern stets ein Sektor ausschert, der nicht gänzlich gut, aber auch nicht gänzlich böse ist, sondern diesen Differenzen gegenüber sich als indifferent erweist. In diesem Sinn also, sofern man im Genus des moralisch Guten bleibt, gibt es für Scotus durchaus indifferente Akte – dem Genus, der Spezies und dem Individuum nach.⁵¹ Diese Indifferenz, die auch klassenlogisch darstellbar ist, meint ein geringes, aber doch fundamentales *Gutsein*, das für weitere Differenzierungen offen ist, während es selbst undifferenziert, eindeutig gut ist. Auch in der Ethik, die bekanntlich mit

⁴⁷ Auf die Extensivierung der *privatio* hat H.-J. Werner hingewiesen: Die Ermöglichung des endlichen Seins nach J. Duns Scotus (Frankfurt a. M. 1974) 178 ff.

⁴⁸ In Ord. II, d. 7, q. un., n. 458 (II, 415) verweist Scotus ausdrücklich auf Boethius, In Cat. c. 5 (PL 64, 255 D). Der eigene Kommentar zu den Kategorien führt diese Begriffe nicht an.

⁴⁹ Ord. II, d. 7, q. un., n. 458 (II, 416): *Malitia ex genere contrarie accepta et privative convertuntur; et ideo sicut inter privationem et habitum immediatum non est medium, ita bonum ex genere et malum ex genere sunt contrarie immediata.*

⁵⁰ Ebd. (II, 416): *Malitia privative accepta in secundo modo et contrarie non convertuntur. Potest enim aliquis actus carere circumstantia requisita ad perfectionem actus virtuosus, et tamen non elici cum circumstantia repugnante, quae redderet illum actum vitiosum ... Malitia tertio modo contrarie et privative accepta non convertuntur, quia actus potest esse malus privative, ita quod non elicitur ex gratia, et tamen non erit demeritorius.*

⁵¹ Ebd. (II, 416). Überaus interessant ist die psychologische Analyse der *bonitas meritoria*, deren Beziehung (ex caritate inexistente) zum letzten Ziel *actualiter, virtualiter, habitualiter* oder – davon abfallend – *negative, privative* und *contrarie* sein kann. Die Verhältnisse, die sich hier als „indifferent“ ergeben, dürften für Scotus wahrscheinlich die Mitte des Problems betreffen (II, 873).

kategorialen Begriffen arbeitet, weist die Indifferenz auf die Eindeutigkeit hin, deren Bedeutung sich für Scotus allerdings erst in der Metaphysik zeigt.

Aber dennoch, so eindeutig scheinen die indifferenten Akte – etwa Spenden zu verteilen, ohne auf das *quomodo* zu achten – nun wiederum auch nicht zu sein. Denn der, der so handelt, hätte doch, weil der Akt in seiner „Macht“ liegt, anders oder überhaupt nicht handeln können. Auf die Indifferenz fällt daher der „Schatten des Tadels“. Es ist offensichtlich, daß hier die Handlungsanalyse auf der Linie der Artbestimmung oder, wie man mit Scotus sagen müßte, der Genusbestimmung nicht weiterführt. Denn das, was letztlich in Frage steht, ist die Ausübung des Aktes selbst, sein Warum, das nur partiell in das Licht der Vernunft tritt, weil sich hier ein Erstes zeigt: der „freie Wille“, der nicht nur so oder so, sondern überhaupt wollen kann oder – kontradiktorisch – nicht (*voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*).⁵² Diese Indifferenz, die als „Macht“ des Willens noch vor den Differenzen von gut und böse liegt, ist für die Vernunft allein unerklärbar, da sich der Wille so bestimmt, wie er will – *frei*. Vor diesem Faktum müßte die Vernunft eigentlich verstummen.

Aber Scotus legt nahe, daß dem Willen die Freiheit als die *affectio*⁵³ einer rechten, gerechten Ordnung eingeboren sei (*affectio iustitiae est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis*). Der freie Wille kann daher gemäß diesem Affekt das Handeln „moderieren“. Es ist nun wichtig, daß sich dieser „Affekt der Gerechtigkeit“ nach Scotus in der „Liebe“ (*caritas*) vollendet. Das heißt, daß in der *caritas* das Kriterium faßbar wäre, durch das die indifferenten Stufen des moralischen, tugendhaften und verdienstvollen Handelns, sogar die noch radikalere Indifferenz des freien Willens, in eine letzte, vollendende Differenz überführt werden können. Ein Handeln wäre daher vollendet gut erst dann, wenn es *secundum inclinationem caritatis* geschieht – vergleichbar der Harmonie, die zum Klang einer Saite als „Schönheit“ hinzutritt. Aber dennoch, auch ein Akt „gemäß der Neigung der Liebe“ muß nicht unbedingt gelingen. Er wäre „verdienstvoll“ nur dann, wenn er bewußt um der Liebe des Endziels willen gewollt wird (*cogitans actualiter de fine diligit illum et vult aliquid propter finem*).⁵⁴ Wir stoßen hier überraschend, ähnlich wie bei Thomas, doch wieder auf das Ziel, das als *finis ultimus* in allen partikulären Akten zumindest implizit mitgewollt wird. Aber andererseits tritt bei Scotus der Anspruch dieser Finalität gegenüber dem freien Willen, auch gegenüber den anderen Kriterien der Moral zurück, da dieser Anspruch – systematisch gesehen – nur auf der Ebene der *Gnade* gilt.

Es ist bekannt, daß für Scotus die Theorie im Dienst der Praxis steht. In theoretischer Hinsicht gebraucht Scotus den Begriff der *indifferentia*, um einen minimalen, aber doch absoluten Faktor der Wesenheiten und der disjunktiven Transzendentalien zu formulieren. Dieser Begriff, der über eine „äußerste Abstraktion“ gewonnen wird und daher den Modus einer Sache nur unangemessen, „diminutiv“ angibt, bezeichnet dennoch – trotz dieser begrifflichen Defizienz – eine letzte, allen faktischen Differenzen vorgelagerte Unbestimmtheit, die nicht nichts ist. Hier liegt ein „Minimalsinn“⁵⁵ vor, der der Index einer möglichen Fülle ist, wie sie im „Seienden“ (*ens*) offenbar wäre, wenn es nicht in einem abstrakten, diminutiven Begriff, sondern „eigentlich“ – in einem *conceptus proprius* – begriffen werden könnte. In der Praxis, die ohnehin einen unkomplizierten Zugang zur

⁵² Quodl. 17, 482.

⁵³ Ord. II, d. 6, q. 2, a. 2, n. 431 (II, 391); Lect. I, d. 17, p. 1, q. un., n. 69 ff. (Vat. XVII, 201 ff.).

⁵⁴ Ord. II, d. 41, q. un., n. 942 (II, 873); Quodl. 17, 462.

⁵⁵ L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, in: BGPhM, NF 16 (1979) 366 ff.

Axiomatik des Lebens hat, zeigt sich diese verdeckte Fülle des Seienden in der „Freiheit“ des Willens, aber auch im „Gutsein“ des Handelns, das sich in vielen Modalstufen artikuliert und schließlich über die *caritas* in eine letzte, alles entscheidende und zugleich auch vollendende Differenz übergeht.

Der Abstand dieser Konzeption zu Thomas ist offensichtlich. Die Vernunft, die bei Thomas in ein strikt finales Handlungsgefüge ordnend eingreift, ist auch noch in den scheinbar belanglosen Akten – einen Zweig aufzuheben – normativ gegenwärtig. Für Scotus, fast schon am Ende des Mittelalters, sind dagegen die Grenzen der Vernunft enger, kritischer gezogen. Auch wenn Scotus noch mit dem ganzen Reichtum konzeptueller und methodischer Instrumente eine Metaphysik des *ens inquantum ens* entwirft, ist letztlich nur ein „Minimalsinn“ des Seienden faßbar, der zwar eindeutig, aber doch nur „diminutiv“ begriffen werden kann. Es scheint, daß diese geringe theoretische Absicherung, aber auch die Unterstellung der Theorie unter die Praxis gerade in praktischer Hinsicht weit mehr die Vielgestaltigkeit des menschlichen Handelns hervortreten läßt. Die Praxis ist durchzogen von der Vielfalt menschlicher Handlungsweisen, aber auch von einer nachsichtiger angenommenen Endlichkeit des menschlichen Lebens oder – philosophisch gesagt – von der Kontingenz,⁵⁶ die, wenn sie in das Handeln fällt, nicht unbedingt zur Schuld dessen werden muß, der handelt.

Kritische Bemerkungen zu Thomas Kesselrings Rekonstruktion der Hegelschen Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik

Von Urs RICHLI (Wien)

Obleich nicht nur vielfach als ausgemacht gilt, daß der dialektische Fortgang in Hegels Logik sich weder angemessen von dessen eigener Darstellung der Methode her verstehen läßt, noch auf andere Weise auf eine Grundform zurückzuführen ist, sondern dieser Sachverhalt geradezu als Auszeichnung eines Denkens hervorgehoben wird, das sich den Inhalten anschmiegt und sie nicht einer vorgegebenen Schematik unterwirft, ist die Erinnerung daran, daß die spekulativen Systeme mit dem Anspruch konzipiert wurden, die neuzeitliche Konzeption stringenter Deduktion zur Vollendung zu bringen, in der Hegel-Forschung nie gänzlich erloschen und hat immer wieder Versuche angeregt, den dialektischen Diskurs in eine strenge methodische Form zu zwingen. Kesselrings Buch ‚Die Produktivität der Antinomie‘ ist diesen Versuchen zuzurechnen.¹ Er entwirft ein „Dialek-

⁵⁶ Hier sei, auch gegenüber Thomas, auf die geänderte Definition der Kontingenz hingewiesen: *contingens ... cuius oppositum possit fieri quando iste fit* (De primo princ. c. 4; 70. Ed. Kluxen, Darmstadt 1974). Daher ist die Kontingenz auch nicht als Defekt, sondern als *modus positivus* des Seienden zu verstehen (Ord. I, d. 39, q. un., n. 1138; II, 1235).

¹ Thomas Kesselring, Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik (Frankfurt a. M. 1984), zitiert mit K. – Zur Bedeutung des neuzeitlichen Deduktionsbegriffs für die spekulativen Systeme vgl. Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Tübingen 1971), und Joachim Widmann, Die Grundstruktur des Transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804 (Hamburg 1977).