

Ludger Honnefelder

Scientia transcendens

Die formale Bestimmung der Seiendheit
und Realität in der Metaphysik
des Mittelalters und der Neuzeit
(Duns Scotus – Suárez – Wolff –
Kant – Peirce)

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0726-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2560-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1990. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so-
weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung:
BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier,
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Einleitung	IX
Erster Teil	
Metaphysik als <i>scientia transcendens</i> : Die Bestimmung der Seiendheit als <i>non repugnantia ad esse</i> bei Duns Scotus	3
I. Seiendheit – Möglichkeit – Wirklichkeit	3
1. Die verschiedenen Bedeutungen von »Seiend« (ens)	3
2. Die Zurückführung des »Seienden« auf seine Möglichkeit	11
3. Die Zurückführung der metaphysischen Möglichkeit auf das esse <i>intelligibile</i> der göttlichen Erkenntnisgegenstände	22
4. Die ontologische Deutung des esse <i>intelligibile</i> der göttlichen Er- kenntnisgegenstände: Die Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent	31
5. Die doppelte <i>ratitudo</i> des »Seienden« seiner Möglichkeit und sei- ner Wirklichkeit nach	45
II. Das »Seiende« in den Modi von Kontingenz und Notwendigkeit	56
1. Die <i>non repugnantia ad esse</i> und ihr Verhältnis zu Möglichkeit und Notwendigkeit	56
2. Die Zurückführung der Kontingenz auf das esse <i>volitum</i> des von Gott gewollten Endlichen	74
a) Die Frage nach dem Ursprung der Kontingenz der veränder- lichen Seienden: Die Auseinandersetzung mit dem Nezessita- rismus der »philosophi«	74
b) Die Kausalität der ersten Ursache <i>ad extra</i> : Der göttliche Wille als Ursprung der Kontingenz	82
c) Der Hervorgang der Dinge aus Gott: Der Zusammenhang von Notwendigkeit und Kontingenz	94
3. Die Möglichkeit von Metaphysik angesichts von Kontingenz und Notwendigkeit	100
III. Das »Seiende« in den Modi von Endlichkeit und Unendlichkeit	108
1. Das »Seiende« und die Bestimmungen endlich – unendlich	108
2. Das endliche Seiende	122
3. Wesen und Existenz: Das wirkliche Seiende als Identität von esse <i>essentiae</i> und esse <i>existentiae</i>	140

4. Das unendliche Seiende	158
a) Die Erkennbarkeit des unendlichen Seienden: Metaphysik als »Wissenschaft von Gott«	158
b) Der Beweis eines ersten Seienden	167
c) Der Beweis eines unendlichen Seienden	182
 Zweiter Teil	
Die Systematisierung der Metaphysik: Die Deutung der Seiendheit als aptitudo intrinseca bei Francisco Suárez	200
I. Ens in quantum ens reale: Das »Seiende« als Gegenstand der Meta- physik	200
1. Die Bedeutung der Disputationes metaphysicae für die Vermitt- lung der mittelalterlichen Metaphysiktradition an die Metaphysik der Neuzeit	200
2. Gegenstand, Ziel und Methode der Metaphysik	205
II. Der Begriff des Seienden	214
1. Formaler und objektiver Begriff	215
2. Der formale Begriff des Seienden: Einheit und Struktur	217
3. Der objektive Begriff des »Seienden«: Die Einheit der ratio entis	222
4. Die Auseinandersetzung mit Scotus (I): Die Frage nach der Unter- schiedenheit der ratio entis	229
5. Die Explikation der Bedeutung von »Seiendem«: »ens« als »id quod aptum est ad existendum«	235
6. Die Auseinandersetzung mit Scotus (II): Das Problem der kontra- hierenden Differenz	240
III. Die modale Explikation des »Seienden«	247
1. Die Bedeutung der modalen Explikation für die Erhellung der ratio entis	247
2. Endlichkeit und Unendlichkeit	248
3. Wesenheit und Möglichkeit	255
a) Die Frage nach dem ontologischen Status: Die Wesenheit als »ens in potentia«	256
b) Mögliche Wesenheit und göttliche Idee: Die non repugnantia essendi	260
c) Die ewige Wahrheit der Wesensaussagen: Das eidetische »ex se«	266
4. Wesenheit und Existenz	272
5. Univokation oder Analogie der ratio entis	282

Dritter Teil

Metaphysik als Ontologie: Die Explikation der Seiendheit als <i>non contradictio</i> bei Christian Wolff	295
I. Chr. Wolffs Erneuerung der Metaphysik	295
1. Die Vermittlung der scholastischen Metaphysik durch Wolffs Ontologie	295
2. Ontologie als Wissenschaft: Gegenstand und Methode der Metaphysik	298
a) Wissenschaft und wissenschaftliche Methode	301
b) Begriff und Definition	303
c) Philosophie und Ontologie	311
3. Wolff – Suárez – Scotus	317
II. Der Begriff des Seienden: Widerspruchsfreiheit – Möglichkeit – Seiendheit	326
1. Die Prinzipien des Widerspruches und des zureichenden Grundes als Voraussetzungen der Explikation des »Seienden«	327
2. Möglichkeit, Nichtrepugnanz, Bestimmtheit	333
3. Die Explikation der Bedeutung von »Seiendem«: »ens« als »id cui existentia non repugnat«	341
III. Die modale Explikation des »Seienden«	348
1. Die »evolutio notionis entis«: Wesenheit und Existenz	348
a) Die Wesenheit als ontologisches Prinzip	350
b) Die Wesenheit als göttliche Idee und als transzendentale Wahrheit	354
c) Die Existenz als »complementum possibilitatis«	363
2. Kontingenz und Notwendigkeit	371
3. Endlichkeit und Unendlichkeit	376

Vierter Teil

Metaphysik als theory of reality: Die Bestimmung der Realität als Gegenstand der definite opinion bei Charles S. Peirce	382
I. Die Frage nach der Metaphysik	382
II. Der Begriff der Realität	384
1. Die Realität des Allgemeinen als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft	384
2. Die Erkenntnis des Allgemeinen als repräsentierende Vermittlung	386
3. Realität als Gegenstand der definite opinion	389
III. Das Verständnis von »Seiendem« (being)	396

VIII	Inhalt	
Schluß	403	
I. Metaphysik als <i>scientia transcendens</i> : Das gemeinsame Grundkonzept	403	
II. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität	421	
1. Die Unterscheidung des Seienden vom Nichtseienden	422	
2. Die Explikation des Seienden durch die Möglichkeit des Wesens ..	430	
a) Scotus – Suárez – Wolff	430	
b) Kant – Peirce	443	
3. Der Bezug des Seienden auf die Existenz	463	
4. Die Deutung des Seienden als intensiver Größe	472	
Abkürzungsverzeichnis	487	
Verzeichnis der zitierten Literatur	489	
Verzeichnis der zitierten Stellen aus den Werken von Johannes Duns Scotus – Francisco Suárez – Christian Wolff – Immanuel Kant – Charles Sanders Peirce	516	
Namenverzeichnis	535	
Sachverzeichnis	543	

EINLEITUNG

Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik des Mittelalters und derjenigen der Neuzeit stellt für die Erforschung der Geschichte der Metaphysik ein ebenso schwieriges wie wichtiges Feld dar. Das spezifisch Neue der neuzeitlichen Metaphysik und Metaphysikkritik ist ohne Kenntnis der historischen Vorlagen nicht hinlänglich zu bestimmen, die mittelalterliche Metaphysik ohne Kenntnis ihrer Wirkungsgeschichte nicht angemessen zu beurteilen. Mit zunehmender Erschließung der großen Entwürfe der beiden Epochen hat daher auch das komplexe ›Übergangsfeld‹ die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Im Zuge des Neukantianismus und der Wiederentdeckung der Bedeutung der Ontologie und Metaphysik im Werk Kants ist es zu einer näheren Erforschung der historischen Voraussetzungen der kantischen Transzentalphilosophie in den aristotelisch-scholastischen und den rationalistischen Philosophien des 16.–18. Jahrhunderts gekommen¹. In ähnlicher Weise hat die Beschäftigung mit der Metaphysik von Descartes, Spinoza, Leibniz und anderen Autoren der frühen Neuzeit dazu geführt, auch ihre historischen, speziell ihre scholastischen Voraussetzungen zu untersuchen. Was auf diese Weise an historischer Forschung entstand, blieb jedoch in der Regel auf den Umkreis des historisch unmittelbar Relevanten beschränkt. In bezug auf die antiken und mittelalterlichen Vorlagen selbst findet sich, vor allem in den älteren Arbeiten, nur ein geringes Maß an Differenzierung. Umgekehrt ist die philosophiehistorische Erforschung der antiken und mittelalterlichen Metaphysik in der Untersuchung der wirkungsgeschichtlichen Einflüsse selten über das sich in Spätantike bzw. Spätmittelalter unmittelbar anschließende hinausgegangen. Was weitgehend fehlt, ist der Versuch, vom inzwischen erreichten Stand der Forschung aus für die Antike und das Mittelalter jene Ansätze genauer herauszuarbeiten, die der Sache nach von der neuzeitlichen Metaphysik aufgenommen und fortgeführt werden. Ist dies möglich, dann müßte an den entscheidenden Stationen der Rezeption und Transformation dieser Ansätze deutlicher als bisher sichtbar zu machen sein, in welcher Weise die neuzeitliche Metaphysik bzw. Ontologie die ältere Tradition fortsetzt und in welchen Punkten sie aus welchen Gründen mit ihr bricht.

¹ Auf dem Hintergrund der Arbeiten von Cohen und Natorp sind hier die Studien von Gideon, Knittermeyer und Leisegang sowie die detaillierten Untersuchungen von Petersen, Faust, A. Maier, M. Wundt, Heimsoeth, G. Martin, Pape, Tonelli, Beck, Schmucker, Hinske u. a. zu nennen.

Was die Grundlegung der Metaphysik als einer eigenen Disziplin im Werk des Aristoteles betrifft, so hat die mit den Arbeiten von Owens, Merlan und Mansion² einsetzende Reihe der neueren Untersuchungen die einzelnen Ansätze und ihre Tragweite deutlicher hervortreten lassen. In einer eigenen Studie hat K. Bärthlein im Blick auf die spätere Entwicklung den Versuch unternommen, die in den verschiedenen Texten angelegte Transzentalienlehre in ihrem Zusammenhang herauszuarbeiten³. Auch für den ‚zweiten‘ Anfang, nämlich die Wiederaufnahme des aristotelischen Konzepts im 13. Jahrhundert, hat sich inzwischen ein genaueres Bild ergeben: Unter dem Einfluß der arabischen Auslegungen, so ist deutlich geworden, wird das Gedankengut der wiederentdeckten aristotelischen Metaphysik als programmatische Grundlegung einer systematisch zu betreibenden Wissenschaft verstanden. Ist aber Metaphysik identisch mit der Einlösung des von Aristoteles formulierten Anspruchs, dann kann sich die auf dem Boden der Disziplin selbst geführte Auseinandersetzung mit der aristotelischen Lehre und ihren arabischen Systematisierungen nicht darauf beschränken, die überkommenen Texte zu kommentieren und im Detail zu korrigieren, sondern muß selbst zur systematischen Ausarbeitung von Metaphysik führen. Wie A. Zimmermanns Übersicht über die Gegenstandsbestimmungen der auf diese Weise neu einsetzenden Metaphysik gezeigt hat⁴, geschieht dies – entsprechend den Differenzen, die sich in den Schriften der aristotelischen Metaphysik selbst finden, – in einer Mehrheit von Konzepten, die nicht bloße Variationen eines gemeinsamen Grundentwurfs, sondern eigenständige, zum Teil sogar einander ausschließende Entwürfe darstellen⁵. Die heftigen Kontroversen und Schulstreitigkeiten der Folgezeit haben hier einen ihrer sachlichen Gründe.

Die scholastische Tradition der Metaphysik, die in die Ausgangsbedingungen der neuzeitlichen Metaphysik eingeht, ist also keineswegs, wie dies vielfach geschehen ist, als eine einheitliche Größe zu betrachten, die als Grundkonzept bei allen Autoren begegnet und über deren Gemeinsamkeit die zwischen den Autoren und Schulen bestehenden Differenzen als Detailvariationen vernachlässigt werden können. Sie besteht auch nicht in dem herausragenden Entwurf eines einzelnen Autors, hinter dessen Rang alle anderen Entwürfe zurückstehen und von dessen Einfluß auch die Wirkungsgeschichte beherrscht ist.

Eine solche dominierende Stellung hat die Neuscholastik über weite Strecken der Metaphysik des Thomas von Aquin eingeräumt und ein dementsprechendes Bild der mittelalterlichen Metaphysik und ihrer Wirkungsgeschichte gezeichnet. Sie machte sich damit jene Präponderanz zu eigen, die Thomas durch den Einfluß seiner Theologie u. a. auf das Trienter Konzil gewonnen hatte und die in der

2 Vgl. Owens (5); Merlan; Mansion. Zur kritischen Würdigung vgl. Wagner (2), zu den späteren Untersuchungen vgl. den Überblick bei Flashar 376–389.

3 Vgl. Bärthlein bes. (2).

4 Vgl. Zimmermann; Zur Rezeption des aristotelischen Metaphysikbegriffs im 13. Jahrhundert. vgl. auch Owens (6).

5 Vgl. dazu Honnefelder (8).

spanischen Spätscholastik dazu führte, sich – zumindest nominell – auch philosophisch so weit wie möglich auf seine Autorität zu berufen⁶. Unter veränderten Vorzeichen blieb dieses doktrinell bedingte Übergewicht der thomanischen Metaphysik bis in die Mittelalterforschung der letzten Jahrzehnte beherrschend. In einer am Problem der Existenz bzw. des Seins orientierten Sicht der Grundfrage der Metaphysik, wie sie exemplarisch Gilsons problemgeschichtlicher Überblick in *L'être et l'essence* repräsentiert⁷, erschien Thomas als der eigentliche Höhepunkt der Metaphysikgeschichte, alle späteren mittelalterlichen und neuzeitlichen Entwürfe dagegen als Stationen der Abirrung, ja des Verfalls.

Sieht man näher hin, dann zeigt sich, daß die von der Neuscholastik vertretene Auffassung von der Dominanz der thomanischen Metaphysik hier in entscheidender Weise modifiziert wird: In bezug auf die historische Situation geht nämlich Gilsons These davon aus, daß der Metaphysik des Thomas eine Mehrheit anderer mittelalterlicher Entwürfe gegenübersteht, die – wie vor allem der Entwurf des Scotus – der Sache nach als Alternativen zu ihr zu betrachten sind, und daß es nicht der Entwurf des Thomas ist, der den maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Metaphysik ausübt, sondern der des Scotus. Der Vorrang, der nach Gilson der thomanischen Metaphysik zu kommt, reduziert sich damit auf einen solchen, der sich nur *der Sache nach* in Anspruch nehmen läßt, und dies auch nur dann, wenn man die Perspektive teilt, von der die Metaphysik des Thomas ausgeht. Nimmt man stattdessen, wie W. Kluxen als Alternative vorschlägt⁸, die Perspektive der scotischen Metaphysik ein, so ergibt sich der Sache nach eine ganz andere Rangordnung, und zwar – wenn Gilsons eigene Hinweise zur Wirkungsgeschichte zutreffen – offensichtlich diejenige, der im wesentlichen auch Suárez und Wolff folgen.

Die Bedeutung der scotischen Metaphysik, die damit hervortritt, ist von der Forschung erst spät entdeckt worden. Die Ausgabe der Werke des Duns Scotus von Wadding bzw. Vivès, in der zahlreiche nichtauthentische Schriften enthalten waren, ließ nur ein durch starke Verzeichnungen beeinträchtigtes Bild zu; die Interpretation war vorwiegend mit Apologetik gegenüber einer an thomistischen Maßstäben orientierten Kritik beschäftigt. Erst mit dem Einsetzen der kritischen und editorischen Sicherung seines Werkes begann sich ein verändertes Bild abzuzeichnen⁹. In zunehmendem Maß erwies sich vor allem seine Metaphysik als eine

6 Vgl. dazu den Dritten Teil, Kap. I,1.

7 Vgl. Gilson (4) und (1).

8 Vgl. dazu Kluxen (10) 306.

9 Erst um 1925 konnten elf der bis dahin Scotus zugeschriebenen Werke – darunter die für Verzeichnungen im Bereich der Metaphysik besonders verantwortlichen *Quaestiones disputatae de rerum principio* – aus der Liste der authentischen Schriften ausgeschieden werden, und erst 1950 erschien der erste von zehn vorliegenden Bänden der kritischen *Editio Vaticana*; vgl. dazu im einzelnen die *Disquisitio historico-critica*, Ed. Vat. I 141*–154*; zur Kritik der in der *Editio Vaticana* vorgelegten Fassungen der Sentenzenkommentierung vgl. neuerlich Richter.

denkerische Leistung eigenen Ranges, die hinter der des Thomas nicht zurücksteht und die als der zweite große Entwurf bezeichnet werden muß, zu der die Auseinandersetzung mit der aristotelisch-arabischen Metaphysik im 13./14. Jahrhundert führte¹⁰. Deutlicher als zuvor wurde damit auch die Voraussetzung sichtbar für das Übergewicht, das im Spätmittelalter nicht die thomistische, sondern die scotische Schule gewann¹¹, sei es in Form der mit Antonius Andreas, Franz von Mayronis u. a. beginnenden – oft epigonalen – Fortführung¹², sei es in Form der mit Wilhelm von Ockham einsetzenden kritischen Transformation.

Wie die von Gilson gezeichnete problemgeschichtliche Linie von Scotus über Suárez und Wolff zu Kant andeutet, erschöpft sich die Wirkungsgeschichte der scotischen Metaphysik aber keineswegs in den spätmittelalterlichen Schulbildungen. Über ihren Einfluß auf Suárez und Wolff wird sie zu demjenigen der mittelalterlichen Ansätze, der die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik am stärksten bestimmt. Diese These hat freilich bislang eher den Charakter einer Vermutung als den eines gesicherten Resultats. Gilsons Überblick ist dafür zu wenig differenziert und zu stark von thomistischen Kriterien bestimmt¹³. Andere Untersuchungen dieses Zusammenhangs fehlen, nicht zuletzt, weil das metaphysische Denken bei Scotus selbst (wie auch bei Suárez und Wolff) bislang noch nicht so weit erschlossen ist, wie es eine nähere Prüfung der genannten Vermutung erfordert¹⁴.

Bedeutung und Einfluß der scotischen Metaphysik sind nicht zu erfassen, ohne ihre nähere Stellung im Vorgang der Neuausbildung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert in Rechnung zu stellen: Zur zweiten Generation in der Auseinandersetzung mit Aristoteles gehörig, sieht sich Scotus nicht mehr nur Aristoteles und dessen arabischen Auslegern gegenüber, sondern zugleich den lateinischen Autoren, die sich bereits mit Aristoteles auseinandergesetzt haben: Heinrich von Gent, Aegidius Romanus, Gottfried von Fontaines und auch Thomas von Aquin¹⁵. Schärfer als die Autoren der ersten Generation sieht Scotus – nicht zuletzt im Blick auf bestimmte heterodoxe Fortsetzungen averroistischer und avicennistischer Thesen innerhalb des lateinischen Westens¹⁶, welche Probleme die Rezeption der griechisch-arabischen Metaphysik für die tradierte Weltdeutung mit sich bringt. Zugleich aber ist es für ihn bereits selbstverständlich, daß diesen Problemen nur auf dem Boden begegnet werden kann, den die lateinischen Autoren mit den heidnischen philosophi gemeinsam haben. Einen der Strittigkeit entzogenen Boden vermag die neue Disziplin aber nur dann zu bieten, wenn gezeigt werden kann, daß ein Konzept von Metaphysik möglich ist, das den

10 Vgl. dazu Kluxen (10) sowie (2), (3) und (9); Honnefelder (5) bes. 396–434.

11 Vgl. etwa den Überblick bei Bak.

12 Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung bei Dettloff (2).

13 Vgl. dazu die Kritik an Gilson von Schneider.

14 Vgl. weiter unten Anm. 66.

15 Vgl. dazu Kluxen (6) 833f.

16 Vgl. dazu Honnefelder (5) 82–89 sowie (8).

aristotelischen Anspruch einer Deutung der Welt im ganzen einlöst, ohne dessen für die Philosophie bedenkliche und für die christliche Theologie destruktive Implikationen übernehmen zu müssen, und das durch seine Grenzen dennoch den Anspruch der christlichen Offenbarung nicht überflüssig macht. Das Resultat, zu dem diese doppelte Absicht führen muß, kann nur eine Metaphysik sein, die sich als *Transzentalwissenschaft* versteht, und zwar als eine solche, die aus *Vernunftkritik* hervorgeht. Deutlicher als bei Thomas zeigt sich damit, daß es der Versuch der christlichen Theologie ist, sich in der Rechtfertigung ihres Anspruchs auf die Metaphysik zu beziehen, der Theologie und Philosophie als zwei Ordnungen eigenen Rechts auseinandertreten läßt und jenes »Doppelmoment fortschreitender Selbstbegründung wie Selbsteinschränkung des Wissens« auslöst, das zum »eigentliche(n) Gesetz der neuzeitlichen Geschichte der Metaphysik¹⁷« gehört.

Die *Vernunftkritik*, aus der die Gegenstandsbestimmungen der Theologie und auch der Metaphysik hervorgehen, wird von Scotus im Prolog und in der dritten Distinktion seiner Kommentierung des ersten Sentenzenbuches vorgelegt, und zwar in einer Ausführlichkeit, zu der es bezeichnenderweise bei keinem früheren Autor ein Gegenstück gibt¹⁸. Wenn der menschliche Verstand, so lautet die von Scotus getroffene doppelte Abgrenzung, seiner Natur nach nur die Washeit des sinnlich Erfahrbaren zu erkennen vermag, ist eine Erkenntnis Gottes, selbst durch Offenbarung, unmöglich; wenn er Gott oder auch nur das »Seiende in seiner völligen Indifferenz gegenüber allen Seienden, in denen es enthalten ist« (ens secundum totam indifferentiam ad omnia in quibus salvatur)¹⁹, natürlicherweise erreichen kann, ist Offenbarung überflüssig, da wir dann von Natur aus Gott in einer für die Erreichung unseres letzten Ziels hinlänglichen Weise erkennen können. Eine natürliche Erkenntnis Gottes, die diesen Anspruch erfüllt, ist aber nicht nur faktisch nicht gegeben, sondern auch der Sache nach unmöglich, da Gott als »objectum voluntarium²⁰«, d. h. in der Transzendenz seines freien Willens, nicht zu den naturhaft unseren Verstand bewegenden Gegenständen gehört. Andererseits ist »Seiend« (ens) als »einzelner Erkenntnisinhalt« (ut est ›quoddam unum intelligibile²¹) durchaus natürlicherweise erkennbar, nämlich als Begriff, der von den sinnlich erfahrbaren Seienden aus abstraktiv gewonnen werden kann, diese Seienden aber nur als »seiend« erfaßt, d. h. seinem Gehalt nach allen weiteren Bestimmungen gegenüber indifferent ist. Das bedeutet freilich nicht, daß in diesem Begriff der Sinngehalt »Seiend« im *vollen* Sinn seiner Indifferenz Gegenstand der Erkenntnis wäre, denn das hieße, daß auch jedes einzelne Seiende bis hin zum unendlichen Seienden Gegenstand natürlich erreichbarer Erkenntnis sein müßte. »Erstes Objekt unseres Verstandes in der Ordnung der Angemessen-

17 Wagner (1) 208. Zu den Zusammenhängen bei Thomas vgl. Kluxen (9).

18 Vgl. dazu ausführlich Honnefelder (5) 55–98.

19 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 124, ed. Vat. III 76f.

20 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn. 56–57, ed. Vat. III 38f.; Quodl. q. 14 n. 10 und 16, ed. Viv. XXVI 39 und 54; Met. I q. 1 n. 11, ed. Viv. VII 16.

21 Vgl. Anm. 19.

heit«, so lautet das Ergebnis der Vernunftkritik, kann nicht ein einzelnes Seiendes sein, das durch seine virtuelle Kausalität alle anderen Erkenntnisinhalte hervorruft, sondern nur die gemeinsame Bestimmtheit »Seiendes²²«. Und auch diese Bestimmtheit kann, wenngleich der Rezeptionsfähigkeit unseres Verstandes nach in ihrer völligen Indifferenz erkennbar, den in der gegenwärtigen Verfassung unseres Verstandes zur Erkenntnis bewegenden Gegenständen gemäß nur durch einen abstrakten Begriff erkannt werden²³.

Auf diese Weise sind Möglichkeit und Grenzen der *Metaphysik* vorgezeichnet. Metaphysik kann »erste Wissenschaft« nur sein als Wissen von einem »Ersten« nicht im Sinn eines ausgezeichneten, ersten Seienden, sondern einer ersten, gemeinsamen Bestimmtheit »Seiend«, und zwar dies auch nur, insoweit diese Bestimmtheit in einem unserer natürlichen Erkenntnis erreichbaren Begriff erfaßbar ist. Ihr Gegenstand ist dieser Begriff des »Seienden als Seienden« (ens in quantum ens) sowie die Eigentümlichkeiten, die der in ihm erfaßten Bestimmtheit als solcher zukommen²⁴. Damit entscheidet sich Scotus unter dem Einfluß Avicennas für das an *Met. IV 1–2* des Aristoteles anknüpfende Verständnis der Metaphysik als einer Wissenschaft vom Wissen um das »Seiende als Seiendes«, das allem Wissen und allen Wissenschaften gemeinsam ist²⁵. Unter den mittelalterlichen Autoren, die sich für diese, in Zimmermanns Untersuchung an dritter Stelle aufgeführte²⁶, Auslegung des Metaphysikbegriffs entscheiden, führt Scotus sie am konsequenteren durch. Er gelangt auf diese Weise nicht zu einer neuen Variante, sondern zu einem neuen, völlig eigenständigen Entwurf von Metaphysik²⁷.

Metaphysik ist für Scotus – und damit fällt der bedeutungs- und folgenreiche Terminus historisch zum ersten Mal – »scientia transcendens«, *Transzentalwissenschaft*, und nur dies; und sie ist dies, so lautet die Begründung, weil sie »de transcendentibus« handelt, nämlich über das Wissen von der die Kategorien übersteigenden ratio des »Seienden« und den ihr als solcher, also ebenso kategorientranszendent, zukommenden Eigenschaften²⁸. Was bei Thomas in Form der

22 Vgl. Anm. 18.

23 Vgl. Quodl. q. 14 n. 11, ed. Viv. XXVI 40.

24 Vgl. bes. *Met. prol.*, I q. 1 und VI q. 4, ed. Viv. VII 2–7, 11–37, 348f.; vgl. dazu ausführlich Honnefelder (5) 99–143.

25 Zu den aristotelischen Voraussetzungen dieses Metaphysikverständnisses vgl. neuerlich Bärthlein (2) 153–209.

26 Vgl. Zimmermann 180–201, 242–274.

27 Vgl. im einzelnen Honnefelder (5).

28 *Met. prol. n. 5*, ed. Viv. VII 4f.: Maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens in quantum ens, et quaecumque sequuntur ens in quantum ens; ... haec autem communissima pertinent ad considerationem Metaphysicae secundum Philosophum in 4. huius in principio: Est enim scientia quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se etc. Cuius veritas vel necessitas potest sic ostendi: Ex quo communissima primo intelliguntur, ut probatum est per Avicennam, sequitur, quod alia specialiora non possunt cognosci, nisi illa communia prius cognoscantur, et non potest istorum communium cognitionis tradi in aliqua scientia particulari; ... igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem,

tradierten Lehre von den sechs konvertiblen transzendentalen Bestimmungen lediglich einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird nun zum beherrschenden Gegenstand. Dies ist freilich nur möglich, weil zugleich die transzendentalen Attribute durch die dem »Seienden als solchen« *disjunktiv* zukommenden Bestimmungen eine erhebliche Erweiterung erfahren²⁹.

Da Metaphysik mit dem von ihr erkennbaren Begriff »Seiend« nicht das Maximum, nämlich das Ganze des vom »Seienden« Wißbaren, sondern nur das Minimum, nämlich das in allem Gewußten enthaltene Wissen von »Seiendem«, erfaßt, vermag sie die dem »Seienden als solchen« zukommenden disjunktiven Attribute nicht aus ihm selbst abzuleiten, sondern nur durch einen vom unvollkommenen Glied der jeweiligen Disjunktion ausgehenden Beweis als dem »Seienden als solchen« zukommend aufzuzeigen. Diese Feststellung hat auf den Metaphysikbegriff eine doppelte, höchst bedeutsame Auswirkung: Metaphysik ist nur als aposteriorische demonstratio quia, nicht als apriorische demonstratio propter quid möglich. Daraus folgt, daß sie vom transzendenten Seienden nur handeln kann, indem sie vom transzentalen »Seienden« und seinen Bestimmungen handelt. Allein in Form des Nachweises, daß der transzentalen Bestimmung »Seiend« disjunktiv die Bestimmungen »endlich – unendlich« zukommen, kann die Existenz eines unendlichen Seienden bewiesen werden³⁰.

Das neue Verständnis von Metaphysik als Transzentalwissenschaft kommt deutlich zum Ausdruck in einem Einwand, den sich Scotus selbst stellt und der in dieser Form von keinem früheren Autor diskutiert wird: Wenn Metaphysik als scientia transcendentis von demjenigen handelt, was allen Wissenschaften und allem Wissen von Seiendem gemeinsam ist, muß sie als eine gemeinsame Disziplin allen spezielleren Wissenschaften, und also auch der scientia divina als der natürlichen Wissenschaft von Gott, voraufgehen und als solche von ihnen verschieden sein³¹. Der Einwand besteht nach Scotus zu unrecht, weil es von Gott gar keine natürlicherweise zu erreichende scientia particularis gibt. Können wir aber Gott nur insoweit erkennen, als wir die disjunktiven transzentalen Bestimmungen von »Seiend« in Form einer demonstratio quia erkennen, dann fällt die scientia divina, wie sie uns möglich ist, mit der scientia transcendentis ihrem Vollzug nach zusammen³². Der Sache nach ist mit dem Einwand die in der Neuzeit relevant werdende und für ihren Metaphysikbegriff charakteristische Trennung zwischen

quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans, et physis (= ycos, Etzkorn), scientia, quasi transcendentis scientia, quia est de transcendentibus. – Zum Terminus »scientia transcendentis« vgl. auch Anm. 31.

29 Vgl. dazu näher Wolter (1) 128–161.

30 Vgl. im einzelnen Honnefelder (5) 99–143.

31 Met. I q. 1 n. 47, ed. Viv. VII 36: ... igitur metaphysica transcendentis est tota prior scientia divina, et ita essent quatuor scientiae speculativae, una transcendentis et aliae tres speciales.

32 Vgl. Met. nn. 48–49, ed. Viv. VII 36f.; vgl. dazu Honnefelder (5) 109 ff.

der Ontologie als der metaphysica generalis und der natürlichen Gotteserkenntnis als einer metaphysica specialis vorweggenommen³³. Da in der Widerlegung nicht die prinzipielle Berechtigung, sondern die faktische Trifigkeit dieser Unterscheidung bestritten wird, wird deutlich, in welchem Maß sich im scotischen Metaphysikverständnis der neuzeitliche Metaphysikbegriff vorbereitet.

Der ›transcensus‹ über die kategorialen Bestimmungen³⁴, durch den die Transzentalwissenschaft ihren Gegenstand erfaßt, geschieht nach Scotus, wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt wurde³⁵, durch einen ›Rückstieg‹, nämlich eine resolutio unserer distinkten Begriffe, als deren letztes Resultat sich ein in allen washeitlichen Begriffen enthaltener, ›erster distinkt erkennbarer Begriff‹ (primus conceptus distincus conceptibilis³⁶) einstellt, der sich nicht mehr in weitere Teilbegriffe auflösen läßt, sondern ein Begriff von einem schlechthin einfachen Gehalt ist. Dieser Begriff bringt eine certitudo zum Ausdruck, die vorprädikativ in jedem Begriff ausgesagt wird, nämlich die, Begriff von Etwas überhaupt, von »Seiendem« zu sein³⁷. In seinem schlechthin einfachen Gehalt kann dieser Begriff, wie es zuvor schon bei Aristoteles von den schlechthin einfachen Gehalten heißt³⁸, ganz oder gar nicht erfaßt werden³⁹; eine Möglichkeit des Irrtums ist ausgeschlossen. Wenn aber alles kategoriale Seiende, sofern es überhaupt erkannt wird, als »seiend« erkannt wird, ist »Seiend« der gemeinsamste, alle Kategorien »übersteigender⁴⁰« Begriff, in dessen Horizont alles andere erkannt wird. In dieser Bedeutung kann er univok von Substanz und Akzidens, von Gott und Geschöpf ausgesagt werden, und zwar univok in jener transzentalen Einheit der Bedeutung, die genügt, um einen Widerspruch auszuschließen und Mittelterminus eines Syllogismus zu sein⁴¹. Da er in dieser Einheit der Bedeutung nach Scotus sowohl den in quid aussagbaren als auch (denominativ) den rein qualifizierenden Begriffen zukommt, kann an seiner univoken Aussageweise festgehalten werden, ohne daß er selbst damit zum Gattungsbegriff wird⁴². Die »übergroße Gemeinsamkeit« (nimia communitas⁴³), durch die er die Gattungseinheit übersteigt, ist begrifflich möglich, weil »Seiendes« von Scotus nicht als

33 Vgl. dazu Rompe. Zu dieser Problematik bei Suárez und Wolff vgl. Zweiter Teil, Kap. I,2 und Dritter Teil, Kap. I,3.

34 Vgl. Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 nn. 113–114, ed. Vat. IV 205f.; Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 107, ed. Vat. XVII 37.

35 Vgl. Honnefelder (5) bes. 144–168.

36 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 80, ed. Vat. III 54f.; Lect. n. 75, ed. Vat. XVI 252f.

37 Vgl. Ord. n. 27, ed. Vat. III 18; Lect. n. 22, ed. Vat. XVI 232f.; Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 149, ed. Vat. III 92.

38 Vgl. Aristoteles, Met. IX 10, 1051b 17–1052a 4.

39 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 nn. 147–148, ed. Vat. III 91f.

40 Vgl. Anm. 34.

41 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 26, ed. Vat. III 18; vgl. dazu im einzelnen Honnefelder (5) 268–313.

42 Vgl. dazu Honnefelder (5) 313–365.

43 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 158, ed. Vat. III 95ff.

conceptus proprius verstanden wird, dem auf Seiten des Gegenstandes stets eine bestimmte realitas in ihrem inneren Modus entspricht, sondern als »conceptus imperfectus et deminutus«⁴⁴, d. h. als Begriff, der zwar die res (bzw. realitas) erfaßt, aber auf unvollkommene und verminderte Weise, insofern er sie nur als »seiend« erkennt, ohne sie zugleich in dem näheren Modus ihrer Seiendheit zu erfassen.

Ist aber der ›transcensus‹ nichts anderes als eine resolutio allen Wissens von Seiendem auf das ihm gemeinsame Wissen von Seiendem überhaupt, dann haben wir es mit einer Metaphysik zu tun, die nicht mehr »Seiend« von der Substanz her als dem ausgezeichneten Seienden versteht, sondern die umgekehrt die Substanz im Horizont des Begriffs des »Seienden« als seiend überhaupt erfaßt. An die Stelle des ontotheologischen Ansatzes einer Substanzmetaphysik tritt der ontologische Ansatz einer Frage nach der transzendentalen formalen ratio⁴⁵. Für eine Metaphysik, deren Gegenstand allein diese transzendentale formale ratio und die ihr eigenen Bestimmungen ist, muß, so ergibt sich als weitere Konsequenz, alles Wissen vom kategorialen Seienden außer Betracht bleiben. So wie Metaphysik und Theologie müssen Metaphysik und Physik auseinandertreten⁴⁶. Die problematischen kosmologisch-weltbildhaften Implikationen der aristotelisch-arabischen Metaphysik sind also nicht durch die Bestreitung der Metaphysik, sondern allein durch deren Radikalisierung, nämlich durch die strikte Reduzierung auf den Status einer scientia transcendens zu vermeiden.

Mit der resolutio unserer begrifflichen Erkenntnis hat die Metaphysik nach Scotus ihren Gegenstand in einem entscheidenden ersten Schritt *formal* exposiert, nicht aber auch schon in seinem Sinn hinlänglich bestimmt. Auf dem formal-resolutiven Weg ist eine solche weitere Bestimmung nicht möglich. Was nämlich die resolutio erreicht, ist »Seiend« als jene »erste« ratio, ohne die nichts anderes erkannt werden kann, jene Erkenntnis von »Etwas überhaupt«⁴⁷, die sich, wie es in Heideggers Scotus-Interpretation heißt, als die »Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt«⁴⁸ erweist. Diese erste, nicht mehr weiter auflösbare, schlechthin einfache ratio kann nicht anders als distinkt erkannt sein, ja sie muß als der »erste distinkt erkennbare Begriff« überhaupt angenommen werden⁴⁹. Gerade dieser »Letztheitscharakter«⁵⁰ bedeutet aber, daß »Seiend« selbst, wie es schon bei Avicenna heißt⁵¹, »durch nichts Bekannteres

44 Vgl. Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 129, ed. Vat. XVII 46f.; vgl. dazu im einzelnen Honnefelder (5) 365–395.

45 Vgl. dazu Kluxen (6) 837 und (10) 307f.; Honnefelder (5) 396–434.

46 Vgl. dazu näher Honnefelder (2) und (3).

47 Heidegger 27 (217); vgl. dazu Honnefelder (6).

48 Ebd. 25 (215).

49 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 80, ed. Vat. III 54f.; vgl. auch Anm. 28.

50 Heidegger 26 (216).

51 Vgl. Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina tr. 1 c. 5, ed. van Riet 33.

entfaltet werden kann« (per nihil notius explicatur⁵²). Als die erste und grundlegende der transzendentalen Bestimmungen ist »Seiend« jene »bestimmteste Bestimmtheit«⁵³, die »den Gesamtsinn der Gegenstandssphäre überhaupt, das sich durchhaltende Moment im Gegenständlichen«⁵⁴ angibt, doch kann sie selbst in der resolutio der begrifflichen Erkenntnis nur als das letzte, durch alle anderen Momente »rein bestimmbare« und in bezug auf alle nähere Bestimmtheit unbestimmte Moment bestimmt werden⁵⁵. Alles wird *als Seiendes* erkannt, doch »Seiend« kann selbst nicht noch einmal *als ein ... erkannt werden*⁵⁶. Über die »Tautologie«, in der die formal-resolutive Bestimmung endet, hinaus ist eine weitere Verdeutlichung nur möglich in Form einer, wie Heidegger es im Anschluß an Hegel zutreffend formuliert, »Kreisbewegung des Denkens«⁵⁷. Sie zeigt sich bei Scotus in dem Versuch, die ratio entis durch eine Abhebung von ihrem Gegenteil, dem Nichtseienden, zu verdeutlichen. Zu einer Bestimmung des Sinns von »Seiend« führt diese Negation der Negation aber nur, wenn sie durch eine Explikation der Modi von »Seiend« erweitert wird, besonders durch eine Explikation der Modi von Möglichkeit – Wirklichkeit, Kontingenz – Notwendigkeit, Endlichkeit – Unendlichkeit. Ist nämlich »Seiend« das in den verschiedenen modalen Bestimmungen sich durchhaltende erste Moment, dann muß die Entfaltung dieser Modi zugleich zu einer näheren formalen Bestimmung des Sinns von »Seiend« selbst führen.

Deutlich ausgesprochen wird der prinzipielle Zusammenhang zwischen der formalen Bestimmung der ratio entis und der Explikation ihrer Modi in der Bedeutungserklärung von »res« bzw. »ens« in *Quodl. q. 3*⁵⁸. Die Explikation der Modi selbst wird von Scotus – anders als die formale Exposition der ratio entis⁵⁹ – an keiner Stelle als solche vorgetragen, sondern nur im Kontext anderer, vor allem theologischer Fragen entwickelt. Bezieht man jedoch die in den verschiedenen Zusammenhängen entfalteten modalen Bestimmungen auf die ratio, deren modale Bestimmungen sie darstellen, so ergibt sich aus den verschiedenen Aussagen ein zusammenhängendes Ganzes, nämlich jene auf die resolutio der ratio entis folgende *modale Explikation*, in der die formale Bestimmung des Sinns

52 Vgl. Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 132, ed. Vat. II 207; De primo princ. c. 4 concl. 9 n. 78, ed. Kluxen 102; Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 84, ed. Vat. XVI 141.

53 Blumenberg 41 ff., 48; vgl. auch Holz 67; insgesamt Honnefelder (5) 425 f.

54 Heidegger 24 (214f.).

55 Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 133, ed. Vat. III 82f.; Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn. 68 und 101, ed. Vat. XVI 250 und 262.

56 Vgl. näher Honnefelder (5) 156–160, 432 ff.

57 Heidegger 27 (217).

58 Vgl. Quodl. q. 3 n. 2, ed. Viv. XXV 113f.; vgl. dazu ausführlich Erster Teil, Kap. I, 1.

59 Auch die formale Exposition der ratio entis wird von Scotus nur im theologischen Kontext behandelt, dort – nämlich in der dritten und achten Distinktion der Kommentierung des ersten Sentenzenbuchs – jedoch als ein relativ geschlossenes Ganzes entwickelt; vgl. ausführlich Honnefelder (5).

dieser ratio zu ihrem Abschluß kommt. Bestätigt wird dieser Zusammenhang durch den Gottesbeweis, den Scotus als einziges Stück seiner Metaphysik in einer eigenen Abhandlung außerhalb des theologischen Kontextes vorgelegt hat und in dessen Systematik – dem dargelegten Verständnis der Metaphysik entsprechend – die Systematik der gesamten Metaphysik zum Ausdruck kommt⁶⁰.

In der neueren Forschung ist die scotische Lehre von den Modi nur jeweils für bestimmte dieser Modi – so besonders in den Aufsätzen von Borak, Scapin, Hoeres, Iammarone und Solaguren⁶¹ und im Rahmen der größeren Arbeiten von Gilson, Mühlen, Wölfel, Prentice und Werner⁶² –, nicht aber als ein zusammenhängendes, den Zentralbegriff der Metaphysik weiter entfaltendes Ganzes behandelt worden. Daß damit der die Metaphysik konstituierenden formalen Bestimmung der ratio entis der Abschluß fehlt, macht nicht zuletzt die Erläuterung des »Seienden« (ens) als »hoc . . . cui non repugnat esse«⁶³ offenkundig. Mit Recht ist diese Formel in den vorliegenden Interpretationen der scotischen Metaphysik als die maßgebliche Verdeutlichung der transzendentalen ratio entis angeführt worden. Keiner der Interpreten hat aber bislang die Formel in dem Kontext der modalen Explikation betrachtet, auf den sie verweist, und sie als deren Resultat näher zu erhellen versucht.

Gerade diese Quasi-Definition des »ens« als »hoc cui non repugnat esse« bzw. als »quod aptum natum est existere«⁶⁴, die sich in dieser Formulierung und in diesem Zusammenhang zum ersten Mal bei Scotus findet, begegnet erneut bei jenen beiden Autoren, die als die wichtigsten Vermittlungsstationen der scholastischen Metaphysiktradition an die Metaphysik des 17./18. Jahrhunderts betrachtet werden müssen, nämlich bei *Francisco Suárez* (1548–1617) und *Christian Wolff* (1679–1754). Da die Übernahme der Formel bei beiden Autoren nicht beiläufig, sondern an zentraler Stelle erfolgt, liegt die Frage nahe, ob und unter welchen Transformationen zugleich das Metaphysikkonzept übernommen wird, das zu jener formalen Bestimmung von Seiendheit und Realität führt, die sich in der ursprünglichen Formel niederschlägt.

Die Hinweise in Gilsons problemgeschichtlicher Übersicht⁶⁵ zeigen zwar, wie begründet diese Frage ist, bleiben aber – von den inhaltlichen Kriterien, denen Gilsons Interpretation folgt, ganz abgesehen – für eine zuverlässige Entscheidung dieser Frage zu knapp und zu undifferenziert. Untersuchungen zu dieser Frage,

60 Vgl. Erster Teil, Kap. III,4.

61 Vgl. Borak (1) umf (2), Scapin (1) und (2), Hoeres (5), Iammarone und Solaguren.

62 Vgl. Gilson (3), Mühlen, Wölfel, Prentice (3) und Werner. H.-J. Werner behandelt speziell den Zusammenhang der Modi von Möglichkeit, Kontingenz und Notwendigkeit, jedoch nicht unter dem für die scotische Metaphysik zentralen Gichtpunkt der modalen Explikation von »Seiend«, sondern unter dem am schöpfungstheologischen Kontext orientierten Aspekt der »Ermöglichung des endlichen Seienden«. Zur Behandlung der Modi im Rahmen der Frage nach der Seinsart des ens rationis vgl. neuerlich Kobusch (2) 105–115.

63 Ord. IV d. 8 q. 1 n. 2, ed. Viv. XVII 7.

64 In Periherm. I q. 8 n. 9, ed. Viv. I 554; vgl. dazu Erster Teil, Kap. I,1.

65 Vgl. Gilson (1) und (4).

die über Gilsons Feststellungen hinausgehen, liegen aber bislang nicht vor⁶⁶. Auch für jeden einzelnen der beiden Autoren gibt es keine neuere Arbeit, die diese Formel und die damit verbundene formale Bestimmung von Seiendheit und Realität eingehender untersucht. Was Suárez betrifft, so zeigen die – sei es kritisch oder apologetisch – an neuscholastisch-thomistischen Kriterien orientierten älteren Arbeiten für die Problematik wenig Interesse⁶⁷. In den neueren Aufsätzen von Owens, Doig, Doyle, Wells und Hoeres⁶⁸ finden sich wichtige Hinweise im Blick auf die Frage von Analogie und Univokation, in der Monographie von Seigfried wird das Thema erörtert, insoweit es für die Frage nach der transzendentalen Wahrheit bei Suárez von Wichtigkeit ist⁶⁹. Die Studie von Gnemmi enthält anregende Hinweise, bezieht aber mit der These von zwei konkurrierenden Metaphysikkonzepten bei Suárez, einem aristotelischen und einem parmenideischen, eine zu spekulativ-einseitige Position, um als Basis für ein Urteil dienen zu können⁷⁰. In der Arbeit von Neidl wird Suárez nicht primär in historischer Absicht, sondern auf bestimmte zeitgenössische metaphysische Konzepte, vor allem auf das von Siewerth, hin interpretiert⁷¹. Auch für Wolff fehlt eine neuere monographische Untersuchung des Begriffs des Seienden und seiner Bestimmungen. Neben den älteren Abhandlungen von König, Pichler, Lüthje und Conze⁷² sind unter den neueren Arbeiten ein Kapitel in Büssingers Untersuchung der Struktur der Gotteserkenntnis bei Wolff⁷³ sowie die Studien von Arndt⁷⁴ und Pape⁷⁵ über den (für das Thema freilich wichtigen) Möglichkeitsbegriff Wolffs als unmittelbar einschlägig zu nennen.

Die Behandlung Wolffs legt die Frage nahe, ob nicht auch *Leibniz* in die zu verfolgende Wirkungsgeschichte des scotischen Metaphysikverständnisses gehört

66 Auf den Zusammenhang zwischen Scotus und Suárez hinsichtlich der Bestimmung des conceptus entis weist vor Gilson bereits Marc hin. Den wirkungsgeschichtlichen Einfluß des scotischen Möglichkeitsbegriffs auf die Metaphysik der Neuzeit betonen nachdrücklich Faust (Bd. II, 246), Deku (6f. 15,18ff.) und Pape (36, 49f. , 54f. , 57, 85, 141ff. , 203ff. , 207, 244). Für die Begriffe der Einheit, der Zahl, der Ausdehnung und der Relation erfährt der Zusammenhang zwischen Scotus und Suárez eine nähere Würdigung bei Martin (1). Siewerths Skizze zur Metaphysikgeschichte bezieht nur Scotus und Suárez ein; beide Autoren erscheinen als Stationen einer an Siewerths Thomasinterpretation orientierten Verfallsgeschichte. Die Wirkungsgeschichte der scotischen Lehre von den disjunktiven transzendentalen Bestimmungen bis zu Wolff und Baumgarten hat Lay untersucht. In der von Philippe (Bd. II) neuerlich vorgelegten historischen Übersicht werden Scotus, Suárez und Wolff noch knapper als bei Gilson behandelt.

67 Vgl. dazu Zweiter Teil, Kap. I,1.

68 Vgl. Owens (3), Doig, Doyle (1) und (2), Wells (2) und Hoeres (6).

69 Vgl. Seigfried (1).

70 Vgl. Gnemmi (2) und (1).

71 Vgl. Neidl.

72 Vgl. König, Pichler (1), Lüthje und Conze.

73 Vgl. Büssinger 127–182.

74 Vgl. Arndt (1).

75 Vgl. Pape 174–216.

und als unerlässliches Zwischenglied zwischen Suárez und Wolff Berücksichtigung finden muß. Ohne Zweifel ist durch Leibniz eine Fülle scholastischen Gedankenguts in die neuzeitliche Metaphysik eingegangen. Was Scotus betrifft, so übernimmt er eine Reihe wichtiger Theoreme⁷⁶, doch fügt er sie einem Ansatz ein, der sich wie der des *Descartes* als Wissenschaft vom ersten ausgezeichneten Seienden der Substanz, nämlich der Monade, nicht aber als Wissenschaft von der transkategorialen formalen Bestimmtheit »Seiend« versteht. Hält man sich die Differenz vor Augen, die zwischen einer Metaphysik besteht, die das Seiende von dem ausgezeichneten Seienden her versteht, und einer solchen, die es unter der allgemeinsten formalen Bestimmung begreift, dann wird verständlich, warum Wolff, der dem zweiten Ansatz folgt, zwar manches andere, nicht aber die zentrale Stellung der Monade von Leibniz übernimmt und die Auslegung seines Denkens als einer »Philosophia Leibnitio-Wolfiana« mit Entschiedenheit ablehnt⁷⁷. Da die vorliegende Untersuchung die Wirkungsgeschichte des Scotus leitenden Verständnisses von Metaphysik verfolgt, nicht aber einzelner Theoreme, kann sie sich im Fall von Leibniz wie von Descartes darauf beschränken auf einzelne Theoreme hinzuweisen.

Außerhalb der sonstigen Linie des wirkungsgeschichtlichen Einflusses der scholastischen Metaphysik liegt der Rückgriff auf Scotus bei *Charles S. Peirce* (1839–1914). Da Peirce an einer für seine Lehre zentralen Stelle ausdrücklich den Begriff der Realität aufgreift, den Scotus von seinem spezifischen Ansatz her entwickelt, muß sich die Frage stellen, inwieweit Peirce mit dem scotischen Begriff der Realität auch die ihm zugrunde liegende formale Bestimmung von Seiendheit und Realität übernimmt und was umgekehrt der Übernahme dieses Begriffs in den Kontext der peirceschen Überlegungen für die Tragweite des scotischen Konzepts von Metaphysik zu entnehmen ist. Insbesondere müßte sich zeigen, welche Momente der scotischen Metaphysik auch nach der Metaphysikkritik Kants, mit dem sich Peirce intensiv auseinandersetzt, ihren Sinn behalten. Da die zur peirceschen Scotus-Rezeption erschienenen Arbeiten hinsichtlich des Realitätsbegriffs bei Scotus selbst einen älteren Stand der Forschung zugrunde legen⁷⁸, steht zu vermuten, daß eine weitere Klärung dieses Begriffs bei Scotus auch zur Klärung des Rückgriffs bei Peirce führt.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich daher die *Aufgabe*, das von Duns Scotus in dieser Form zum ersten Mal formulierte Verständnis der Metaphysik als *scientia transcendens* und die damit verbundene formale Bestimmung von Seiendheit und Realität auf seine Rezeption und Transformation hin bei Suárez, Wolff und Peirce zu untersuchen und damit zugleich einen Beitrag zur Geschichte des Zusammenhangs zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Metaphysik zu leisten. Da die zu verfolgende Thematik für keinen der genannten Autoren als

76 Vgl. den Dritten Teil und das Schlußkap.

77 Vgl. Dritter Teil, Kap. I,1.

78 Zur Literatur vgl. im einzelnen die Angaben im Vierten Teil.

hinlänglich aufgearbeitet gelten kann, schlägt die Untersuchung methodisch den Weg ein, den Gedankengang für jeden der Autoren im Zusammenhang zu verfolgen und darzustellen, und zwar in der Regel den jeweils wichtigsten Textkomplexen folgend. Für Scotus ist diese Methode fast unausweichlich: Da er die zu untersuchende metaphysische Lehre, wie bereits erwähnt, nur im Kontext der Erörterung anderer, vornehmlich theologischer Fragen behandelt und zudem die eigene Position nur in schrittweiser Auseinandersetzung mit anderen Lehren entwickelt und nur selten in einer systematischen Zusammenfassung darlegt, muß eine Interpretation, die die latente Systematik herausarbeiten will, diesen Teilschritten der Erörterung unter ständiger Berücksichtigung der leitenden theologischen Fragestellung folgen⁷⁹. Um der Gefahr zu entgehen, die Entwürfe von Suárez, Wolff und Peirce schon von der Anlage der Untersuchung her einem ihnen möglicherweise fremden Interpretationsrahmen zu unterwerfen, wurde auch in den diesen Autoren gewidmeten Teilen der Arbeit der Gedankengang zunächst jeweils vom Ansatz des Autors her entwickelt und dargestellt⁸⁰. Der Hauptakzent des Vorhabens liegt deshalb zunächst auf der Herausarbeitung der Struktur des Gedankens. Der Vergleich der verschiedenen Entwürfe folgt den Gesichtspunkten, die sich aus dem untersuchten Konzept selbst ergeben, seine Absicht ist allein philosophie-, nicht begriffsgeschichtlicher Art. Die kritische Prüfung des Gedankens beschränkt sich auf die gleichsam immanente Kritik, wie sie in der Transformation des Gedankens durch die behandelten Autoren selbst sichtbar wird.

Der *erste* Teil der Arbeit setzt die Untersuchung des Metaphysikbegriffs und der formalen Exposition der *ratio entis* bei Duns Scotus voraus und behandelt die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität, wie sie Scotus im Rahmen der Explikation der *Modi* von Möglichkeit, Kontingenz, Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit vorlegt. Da Scotus die *Modi* von Möglichkeit und Kontingenz vor allem im Rahmen der Frage nach dem göttlichen Erkennen und Wollen des geschaffenen Seienden behandelt, sind diese Zusammenhänge entsprechend zu berücksichtigen. Die abschließende Analyse des Gottesbeweises dient der Überprüfung des Resultats. Im *zweiten* und *dritten* Teil folgt eine Darstellung des Metaphysikbegriffs und der mit ihm verbundenen formalen Bestimmung von Seiendheit und Realität bei Suárez und Wolff. Was sich in den einzelnen Kapiteln aus dem dargelegten Gedankengang für die Frage nach dem Weiterwirken des von Scotus formulierten Konzepts ergibt, wird jeweils in einem kurzen Vergleich festgehalten. Da Peirce sich nur mit einem bestimmten (freilich zentralen) Theorem der scotischen Metaphysik beschäftigt, kann sich die Behandlung der peirceschen Metaphysik im *vierten* Teil auf dieses Theorem beschränken. Das *Schlußkapitel*

79 Zur Frage nach dem inneren Ort der Metaphysik im theologischen Werk des Scotus und den daraus folgenden methodischen Konsequenzen für eine Interpretation dieser Metaphysik vgl. im einzelnen Honnefelder (5) 1–54.

80 Die Erörterung methodischer Einzelfragen erfolgt an entsprechender Stelle.

der Arbeit versucht mit dem Resümee die Frage nach der Tragweite des untersuchten Metaphysikkonzepts und seiner Transformationen zu verbinden. Es liegt nahe, dies an ausgewählten Punkten im Blick auf diejenige Philosophie zu tun, die mit ihrem kritischen Neubeginn der bis dahin reichenden Wirkungsgeschichte des scotischen Konzepts ein Ende bereitet, der Transzentalphilosophie Kants.

Die vorliegende Arbeit wurde 1980 abgeschlossen und 1981 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung wurden die Texte entsprechend dem Fortgang der kritischen Editionen überprüft, und die inzwischen erschienene Literatur wurde nachgetragen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft bin ich für den Zuschuß, der die Veröffentlichung ermöglicht hat, zu besonderem Dank verpflichtet.

Für Anregungen und Rat bei der Entstehung der Arbeit habe ich vielen zu danken, insbesondere meinem verehrten Kollegen und Vorgänger an der Bonner Universität, Prof. Dr. Dres. h. c. Wolfgang Kluxen. Dank schulde ich auch allen, die mich bei der Vorbereitung der Drucklegung mit vielfältiger Hilfe unterstützt haben.

ERSTER TEIL

Metaphysik als scientia transcendens: Die Bestimmung der Seiendheit als non repugnantia ad esse bei Duns Scotus

I. SEIENDHEIT – MÖGLICHKEIT – WIRKLICHKEIT

1. Die verschiedenen Bedeutungen von »Seiend« (*ens*)

Der Blick auf die – insgesamt nur wenigen – Stellen, an denen Scotus die Bedeutung von »Seiendem« (*ens*) oder »Ding« (*res*) durch eine Erläuterung der Verwendungsweisen der Termini zu bestimmen sucht, zeigt, wie eng für ihn formale und modale Exposition in der Erhellung der *ratio entis* zusammenhängen. Erst in der modalen Explikation, so macht die Zusammenschau dieser Texte deutlich, erfährt die formale Exposition ihre gleichsam materiale Ergänzung und der Sinn von »Seiend« seine eigentliche Bestimmung.

Im frühesten der in Frage kommenden Texte, dem Kommentar zu *Peri Hermeias* (*In Periherm. I q. 8*), knüpft Scotus an die traditionelle grammatische Unterscheidung zwischen »ens« als Partizip und als Nomen an. Wenn es die grammatische Eigenart des Partizips ist, in seinem Aussageinhalt in besonderer Weise die Bedeutung des Verbs festzuhalten, von dem es stammt, dann muß das Partizip »ens« von einem Subjekt die »Tätigkeit« des Verbs prädizieren, von dem es sich herleitet, also das »Sein« (*esse*). Was aber »esse« meint, zeigt sich in Sätzen wie »Caesar est«, in denen »est« nicht als bloße Kopula von Subjekt und Prädikat auftritt, sondern (als »secundum adiacens«) selbst die Stelle des Prädikats einnimmt. Ist das als selbständiges Prädikat auftretende »est« aber gleichbedeutend mit »est existens«, dann muß das »per esse« ausgesagte Partizip »ens« das gleiche meinen wie »existens«, d. h. sein Subjekt als ein solches bezeichnen, das existiert.

»Ens« als Nomen dagegen bezeichnet ein Subjekt als »habens essentiam« d. h. als ein solches, das eine Wesenheit hat¹. Es ist die Antwort auf die Frage »ob etwas ist« (»si est«), die nach den Zweiten Analytiken von jeder Antwort auf die Frage »was etwas ist« (»quid est«) vorausgesetzt werden muß. »Seiend« im Sinn der Frage »si est« wird aber, so heißt es, nicht erst ein solches genannt, das tatsächlich existiert, sondern jedwedes, das »der Eignung nach« (aptitudinaliter) existiert.

¹ In *Periherm. I q. 8 n. 10*, ed. Viv. I 554f.: . . . illud ens praedicatur per esse, quando praedicat secundum adiacens: sed ens sumptum pro existente non est superius ad hominem. Unde solet antiquitus dici, quod ens potest esse participium, vel nomen; ens participium significat idem, quod existens, quia tenet significatum verbi, a quo descendit, ens nomen forte significat habens essentiam, illud dividitur in decem genera, et sic concedendum est, quod Caesar est ens, loquendo non de ente, quod est participium.

»Nur das besitzt nämlich eine Wesenheit, was geeignet ist zu existieren« (Nihil enim habet essentiam, nisi quod aptum natum est existere)². Damit ist der Schritt von der formalen Exposition zur modalen Explikation getan. Die durch formale Analyse des Terminus gewonnene nominale Bedeutung von »ens« erfährt ihre nähere Sinnbestimmung durch die Explikation des Modus, in dem sich das betreffende Was zur aktuellen Existenz verhält. »Ein-Was-Haben« ist, so läßt der Text unter Verzicht auf weitere Erklärung deutlich werden, gleichbedeutend mit »Existieren-Können«; »Seiendheit« expliziert sich als innere »aptitudo« zur aktuellen Existenz.

Vom »ens nominaliter sumptum« heißt es dann weiter, es sei dasjenige »Seiende«, das in die zehn obersten Gattungen der Kategorien eingeteilt wird. In diesem transkategorial-allgemeinen Sinn ist es in allen washeitlichen Begriffen wie »homo« enthalten, so daß der Satz »Caesar est homo« durchaus den Satz einschließt »Caesar est ens«. Doch besagt dies keineswegs, Caesar sei ein »existens«³. Denn man kann, wie es vorher heißt, durchaus wissen, was etwa ein Ton, eine Stimme (vox) ist, ohne daß auch ein Ton, eine Stimme aktuell existieren muß⁴. Ebenso kann das, was in seinem Was erfaßt wird, als »ens« im Sinn des »habens essentiam« bezeichnet werden, ohne daß ihm damit aktuelle Existenz zugesprochen wird. Es genügt, daß es als »habens essentiam« zur Existenz geeignet ist. Wenn es je zugetroffen hat oder zutreffen wird, daß Caesar ein Mensch ist, dann kann von ihm auch gesagt werden, er sei im Sinn des »habens essentiam« ein »ens«, auch wenn Caesar zur Zeit aktuell nicht existiert. Da mit dieser Aussage von dem Subjekt nichts anderes gesagt wird, als daß es ein Subjekt (washeitlicher Prädikate) ist, ist die Aussage »Caesar est homo, ergo est ens« in ihrer Wahrheit ebenso wenig von der aktuellen Existenz abhängig wie die Wahrheit der Tautologie »Chimaera est chimaera«⁵.

»Ens« als Partizip hat den beschriebenen transkategorialen Sinn des »ens nominaliter sumptum« nicht. Es ist, wie der Text sagt, nicht »höher« (superius) als der Begriff »homo«⁶. In der Tat kann ja »ens« im Sinn von »existens« nur vom kon-

2 In *Periherm.* n. 9, ed. *Viv.* I 554: ... dico, quod si est, ut sumitur 2. Post. non est proexistere, sed pro ens, et habens essentiam, ut ens est nomen, oportet scire aliquid essentiam habere priusquam scire essentiam, quia et primum pertinet ad quaestionem si est; secundum ad quid est. Si autem auctoritas intelligitur de existere, hoc non est nisi aptitudinaliter. Nihil enim habet essentiam, nisi quod aptum natum est existere: manifestum est autem, quod potest sciri quid est vox, licet nesciatur aliquam vocem actu existere, puta cum aliquis nihil audit actu.

3 Vgl. Anm. 5.

4 Vgl. Anm. 6.

5 In *Periherm.* I q. 8 n. 13, ed. *Viv.* I 555: Natura autem significata per hoc, quod est Caesar, est ens per intellectum, alioquin intellectus de eo non faceret compositionem, et sic est compositio eiusdem existentis apud intellectum cum seipso, et talis compositio sufficit ad veritatem, ubi res non est existens, ut patet in istis scilicet, chimaera est chimaera, non ens est non ens.

6 Vgl. Anm. 5.

kreten Einzelding ausgesagt werden, denn nur dieses übt gleichsam die ›Tätigkeit‹ des Existierens aus.

Damit bestätigt sich das Resultat der von Scotus vorgelegten formalen Exposition⁷: Was in der *resolutio* unserer begrifflichen Erkenntnis erfaßt wird, ist das »ens nominaliter sumptum«. Es meint »Seiendes« nicht einfach als »Was«, sondern als »das, was eine Washeit hat«, d. h. als das, was als Subjekt durch kategoriale Prädikate in seinem näheren Was bestimmt werden kann. Metaphysik kann nur »Seiendes« in diesem Sinn zum Gegenstand haben. Wäre ihr Subjekt das »Seiende« als Partizip, d. h. als aktuell Existierendes, dann wäre sie nichts anderes als konstatierende Erkenntnis des aktuell existierenden Einzelseienden, nicht aber Wissenschaft vom »Seienden«, d. h. Resultat einer Verstandestätigkeit, die sich, wie es im gleichen Zusammenhang heißt, in Definitionen und Beweisen niederschlägt⁸. Soll es Wissen vom »Seienden« geben, das den Charakter solcher definierender, begrifflicher, von der aktuellen Existenz unabhängiger Erkenntnis des Allgemeinen hat, so kann sein Gegenstand nur jener Begriff des »Seienden« sein, der sich primär auf das transkategorial-allgemein aussagbare »ens nominaliter sumptum« bezieht.

Im vierten Buch der *Ordinatio* (*Ord. IV d. 11 q. 3*) führt der Zusammenhang der Transsubstantiationslehre Scotus zu der Frage, was der Terminus des »schlechthin Seienden« (ens simpliciter) bedeutet. Aufgrund der doppelten Bedeutung von »simpliciter«, so lautet die Antwort, ist auch eine doppelte Bedeutung von »ens simpliciter« zu unterscheiden. Versteht man »simpliciter« im Sinn von »universaliter«, dann ist das »schlechthin seiend«, was dem »reinen Nichts« (purum nihil) entgegengesetzt ist. »Dem in diesem Sinn Nicht-Seienden entgegengesetzt ist aber jedwedes Seiende, welches Minimum an Seiendheit auch immer dieses Seiende haben mag« (isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate). Versteht man dagegen »simpliciter« als Gegensatz zu »secundum quid«, dann meint »ens simpliciter« das Seiende, das nicht von einem anderen abhängig ist, also die Substanz im Gegensatz zum »ens secundum quid« des Akzidens⁹.

Damit sind die beiden äußersten Pole der Bedeutung von »Seiend« markiert: der gleichsam ›maximale‹ Sinn von »Seiendem« als Substanz, der nur von dem

7 Vgl. Honnefelder (5) bes. 340–342.

8 In *Periherm.* I q. 8 n. 12, ed. Viv. I 555: ... intellectus enim in sua operatione non dependet ab existentia rei, cum et definitiones et demonstrationes fiant de non existentibus, multo magis non existentibus potest attribuere intentiones secundas, quae omnino ab intellectu causantur. – Zum »Seienden« als Gegenstand der Metaphysik vgl. ausführlicher Honnefelder (5) 99–143.

9 *Ord. V d. 11 q. 3 n. 43*, ed. Viv. XVII 426: ... distinguendo non ens simpliciter, quia aut prout simpliciter accipit pro universaliter, et tunc non ens simpliciter est purum nihil, et sic ex non ente simpliciter non potest aliquid fieri, et isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate. Alio modo accipitur ens simpliciter, prout distinguitur contra ens secundum quid, et tunc ens simpliciter est substantia, ens secundum quid est accidentis. Et patet quid est non ens simpliciter oppositum isti.

Bereich des Seienden gilt, der unter die erste Kategorie fällt, und der ›minimale‹ Sinn von »Seiendem« als Gegensatz zum »reinen Nichts«, der transkategorial von allem gilt, was in diesem Sinn »ein Minimum an Seiendheit« besitzt. Was unter dem »reinen Nichts« zu verstehen ist und durch welches Minimum sich etwas von diesem Nichts abhebt, wird im vorliegenden Textzusammenhang nicht erläutert.

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt die ausführlichste der Erläuterungen des Terminus »ens« in *Quodl. q. 3*. Seiner üblichen Verwendungsweise und den tradierten Bedeutungsexplikationen nach, so stellt Scotus dort fest, kann das Wort »res« (oder, wie es im weiteren Textverlauf synonym heißt, »ens«) in einem dreifachen Sinn verstanden werden: in einem gänzlich allgemeinen, einem allgemeinen und einem eingeschränkten, strengen Sinn (*nomen res potest sumi communissime, communiter et strictissime*¹⁰). Gänzlich allgemeine Bedeutung hat »res«, sofern es »sich auf alles erstreckt, was nicht nichts ist« (*se extendit ad quodcumque, quod non est nihil*¹¹). Das »Nichts« aber kann seinerseits in einem zweifachen Sinn verstanden werden: Seiner eigentlichen Bedeutung nach (*verissime*) meint »Nichts« das, »was einen Widerspruch einschließt« (*quod includit contradictionem*). Zwei contradictoria vermögen nämlich niemals ein »intelligibles Eines« (*unum intelligibile*) zu bilden, so daß das in sich Widersprüchliche noch nicht einmal »etwas Denkbare« (*aliquid intelligibile*) ist. Es schließt nicht nur ein Sein außerhalb des Verstandes aus, sondern sogar ein bloßes Gedachtsein im Verstand. In einem zweiten Sinn meint »Nichts« das, was eine Seiendheit außerhalb des Verstandes weder hat noch haben kann¹².

In Entgegensetzung zu diesem doppelten Sinn von »Nichts« ergibt sich eine doppelte Bedeutung von »ens« und »res«: Im ersten Fall meint »Seiendes« »das, was keinen Widerspruch einschließt« (*quod non includit contradictionem*), im zweiten Fall »das, was eine Seiendheit hat oder haben kann, die nicht aus der Betrachtung des Verstandes stammt« (*quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus*)¹³.

10 Vgl. *Quodl. q. 3 n. 2*, ed. Viv. XXV 113f. – Zur Auslegung vgl. Martin (1) 203–205; Barth (3) 106f.; Mühlen 10f.; Beckmann (1) 69–74; M. A. Schmidt 488–490; Werner 99–102; Wolter (6) 633–638. – Zum Begriff »res« vgl. Hamesse.

11 *Quodl. q. 3 n. 2*, ed. Viv. XXV 114.

12 *Quodl. ebd.* : . . . *hoc [sc. nihil] potest intelligi dupliciter: Verissime enim illud est nihil, quod includit contradictionem et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, ut aliquod ens in anima, quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil, quod nec est, nec esse potest aliquod ens extra animam.* – Zum Begriff »nihil« vgl. Kobusch (1) 805–816.

13 *Quodl. ebd.* : *Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime et extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo accipitur in isto membro, minus communiter*

Von diesen beiden Auslegungen des *ens communissime sumptum* scheint, so wendet Scotus ein, die *ersste* ungewöhnlich zu sein. Wenn alles, was vom reinen Nichts der Widersprüchlichkeit abgehoben ist, als »seiend« zu bezeichnen ist, dann umfaßt »ens« nicht nur das Seiende, das seine Seiendheit außerhalb der Tätigkeit des Verstandes besitzt (oder wenigstens besitzen kann), sondern auch das *ens rationis*, dem ausschließlich ein Sein im denkenden Verstand zukommt. An dieser Erläuterung zeigt sich aber bereits, daß die äußerst weite Verwendung von »ens« durchaus üblich ist: Auch die logischen Intentionen und Relationen, so heißt es, die gar kein Sein außerhalb des Verstandes haben können, werden von jedermann als »ens (nämlich: *rationis*)« bezeichnet. Ohne sie als »seiend« zu begreifen und zu bezeichnen, könnten wir sie weder denken noch benennen¹⁴. Deshalb ist es sinnvoll, dem »*usus loquendi*« folgend »ens« in der ersten Weise seiner allgemeinsten Bedeutung auf »jedwedes Begreifbare, das keinen Widerspruch einschließt« (quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem) zu beziehen und in diesem Sinn – unabhängig davon, ob seine Gemeinsamkeit der Prädikation als eine solche der Univokation oder der Analogie aufzufassen ist – als »erstes Objekt des Verstandes« (primum obiectum intellectus) anzusetzen. In seiner weitesten Bedeutung gibt »Seiend« Grundbedingung und Rahmen allen Erkennens an. Darum kann Scotus feststellen, daß auf diese Bedeutung von »ens« bezogen alle Wissenschaft, nicht nur die »*scientia realis*«, sondern auch die »*scientia rationis*«, durchaus »vom Seienden« (de ente) handelt¹⁵.

Ist dagegen von jenem »Seienden« die Rede, das nach Avicennas Lehre in *Met. I5* allen Gattungen gemeinsam ist (und das den Gegenstand der Metaphysik darstellt), dann dürfte, wie Scotus vermerkt, wohl das *ens communissime sumptum* in der zweiten Bedeutung gemeint sein, nämlich das, was eine Seiendheit außerhalb des Verstandes hat oder haben kann. Auch dies entspricht nach Scotus dem üblichen Sprachgebrauch. In jeder Sprache gibt es nämlich unabhängig von der gewählten Vokabel *einen* Begriff, der sich »ununterschieden auf alles, das außerhalb der Seele ist, bezieht« (indifferens ad omnia illa, quae sunt extra animam), und zwar wiederum gleichgültig, ob man seine Indifferenz als eine

pro ente, quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus.

14 Quodl. ebd.: Et istorum duorum membrorum (quorum utrumque pertinet ad primum membrum distinctionis,) primum videtur valde extendere nomen rei, et tamen, ex communi modo loquendi, satis probatur; communiter enim dicimus intentiones logicas esse res rationis et relationes rationis esse res rationis, et tamen ista non possunt esse extra intellectum.

15 Quodl. ebd.: Non ergo nomen rei secundum usum loquendi determinat se ad rem extra animam et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit analogiae, sive univocationis, de qua non curo modo posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile, quod includit rationem entis isto modo, quia, ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile, et isto modo, quaecumque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re sive de ente. – Zur Frage nach dem obiectum primum intellectus vgl. ausführlich Honnefelder (5) 55–98.

Gemeinsamkeit der univoken oder der analogen Prädikation auffaßt¹⁶. Das als Kriterium dieser zweiten Auslegung des *ens communissime sumptum* genannte »Sein außerhalb des Verstandes« meint dabei, wie die weitere Einteilung zeigt, Verstandesunabhängigkeit, nicht aber bereits reale Selbständigkeit.

Sie spielt als konstitutives Merkmal erst in der *zweiten*, eingeschränkt allgemeinen (*communiter*) Bedeutung von »ens« und »res« eine Rolle. In dieser Bedeutung meint »ens« im Anschluß an den Sprachgebrauch des Boethius in *De trinitate* das »selbständige Seiende« (*ens absolutum*), wie es in den ersten drei Kategorien (Substanz, Quantität und Qualität) begegnet, im Unterschied zu dem unselbständig Seienden des »Umstandes« (*circumstantia*) und der »Weise« (*modus*), nämlich der Beziehung des einen zum anderen, wie es sich in den übrigen Kategorien findet¹⁷.

In seiner *dritten*, schlechthinnigen, strengen und stärksten Bedeutung (*simplificiter; strictissime; potissime dictum*) meint »ens« – gleichgültig wiederum, ob als analoges oder univokes Prädikat – »das Seiende, dem Sein durch sich und erstlich zukommt« (*ens, cui per se et primo convenit esse*), und das ist allein die Substanz, im Unterschied zu den nicht durch sich und erstlich, sondern durch die Substanz seienden Akzidentien¹⁸.

Damit ergibt sich insgesamt ein dreifacher, aufgrund der Zweiteilung des ersten Gliedes sogar vierfacher Sinn von »Seiend«¹⁹: 1a) *ens = quodcumque conceptibile* (*sub quo continetur ens rationis et ens quodcumque reale*) (= *quod non includit contradictionem*), 1b) *ens = quodcumque reale = quod habet vel habere potest aliquam entitatem propriam extra animam*, 2) *ens = ens reale et absolutum*, 3) *ens = ens reale et absolutum et per se ens*.

Der Versuch einer Zuordnung dieser drei- bzw. vierfachen Bedeutung von »ens« zu den je zwei Bedeutungen in den vorher behandelten Texten ergibt folgendes: *Ord. IV d. 11 q. 3* und *Quodl. q. 3* stimmen darin überein, daß »ens« im strengen Sinn nur das voll bestimmte selbständige Seiende der Substanz ist. Da

16 Quodl. ebd.: In secundo autem membro istius primi membra dicitur res, quod habere potest entitatem extra animam. Et isto modo videtur loqui Avicenna 1. Metaph. c. 5, quod ea quae sunt communia omnibus generibus, sunt res et ens, nec potest illud intelligi de vocabulis in una lingua, quia in unaquaque lingua est unus conceptus indifferens ad omnia illa, qua sunt extra animam; conceptus enim sunt iidem apud omnes, primo Perihermenias, et communiter in qualibet lingua est unum nomen impositum tali conceptui communi, qualiscumque sit illa communitas, sive analogiae sive univocationis. - Die endgültige Entscheidung, in welcher der beiden Auslegungen des *ens communissime sumptum* Avicenna *ens* und *res* versteht, wird – wie die anschließende Bemerkung (ebd.) zeigt – von Scotus offen gelassen.

17 Vgl. Quodl. ebd., ed. Viv. XXV 115.

18 Quodl. ebd.: Ens ergo sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc sive sit analogum sive univocum, accipit ibi Philosophus pro ente, cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola.

19 Quodl. ebd.: Sic ergo sub primo membro communissime, continentur *ens rationis* et *ens quodcumque reale*. Sub secundo *ens reale et absolutum*. Et sub tertio *ens reale et absolutum et per se ens*.

nur dieses Seiende aktuell existiert, ist es mit dem *ens ut participium* von *In Periherm. I q. 8*, das nicht die reale Selbständigkeit, sondern die aktuelle Existenz als maßgeblichen Gesichtspunkt nennt, der Sache nach identisch²⁰. Die zweite Bedeutung von *Quodl. q. 3* hat in den beiden anderen Texten kein Gegenstück. Sie taucht in *Quodl. q. 3* wohl auch nur deshalb auf, weil es hier im Blick auf die Trinitätslehre um die Frage nach dem res-Charakter der Relation geht, innerhalb deren die herangezogene boethianische Unterscheidung eine Rolle spielt.

Was in den ersten beiden Texten als »ens nominaliter sumptum« und als »quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate« begegnet, entspricht der in *Quodl. q. 3* in doppeltem Sinn ausgelegten ersten Bedeutung von »ens«. Fragt man weiter, welcher dieser beiden Auslegungen die beiden genannten Bedeutungen entsprechen, so dürfte kein Zweifel bestehen, daß das »ens nominaliter sumptum« von *In Periherm. I q. 8* der zweiten Auslegung des »ens communisime sumptum« von *Quodl. q. 3* entspricht. Hier wie dort meint es das »Seiende«, das den obersten Gattungen in den zehn Kategorien gemeinsam ist und dessen Begriff sich in Indifferenz auf alles bezieht, was außerhalb der Seele ist. An beiden Stellen wird zudem der ontologische Sinn durch den Modus des Verhältnisses zur Existenz bzw. zum extramentalen Sein verdeutlicht, nämlich als innere Geeignetheit (*aptum natum esse ...*) oder als Möglichkeit (*posse habere ...*). Schwieriger ist die Zuordnung bei dem »Seienden«, das nach *Ord. IV d. 11 q. 3* »jedwedes Seiende (bezeichnet), welches Minimum an Seiendheit es haben mag«. Die Formulierung erlaubt nicht nur eine Gleichsetzung mit der zweiten Auslegung, sondern – und dies ist von besonderem Interesse – auch eine solche mit der ersten.

20 In *Super Praed. q. 4* unterscheidet Scotus zwischen »substantia« und »ens«. Der Terminus »substantia«, so stellt er fest, schließt in seiner Bedeutung eine zweifache »ratio« ein, die »ratio essendi« und die »ratio substandi«. »Ens« dagegen meint primär die erste, den »Akt des Seins«; *ens autem imponitur ab actu essendi*. Von der »ratio essendi« bzw. dem »actus essendi« heißt es, daß sie/er »einfacher« als die »ratio substandi« bzw. der »actus substandi« ist. Das Ersterkannte des Verstandes im Sinn des »einfachsten« (d. h. allgemeinsten) Inhaltes muß daher der vom »actus essendi« sich herleitende Begriff des »ens« sein. Die »substantia« dagegen wird nur von einer schon (als substantiell, d. h. vollständig) bestimmten Wesenheit (*quoad essentiam significatam*) erkannt. »Ens« wird primär nur von der »ratio essendi« der Dinge erkannt, nicht insofern diese eine schon (substantiell oder akzidentiell) bestimmte Wesenheit sind. Wenn das ersterkannte *ens* Avicennas als Substanz bezeichnet wird, dann ist dies daher nach Scotus nur richtig, wenn die »ratio essendi«, nicht wenn die »ratio substandi« gemeint ist. Vgl. *Super Praed. q. 4 n. 13*, ed. Viv. I 449: *Ad auctoritatem Avicennae potest concedi vera sic, quod accipit ens pro uno significato, quod est primum, scilicet substantia. Vel dicitur forte, quod duplex est ratio, a qua hoc nomen substantia imponitur, scilicet essendi et substandi; ens autem imponitur ab actu essendi: sed actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi, et ideo ens primo occurrit intellectui quoad rationem a qua est nominis impositio: quia simplicissima; sed quoad essentiam significatam substantia intelligitur, quando ens primo intelligitur Ad aliud dico, quod dicens ens, non dicit substantiam nec accidens: sic illud est verum, si tantum intelligitur, quantum ad rationes a quibus nomina imponuntur, non autem quoad essentias significatas.*

Was allein in *Quodl. q. 3* auftaucht, ist die Auslegung des weitesten Sinnes von »ens« (und – falls die Gleichsetzung berechtigt ist – des »Minimums der Seiendheit« von *Ord. IV d. 11 q. 3*) durch das Kriterium der logischen Möglichkeit als innerer Nichtwidersprüchlichkeit. Nur das ist begreifbar, so besagt diese Auslegung, was logisch nicht widersprüchlich ist, und nur das ist logisch nicht widersprüchlich, was eine widerspruchslose washeitliche Disposition besitzt. Die Denkbarkeit des logischen Widerspruchslosen erscheint als Explikation jener inneren washeitlichen Disposition (bzw. jenes »Minimums an Seiendheit«, durch die sich »Seiendes« in seinem allgemeinsten Sinn vom reinen Nichts abhebt).

Ein letzter, kurzer Text aus *Ord. I d. 36 q. un.* fügt den bisher behandelten Bedeutungsexplikationen von »ens« durch eine Erläuterung der traditionellen Unterscheidung in ein »ens extra animam« und ein »ens in anima« ein weiteres Moment hinzu²¹. Von dem »Seienden außerhalb der Seele« heißt es, daß es unterschieden werden könne in Akt und Potenz, und zwar sowohl der Wesenheit als auch der Existenz (illud »extra animam« potest distingui in actum et potentiam essentiae et existentiae) nach. Akt und Potenz sind also verschiedene Weisen des »Seienden außerhalb der Seele«. Alles »Seiende außerhalb der Seele« kann ein »Sein in der Seele« haben (insofern es eben erkannt und gedacht wird), aber dieses Verhältnis ist nicht ohne weiteres umkehrbar. Denn, so fährt Scotus fort, das »Sein in der Seele« ist gegenüber jedem »Sein außerhalb der Seele« so anders, daß aus der Tatsache, daß etwas ein »vermindertes Sein in der Seele« hat, nicht geschlossen werden kann, daß es *aus diesem Grund* auch ein »Sein schlechthin« habe. Das »Sein in der Seele« ist nur ein »Sein in bezug auf ein anderes«, d. h. es hat nur Sein in bezug auf das Sein der Seele, in der es als Gedachtsein besteht. Das »ens rationis«, so heißt es an anderer Stelle, ist nur eine Beziehung des Verstandes (*relatio rationis*)²². Da aber jede Relation eines Fundamentes bedarf, kann das »Seiende im Verstand« als ein »Seiendes schlechthin« aufgefaßt werden, insofern es das Fundament jener Relation ist, die das »esse in anima« darstellt. Hier klingen die beiden Bedeutungen von »ens simpliciter« aus *Ord. IV d. 11 q. 3* an. Das »ens in anima« besitzt kein Sein realer Selbständigkeit, aber es muß ein gewisses (noch näher zu bestimmendes) »Sein schlechthin« im Sinn des »Minimums an Seiendheit« besitzen, um das Fundament der *relatio rationis* des Gedachtseins abgeben zu können.

21 *Ord. I d. 36 q. un. n. 36*, ed. *Vat. VI* 285: ... prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et in ens in anima, – et illud »extra animam« potest distingui in actum et potentiam (essentiae et existentiae), et quodcumque istorum esse »extra animam« potest habere esse in anima, et illud esse »in anima« aliud est ab omni esse extra animam; et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse deminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, – quia illud esse est secundum quid, absolute, quod tamen accipitur »simpliciter« in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima.

22 *Quodl. q. 1 n. 13*, ed. *Viv. XXV* 21: ... omne ens rationis est sola *relatio rationis*.

2. Die Zurückführung des »Seienden« auf seine Möglichkeit

Ist der Sinngehalt von »Seiend« nur durch die Explikation seiner Modi zu verdeutlichen, dann bedürfen diese Modi selbst der weiteren Klärung. Als maßgeblich für die Erhellung der ratio des »ens communissime sumptum« nennt Scotus in *Quodl. q. 3* die drei Bestimmungen »non includens contradictionem«, »potest habere entitatem extra intellectum« und »habere entitatem extra intellectum«²³. Parallel dazu ist in *Ord. Id. 36* vom Seienden als »ens in anima«, »ens extra animam in potentia« und »ens extra animam in actu« die Rede²⁴. Scheint die letzte der drei Bestimmungen von »Seiend« im Sinn extramentaler Wirklichkeit unproblematisch, so geben die beiden anderen um so größere Rätsel auf. Was bedeutet die Rede von einem »Seienden in der Seele« und einem »Seienden außerhalb der Seele der Möglichkeit nach«, wie hängen sie mit dem »Nicht-in-sich-Widersprüchlichen« und dem, »was eine Seiendheit außerhalb des Verstandes haben kann« zusammen? Was meinen ihrerseits diese beiden Weisen des Möglichen, und wie läßt sich mit ihrer Hilfe die Explikation der ratio entis weiterführen?

Die ausführlichste Erörterung, die Scotus der metaphysischen Bedeutung von Vermögen, Möglichkeit und Möglichem widmet, findet sich in der zweiten Quaestio zu Buch IX der aristotelischen Metaphysik (*Met. IX q. 2*), in der es um den Gegensatz von Akt und Potenz geht. Um das Verhältnis der beiden Größen näher bestimmen zu können, fragt Scotus, was mit »potentia« gemeint sein kann. Zum einen, so lautet die Antwort, bedeutet »potentia« eine »Weise des Seienden« (*modus entis*), zum anderen ein »Prinzip« (*principium*)²⁵. Inwieweit sich die eine Bedeutung von der anderen ableitet, muß nach Scotus offen bleiben. Unstrittig ist, daß ein Zusammenhang besteht. So kommt die »potentia« als »modus« einem Seienden zu durch die »potentia« als »principium«, nämlich durch das Prinzip, durch das ein »Mögliches« (*possibile*) zwar nicht »formal«, aber »kausal« sein kann²⁶.

Was die Metaphysik in besonderer Weise interessiert, ist nun nicht die »potentia« als das kausale Prinzip, nämlich als die äußere Ursache, durch die etwas sein kann, sondern die »potentia« als der »modus entis in se sine ratione principii«, d. h. als die Weise, in der etwas formal »in sich« möglich ist²⁷. Als eines der transzentalen Attribute des »Seienden« gehört sie zum spezifischen Gegenstandsbereich der Metaphysik und kann deshalb der Abkürzung halber als »po-

23 Vgl. Anm. 12–16.

24 Vgl. Anm. 21.

25 Met. IX q. 2 n. 2, ed. Viv. VII 530: Uno modo potentia dicit quemdam modum entis. Alio modo specialiter importat rationem principii, cui autem illorum fuit nomen prius impo- situm, et inde ad aliud translatum, dubium est. Zur Interpretation von Met. IX q. 2 vgl. Stella XVII-XXXVI; Mühlen 8–22; Effler (1) 62–76; Werner 148–161; Beckmann (3).

26 Vgl. Met. ebd.

27 Vgl. Met. ebd., ed. Viv. VII 531.