

Gliederung:

1.	Die abstraktiv-resolutive Denkmethode	4
2.	Die distinctio formalis	12
3.	Die univocatio entis	21
4.	Das Wesen der Freiheit und ihr Primat vor der Notwendigkeit	27
5.	Vernunftkritik und Primatumkehr. Das Allgemeine und das Individuelle	33
6.	Schluß: Scotus, Schöpfer origineller Synthesen.....	41

Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus

von Dr. Axel Schmidt

Juli 2006

Der große Philosophiehistoriker Etienne Gilson bemerkt in seinem Opus magnum über Johannes Duns Scotus, bei der wiederholten Lektüre sei es ihm immer unmöglicher erschienen, „ihm [Scotus] ein philosophisches oder auch theologisches Lehrsystem zuzuschreiben, in das sich ... alles nach einheitlichen Gesichtspunkten einordnen ließe; denn damit würde man Scotus nicht gerecht werden.“¹ Obwohl es außer Frage steht, daß der Denkansatz des großen Schotten Epoche gemacht hat – in ähnlicher Weise wie z.B. Immanuel Kant oder Edmund Husserl –, gibt es für ihn keine charakteristische Titulierung, aus der kurz und bündig hervorgeht, was es denn nun eigentlich ist, was dieses Denken ausmacht und über seine Zeit hinaushebt.

Wenn die Suche nach einem System zwar aussichtslos erscheint, so doch nicht die nach Grundstrukturen seines Denkens. Auf zwei Forschungsbeiträge in dieser Richtung sei eingangs kurz hingewiesen. Walter Hoeres stellt in seinem bedeutenden Buch „*Der Wille als reine Vollkommenheit*“ die besondere Betonung der geistigen Anschauung heraus, die wir bei Scotus finden und die in mancher Hinsicht der phänomenologischen Wesensschau ähnelt.² Alle Suche nach Erkenntnis gipfelt bei ihm in der ruhigen Betrachtung des Objekts in seiner leibhaften Gegenwart, in welcher der Verstand nicht mehr vergleichend hin und her gehen muß, sondern in einer einfachen, ungeteilten Hinnahme des jeweils Gegebenen verweilt. Um z.B. zu verstehen, was der Mensch ist, genügt es nicht, ihn mit etwas anderem zu vergleichen; die spezifische Eigenheit des Menschen gegenüber dem Tier wird vielmehr erst dann wirklich eingesehen, wenn das menschliche Wesen in sich selbst erfaßt ist, also vor allem seine Geistigkeit. Jeder Vergleich setzt bereits die Einsicht in die Besonderheit des Verglichenen voraus.³ Mit anderen Worten: Duns Scotus ist in all seinem Denken stets auf der Suche nach Gegebenheiten, bei denen das Denken betrachtend stehenbleiben kann, also bei letzten und irreduziblen Sachverhalten.

Von einer anderen Seite konstatiert Ludger Honnefelder die „von Scotus neu entwickelte formale Betrachtungsweise“⁴, d.h. die Verwendung der logischen Strukturen der Begriffswelt als Leitfaden für die ontologische Analyse der Gegenstands-

¹ Etienne GILSON: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*. Düsseldorf: Schwann, 1959, 8.

² Walter HOERES: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München: Anton Pustet, 1962, 17-24; vgl. DERS.: *Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus*, in: *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Bd. 1 (= *Studia Scholastico-Scotistica*, I), Rom 1968, 139-168, 141-155.

³ Vgl. *Ord. Prol.* p. 3. q. 3 n. 158 (Vat. I 105): „Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in respectu ad aliud, quia respectus praesupponit notitiam absoluti“.

⁴ Ludger HONNEFELDER: *Johannes Duns Scotus*. München: C.H. Beck, 2005, 43.

welt. Die besondere Denkmethode des geistvollen Franziskanertheologen begreift gewisse inhaltliche Auffassungen in sich, die zum besonderen Ansatz des Duns Scotus und der auf ihn zurückgehenden neuen Denkrichtung gehören. Die Anhänger derselben wurden nämlich später „Formalisten“ (*formalistae*) genannt. „Formalist“ ist Scotus insofern, als er stets auf der Suche ist nach letzten Formalgründen, in die sich eine Sache begrifflich zergliedern läßt. Freilich gibt es andererseits kaum eine mißverständlichere Bezeichnung für das scotische Denken, haben doch offenbar schon die frühesten Skotisten einen höchst einseitigen Gebrauch von der zugrundeliegenden Lehre gemacht und sich deshalb immer wieder den Vorwurf zugezogen, die Wirklichkeit in eine Vielzahl isolierter Formalitäten zu zerlegen und dabei die ursprüngliche Einheit der Dinge aus dem Blick zu verlieren. Der Fehler, der zu einem solchen „Formalismus“ oder „Essentialismus“ führt, ist immer wieder derselbe: man denkt sich das Wirkliche nach dem Maß des Begrifflichen. Doch so naiv ist Scotus nicht gewesen; vielmehr war er sich immer höchst bewußt, daß die Wirklichkeit im begrifflichen Zugang nur gebrochen und unvollkommen erkannt werden kann.

1. Die abstraktiv-resolutive Denkmethode

Vorblick. Wir haben es mit einem ganzen Kranz von Einzellehren zu tun, die jeweils einen eigenen Aspekt eines in sich geschlossenen, konsequenten Denkansatzes ausbilden. Die Denkform wird häufig als abstraktiv-resolutive Methode bezeichnet (Abschnitt 1); deren Gelingen setzt den sog. noetisch-noematischen Parallelismus voraus, und aus diesem folgen die Lehren von der *distinctio formalis* (Abschnitt 2) und der *univocatio entis* (Abschnitt 3). Unabhängig vom formalen Ansatz, aber um so typischer für den existentiellen Denker Scotus ist seine radikale Freiheitslehre (Abschnitt 4), die ebenso wie seine Lehre von der Individualität mit einer tiefgründigen Vernunftkritik einhergeht (Abschnitt 5).

Duns Scotus ist mit Aristoteles einig, daß alle Erkenntnis mit den Sinnen anfängt⁵; ein Wissen aufgrund einer irgendwie gearteten übersinnlichen Wahrnehmung gibt es nicht.⁶ Freilich schränkt Scotus diese Gebundenheit an die Sinneswahrnehmung

⁵ Vgl. ARISTOTELES: *De anima* III c. 4; 429 b 30 - 430 a 20; *Anal. post.* I c. 18. Vgl. auch THOMAS VON AQUIN: *QD de ver.* II, 3, 19.

⁶ Vgl. *Met.* I q. 4 n. 14 (OP III 99f): „Igitur nullo actu intellectus cognoscitur aliquid a nobis nisi praecesserit cognitio sensibilium in sensu.“ – *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 35 (Vat. III 21): „Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens...“ – *Ord.* III d. 14 q. 3 n. 9 (Viv. XIV 529): „... pro statu isto intellectus noster nihil

auf den gegenwärtigen Zustand ein und will somit die menschliche Erkenntnisfähigkeit nicht prinzipiell auf das Sinnenfällige begrenzen.⁷ Daß der Mensch sich nicht mit der sinnlichen Erscheinung begnügt, sondern immer schon darüber hinausgeht, liegt auf der Hand, denn die Frage nach dem Wesen der Dinge ist für den Menschen charakteristisch. Die Sinne gewahren nur das Gegenwärtige und geben mithin keine Kenntnis über Andauerndes⁸, und sie gewähren lediglich Erkenntnis des Einzelnen, nicht jedoch vom Allgemeinen.⁹ Wenn der Mensch also nach dem Wesen fragt, das unabhängig von subjektiver Wahrnehmung bleibt und das mehreren Einzelnen gemeinsam ist, dann ist er den Dingen nicht nur mit seinen Sinnen, sondern zugleich auch mit seiner geistigen Erkenntniskraft zugewandt.

Abstraktion als erste Tätigkeit des Intellekts. Diese geistige Kraft ermöglicht es ihm, am einzelnen sinnlich Wahrgenommenen etwas Wesentliches und Allgemeines zu erfassen. Wie dieser geheimnisvolle Vorgang auch immer zugehen mag, diese als „Abstraktion“ bezeichnete geistige Tätigkeit ist für den Menschen der Anfang und die Quelle aller weiteren geistigen Erkenntnis, und sie wurde deshalb von Aristoteles zu Recht als die erste Tätigkeit des Verstandes angesehen. Scotus, der ihm hierin gefolgt ist, sagt dazu:

„Die Tätigkeit des Intellekts ist dreifach; die eine heißt (geistige) Erfassung der unteilbaren Gehalte; ihr gemäß wird vom Intellekt gesagt, daß er einfache Begriffe bildet.“¹⁰

cognoscit, nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate vel a phantasiabili; ...“ - *Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 392* (Vat. III 239): „...nihil intelligimus in universali nisi cuius singulare phantasiatur...“

⁷ *Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 187* (Vat. III 113f): „...intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando... Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiatur. Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est...“ – Vgl. weiter *Ord. II d. 3 p. 2 q. 1 n. 288-290* (Vat. VII 535-537). – Vgl. hierzu Ludger HONNEFELDER: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA NF Bd. 16), Münster 1989, 63-74. 78-82; Hoeres: *Der Wille* (s. Anm. 2), 184f.

⁸ Vgl. *Met. I q. 4 n. 47. 99* (OP III 110f. 125).

⁹ Vgl. *Met. II q. 2-3 n. 74* (OP III 222): „... licet universale sit propria passio obiecti intellectus, non tamen est obiectum, sicut nec visibile visus, ... in hoc excedit intellectus sensum.“

¹⁰ *Quaest. in duos libros Periherm.*, prooemium (OP II, 135): „Sicut dicit Philosophus III *De anima*, triplex est operatio intellectus: una quae dicitur indivisibilem intelligentia secundum quam dicitur intellectus formare conceptus simplices.“ Die Fortsetzung lautet: „... alia est operatio intellectus, secundum quam componit, et dividit; et dicitur compositio, vel divisio; istis duabus operationibus additur tertia, quae est discurre ab uno in aliud, ut a noto ad ignota.“ (Die andere Tätigkeit des Intellekts wird Zusammenstellung bzw. Teilung genannt, denn da stellt er zusam-

Den Nachbarhund bald als bellendes, bald als schwanzwedelndes, dann wieder als vierbeiniges Tier und schließlich als Hund zu erfassen, heißt, ihn abstraktiv zu erkennen. Abstraktion bedeutet also, von einer sinnenfälligen Sache einen begrifflichen Gehalt herausfiltern und die Sache so durch diesen Begriff bestimmen. Die abstraktive Aufnahme von begrifflichen Gehalten ist für unseren Verstand etwas Ursprüngliches, im Vergleich zu dem alle weiteren Verstandesoperationen sekundär sind, wie z.B. die Bildung des Urteils (»Dieses Tier hat vier Beine«) oder die Kombination mehrerer Gehalte zu komplexeren Vorstellungen¹¹, das Ausdenken von Geschichten und Theorien wie auch das Aufstellen logischer Schlußfolgerungen.

Reale und irreale Begriffe. Kennzeichnend für Scotus ist sein konsequenter Realismus bezüglich der ursprünglichen Bildung von Begriffen. Nur ein Gehalt, der wirklich in der Sache grundgelegt ist, kann zu einem Begriff führen, der mehr ist als eine bloße Fiktion; ein solcher Gehalt muß aber entdeckt und kann nicht spontan erzeugt werden. Scotus macht dies am Beispiel derjenigen Begriffe deutlich, durch die eine Art definiert wird, d.h. durch Gattung und spezifische Differenz. Wenn ich zu einem gegebenen Wesen, etwa einem Hund, den Gattungsbegriff (Raubtier) bilde, dann wird durch diesen entweder etwas erkannt, was wirklich zum Artwesen gehört, oder es wird nichts erkannt. Dasselbe Dilemma gilt für den Begriff der spezifischen Differenz (Hundeartigkeit). Wenn aber die fraglichen Begriffe nichts Reales in der Sache meinen, dann wäre durch sie eine Definition der Sache nicht möglich.¹²

Einfache und zusammengesetzte Begriffe. Natürlich ist nicht jeder Begriff im besagten Sinne real. Manche Begriffe haben nur in der Märchenwelt eine Entsprechung, z.B. Hexen, Zauberer und Feen, andere beziehen sich zwar auf die Wirklichkeit, entstammen aber einer bloßen Konvention, wie z.B. die Maßeinheiten

men oder hält auseinander. Zu diesen beiden Tätigkeiten kommt eine dritte hinzu, nämlich das diskursive Denken, z.B. wenn er vom Bekannten zum Unbekannten voranschreitet.) – Vgl. *Met. I q. 4 n. 12* (OP III, 99). Vgl. ARISTOTELES: *De anima* III c. 5; 430 a 26-30; THOMAS VON AQUIN: *Periherm.* prooem. (ein Text, der Scotus für sein Vorwort als Vorlage gedient hat, wie die Herausgeber der philosophischen Werke annehmen; vgl. OP II, 35).

¹¹ Vgl. *Met. I q. 4 n. 14* (OP III 100): „Ille [scilicet intellectus] igitur sic, conceptis simplicibus, potest virtute propria ipsa componere vel dividere.“ – Vgl. auch *Met. V q. 11 n. 39. 41f* (OP III 579f): Hier vergleicht Scotus die Fiktion eines goldenen Bergs mit der Auffassung eines einfachen Gehalts, der kein „fictum ex speciebus multorum“ sein kann, sondern irgendwann durch eine Erfahrung von etwas Wirklichem abstrahiert worden sein muß. Vgl. weiter *Met. II q. 2-3 n. 80. 85. 109; q. 4-6 n. 140* (OP III 224f. 230f. 275).

¹² *Met. VII q. 19 n. 24* (OP IV 364): „...quia concipiendo genus, aut concipitur aliquid rei in specie aut nihil; similiter de differentia. Si nihil: isti conceptus videntur ficti, non reales“.

Meter und Sekunde. Was unterscheidet aber die realen von den konventionellen und den irrealen Begriffen? Woran erkenne ich, ob ein Begriff mehr als nur eine Meinung über Wirkliches enthält? Die Antwort auf diese zentrale Frage ist in der scotischen Lehre von der Analyse (*resolutio*) der Begriffe enthalten. Diese originelle Lehre basiert auf folgender Grundlage: Nicht alle Begriffe sind einfach, manche sind ganz offenkundig aus zwei oder mehr Begriffsteilen zusammengesetzt (vgl. Kants Beispiel von der Schiffsuhr¹³), andere enthalten solche Teile virtuell in sich und sind mithin in diese auflösbar. Das gilt z.B. für alle Begriffe natürlicher Arten. Diese werden durch die gewöhnliche Artbezeichnung, wie Scotus sagt, nur „konfus“ erkannt; erst wenn alle Begriffsmomente bewußt wären, wäre die Sache auch in ihren unterschiedlichen Eigenschaften, d.h. distinkt begriffen.¹⁴

„Distinkt wird etwas nur erkannt, wenn alles, was zum Wesensgehalt der Sache gehört, (im einzelnen deutlich) erfaßt ist.“¹⁵

Eine solche vollkommene Erkenntnis (*notitia perfecta*) steht aber nicht am Anfang, sondern erst am Ende einer langen (wissenschaftlichen) Erforschung der Wirklichkeit.¹⁶ Die Auflösung der Begriffe in ihre Momente ist also keineswegs eine Frage der logischen Analyse, sondern das Forschungsprogramm empirischer Wissenschaft.

Begriff und Urteil. Für Scotus wird das Wirkliche bereits im Begriff erkannt, nicht erst im Urteil. In diesem Punkt hat er eine nicht unbeträchtliche Tradition gegen sich, zu der auch Thomas von Aquin gehört. Nach dieser konkurrierenden Sichtweise vervollkommenet sich die Erkenntnis erst im Urteil, weil wir uns erst im Urteil auf die Wirklichkeit beziehen, wohingegen uns die begriffliche Abstraktion von den begriffenen Dingen wegführt, und zwar auf zweifache Weise: Die Dinge sind nämlich im Unterschied zu den allgemeinen Begriffen singular, und was in ihnen eins

ist, das wird im Begriff in eine Pluralität von Bestimmungen (A, B, C ...) zerlegt. Um zur wirklichen Sache zurückzukommen, muß diese zweifache Entfremdung von der Wirklichkeit also wieder aufgehoben werden, und das geschehe gerade im Urteil, welches von einem gegebenen X aussagt, daß es die Eigenschaften A, B und C wirklich besitzt (»X ist A, B, C«).¹⁷ Dieser Argumentation würde Scotus jedoch entgegenhalten: Es ist zuzugeben, daß der Begriff unvermeidlich eine Abstraktion bedeutet und insofern niemals derart adäquat sein kann, daß er die gemeinte Sache genau und in jeder Hinsicht trifft. Aber woher sollte das Urteil die Kraft haben, diese Unvollkommenheit der begrifflichen Erkenntnis wieder aufzuheben? Wenn bereits der Begriff die Sache verfehlt, dann kann das Urteil diese Verfehlung nicht rückgängig machen. Wenn es also wahr wäre, daß der abstrakte Begriff schlechthin von der Wirklichkeit entfernt, dann könnte auch das Urteil nicht zu dieser zurückführen. Doch die Voraussetzung ist schon falsch: Der Begriff entfernt nicht schlechthin von der Wirklichkeit, vielmehr trifft er sie, freilich nur aspekthaft, unter einer ganz bestimmten Hinsicht. Doch dieser im Begriff erfaßte Aspekt muß ein solcher in der wirklichen Sache sein, er muß dort ein reales Fundament besitzen, sonst wäre der Begriff leer. Nur die Begriffe, die kein solches Fundament haben, verfehlen die Sache schlechthin; ihre Unangemessenheit könnte allenfalls dadurch aufgehoben werden, daß sie von der Sache verneint werden: »Dieses Ding ist nicht A, B, C.« Hat der Begriff aber ein *fundamentum in re*, dann ist das Urteil (»Dieses Ding ist A, B, C«) keine tiefere oder treffendere Erkenntnis, sondern schlicht die sprachliche Entfaltung dessen, was schon in der Abstraktion erkannt wurde.

Unverfälschte Erkenntnis im einfachen Begriff. Wodurch aber ist garantiert, daß ein Begriff etwas Wirkliches zu erkennen gibt? Welchen Begriffen dürfen wir sozusagen vertrauen? Nach dem Dargelegten können wir nun die Antwort geben: zunächst und ganz gewiß solchen Begriffen, die derart einfach sind, daß sie nicht in weitere Momente auflösbar sind. Dann nämlich ist es unmöglich, die angezielte Sache nur teilweise zu erfassen, kann doch der je begriffene Gehalt nur entweder ganz oder gar nicht aufgefaßt werden. Der ungeteilte und unteilbare Begriffsinhalt ist dann das untrügliche Zeichen für einen unverfälschten geistigen Besitz des Ge-

¹³ Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft* B 755-757.

¹⁴ Vgl. *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 69 (Wat. XVI 250; ed. HOFFMANN, Göttingen 2002, 42).

¹⁵ *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 80 (Wat. III 54): „... nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali.“ – Vgl. Ludger HONNEFELDER: *Ens in quantum ens* (s. Anm. 7), 147.

¹⁶ Vgl. *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 74f (Wat. VI 92): „... intellectus noster non statim habet notitiam perfectam obiecti, quia secundum Philosophum I *Physicorum* innata est nobis via procedendi a confuso ad distinctum; et ideo primo, ordine originis, imprimitur nobis notitia obiecti confusa, prius quam distincta, et ideo est inquisitio necessaria ad hoc ut intellectus noster veniat ad distinctam notiam.

Sic ergo intelligendum est quod cognito aliquo obiecto confuse, sequitur inquisitio – per viam divisionis – differentiarum convenientium illi; et inventis omnibus illis differentiis, cognitio definitiva illius obiecti est actualis notitia perfecta...“

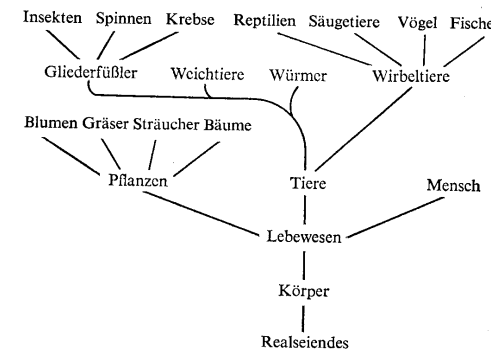
¹⁷ Vgl. Thomas VON AQUIN: *De Trin.* q. 6 a. 2 in corp. (Leon. I 164): „Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur.“ – Vgl. weiter *In Peri hermeneias* I lect. 3 (Leon. I* 14-16); *S.th.* I q. 85 a. 1 ad 1. – Vgl. Axel SCHMIDT: *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*. Freiburg-München: Alber, 2003 (Symposion 119), 136.

gebenen. Da nämlich der endliche Verstand die schlechthin einfachen Denkinhalte nicht selbst zu erschaffen kann, sondern sie aus der Erfahrung entgegennehmen muß und da er etwas schlechthin Einfaches nur ganz oder gar nicht besitzen kann, geben die entsprechenden Begriffe eine unverfälschte Erkenntnis des gegebenen Sachgehalts.¹⁸ Wir haben es in diesem Fall also mit einer wesenhaften Korrelation von Erkenntnisakt und erfaßtem Gehalt zu tun; sie ist durch die schlicht hinnehmende Einstellung des Subjekts einerseits und die Einfachheit des Objekts andererseits verbürgt.

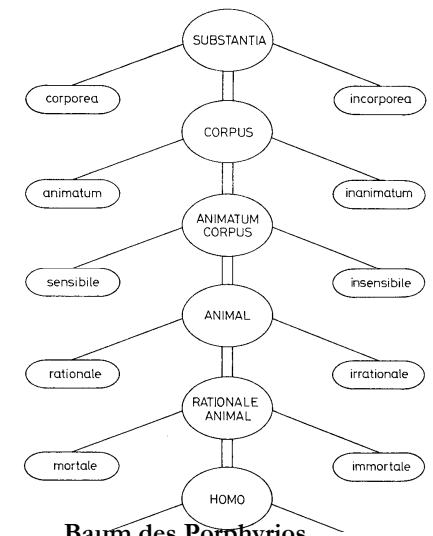
Die *resolutio* der einfachen Begriffe. Was aber ist mit denjenigen Begriffsgehalten, die nicht derart einfach sind? Hier sind in erster Linie jene Begriffe zu behandeln, die nach Scotus einfach, wenn auch nicht schlechthin einfach sind. Ihre Einfachheit äußert sich darin, daß sie in einem einzigen Erkenntnisakt aufgefaßt werden können, also keine diskursive Denktätigkeit zur Voraussetzung haben. Standardbeispiel ist der Artbegriff. Obwohl eine jede Art eine wesenhafte Einheit besitzt und genau deshalb in einem einfachen Erkenntnisakt erfaßt werden kann, enthält sie doch eine Anzahl von Teilbestimmungen, die begrifflich an ihr unterschieden werden müssen.¹⁹ Die Teilmomente stehen freilich nicht ungeordnet nebeneinander, sondern lassen sich auf verschiedenen Stufen zu Paaren von je einem bestimmbareren Moment (Gattung) und einem bestimmenden (Differenz) einander zuordnen. Genau deshalb können sie sich zur Einheit des Wesens zusammenschließen. Die *resolutio* der Artbegriffe sucht also nach realen Teilbestimmungen anhand des Gattung-Differenz-Schemas.

¹⁸ Met. VI q. 3 n. 32 (OP IV 68): „Una quod primae [sc. veritati simplicis apprehensionis] falsitas non opponitur, sed ignorantia tantum. Et sic intelligitur illud, *De anima*, quod intellectus circa ‘quod quid est’ semper est verus, sicut sensus circa proprium sensibile. Et hoc est intelligendum praeceise circa conceptum simpliciter simplicem.” – Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 147 (Wat. III 91f): „Quod autem est simpliciter simplex, ... circa ipsum non est deceptio: vel enim totaliter attingitur, vel non attingitur, et tunc omnino ignoratur.“ – Scotus bezieht sich auf ARISTOTELES: *De anima* III c. 6, 430 b 27-28; Met. X c. 10, 1051 b 13-15. 25-28.

¹⁹ Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 71 (Wat. III 49): „... conceptus ‘simpliciter simplex’ est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed ‘non-simpliciter simplicem’ voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet possit resolvi in plures conceptus, seorsim conceptibiles.“ Vgl. *Theoremata* p. 3 A n. 8-10 (OP II 610). – Vgl. hierzu HOERES: *Der Wille* (s. Anm. 2), 25f; ders.: *Platonismus* (s. Anm. 2), 148-151. Eine gute Übersicht bietet Ludger HONNEFELDER: *Johannes Duns Scotus* (s. Anm. 4), 56-59.



**Baum des Porphyrios
nach Albert Menne**



**Baum des Porphyrios
nach Petrus Hispanus**

(auf dem Kopf und mit Differenzen)

Vorbild ist die sog. *arbor Porphyriana*²⁰, die logische Ordnung von Begriffen verschiedenen Umfangs, nach deren Methode bis heute viele Wissenschaften ihre Gegenstände klassifizieren. Die Gattung bildet dabei auf jeder Stufe das bestimmbarere oder potentielle, die Differenz das bestimmende oder aktuierende Moment.²¹ Weil die *resolutio* auf jeder Stufe neu durchgeführt werden kann und muß, haben wir es mit einer Hierarchie von Vollkommenheiten zu tun; hierbei setzt die jeweils höhere Vollkommenheit die geringere voraus, indem sie ein neues vervollkommnendes Differenzmerkmal hinzufügt. Übereinkunft in einer Differenzbestimmung setzt darum notwendig die Übereinkunft in der Gattung voraus (sonst wäre keine Veranschaulichung mittels eines Baumes möglich).²² Die derart hierarchisch geord-

²⁰ Vgl. dazu Albert MENNE: *Einführung in die Logik*. Tübingen: Francke, 41986, 29; PETRUS HISPANUS: *Tractatus (Summulae logicales)* II n. 11, hrsg. von L. M. DE RIJK, Assen: Van Gorcum & Comp., 1972, 20. Die unterschiedlichen Skizzen lassen schon gewisse Vorentscheidungen erkennen. Vgl. den Kommentar von Duns Scotus zur *Isagoge* des PORPHYRIUS: *In librum Porphyrii Isagoge* (OP I 3-235) und hierzu wiederum Eberhardt WÖLFEL: *Sinnsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus* (BGPhMA Bd. XI), Münster: Aschendorff, 1965, 155-159.

²¹ Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 160 (Wat. III 99): „... semper illud a quo sumitur conceptus generis, secundum se est potentiale ad illam realitatem a qua accipitur conceptus differentiae“. – Vgl. Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 106f (Wat. IV 201f; s.u. Anm. 49-50).

²² *De pr. pr.* c. 4 n. 75 (ed. Kluxen 98): „... quae conveniunt in ratione formali, a qua accipitur differentia, conveniunt in genere ...“ – Oder umgekehrt: „... quae differunt genere, differunt in quolibet posteriore...“ (*Super praed. Arist.* q. 10 n. 9; OP I 335).

neten partiellen Bestimmungen finden erst in und mit der spezifischen Differenz zur Einheit zusammen. Sie ist die letzte unter den bestimmenden Wesenseigenschaften.²³ Beim Menschen wird diese durch die geistige Seele gegeben, denn dank ihrer ist der Mensch ein „*animal rationale*“.²⁴

Zwei Arten schlechthin einfacher Begriffe. Die *resolutio* kann nicht ins Unendliche fortgehen, d.h. die Hierarchie ist nach oben und unten begrenzt: nach oben durch die Subsumtion unter eine oberste Gattung, die Substanz, nach unten durch den Abschluß des essentiellen Gehalts in der *differentia specifica*. Haben wir aber mit den Begriffen der obersten Gattung und der untersten Differenz den Artbegriff bereits in schlechthin einfache Momente aufgelöst, nämlich in ein rein bestimmbares und ein rein bestimmendes Moment?²⁵ Das ist offenbar nicht der Fall, denn der Begriff der spezifischen Differenz hat mit dem Gattungsbegriff noch etwas gemeinsam, nämlich das Sein. Erst eine weitere und nun wirklich letzte *resolutio* trennt auch noch dieses gemeinsame Moment vom jeweils Eigentümlichen, indem nun (an der Gattung) das reine Bestimmtwerden und (an der Differenz) das reine Differenzieren festgehalten werden, womit sich zwei schlechthin einfache Begriffe gegenüberstehen, das reine bestimmbare Sein einerseits und die letzte Differenz andererseits:

²³ Vgl. *Met.* VII q. 19 n. 21. (OP IV 363): „In specie autem non sunt nisi duae primae partes essentiales, scilicet actus ultimus quo species est id quod est, et proprium potentiale respectu illius actus ultimi – quotcumque ordinata includat illud potentiale, sive ordinata realiter naturaliter sive aliter, de quo dicitur in quarto articulo. Differentia ultima, quae est specifica, a qua est unitas rei et definitionis, includit praecise de suo per se intellectu actum ultimum in re, qui est causa unitatis completa; et genus proximum praecise per se includit proprium potentiale respectu illius actus. ...”

²⁴ *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 159 (Vat. III 97): „... aliqua [differentia] potest sumi a parte essentiali ultima, quae est res alia et natura alia ab illo a quo sumitur conceptus generis, sicut si ponatur pluralitas formarum, et genus dicatur sumi a parte essentiali priori et differentia specifica a forma ultima.”

²⁵ Vgl. *Ord.* I d. 3. p. 1 q. 3 n. 133 (Vat. III 82): ... sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potenciali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius ... ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem.”

„Jener rein bestimmbare Begriff ist der Begriff des Seienden, und der rein bestimmende Begriff ist der Begriff der letzten Differenz.“²⁶

Bevor wir die Konsequenzen dieser Begriffsresolution für die Frage nach Analogie oder Univokation des Seins erörtern (Abschnitt 3), halten wir für den bisherigen Gedankengang vorerst fest: Die erste geistige Tätigkeit, die Abstraktion, führt zu einfachen Begriffen, deren Gehalt sich jedoch in einer weiteren Analyse in Teilmomente auflösen läßt.

2. Die *distinctio formalis*

Noetisch-noematischer Parallelismus. Scotus hat jeden Begriff einfach genannt, der in einem einfachen Erkenntnisakt gewonnen werden kann.²⁷ In dieser Definition steckt eine Voraussetzung, die man den noetisch-noematischen Parallelismus genannt hat, d.h. eine viel später von Edmund Husserl ausgearbeitete Lehre, wonach der Erkenntnisakt die Struktur seines Gegenstands widerspiegelt.²⁸ D.h. wenn der Gegenstand eine geschlossene Einheit besitzt, dann kann er auch mit einem einzigen Erkenntnisblick erfaßt werden.²⁹ Und umgekehrt: Wenn ein Gegenstand durch verschiedene Akte einfachen Begreifens erfaßt und zergliedert werden kann, dann müssen auch in ihm selbst entsprechende Aspekte oder Momente unterschieden werden können. Wenn also ein und derselbe Gegenstand z.B. als Lebewesen und als Hund, d.h. mittels des Gattungs- oder mittels des Artbegriffs erkannt werden kann, dann müssen diese Aspekte dem Gegenstand auch objektiv zugehören und an ihm selbst unterschieden werden können.³⁰

Der Parallelismus besagt, daß man an der Struktur des Erkenntnisaktes selbst die innere Struktur des erkannten Objekts ablesen kann. So gilt: Wo es unmöglich ist,

²⁶ Vgl. *Ord.* I d. 3. p. 1 q. 3 n. 133 (Vat. III 82f; Fortsetzung des Zitats von Anm. 25): „Ille conceptus ‚tantum determinabilis‘ est conceptus entis, et ‚determinans tantum‘ est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius.” Vgl. auch *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 159-161 (Vat. III 97-100).

²⁷ S.o. Anm. 19.

²⁸ Vgl. Hoeres: *Der Wille* (s. Anm. 2), 18ff; Axel SCHMIDT: *Staunen und Verstehen. Die Problematik intentionaler Repräsentation. Von Scotus über Husserl zu Levinas*. In: ThGl 89 (1999) 514-537.

²⁹ *Met.* VII q. 19 n. 26 (OP IV 364): „... una res nata est formare conceptum unum sibi adaequatum, quia alias non esset cognoscibile unum, quia nec unico actu cognoscibile.”

³⁰ Ebd. n. 28 (OP IV 365): „Nam species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta sicut si illa duo obiecta essent duae res extra.” Vgl. auch *Ord.* I d. 2 p.2 q. 1-4 n. 392 (Vat. II 351): „... alia distinctio, maior, est in intellectu, concipiendo duobus actibus duo obiecta formalia, et hoc sive illis correspondeant diversae res, ut intelligendo hominem et asinum, sive una res extra, ut intelligendo colorem et disgregativum.”

ein Gegebenes mit einem einzigen Erkenntnisakt zu erfassen, da ist das Gegebene nichts in sich Einiges.³¹ Wenn sich aber die subjektive Erkenntnis eines Gegenstands sowohl in einem einzigen Akt als auch durch eine Abfolge zweier Akte vollziehen kann, dann muß das Objekt eine entsprechende innere Gliederung aufweisen, eine Einheit von mehreren Momenten bilden. Scotus erläutert dies am Beispiel der Erkenntnis einer Art und ihrer Teilbestimmungen. Diese sind im Artbegriff, wie er sagt, „virtuell“ enthalten. Sie sind nicht das primär Eingesehene (*primum intellectum*), weil sie kein geschlossenes Ganzes bilden. Nur ein Ganzes läßt den Intellekt zur Ruhe kommen (*terminans intellectionem*). Was nur als Teil eines Ganzen begriffen wird, das weist zurück auf einen Erkenntnisakt, der dieses Ganze in einem Blick erfaßt. So ist es gerade mit den Begriffen von Gattung und Differenz im Verhältnis zum Artbegriff. Allein letzterer erfüllt die der Erkenntnisintention gemäße Ganzheit und Abgeschlossenheit. Dem entspricht die Struktur des Objekts, dessen Artwesenheit unbeschadet ihrer ganzheitlichen Einheit sich in eine Mehrzahl von Vollkommenheitsaspekten gliedert.³²

Stufen der Einheit. Offenbar gibt es also Einheit in verschiedenem Maße, neben der Arteinheit sind sowohl höhere als auch geringere Grade von Einheit zu konstatieren:

„Wir können viele Grade der Einheit feststellen: 1. die geringste ist die Einheit des (bloß) Zusammengehäuften; 2. die Einheit der Ordnung, die etwas über die Zusammenhäufung hinaus hinzufügt; 3. die akzidentelle Einheit, wo zwei nicht nur einander zugeordnet, sondern dadurch eins sind, daß eines das andere informiert, wenn auch nur akzidentell; 4. die substantielle Einheit des Zusammengesetzten aus wesentlichen Prinzipien, und zwar eines aktuellen und eines potentiellen; 5. die Einheit der Einfachheit, welche wahrhaft Identität besagt (was auch immer dort ist, ist mit einem jeden (dort) real identisch, und das so Eine ist nicht nur aufgrund einer Einheit der Vereinigung eines, wie in den zuvor genannten Weisen); darüber hinaus gilt (6.): nicht jede Identität ist eine formale. Ich nenne nämlich dasjenige eine formale Identität, wo jenes, was derart identisch genannt wird, ein anderes mit ihm so

³¹ *Lect.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 77 (Vat. XVII 26): „... plura ut plura non possunt terminare unum actum intelligendi.“ – Ebd. n. 78: „Quaecumque duo ut duo terminant actum intelligendi, terminant duos actus.“

³² *Ord.* I d. 3 q. 1-2 n. 93 (Vat. III 60): „[Virtualem] voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur ‘homo’, intelligitur ‘animal’ in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectionem.“

Identisches in seinem formalen, washeitlichen Gehalt per se und im streng analytischen Sinn einschließt.“³³

Für unser Thema sind die drei ersten der genannten sechs Einheitsstufen nicht weiter von Interesse, sondern lediglich die zuletzt genannten höheren Einheitsstufen. Ein Beispiel für die Einheit der 4. Stufe ist die Leib-Seele-Einheit des Menschen, eines für die 5. Stufe die einfache Ganzheit der Geistseele selbst. Leib und Seele bilden beim Menschen ein einziges Suppositum, indem die Seele den Leib durchformt, aber gleichwohl real von diesem verschieden ist.³⁴ Was auf der je niederen Stufe eins ist, das ist, von der nächst höheren Stufe gesehen, durchaus nicht-eins: Leib und Seele bilden auf Stufe 4 eine innige Einheit, je für sich sind je jedoch (Stufe 5) zwei voneinander durchaus verschiedene Einheiten. Anders gesagt: Die Seele ist in sich mehr eins als die Leib-Seele-Einheit des Menschen. Die bei aller Einheit bestehende Differenz ist eine reale, denn die Seele kann gegebenenfalls vom Leib getrennt werden. Eine derartige reale Verschiedenheit ist indessen mit dem wahrhaft Einfachen von Stufe 5 nicht mehr zu vereinen, denn die Seele hat keine trennbaren Teile. Und doch lassen sich auch an ihr verschiedene Sachgehalte unterscheiden, z.B. die Vermögen der Selbstbewegung, der Sinneswahrnehmung sowie der geistigen Erkenntnis und des freien Willens.³⁵ Diese Vermögen sind freilich nur Vollkommenheitsaspekte eines Ganzen, die sich zwar begrifflich differenzieren, aber nicht mehr real trennen lassen. Die Einheit und Identität, die sie in sich besitzen, ist die höchst denkbare, eben die formale Identität der 6. Stufe. Solange etwas noch in Teilmomente analysierbar ist, mag es zwar unteilbares Ganzes im Sinne der 5. Stufe der Einheit sein, aber kein formal Identisches, sind doch die Teilmomente untereinander formal different. Wenn es keine Möglichkeit mehr gibt, ein Einfaches in verschiedene Wesensmomente zu zerlegen, dann liegt formale Identität vor. Genau diese Identität ist dem eindeutigen (univoken) Begriff eigen:

³³ *Ord.* I d. 2 p. 2 q. 1-4 n. 403 (Vat. II 356f): „Vel, ut propriissime, dicatur: sicut possumus invenire in unitate multos gradus – primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) – ita, adhuc ultra, non omnis identitas est formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud, quod dicitur sic idem, includit cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo.“

³⁴ Vgl. *Met.* VII q. 19 n. 44 (OP IV 370): „Sed realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturarum et suppositorum; media naturarum in uno supposito; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionum unitive contentarum in una natura.“

³⁵ Vgl. *Met.* VII q. 19 n. 49 (OP IV 371).

„Ich nenne einen Begriff univok, der derart eins ist, daß seine Einheit zum Widerspruch hinreicht, wenn er von demselben bejaht und verneint wird; er ist auch hinreichend als Mittelbegriff im Syllogismus, so daß es ohne äquivokationsbedingten Fehlschluß möglich ist, auf die [wahre] Verbindung der Außenglieder, die über den derart identischen Mittelbegriff geeint sind, zu schließen.“³⁶

Begriff und Wirklichkeit. Stringentes logisches Denken erfordert Begriffe, deren Bedeutung derart festgelegt ist, daß ihnen keinerlei Mehrdeutigkeit anhaftet. Wir wollen freilich nicht mit logischen Formen spielen, sondern die Wirklichkeit begreifen. Warum können wir auf diese die Regeln der Logik anwenden? Die Frage betrifft die Bedingung der Möglichkeit von univoken Begriffen, genauer gesagt, die Möglichkeit, mit univoken Begriffen auf die Dinge der Wirklichkeit Bezug zu nehmen. Offenbar gehört es zu den erfragten Bedingungen, daß die formalen Begriffsgehalte ein Fundament in der Sache (*fundamentum in re*) besitzen. Daraus folgt, daß den in der Begriffsresolution aufgefundenen Teilbestimmungen (den Gattungs- und Differenzbegriffen) etwas Reales in den Dingen entspricht und somit auch die formale Differenz der Begriffsgehalte eine solche *a parte rei* ist (oder jedenfalls sein kann). Denn nur dasjenige, was die soeben definierte formale Identität besitzt, taugt als univoker Begriff. Jede schwächere Einheit führt dagegen eine gewisse Vagheit in der Bedeutung mit sich, eine nur unscharfe Abgrenzung, so daß Raum für den Zweifel bleibt, ob ein bestimmtes Begriffsmoment nun vorliegt oder nicht.

Während aber die der Logik angemessene Eindeutigkeit auf der Begriffsebene immer leicht herstellbar ist, scheint sie dem Bereich des Wirklichen fremd zu sein, wo vielmehr nachgerade alles fließend und uneindeutig ist. Kein Ding ist einem anderen völlig gleich, und alles scheint im fortwährenden Flusse zu sein, so daß es eher willkürlich anmutet, die Dinge begrifflich zu fixieren, auf eindeutige Kategorien festzulegen bzw. sie nach einer unbeweglichen Idee zu benennen. Von daher

³⁶ Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 26 (Vat. III 18): „...univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.“ – Dieser Definition liegt die traditionelle Syllogistik zugrunde, der gemäß im Schlußsatz zwei Begriffe (die *extrema*) logisch verbunden werden können, die jeweils im Ober- und im Untersatz mit dem Mittelbegriff verbunden sind. Beispiel: „Jedes Lebewesen ist eine Substanz. – Jeder Mensch ist ein Lebewesen. – Also ist jeder Mensch eine Substanz.“ – Notwendige Bedingung ist die Identität des Mittelbegriffs. Der Schluß ist ungültig, wenn der Mittelbegriff äquivok ist, so daß wir es dann mit vier statt mit nur drei Begriffen zu tun haben (*quaternio terminorum*); Beispiel: „Nur Männer dienen in der Armee. – Kein Mann ist ein Feigling. – Also gibt es in der Armee keinen Feigling“. Hier ist das Wort „Mann“ äquivok, weil es im Obersatz deskriptiv, im Untersatz aber präskriptiv verwendet wird.

erscheint die radikale Trennung von Begriff und Wirklichkeit im sog. Nominalismus plausibel. Dieser geht davon aus, daß das Begriffliche nichts mit dem Wirklichen zu tun hat und daß es zwischen beiden nichts Vermittelndes gibt. Hieraus schließt er konsequent, daß unsere Begriffe die wirklichen Dinge (bzw. deren vermeintliches Wesen) nicht zu erkennen geben, sondern sie lediglich zu Klassen zusammenstellen, was eine Frage der beliebigen Konvention sei.

Ähnlichkeit als partielle Identität. Ein Denker wie Duns Scotus kann sich indes mit einer solchen Radikallösung nicht anfreunden, weil ihm sogleich die Frage kommt, woran wir denn am Einzelding erkennen, daß es unter diesen oder jenen Begriff fällt (in diese oder jene Klasse gehört). Wird darauf geantwortet, das sei doch klar, weil die Dinge einander unterschiedlich ähnlich sind, so daß jeder sehen könne, ob etwas ein Hund oder eine Katze ist, dann fragt Scotus zurück: Und worin sind die einen ähnlich, die anderen aber nicht? Die erfragte Hinsicht der Ähnlichkeit zielt auf ein Gemeinsames und Gleiches, während die Unähnlichkeit von etwas Differentem und Ungleichem stammt. Zwei Dinge sind ähnlich, wenn sie etwas gemeinsam haben, und sind in dem Maße ähnlich, in dem sie mehr oder weniger gemeinsam haben. Zwei Arten sind aufgrund ihrer gemeinsamen Gattung ähnlich, sie sind jedoch verschieden durch ihre jeweilige spezifische Differenz. Die Ähnlichkeit zweier Gattungen ist im Vergleich dazu geringer, weil sie nur noch in einer höheren Gattung übereinkommen und entsprechend weniger gemeinsam haben. Müßte man alle Gemeinsamkeit für etwas bloß Fiktives halten, dann gäbe es in der Wirklichkeit nur noch reine Andersheit und schlechthinnige Differenz. Alle Dinge wären in gleicher Weise verschieden, das Phänomen der gestuften Ähnlichkeit bliebe unerklärt.³⁷

Wir haben hier ein charakteristisches Beispiel für die Denkweise des Doctor subtilis und zugleich für die Unvermeidlichkeit der *distinctio formalis*³⁸, sofern man sich auf dieses Denken einläßt und sich nicht damit begnügt, Ähnlichkeit als ein irreduzibles Urphänomen anzusehen. Die *distinctio formalis* kommt ins Spiel, besser gesagt, sie ist schon im Spiel, insofern der Blick auf die Gemeinsamkeit als Fundament der

³⁷ Ord. II d. 3 q. 1 n. 23 (Vat. VII 400f): „Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus.“

³⁸ Vgl. Axel SCHMIDT: *Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis. Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*. In: Wissenschaft und Weisheit 67 (2004) 96-118.

Ähnlichkeit ein Erfordernis des Begrifflichen, nämlich die formale Identität, auf die Sache überträgt bzw. dort aufzufinden trachtet. Denn die erfragte Hinsicht der Ähnlichkeit meint ja ein Gleiches und Identisches, und zwar nicht allein im univoken Begriff, sondern vor allem auch in oder an der Sache. Scotus drückt diese Einsicht durch das Postulat aus, daß die Dinge zwei Identitäts- oder Einheitsstufen besitzen, eine, kraft welcher sie sich von allen anderen Dingen unterscheiden – die Einheit der individuellen oder numerischen Identität –, sowie eine weitere, kraft welcher sie mit anderen Dingen verbunden, d.h. artgleich sind: die Einheit der spezifischen Identität. Letztere Einheit ist „geringer“ als die der individuellen Identität, weil sie nach außen weniger stark abgrenzend ist; gegenüber der individuellen Verschiedenheit ist sie indifferent. Sie ist die Einheit der gemeinsamen Natur (*natura communis*), welche das *fundamentum in re* der spezifischen und generischen Begriffe bildet.³⁹

Fundierung des Relativen im Absoluten. Die Rückführung der Ähnlichkeit auf ein univokes Fundament, das im angesprochenen Beispiel eine partielle Identität begründet, kann auch durch folgende Überlegung gezeigt werden, die wiederum dem Denkstil des Scotus zutiefst entspricht: Ähnlichkeit ist eine Relation zwischen zwei Gliedern. Nun setzt aber die Erkenntnis einer Relation immer diejenige der absoluten Glieder voraus, denn die *Absoluta* sind ontologisch früher als die durch sie konstituierte Beziehung.⁴⁰ So ist auch die vergleichende Denktätigkeit immer schon sekundär gegenüber der einfachen Erfassung eines Gegenstands, und somit auch der denkerische Nachvollzug der Ähnlichkeit von zwei Dingen ein Akt, der die Einsicht in das jeweilige Sosein der Gegenstände notwendigerweise voraussetzt. Um also zwischen zwei Dingen Ähnlichkeit konstatieren zu können, müssen wir

³⁹ Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 30 (Vat. VII 402): „...Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se, – et secundum istam unitatem propriam naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis...“ – Vgl. Ludger HONNEFELDER: „*Natura communis*“. In: HWP VI (1984) 494-504. Vgl. auch in diesem Buch meinen Kommentar zur scotischen Individuationslehre.

⁴⁰ Vgl. *Lect.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 64. 65 (Vat. XVII 21f): „Impossibile est concipere relationem nisi prius natura concipitur eius terminus. ... impossibile est cognoscere relationem nisi prius sit cognitum suum fundamentum: omne enim prius cognoscitur secundum quod est aliquid absolutum quam respectivum, unde prius concipitur necessario aliquid sub ratione absoluti quam sub ratione partis.“ – Vgl. zu dieser grundlegenden Einsicht Tobias HOFFMANN: *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Neue Folge 60). Münster: Aschendorff, 2002, 85-89.

bereits bei beiden Dingen eine Eigenschaft entdeckt haben, die sich beim Vergleich als übereinstimmend herausstellt.

„Obwohl Ähnlichkeit, ontologisch betrachtet, eine Beziehung ist, sagt man von ihr nicht, daß sie schlechthin in der Beziehung besteht, sondern in etwas Absolutem, in dem der Begriffsgehalt der Ähnlichkeit grundgelegt ist.“⁴¹

Zerspaltung der Wirklichkeit? Gegen die scotische Analyse konkreter Dinge nach Maßgabe univoker Begriffe wird oft eingewandt, daß dabei ein Pluralismus disparater Formen an die Stelle der Einheit und Einfachheit der Dinge tritt. Nähme man nämlich mit AVICEBRON an, daß die (Denk)Formen der hierarchisch gegliederten Gattungen im Individuum real vorhanden wären (z.B. beim Menschen Lebewesen, Sinneswesen und Geistwesen), dann würde diese Vielheit die substantielle Einheit des Individuums zerstören; denn wodurch sollte das Viele geeint sein? Als Einheitsgrund käme nun ja nicht mehr die einzige und darum einheitsstiftende Form in Frage, es bliebe also nur das Subjekt, das die vielen Formen (zufälligerweise) trägt. Doch genügt eine solche Einheit nicht, denn sie geht nicht über die akzidentelle Einung von Eigenschaften in einem Subjekt hinaus.⁴² Um dieser Konsequenz zu entgehen, scheint es also unabdingbar zu sein, einer einzigen Form die Rolle der Einheitsstiftung zuzuweisen und alle anderen Sachgehalte als bloße Denkformen anzusehen, d.h. als vom Intellekt erzeugte, aber nicht *a parte rei* vorliegende Realitäten. Wenn also der Mensch als *animal rationale* definiert sei, dann dürfe man daraus nicht schließen, daß im Menschen *animalitas* und *rationalitas* als *a parte rei* unterschiedene Formen vorliegen.⁴³

Dieses Argument beweist indessen gar nichts gegen die *distinctio formalis*, sondern nur gegen ein verdinglichendes Mißverständnis derselben. Scotus meint nicht, daß der Mensch zwei Seelen besitze, eine sinnliche und eine geistige, oder daß er ein Sinneswesen sei, dem zufälligerweise noch die Rationalität hinzugefügt sei. Was er vielmehr meint, ist, daß es sinnvoll und angemessen ist, zu sagen, der Mensch besitze einige Vollkommenheiten, die er mit dem Tier gemeinsam hat, und andere, die ihm allein eigen sind, und daß diese Vollkommenheiten tatsächlich in einer Stufen-

⁴¹ Ord. I d. 3 p. 2 q. un. n. 295 (Vat. III 179): „... quemadmodum similitudo realiter est respectus, tamen sicut non dicitur similitudo esse in respectu praecise sed in aliquo absoluto, in quo fundetur ratio similitudinis...“

⁴² Vgl. THOMAS VON AQUIN: *De subst. sep.* c. 6 sowie *S.th.* I q. 76 a. 1. 3. 4 und dazu Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 17), 149ff.

⁴³ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *S.th.* I q. 50 a. 2: „Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum.“ – Vgl. ebd. I q. 76 a. 3 ad 4.

ordnung verwirklicht sind, die dem Gattung-Art-Schema entspricht, und daß schließlich diese Vollkommenheiten durch univoke Begriffe ausgedrückt werden können, weil das mit ihnen Gemeinte identisch bleibt, ganz gleich ob es in dieser oder jener Art verwirklicht ist. Dieser letzte Punkt vermag zu erklären, warum es verschieden abstrakte Wissenschaften gibt, z.B. Physik, Biologie und Anthropologie, die ein und dieselben Dinge unter verschiedenem Gesichtspunkt untersuchen, ohne daß sie miteinander in Konflikt geraten. Dies ist nämlich nur möglich, weil z.B. die Körpereigenschaften gegenüber dem Unterschied von Belebtsein und Unbelebtsein indifferent sind, unabhängig davon, ob der jeweilige Körper belebt oder unbelebt ist. Ebenso sind auch die biologischen Wesensmerkmale gegenüber dem Unterschied von Mensch und Tier indifferent.

Das Konzept der *distinctio formalis* sichert im Grunde nur ontologisch ab, was der Mensch, wenn er die Dingwelt fortschreitend erforscht, immer schon voraussetzt: daß er dabei immer wieder, wenn auch keineswegs irrtumslos, Wesenszüge findet, die einer Sache zutiefst innerlich sind, und die im besten Fall sogar alle bis dahin gefundenen Eigenschaften zu einer Wesensganzheit zusammenschließen. Daß wir dabei jedoch stets auf eine Komplexität von Sachgehalten stoßen, die sogar noch weiter wächst, ist für Scotus nicht verwunderlich, weil damit ein Grundzug des Endlichen zum Ausdruck kommt, denn das besagt ja Endlichkeit: Mangel an Seinsfülle und mithin Ergänzbarekeit.⁴⁴

Komplexität des Endlichen. Anschaulich wird die Ergänzbarekeit des Endlichen an der Potentialität der Gattung in bezug auf eine sie ergänzende Differenz: Der reine formale Gehalt der *animalitas* verlangt eine nähere Bestimmung, für sich allein ist er nicht existenzfähig, und darin zeigt sich seine Endlichkeit. Ähnlich ist es mit der Gattung Farbe: Was farbig ist, kann rot oder gelb sein; eine unbestimmte Farbe kann hingegen nicht für sich bestehen.⁴⁵ Die *differentia specifica* muß die fehlende Perfektion hinzubringen und damit die Einheit der Art abschließend konstituieren.

⁴⁴ Ord. I d. 8 p. 1 q. 2 n. 32: (Vat. IV 165): „Concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis. Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis.“

⁴⁵ Met. VII q. 19 n. 51. 54 (OP IV 372. 373): „... sic potentialis quod, quantum est ex se per se ratione eius in re, non repugnaret sibi esse sub opposito actu. Sicut perfectio coloreitatis non tantum est perfectibilis per gradum perfectionis proprium albedini, sed etiam quantum est ex propria ratione coloreitatis illius non repugnaret sibi subesse gradui proprio nigredinis. (...) Haec differentia, et compositio sibi correspondens, quando perfectiones contentae sunt limitatae, generalis est omni creaturae. Et secundum hanc faciliter salvatur quomodo omnis creatura componitur ex potentia et actu. Non enim ibi accipitur potentia pro illa quae est ad esse, quia illa non manet in creatura.“

ren.⁴⁶ Auch wenn sie ein inhaltlich neues Moment hinzufügt, ist sie doch untrennbar eins mit dem, was sie qualifizierend bestimmt. Scotus nennt diesen Einschluß „unitive Kontinenz“⁴⁷: Die spezifische Differenz enthält alle Formbestimmungen der oberen Gattungen in sich, schließt sie zusammen, nimmt ihnen dabei aber nichts von deren je eigener Vollkommenheit und Wirkmöglichkeit.⁴⁸

Höchste Einheit. Aufgrund ihrer Untrennbarkeit nennt Scotus die als *genus* und *differentia specifica* unterschiedenen Gehalte nicht *res* wie die Akzidentien, sondern *realitates* oder *perfectiones reales*.⁴⁹ Wenn zwei Formalgehalte sich wie Akt und Potenz zueinander verhalten, dann führt ihre Zusammensetzung zu einer höchst möglichen Einheit, die nur noch durch die Einheit des Unendlichen überboten werden kann, die keinerlei Zusammensetzung mehr zuläßt.⁵⁰ Eine unendliche Realität kann nämlich niemals der Ergänzung durch eine andere bedürftig sein; darum scheidet in Gott eine Differenz von Potenz und Akt völlig aus.⁵¹ Damit ist schon erwiesen, daß Gott nicht unter einer Gattung steht. Das heißt, es kann keine oberste Gattung

⁴⁶ Ord. I d. 7 q. 1 n. 64 (Vat. IV 134): „Posita enim limitatione creaturarum, non potest esse tota perfectio in creaturis absque distinctione specifica, ... In creaturis ergo differentia specifica est perfectio supplens imperfectionem...“ – Met. VII q. 13 n. 146 (OP IV 268): „Si dicatur alia opinio [sc. Ioannis PECHAM u.a.] de formis, potest dici quod unus gradus perfectionis determinat omnes praecedentes ad ultimam unitatem, sicut una differentia specifica determinat omnes perfectiones praecedentes ad unitatem speciei, quam nec ex se habent nec aliunde quam ab illa differentia.“

⁴⁷ Vgl. dazu Met. VII q. 13 n. 131 (OP IV 263f); Lect. II d. 1 q. 4-5 n. 194-197 (Vat. XVIII 64f); Ord. III d. 1 q. 1 n. 4 (Viv. XIV 11f).

⁴⁸ Vgl. Met. VII q. 19 n. 50 (OP IV 372): „Et per hoc potest forma specifica unitive continens formas generum intermediarum esse principium multarum operationum illis contentis correspondentium, si illa intermedia ex se sint activa. Nihil enim tali perfectioni deficit quando continetur, sed limitatio tollitur a continente, quia non tantum illam continet sed istam continet ac si non illam, et e converso.“

⁴⁹ Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 106 (Vat. IV 201f): „Aliquando, quando non sunt ibi res et res (sicut in accidentibus), saltem in una re est aliqua propria realitas a qua sumitur genus et alia realitas a qua sumitur differentia; dicatur prima *a* et secunda *b*: *a* secundum se est potentiale ad *b*, ita quod praecise intelligendo *a* et praecise intelligendo *b*, *a* ut intelligitur in primo instanti naturae – in quo praecise est ipsum – ipsum est perfectibile per *b* (sicut si res esset alia), sed quod non perficitur realiter per *b*, hoc est propter identitatem *a* et *b* ad aliquod totum, cui realiter primo sunt idem, quod quidem totum primo producitur et in ipso toto ambae istae realitates producuntur...“ – Vgl. Met. IV q. 2 n. 143 (OP III 354f).

⁵⁰ Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 107 (Vat. IV 202): „Ista compositio realitatum – potentialis et actualis – minima est, quae sufficit ad rationem generis et differentiae, et ista non stat cum hoc, quod quaelibet realitas sit infinita: realitas enim si esset de se infinita, quantumcumque praecise sumpta, non esset in potentia ad aliquam realitatem.“

⁵¹ Vgl. Anm. 50 sowie Met. VII q. 19 n. 52 (OP IV 372): „Conditio prima [sc. continentia perfectionis quae potentialis est respectu alterius perfectionis] excludit Deum a genere, si ponatur in ipso talis differentia, sive attributorum sive idearum. Nullum enim perfectibile est per alterum. Specialiter de attributis, quia quodlibet est infinitum; ...“

geben, die etwas beinhaltet, das Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre. Diese Einsicht führt uns direkt zum Problem der *univocatio entis*.

3. Die univocatio entis

Die Gattungsaporie. Wir haben den Denkstil des Scotus an seiner durchgängigen Absicht festgemacht, letzte, irreduzible Gegebenheiten aufzusuchen, in denen die Erkenntnis zur Ruhe kommen kann. Und sie kann deshalb ruhen, weil die solcherart entdeckten Gehalte dem noetisch-noematischen Parallelismus gemäß solche der Sache sein müssen und diese in ihrer inneren Struktur zu erkennen geben. Die *resolutio* der Begriffe führt somit zu univoken und untereinander formal distinkten Teilbegriffen. Ineins damit wird die hierarchische Gliederung der Wirklichkeit offenbar.

Wie schon vermerkt, müssen die schlechthin einfachen Begriffe entweder rein bestimmbar oder rein bestimmend sein⁵², was erst für den Begriff des reinen Seins einerseits und die es letztlich bestimmenden Differenzen andererseits gilt. Dem Ansatz des Scotus konsequent entsprechend, müssen diese Begriffe aufgrund ihrer unübertreffbaren Einfachheit zuhöchst univok sein. Diese Folgerung scheint indes mit einer bereits von ARISTOTELES formulierten Einsicht unvereinbar zu sein, daß nämlich der Begriff des Seins kein Gattungsbegriff sein kann, weil andernfalls die das Sein differenzierenden Momente nichtseiend wären. Denn es liegt im Wesen einer Gattung, daß sie von einer spezifischen Differenz bestimmt werden kann, die als ein Anderes zum Gattungsbegriff hinzutritt und ihm ein inhaltlich neues Moment zufügt, welches in diesem noch nicht eingeschlossen ist, weshalb die Gattung nicht von ihrer Differenz ausgesagt werden kann; doch von allen Differenzen kann und muß ausgesagt werden, daß sie „seiend“ sind; folglich besitzt der Seinsbegriff nicht die Einheit und Gemeinsamkeit eines Gattungsbegriffs.⁵³ Anders gewendet: Der Seinsbegriff kann und muß von allem, auch von seinen eigenen Differenzen ausgesagt werden; in dieser Eigenart unterscheidet er sich von den

gewöhnlichen Allgemeinbegriffen, die eine bestimmte Gattung von Seienden, z.B. die Substanzen, unter sich fassen. Unter der Voraussetzung, daß jeder Allgemeinbegriff als Gattungsbegriff fungiert, trägt der Seinsbegriff eine Aporie in sich, die nach Aristoteles allein dadurch zu lösen ist, daß man ihn eben nicht als Allgemeinbegriff begreift, der univok von den Seienden aussagbar wäre, sondern als einen bloß analogen Begriff, der unmittelbar in die verschiedenen Bedeutungen der obersten Gattungen, der Kategorien, auseinanderfällt.⁵⁴

Zu dieser sog. Gattungsaporie gesellt sich noch ein zweites Problem: Wenn der Seinsbegriff nämlich etwas ist, das Gott und den Geschöpfen univok gemeinsam zukommt, dann scheint es unmöglich zu sein, die Transzendenz Gottes zu wahren. Wie will man festhalten, daß Gott gänzlich über der geschaffenen Welt steht, wenn der Seinsbegriff als gemeinsames Band fungiert?⁵⁵

Die Beseitigung der Schwierigkeiten erfordert mehrere Anläufe: Zum einen (1) ist darzulegen, inwiefern Metaphysik und Theologie bezüglich der Gotteserkenntnis auf die univoke Prädikation angewiesen sind. Zum anderen (2) müssen die genannten Einwände entkräftet werden; insbesondere muß gezeigt werden, daß der univoke Seinsbegriff ein „gemeinsamer Begriff ohne Übereinkunft in der Sache bzw. im Sachgehalt“⁵⁶ ist. In einem dritten Schritt (3) ist noch eigens zu erörtern, wie sich Analogie und Univokation zueinander verhalten.

(1) Gotteserkenntnis über univoke Begriffe. Wie kann die Metaphysik von Gott reden? Sie braucht dazu Begriffe, die nicht nur auf die geschaffenen Dinge, sondern auch auf das göttliche Sein selbst anwendbar sind. Dasselbe gilt für die theologische Wissenschaft, die ja ihre Begriffe ebenfalls nicht aus der Offenbarung entgegennimmt, sondern nur gewisse Aussagen (d.h. Zusammenstellungen von Begriffen), die jedoch nur verstanden werden können, wenn die dazu verwendeten Begriffe bekannt sind.⁵⁷ Gibt man also die Möglichkeit der Gotteserkenntnis zu, dann geht man bereits implizit von univok-gemeinsamen Begriffen aus, auch wenn

⁵² S.o. Anm. 25.

⁵³ Vgl. ARISTOTELES: *Met.* III c. 3, 998 b 22-27. Dieser Beweis ist aufgenommen u.a. bei THOMAS VON AQUIN: *S.th.* I q.3 a.5; *S.c.G.* I c. 25 und DUNS SCOTUS: *Ord.* I d. 3 p.1 q. 3 n. 152 (Vat. III, 94). – Zum genaueren Verständnis dieses Gedankens und zum Vergleich mit modernen mathematisch-logischen Problemen und Lösungsvorschlägen vgl. Rainer CARLS: *Idee und Menge Der Aufbau einer kategorialen Ontologie als Folge aus den Paradoxien des Begriffsrealismus in der griechischen Philosophie und in der modernen mathematischen Grundlagenforschung* (= Pullacher philosophische Forschungen Bd. XI), München: Berchmanskolleg Verlag 1974, 144ff. 189ff, Joseph M. BOCHENSKI: *Formale Logik*. Freiburg-München: Alber ⁸1996, 63f.

⁵⁴ Vgl. ARISTOTELES: *Met.* IV c. 2, 1003 a 33-35; 1003 b 11-14 mit *Ord.* I d. 3 p.1 q. 3 n. 153 (Vat. III 94). – Vgl. Honnefelder: *Ens* (s. Anm. 7), 343ff.

⁵⁵ *Ord.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 47 (Vat. IV 172): „... primo diversa in nullo conveniunt; Deus est primo diversus a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et ita non esset simpliciter simplex; ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in aliquo conceptu communi.“

⁵⁶ *Ord.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 82 (Vat. IV 190): Deus et creatura „sunt tamen primo diversa in realitate; quia in nulla realitate conveniunt, – et quomodo possit esse conceptus communis sine convenientia in re vel realitate, in sequentibus dicetur.“ – *Theoremata* p. 3 A n. 30 (OP II 614): „Creato et increato nullus idem conceptus per se communis est.“

⁵⁷ Vgl. *Ord.* Prol. p. 1 q. un. n. 61-62 (Vat. I 37f).

man dies mit Worten bestreitet.⁵⁸ Aus dem gleichen Grunde hängt die Substanzerkenntnis von der Möglichkeit eines univoken Brückenbegriffs ab, denn die sinnliche Wahrnehmung bietet uns keinen Einblick in die Substanz der Dinge an sich, sondern lediglich in deren akzidentelle Erscheinungsweisen; wer also die Univozität des Seinsbegriffs leugnet, der zerstört die Rede von Substanzen und damit die Metaphysik schlechthin.⁵⁹

(2) Der Seinsbegriff ist keine Gattung, aber gleichwohl univok. Die Weise, in der Scotus nun die genannten Einwände gegen den univoken Seinsbegriff entkräftet hat, ist eine gewaltige Denkleistung, die allein schon genügt, um ihn zu den innovativsten Denkern der Geistesgeschichte zu zählen. Der wesentliche Punkt besteht in einer Wendung des aristotelischen Gattungsarguments derart, daß es nun nachgerade die univoke Gemeinsamkeit des Seinsbegriffs erschließen läßt und eben nicht eine analoge bzw. äquivoke Bedeutungsvielfalt. So gewendet läßt sich sagen: Der Seinsbegriff schließt zwar das Gattung-Differenz-Schema aus, aber er übersteigt die Gemeinsamkeit eines Gattungsbegriffs in der Weise, daß er sogar von seinen (letzten) Differenzen aussagbar ist. Damit erweist er sich als Begriff von „übergroßer Gemeinsamkeit“ (*nimia communitas*).⁶⁰

Daß es keine Gattung gibt, die von einem ihrer Artunterschiede aussagbar ist, sieht man leicht an einem Beispiel, etwa der *rationalitas*: Die *rationalitas* ist weder ein Sinneswesen noch eine höhere Seinsgattung. Aber sie ist etwas Seiendes! D.h. „seiend“ ist ein Prädikat, das von mehr Dingen aussagbar ist als jeder Gattungsbegriff.⁶¹ Die

⁵⁸ *Lect.* I d. 3 p.1 q. 1-2 n. 29 (Wat. XVI 235): „... omnes magistri et theologici videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicunt verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam.“

⁵⁹ *Lect.* I d. 3 p.1 q. 1-2 n. n. 110 (Wat. XVI 265): „Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam, quia si ens non importaret conceptum commune, impossibile esset quod haberemus conceptum substantiae, quia substantia non habet propriam speciem in intellectu possibili, sed tantum entis abstrahendo a speciebus accidentium. Si ergo ens non haberet unum conceptum, nullum conceptum – nec in communi nec in particulari – haberemus de substantia.“ – Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 139 (Wat. III 87).

⁶⁰ *Ord.* I d. 3 p.1 q. 3 n. 158 (Wat. III 96f): „...tamen tenendo quod argumentum valeat (sc. das aristotelische Argument gegen den Gattungscharakter von „Seiendes“), concludit oppositum magis quam propositum: removet enim ab ente rationem generis, non propter aequivocationem ..., sed removet rationem generis ab ente propter nimiam communitatem, quia videlicet praedicatur ‘primo modo per se’ de differentia, et per hoc posset concludi quod ens non sit genus.“

⁶¹ *Ord.* I d. 3 p.1 q. 3 n. 160 (Wat. III 98): „... ex hoc quod talis differentia [sc. differentia specifica] est ens in ‚quid‘, sequitur quod ens non est genus, propter nimiam communitatem entis. Nullum enim genus dicitur de aliqua differentia inferiore in ‚quid‘...“

Gemeinsamkeit des Seinsbegriffs übersteigt nämlich noch den Gegensatz, in dem die Realität der Gattung und die des Artunterschiedes stehen und der für die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe typisch ist. Diese sind darum notwendigerweise abgrenzend und schließen anderes aus ihrem Inhalt aus.⁶²

Prädikation in quid und in quale. Wir haben bereits gesehen, wie die letzte Auflösung der Begriffe in schlechthin einfache Momente zum rein bestimmbareren Sein und zu einer „letzten Differenz“ führt.⁶³ Beide schließen nichts Gemeinsames mehr ein⁶⁴, so daß die letzte Differenz nicht mehr unmittelbar „seiend“ genannt werden kann. Dieser Umstand stößt aber die ausgeführte Argumentation nicht um, sondern führt sie weiter, sofern nur eingesehen wird, daß eine letzte Differenz anders als jede spezifische (kategoriale) Differenz keine neue (washeitliche) Bestimmung zum Seinsbegriff hinzubringt, diesem also nicht äußerlich ist und ihn nicht von außen begrenzt, wie es beim Artunterschied der Fall ist, der eine Gattung spezifiziert. Eine letzte Differenz grenzt darum auch nicht andere Differenzbestimmungen aus.⁶⁵ Zum besseren Verständnis dieses schwierigen Punktes bedienen wir uns der Terminologie des Duns Scotus, der eine Prädikation in der Weise eines Was (*in quid*) und eine solche in der Weise eines Wie (*in quale*) unterscheidet.⁶⁶ Die *resolutio* eines Begriffs läuft dann auf die Feststellung hinaus, daß jeder Prädikatbegriff in ein washeitliches und ein qualitatives Moment zerlegt werden kann, bis ein letztes Etwas („Seiendes“) übrigbleibt, das durch ein letztes Wie bestimmt ist. Die letzte Differenz besagt demnach einen rein qualifizierenden Begriff, der kein Was mehr enthält, von dem der Seinsbegriff *in quid* ausgesagt werden könnte. Da aber jedes Bestimmen ein Bestimmbares voraussetzt – eine Differenzierung von Nichts ist unmöglich –, setzt die letzte Differenz das Sein voraus und kann insofern selbst ‚seiend‘ genannt werden, freilich nicht *in quid*. Anders gewendet: Wenn von den reinen Quale-Bestimmungen der Seinsbegriff nicht washeitlich ausgesagt werden kann, dann sind sie deshalb nicht Nicht-Seiende, sondern dann wird der Seinsbegriff von ihnen eben in anderer Weise ausgesagt, nämlich *in quale*.⁶⁷ Scotus nennt diesen Zusammenhang die Virtualität des Seinsbegriffs: Allen

⁶² Vgl. Honnfelder: *Ens in quantum ens* (s. Anm. 7), 348; Wölfel (s. Anm. 20), 129ff.

⁶³ S.o. S. 11.

⁶⁴ *Ord.* I d. 3 p.1 q. 3 n. 131-133 (Wat. III 81-83).

⁶⁵ Vgl. Wölfel (s. Anm. 20), 129-134.

⁶⁶ Vgl. hierzu auch *In librum Porphyrii Isagoge* q. 12 n. 15f; q. 28 n. 5-7 (OP I 57f. 176f) ; *Met* IV q. 1 n. 51 (OP III 308); *Ord.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 126. 155 (Wat. IV 216. 229).

⁶⁷ *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 123 (Wat. XVI 272): „... illae differentiae non sunt formaliter entitates, nec ‘per se primo modo’ illa differentia est ens, sed tamen non sequitur ‘igitur per se aut

washeitlichen Bestimmungen liegt ‚Seiendes‘ als das Gemeinsame, seinen letzten Differenzen aber in der Funktion virtueller Bestimmbarkeit zugrunde.⁶⁸

Generische Allgemeinheit als Signum der Endlichkeit. Diese subtilen Überlegungen sind erforderlich, um sicherzustellen, daß wir mit dem Begriff des Seienden alle generische Allgemeinheit überstiegen und damit das „Urbild aller Univozität“⁶⁹ erreicht haben. Erst so läßt sich verstehen, daß die univoke Einheit des Allgemeinen nicht notwendig als Gattungseinheit gedacht werden muß, daß diese vielmehr bereits eine eingeschränkte Form der Allgemeinheit darstellt und somit wesentlich von Endlichkeit geprägt ist, insofern hier eine Gattung notwendig der Seinsergänzung durch den Artunterschied bedarf. So sieht man: Das Gattungs-Allgemeine ist bereits eine besondere (und zugleich limitierte) Form des Seins; es leitet sich aus dem Seinsbegriff durch Verendlichung ab, so daß gilt: endliches Seiendes ist ergänzbar, und das heißt: durch Teilmomente bestimmt, die einander wie Gattung und Differenz ergänzen. „Alles Irdische ist ‚endlich‘ (limitiert), d.h. in allen seinen Stücken nicht mehr die ursprüngliche Einheit des Seins, sondern teilhaft und partiell, und muß zum Ganzen durch gegenseitige Ergänzung erst zusammengestückt werden.“⁷⁰

(3) Analogie und Univokation. Wie schon bemerkt, führt die Frage nach dem Grund für die gestufte Ähnlichkeit unter den Dingen zum Postulat einer gemeinsamen Natur, welche die partielle Identität der Dinge begründet. So sind die Dinge als ganze zwar nie gleich, sondern immer nur ähnlich, in Aspekten aber kommen sie überein, welche darum mit univoken Begriffen bezeichnet werden können. So gesehen, macht die Univokation die reale Analogie allererst verständlich.

Gott, das unendliche Seiende. Doch läßt sich das Modell der partiellen Identität auch auf die Rede von Gott anwenden? Dem steht entgegen, daß es zwischen Gott und Geschöpf keine „Übereinkunft in der Sache bzw. im Sachgehalt“⁷¹ gibt. Wenn nun aber nach Scotus Gott das „unendliche Seiende“ ist, dann scheint diese Be-

formaliter est non-ens'. Iste enim modus arguendi peccat in praedicationibus denominativis, nam 'rationale non est per se animal, igitur est per se non-animal' non sequitur. Unde sicut 'rationale' dicitur animal denominative et non per se, sic illa differentia dicitur ens denominative, non per se primo modo, quia est praedicatio denominativa, et determinans est extra rationem determinabilis."

⁶⁸ Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137. 150f (Vat. III 85. 92f). Vgl. Honnefelder: *Ens in quantum ens* (s. Anm. 7), 74-77. 94-97. 326ff; Wölfel (s. Anm. 20), 116ff.

⁶⁹ Wölfel (s. Anm. 20), 131.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ S.o. Anm. 56.

stimmung nochmals in die Gattungsaporie zu führen, insofern ihre Form suggeriert, Gott sei eine besondere Art der Gattung „Seiendes“. Müssen wir zur Vermeidung dieser Folgerung also ausschließen, daß „seiend“ hier etwas Gemeinsames meint? Gibt es ohne partielle Identität zwischen Gott und dem Geschaffenen dann auch keinerlei Analogie?

Diese Schwierigkeit läßt sich nur durch eine vertiefte Einsicht in die absolute Einfachheit univoker Begriffe lösen. Dann zeigt sich, daß die Unendlichkeit zwar eine Differenz ist, aber nicht eine *differentia specifica*, der eine begrenzte Entität in der Sache entspräche. Nur dann wäre der Seinsbegriff ein Gattungsbegriff, unter den Gott als eine besondere Art fiele. Unendlichkeit ist nach Scotus etwas viel Innerlicheres als ein Artunterschied, der doch immer von außen ansetzen müßte.⁷² Scotus gibt das Beispiel einer Farbqualität, die in verschiedener Intensität verwirklicht sein kann und dabei doch bleibt, was sie ist. Die Intensität ist nichts inhaltlich anderes als die Farbe, sondern der Modus ihrer Existenz. In ähnlicher Weise sind ‚Unendlichkeit‘ und ‚Endlichkeit‘ innerliche Grade oder Modi der Seiendheit. Und wie man sowohl einen Begriff von einer Farbe mit Einschluß ihres Intensitätsgrads als auch einen solchen ohne Intensitätsgrad bilden kann, so kann man auch den Seinsbegriff sowohl zusammen mit als auch ohne seinen innerlichen Modus konzipieren. Den ersten nennt Scotus vollkommen, den zweiten unvollkommen; der erste ist Gott eigentümlich, der zweite Gott und Kreatur gemeinsam.⁷³ Zwar ist der erste zusammengesetzt (*ens infinitum*), aber dies bedeutet keine Zusammensetzung in der Sache, sondern zeigt nur eine Unvollkommenheit unserer begrifflich-abstraktiven Erkenntnis an.⁷⁴ Der modal bestimmte Begriff ist in sich viel einfacher als der Artbegriff.⁷⁵ Daß wir das Sein und die Qualitäten ohne ihren inneren Modus erkennen, liegt an unserer Gebundenheit an die begriffliche Erkenntnis, aber diese Unvollkommenheit gewährt uns paradoxerweise den einzigen Begriff, der auf Gott an-

⁷² Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 136 (Vat. IV 221): „... iste conceptus dictus de Deo et creatura in ‚quid‘ contrahitur per aliquos conceptus dicentes ‚quale‘ contrahentes, sed nec iste conceptus dictus in ‚quid‘ est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes ‚quale‘ sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus ‚quiditativus‘ est communis finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in coceptu generis, – isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illum...“

⁷³ Ebd. n. 138f (Vat. IV 222f).

⁷⁴ Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 142 „... non enim accipitur [sc. unser augenblicklich möglicher Begriff] ab aliqua realitate ut conceptus adaequatus realitati illi, sed deminutus et imperfectus, ... intelligens intellectione abstractiva, propter imperfectionem illius intellectionis, potest habere illud [sc. den Wesensgehalt] pro obiecto formali licet non habeat alterum [sc. den Modus].“

⁷⁵ Rep. I A d. 8 p. 2 q. 5 n. 128 (ed. Wolter 369): „Est ergo conceptus rei cum modo suo et cum gradu suo intrinseco simplicior quam conceptus speciei“.

wendbar ist, weil er noch indifferent ist gegenüber dem Seinsunterschied von Gott und Geschöpf.

Scotus hat damit eine Theorie, die es ermöglicht, die kirchliche Lehre über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Gott und Geschöpf verständlich zu machen: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.* – „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806) Die hier gemeinte Ähnlichkeit läßt sich nicht auf die partielle Identität einer Gattungseinheit zurückführen, sondern betrifft das reine Sein sowie die reinen Vollkommenheiten⁷⁶, die in Gottes Wesen in unendlicher Intensität verwirklicht sind, während sie beim Menschen nur im Modus akzidenteller Qualitäten existieren können. Haben wir hier, wo Ähnlichkeit nicht partielle Identität besagt, womöglich einen Fall, der Univokation ausschließt und eine bloß analoge Rede verlangt? Die Frage statuiert einen Gegensatz, der für Scotus gar nicht besteht, weil jede echte Analogie univoke Begriffe voraussetzt, denn ein Vergleich zwischen ähnlichen Dingen ist nur aufgrund ein und desselben Inhalts möglich, der als das *tertium comparationis* fungiert. Zwischen Univokation und Analogizität besteht „genauso wenig ein Gegensatz wie zwischen reiner Vollkommenheit und ihrem Modus. Die Analogizität ist nur die Fortsetzung oder Anwendung der Univokation im realen Bereich.“⁷⁷ Obwohl wir keinen eigentümlichen Begriff von Gott haben, der sein eigentliches Wesen trifft⁷⁸, können wir immerhin soviel über ihn aussagen: daß er ist, nämlich das „erste Seiende“, und wie er ist, nämlich im Besitz aller reinen Vollkommenheiten.

4. Das Wesen der Freiheit und ihr Primat vor der Notwendigkeit

Eine Darstellung des Denkansatzes des Doctor subtilis bliebe ohne die Würdigung seiner epochalen Freiheitslehre einseitig. Diese ist mit dem soeben Erörterten über

die Überzeugung verbunden, daß der freie Wille eine „reine Vollkommenheit“ ist und demzufolge von transzendentelem und nicht bloß kategorialen Rang. Ja, Scotus gelingt es darüber hinaus, zu zeigen, daß mit dem freien Willen ein Wirkmodus zu denken ist, der sich radikal von jedem Naturwirken unterscheidet. Das heißt, die Freiheit kann nicht als eine spezifische Weise des Strebens verstanden werden, auch nicht im analogen Sinn. Zielgerichtetes Streben gehört zur Natur: ein Stein fällt zur Erde, eine Pflanze wächst, ein Tier bewegt sich, der Mensch gewinnt Erkenntnis – die Naturen sind verschiedenen Ranges, aber im Strebeverhalten ähnlich. Darum kann es auf den ersten Blick so aussehen, als wäre das Zielstreben gerade das Gemeinsame von Mensch und Tier, der Unterschied läge nur darin, daß sich der Mensch seine Ziele frei setzt, wohingegen das Tier an vorgegebene Ziele gebunden ist. Von daher ist es zu verstehen, daß Aristoteles die Freiheit in das Naturstreben integriert und als eine analoge Weise des Strebens verstanden hat. Doch hier widerspricht Scotus energisch und erklärt Natur und Freiheit zu Gegensätzen: Freiheit zeichnet sich nämlich durch die Möglichkeit der Selbstbestimmung aus, wohingegen Natur das durch anderes Bestimmte ist⁷⁹, nachgerade das Fremdbestimmte.⁸⁰

Zweierlei Wirkweise. Scotus kommt zu dieser Gegensatzbestimmung, indem er erstmals präzise den Wirkmodus ins Auge faßt, d.h. die Weise, wie ein Handlungsprinzip in den Akt übergeht und etwas hervorbringt. Dies kann nämlich nur auf zweierlei Weise geschehen: entweder aus sich selbst (*ex se*) oder nicht aus sich selbst, sondern von außen bestimmt. Die erste Weise ist die der Freiheit, die zweite die der Natur.⁸¹ Wir stehen hier vor einer fundamentalen Differenz: „Auf naturhafte Weise tätig und auf freie Weise tätig sein, sind die ersten Differenzen eines täti-

⁷⁹ Met. IX q. 15 n. 22 (s.u. Anm. 81).

⁸⁰ So später verdeutlichend Immanuel KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt (AA IV 441 u.ö.); *Kritik der praktischen Vernunft* (AA V 33). Vgl. Gerold PRAUSS: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a.M. 1983, 56ff.

⁸¹ Met. IX q. 15 n. 21f (OP IV 680f): „... sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‚natura‘, secunda dicitur ‚voluntas‘.“ – Vgl. auch *Ord.* I d. 1 p. 2 q. 2 n. 80 (Wat. II 60). – Vgl. dazu Hoeres: *Der Wille* (s. Anm. 2), 80ff.

⁷⁶ Wie wir hier nicht näher ausführen können, gibt es einige in der endlichen Welt vorfindbare Vollkommenheiten, die derart „rein“ (d.h. nicht von vornherein gebunden an die Endlichkeit) sind, daß sie auch im Unendlichen möglich sind. Damit nehmen sie an der transzendentalen Indifferenz des Seienden teil, unterstehen keiner höheren Gattung und erfüllen so die Bedingung eines transzendentalen Prädikats. In Gott fungieren sie als reine Quale-Bestimmungen des zuhöchst einfachen göttlichen Wesens. *Ord.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 114f (Wat. IV 206f). – Vgl. dazu Allan B. WOLTER: *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York: St. Bonaventure, 1946, 162ff; Hoeres: *Der Wille* (s. Anm. 2), 25ff; Wölfler (s. Anm. 20), 81ff.

⁷⁷ Vgl. Hoeres: *Der Wille* (s. Anm. 2), 58.

⁷⁸ *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 56 (Wat. III 38): „Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se.“ – Vgl. auch unten Anm. 115.

gen Prinzips...“⁸² Man könnte geradezu von „disjunktiven Transzendentalien – nicht des Seins überhaupt, sondern der Wirkprinzipien“ sprechen.⁸³ Was aus sich selbst tätig werden kann, ohne dazu schon (von außen oder von Natur aus) bestimmt zu sein, das ist im prägnanten Sinne selbstbestimmend; und die hierzu vorausgesetzte Indetermination ist offenbar kein Mangel, sondern vielmehr Ausdruck einer nicht per se begrenzten Wirkmächtigkeit.⁸⁴ Denn „ein Handlungsprinzip ist um so vollkommener, je weniger abhängig, bestimmt und begrenzt es ist hinsichtlich seines Aktes oder seiner Wirkung“.⁸⁵ Offenkundig ist gerade der Wille ein solches Handlungsprinzip, denn er kann sich selbst zum Handeln bestimmen.⁸⁶

Scotus beseitigt so das Vorurteil, daß alles, was geschieht, durch eine naturhafte Ursache determiniert ist und demzufolge nicht anders sein kann, als es nun einmal ist. Dieses Vorurteil sitzt freilich sehr tief in unseren Köpfen, denn auch beim freien Willen meinen wir, sinnvoll nach dem Grund fragen zu können, warum er gerade dies und nicht anderes will. Doch Scotus lehnt eine solche Frage als „undiszipliniert“ ab, denn wenn ein Prinzip ein erstes und unmittelbares ist, dann ist es eben auf anderes nicht mehr rückführbar, sondern schlicht zu konstatieren. Wer dennoch nach einer Begründung fragt, hat gar nicht verstanden, daß hier ein unableitbarer Handlungsgrund wirksam ist, der aufgrund seines Gegensatzes zu Naturprinzipien einer kausalen Erklärung schlechthin entzogen ist.⁸⁷

Die totale Andersheit des Willens. Der Wille unterscheidet sich folglich von allen anderen Handlungsprinzipien und ist mit diesen nicht vergleichbar. Darum gibt es auch kein Beispiel aus der Natur, das die Willensaktivität adäquat veranschaulichen könnte; das freie Wirken ist schlechterdings „anders als alles andere,

⁸² *Quodl.* q. 16 a. 3 n. 15 (Viv. XXVI 199a): „...esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi...“

⁸³ Hoeres: *Der Wille* (s. Anm. 2), 81.

⁸⁴ Vgl. *Met.* IX q. 15 n. 31 (OP IV 683): „... est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo.“

⁸⁵ Ebd. n. 44 (OP IV 688): „Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus?“

⁸⁶ Ebd. n. 41 (OP IV 686): Voluntas „modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare.“

⁸⁷ *Ord.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 299 (Vat. IV 324f): „Et si quaeras quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradiutoriorum quam ad alterum, respondeo: ‚indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem‘ ... ‚principii enim demonstrationis non est demonstratio‘. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, ... et ideo huius ‚quare voluntas voluit‘ nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas...“ – Ebenso argumentiert Scotus für den menschlichen Willen: *Met* IX q. 15 n. 24 (OP IV 681).

was es im Universum gibt“.⁸⁸ Indem Scotus die Freiheit aus der Perspektive der Handlungs- oder Wirkweise bestimmt und sie als einen von zwei grundsätzlich möglichen Wirkmodi erkennt, bestimmt er sie als kontradiktorischen Gegensatz zum naturhaften Wirken. Darum kann die so verstandene Freiheit durch keine analoge Begriffsdehnung unter das allgemeine Naturstreben subsumiert werden.

Naturalismus im Mittelalter. Scotus wurde zu diesen Überlegungen durch die Leugnung der menschlichen und göttlichen Freiheit veranlaßt, die sich als Konsequenz eines naturalistischen Denkens ergab, das von einigen arabischen und später auch christlichen Aristotelikern im 13. Jahrhundert vertreten wurde.⁸⁹ Hiervon zeugen eine Reihe der 1277 von Bischof Etienne Tempier verurteilten Lehrsätze, z.B. die These 133: „Wille und Intellekt werden in ihrem Vollzug nicht durch sich selbst bewegt, sondern durch eine ewige Ursache, nämlich die Himmelskörper.“⁹⁰

Das genuin theologische Anliegen, das Scotus in der augustinish-franziskanischen Tradition verfolgte, erforderte einen radikalen Umbau oder gar Neubau der Metaphysik. Um dem argumentativ starken Naturalismus wehren zu können, mußte er erstens einen scharfen (univoken) Begriff sowohl der Freiheit als auch der Natur entwickeln. Zweitens mußte er zeigen, daß dem so entwickelten Freiheitsbegriff auch eine Wirklichkeit entspricht, ein nicht naturkausal abzuleitendes Wirken. In dieser Frage sah Scotus weitaus klarer als seine Zeitgenossen, daß ein freies Wirken in der Welt nur möglich ist, wenn schon die erste Ursache auf freie Weise tätig ist und sich folglich nicht auf naturnotwendige Weise zu den Dingen außerhalb ihrer selbst verhält – eine Prämisse, die von Aristoteles und seinen arabischen Kommentatoren geradewegs verneint wird.⁹¹ Denn wenn Gottes Wirken mit naturhafter Notwendigkeit erfolgt, dann agieren auch die geschaffenen Zweitursachen natur-

⁸⁸ *Lect.* II d. 25 q. un. n. 93 (Vat. XIX 261): „... voluntas est agens alterius rationis a toto quod est in universo...“ – *Met.* IX q. 15 n. 43 (OP IV 687): „...nec, breviter, aliquod potest exemplum conveniens omnino adduci, quia voluntas est principium activum distinctum contra genus principiorum activorum, quae non sunt voluntas, per oppositum modum agendi.“

⁸⁹ Vgl. dazu Ludger HONNEFELDER: *Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Notwendigkeitsbegriff der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff*, in: Johannes FRIED (Hrsg.): *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*. Sigmaringen, 1991, 249-264; Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 17), 308ff.

⁹⁰ Vgl. Kurt FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übers. u. erklärt*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1989, 205. Ferner Luca BIANCHI: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' Aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

⁹¹ *Ord.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 251 (Vat. IV 294): „Respondeo ergo quod ARISTOTELES posuit, et similiter AVICENNA Deum necessario sese habere ad alia extra se, et ex hoc sequitur quod quodlibet aliud necessario se habet ad ipsum...“

notwendig und unvermeidlich.⁹² Dann bliebe aber für die andere Kausalität, nämlich die Kausalität aus Freiheit kein Platz; freies Wollen wäre unmöglich. Um dem Naturalismus zu entgehen, muß also zuerst und vor allem der Begriff von Gott und seinem Handeln neu bestimmt werden. Darum warnt Scotus: „*Nolli mensurare Deum secundum Averroem!* – Miß Gott nicht mit dem Maße, das Averroës angelegt hat!“⁹³

Verschärfung des Kontingenzbegriffs. Von der gleichen Perspektive, aus der Scotus den Freiheitsbegriff gewinnt, bestimmt er auch den Begriff der Kontingenz, d.h. des bloß möglichen, nichtnotwendigen Seins. Entscheidend ist auch hier, auf welche Weise ein Seiendes existent wird: ob es durch naturhafte Kausalität oder durch ein freies Wirken zustande kommt. Im ersten Fall ist es unvermeidlich, im zweiten vermeidlich. Doch nur das Vermeidliche, d.h. dasjenige, dessen Gegenteil zugleich möglich wäre, verdient es, kontingent genannt zu werden.⁹⁴ Da der Modus der Ursächlichkeit von der ersten bis zur letzten Ursache durchschlägt, muß zur Erklärung der Kontingenz in der Welt vorausgesetzt werden, daß schon die erste Ursache, Gott, auf freie Weise tätig ist. Damit muß aber alles außergöttliche Sein-ende als kontingent bestimmt werden; Kontingenz ist dann nicht mehr bloße Folge der Materialität, sondern wird in den Rang eines transkategorialen Seinsmodus erhoben, nämlich als Modus des Seienden in seiner aktuellen Existenz.⁹⁵

Da allein der Wille Prinzip kontingenten Wirkens ist⁹⁶, geht die kontingente Existenz der Welt mithin auf Gottes frei wählenden Willen zurück. Der göttliche Wille wählt dabei aus den vom göttlichen Verstand erkannten Möglichkeiten aus, z.B. ob Menschen erschaffen werden sollen oder nicht, zu welchem Zeitpunkt sie ins Dasein treten sollen usw. Gottes Intellekt legt gewissermaßen seinem Willen unendliche Alternativen vor, die als erkannte unentschieden und als frei gewählte entschie-

⁹² *De pr. pr.* IV concl. 4 n. 56 (ed. KLUXEN 68): „Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur.“

⁹³ *Met.* V q. 2 n. 42 (OP III 425).

⁹⁴ *De pr. pr.* IV conc. 4 n. 56 (ed. Kluxen, 70): „Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit.“

⁹⁵ *Met.* IX q. 15 n. 60 (OP IV 694): „Loquimur enim nunc de contingentia, prout est modus entis in actu quando est in actu et pro illo nunc pro quo est in actu.“ – Vgl. dazu Ludger HONNEFELDER: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Śnarež – Wolff – Kant – Peirce), Hamburg: Felix Meiner, 1990, 56-108.

⁹⁶ *De pr. pr.* IV concl. 4 n. 56 (ed. Kluxen 68): „Nullum est principium contingentis operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingentis.“

den sind. Der Intellekt ist dabei Prinzip des Möglichen, der Wille Prinzip des aktuell Wirklichen.⁹⁷

Ein neuer Begriff des Möglichen. Der Begriff des Möglichen ist hier offensichtlich gegenüber dem der aristotelischen Metaphysik wesentlich erweitert. Für Aristoteles ist das Mögliche dasjenige, das sich prozeßhaft auf sein Ziel hin verwirklicht. Aus dem Samen entfaltet sich die Pflanze, aus dem Embryo wird das Tier oder der Mensch. Unrealisierte Möglichkeiten müssen als Abweichungen und Störungen gedeutet werden, sie sind keineswegs mit den realisierten Möglichkeiten gleichwertig.⁹⁸ So wird das Kontingente abgewertet als das bloß Zufällige und Normwidrige gegenüber dem naturhaft Intendierten. Scotus wertet dagegen den Seinsstatus des Kontingenten auf; wenn es sich nämlich einer wählenden Freiheit verdankt, muß es nicht mehr als geglückter oder mißglückter Ausgang eines Naturstrebens verstanden werden. Nur so können z.B. die zärtlichen Gesten, Worte oder Zuwendungen, die Kinder von ihren Eltern erfahren, angemessen als Ausdruck der Liebe gewertet werden. Und weil und sofern als Ursprung aller geschaffenen Dinge und Ereignisse ebenfalls ein Wille anzunehmen ist, nämlich der göttliche, ist alles, was in kontingenter Weise existiert, als erwählt – und in christlicher Perspektive sogar als geliebt – zu betrachten.

Synthese. Scotus ersetzt keineswegs die Naturauffassung aristotelischer Prägung schlechthin durch reine Freiheitsprinzipien, er treibt den Naturalismus nicht durch einen irrationalen Voluntarismus aus, sondern er bringt Natur- und Freiheitsbestimmung in eine ausgewogene Synthese, indem er beide als komplementäre Bestimmungen einer komplexen Wirklichkeit betrachtet. So wird es möglich, zu denken, daß der Mensch zum einen naturbestimmt ist und zum anderen frei, sich zu seiner Natur zu verhalten. Seine Natur grenzt ihn zwar ein, aber er kann sie durch

⁹⁷ *Rep. I* 4 d. 38 q. 1-2 n. 37 (ed. Söder, Herder 2005, 50): „Dico quod omnis actus intellectus qui in Deo praecedat actum voluntatis, est mere naturalis et non formaliter liber, et per consequens quicquid intelligitur ante omnem actum voluntatis est mere naturale. Ergo intellectus divinus mere naturaliter apprehendens terminos alicuius complexionis futurae contingentis est indifferens sive est de se neuter, quia non concipit veritatem alicuius complexionis nisi cuius veritas includitur in rationibus terminorum vel sequitur necessario ex veritate notitiae complexae. Sed offert terminos complexionis futuri contingentis voluntati ut neuter de ea; ... Offerente autem intellectu huiusmodi complexioniones voluntati, potest voluntas libere eligere unionem istorum terminorum vel non eligere...“

⁹⁸ Vgl. Antonie VOS JACZN et al.: *John Duns Scotus: Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, translation and commentary* by A. VOS JACZN (et al.). Dordrecht, 1994; Joachim Roland SÖDER: *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus* (= BGPhMA NF 49). Münster: Aschendorff 1999, 94-100.

seine Handlungen nach und nach ausgestalten. Die Differenz des Ich zu seiner Natur macht möglich, daß es „zwar in seine jeweiligen Zustände ganz eingeht, ohne dennoch in ihnen je aufzugehen“.99

5. *Vernunftkritik und Primatumkehr. Das Allgemeine und das Individuelle*

Diese Synthese ist charakteristisch für das Denken des Doctor subtilis. Auch sonst können wir häufig seine Neigung feststellen, verschiedene und nahezu gegensätzliche Gesichtspunkte in eine Gesamtschau zu integrieren, anstatt einfach einseitig auszuwählen. Denn jeder große Denker muß ja etwas gesehen haben, auch wenn einige seiner Auffassungen zu falschen Konsequenzen führen. Zur Verfehlung der Wahrheit kommt es aus der Sicht des Scotus häufig durch eine einseitige Auswahl der Prinzipien oder durch eine Verkehrung ihrer Rangfolge. Darum ist es entscheidend, wirklich alle relevanten Gesichtspunkte zu berücksichtigen und angemessen zu gewichten.

Kritik der begrifflichen Erkenntnis. Diese Aufgabe geht Scotus mit einer Kritik des Vernunftvermögens an. Kritik besagt ja Unterscheidung des Wahren und Erfolgsversprechenden vom Abwegigen, besteht also in der Würdigung von Möglichkeiten einerseits und dem Aufweis von Grenzen andererseits. Wahrhaft konstruktive Kritik vermag es, einen Anspruch zu rechtfertigen und ihn damit zugleich auf den Gültigkeitsbereich der Rechtfertigungsgründe zu begrenzen. Hierbei dient ein und derselbe Grundgedanke als Kriterium. Am Freiheitsbegriff können wir diesen Zusammenhang mit einer vernunftkritischen Reflexion unmittelbar sehen; dieser war ja als einer von zwei konträren Handlungsmodi eingeführt worden. Der zweifachen Wirkweise von Handlungsprinzipien entspricht nun ein zweifacher Modus der zeitlichen Werdegestalt: Was ursprünglich auf ein naturhaftes Wirken zurückgeht, das läßt sich auf die Form einer hypothetischen Notwendigkeit bringen und in einem Begriff quasi zeitlos abbilden, denn die Form bzw. die Natur ändert sich bei einem solchen Geschehen nicht.¹⁰⁰ Was indessen ursprünglich auf ein freies Wirken zurückgeht, das entzieht sich der Möglichkeit, auf eine solche Form gebracht zu werden, und ist darum durch einen zeitlosen Begriff auch weder

abzubilden noch ableitbar.¹⁰¹ Die gewonnene Unterscheidung läßt uns demnach sehen, wo wir begriffliches Wissen erwarten können und wo nicht. Vielleicht ist es angemessener, hier von „Begriffskritik“ statt von „Vernunftkritik“ zu sprechen, denn die Vernunft erschöpft sich ja nicht im Begreifen und im begrifflichen Wissen. Wo sich die Vernunft z.B. ins Praktische erstreckt, da muß sie die Freiheit als Ursprung von Handlungen voraussetzen und die Singularität der handelnden Person wie die der Handlung und ihrer Umstände ernstnehmen. Die zwischenmenschliche Begegnung verbietet eine Einstellung, die das jeweilige Verhalten als bloßen Einzelfall eines allgemeinen Musters betrachtet und auf kausalgesetzliche Gründe zurückzuführen trachtet.

Allgemeines und Individuelles. Damit sind wir schon bei einer zweiten Dimension der scotischen Begriffskritik angelangt: der Einsicht in die Grenze der Allgemeinerkenntnis. Begriffe bilden nämlich nicht nur eine Notwendigkeitsstruktur ab, sondern erfassen immer auch etwas Allgemeines und nur das Allgemeine. Kurz: Begriffe sind durch Allgemeinheit und Notwendigkeit gekennzeichnet. So wie der begriffliche Zugriff hinsichtlich des freien Ursprungs von Ereignissen unangemessen ist, so ist er es auch hinsichtlich des individuellen Einzelnen. Denn wie soll das Individuelle, von dem man sagt, es sei *ineffabile*¹⁰² (unsagbar), durch allgemeine Bestimmungen erkannt werden? Dagegen ließe sich einwenden, daß es wenigstens prinzipiell möglich sein müßte, durch immer schärfer abgrenzende Begriffe die Dinge in ihrer individuellen Eigenart zu erfassen – so daß am Ende kein unbegriffener Rest mehr bliebe; oder daß auf diese Weise zumindest das Wesentliche begriffen werden könnte, dem gegenüber die singulären Züge dann als unwesentlich und wertlos anzusehen wären.

Verkehrter Primat des beweisenden Wissens. In dieser Einwendung spricht sich ein verbreitetes Vorurteil aus, das seit der Zeit der Griechen in den Köpfen der Menschen sitzt und durch die averroistische Aristotelesdeutung wieder verstärkte Plausibilität erhielt: Weil es Wissenschaft nur vom Allgemeinen gibt, darum muß das singuläre Einzelne als unbedeutend angesehen werden, als ontologisch niederen Ranges und letztlich als Resultat eines Unvollkommenheitsprinzips. Das Vorurteil speist sich aus der kritiklosen Annahme, die höchste Weise geistiger Betä-

⁹⁹ Fernando INCIARTE: *Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik*. In: PhJ 101 (1994) 1-21, hier 17.

¹⁰⁰ Vgl. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 246* (Vat. III 149-151). Hier argumentiert Scotus gegen Heinrich von Gent, daß die Veränderlichkeit der Dinge keineswegs eine unveränderliche Natur ausschließt. Deshalb kann es auch sichere empirische Erkenntnis geben; ebd., n. 235-237 (Vat. III 141ff).

¹⁰¹ Vgl. Axel SCHMIDT: *The Concept of Time in Theology and Physics*. In: Olivier BOULNOIS et al.: *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*. Turnhout: Brepols, 2004, 595-606.

¹⁰² Vgl. Ludger OEING-HANHOFF: „*Individuum, Individualität. II. Hoch- und Spätscholastik*“, in: HWP IV (1976) 304-310, 309.

tigung liege im beweisenden Wissen. Den Obersatz („allein das Allgemeine ist Gegenstand der Wissenschaft“) kann und will Scotus nicht bestreiten, wohl aber den Untersatz und mit ihm die Schlußfolgerung. Das beweisende Wissen hat nach Scotus zwar durchaus etwas Vollkommenes an sich, daß es nämlich ein zeitlos Notwendiges ergreift und darin evidente Gewißheit besitzt; aber es weist auch einen Mangel auf, denn vom Beweiswissen kann der Subjektbezug nicht abgestreift werden, und weil das wissende Subjekt in der Zeit steht, kann es das Gewußte wieder vergessen; also liegt hier noch nicht die höchste Vollkommenheit des Wissens vor. Diese ist erst dann gegeben, wenn der ewige Gott für das Nichtvergessen sorgt, doch dann kommt es überhaupt nicht darauf an, ob das Gewußte durch Allgemeinheit und Notwendigkeit charakterisiert ist oder nicht.¹⁰³

Uns interessieren im folgenden vor allem zwei Thesen, die Scotus mit aller Klarheit begründet: 1. Die individuelle Eigenart des Einzelnen ist völlig anderer Art als seine begrifflich bestimmbare Natur. 2. Sie ist von vergleichsweise höherem Seinsrang. Wenn also das Individuelle nicht begrifflich erkennbar ist, dann liegt dieser Mangel auf seiten der begrifflichen Erkenntnis und nicht der Individualitätsbestimmung.

(1) Transzendentes Individuationsprinzip. Die erste These wird durch eine rein metaphysische Überlegung begründet, also gänzlich unabhängig von partikulären Gesichtspunkten, insbesondere unabhängig von der Materialität oder Immaterialität der Dinge. Die Einheit des individuellen Seins ist transzendental, und entsprechend ist das Prinzip, das sie konstituiert, transzendental, d.h. alle Kategorien übersteigend. Sofern es Scotus gelingt, dies wirklich nachzuweisen, ist damit eo

¹⁰³ Vgl. *Ord. Prol.* p. 4 q. 1-2 n. 211 (Vat. I 144f): „Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti. Sed contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidentiae, perpetuam. Hoc patet, quia omnia contingentia theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium. Visio autem extremorum veritatis contingentis et unionis eorum necessario causat evidentem certitudinem de tali veritate evidente. Quantum est etiam ex parte obiecti theologici ostendentis, talia vera nata sunt videri in tali obiecto perpetuo, quantum est ex se. Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita.“ – Vgl. hierzu Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 17), 222f.

ipso gezeigt, daß die Materie die Individualität nicht begründen kann. Sie mag Indiz der Individualität sein, aber nicht ihr Prinzip.

Zweierlei Einheit. Den Grundgedanken, der Scotus in dieser Frage leitet, haben wir schon bei der Besprechung der *distinctio formalis* kennengelernt. Die Dinge besitzen zwei unterschiedliche Weisen der Einheit, und für beide bedarf es eines konstitutiven Prinzips. Die Dinge lassen sich nämlich zum einen als einzelne zählen, zum anderen gehören sie zu einer bestimmten Art oder Sorte. Beide Arten von Einheit bedingen einander, denn man kann nur artbestimmte Dinge zählen, weil ohne Angabe eines sog. Sortalbegriffs nicht klar ist, was gezählt werden soll.¹⁰⁴ Wenn ich z.B. aufgefordert werde, die Dinge, die in einem Raum befindlich sind, zu zählen, dann muß ich nachfragen, welche Dinge gemeint sind: Möbelstücke, Bücher, Buchseiten oder vielleicht Atome. Die numerische (individuelle) Einheit und die sortale (artspezifische) Identität gehören somit trotz ihrer Grundverschiedenheit untrennbar zusammen. Nach Scotus gehen sie auf formal distinkte, gestufte Vollkommenheiten zurück; die weniger stark abgrenzende spezifische Identität ist indifferent gegenüber der numerischen Identität in diesem oder jenem Individuum: ob die Hundenatur in diesem oder jenem Hund realisiert ist, das steckt noch nicht im Begriff des Hundes, sondern geht auf etwas anderes zurück.

Wozu ein Individuationsprinzip? Die Frage, was denn dieses andere ist, das die Hundenatur auf diesen individuellen Hund eingrenzt, ist die berühmte Frage nach dem Individuationsprinzip. Machen wir uns zunächst bewußt, daß diese Frage notwendigerweise auftritt, wenn beide Einheitsstufen als real angesehen werden, wenn also zum einen den allgemeinen Begriffen ein *fundamentum in re* zugesprochen und wenn zum anderen reflex erkannt wird, daß alle real existierenden Dinge etwas Singuläres sind. Die Frage ist noch vorbewußt, solange die Individualität als unwesentliche Erscheinung im Hintergrund bleibt, und sie verschwindet wieder, wenn die Einheit des Allgemeinen für fiktiv gehalten und als Erzeugnis des begrifflichen Denkens interpretiert wird, so daß allein die individuelle Einheit real zu nennen wäre. Duns Scotus steht hier genau am Umschlagpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung. Einerseits betont er die Realität des Allgemeinen wie kaum jemand zuvor, indem er den Artbegriffen reale Formalitäten der wirklichen Dinge zuordnet

¹⁰⁴ Vgl. dazu Peter Frederick STRAWSON: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London-New York, 1959, reprinted 1999, 168ff; Peter T. GEACH: *Reference and Generality. An Examination of some Medieval and Modern Theories*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1968, 38-46; David WIGGINS: *Sameness and Substance*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 77-90.

(noetisch-noematischer Parallelismus), und andererseits treibt er die Wahrnehmung der Individualität zu einem zuvor niemals erreichten Höhepunkt. Auch hier erweist er sich als Meister des Ausgleichs. Wie schwierig die Balance zu halten ist, zeigt schon eine Generation später sein Ordensbruder Wilhelm von Ockham, der den Primat der Individualität durch Auslagerung des Allgemeinen in den Bereich des bloß Gedachten verschärfte und damit die nominalistische Universalienskepsis begründete.

Scotus jedoch hält die komplementären Aspekte zusammen. Er charakterisiert sie – wiederum ganz ähnlich wie bei der Zuordnung von Natur und Freiheit – durch gegensätzliche Bestimmungen: Die Artnatur, auf die der Allgemeinbegriff zielt, ist an anderes mitteilbar (*communicabilis*), doch das individuelle Ding nicht, es ist schlechthin unmitteilbar (*incommunicabilis*). Unmitteilbarkeit besagt strenge Vereinzelung und die Unmöglichkeit, vervielfacht vorzukommen; so ist selbst ein Klon nicht dasselbe Individuum wie sein Gegenstück, sondern bei aller Ähnlichkeit ein neues, einzigartiges Subjekt. Er hat mit seinem Pendant die spezifische Natur und Eigenart gemeinsam, die eben darum mitteilbar und plurifizierbar ist, doch er selbst als dieser besondere Träger der Natur ist es nicht. Er ist dasselbe (= von derselben Art), aber nicht derselbe. Die gemeinsame Natur setzt der Vervielfachung keinen Widerstand entgegen, sie bleibt indifferent gegenüber der individuellen Verschiedenheit. Dem ausgleichenden Denken des Scotus entsprechend müssen also in einem jeden Ding zwei durchaus konträre Bestimmungen angenommen werden. Sie können deshalb ein Ganzes bilden, weil die eine auf die Ergänzung durch die andere angewiesen ist, denn die mitteilbare Natur ist mit Indifferenz behaftet, die auf eine letzte Differenz außer ihrer selbst ausgerichtet ist. Diese individuelle Differenz schließt alle spezifischen Bestimmungen in sich ein und konstituiert so das Ganze eines individuellen Wesens.

Spezifische und individuelle Differenz. Die individuelle Differenz macht die Dinge, die dank ihrer Artnatur anderen Dingen gleich sind, voneinander verschieden, indem sie ihnen eine Bestimmung beibringt, die nicht noch einmal etwas Gemeinsames enthält, sondern vielmehr eine außerwesentliche Differenz darstellt, die der Grund ihrer individuellen Verschiedenheit und Unmitteilbarkeit ist. Scotus vergleicht die hier postulierte individuelle Differenz mit der aus der *arbor Porphyriana* bekannten spezifischen Differenz: Beide bestimmen oder „kontrahieren“ akтуierend ein Zugrundeliegendes, das der Differenz gegenüber potentiell ist: die Gat-

tung bzw. die Art.¹⁰⁵ Der entscheidende Unterschied von beiden liegt in folgendem: Die spezifische Differenz verbleibt innerhalb der Ordnung des Wesens und damit dessen, was begrifflich bestimmbar ist. Die individuelle Differenz liegt dagegen außerhalb des washeitlich Begreifbaren, sie konstituiert ein „*esse alterius rationis*“ und ist deshalb keine Form, sondern eher die „letzte Wirklichkeit der Form“.¹⁰⁶

Ersatzbegriff „haecceitas“. Die individuelle Differenz ist etwas Außerwesentliches und Überbegriffliches – diese Einsicht kann nicht genug betont werden. Dasjenige Prinzip, das eine *species* zum Individuum kontrahiert, darf nicht washeitlich gedacht werden. Denn dann würde es wie die *differentia specifica* fungieren und lediglich eine neue Art erzeugen, aber kein unmitteilbares Individuum.¹⁰⁷ Man kann ein Individuum mit Begriffen lediglich umrißhaft beschreiben, auf seine Einzigartigkeit aber kann man nur zeigend hinweisen: ein Dieses-Da. Von daher versteht sich der Kunstbegriff „*haecceitas*“, den Scotus gelegentlich für die individuelle Differenz verwendet.¹⁰⁸ Der Ausdruck „Diesheit“ vertritt die Stelle einer Entität, die jenseits

¹⁰⁵ Ebd. n. 179-180 (Vat. VII 479): „Comparando autem naturam specificam ad illud quod est supra se [sc. genus], dico quod illa realitas a qua sumitur differentia specifica, est actualis respectu illius realitatis a qua sumitur genus vel ratio generis, – ita quod haec realitas non est formaliter illa; alioquin in definitione esset nugatio, ...

Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, ...“ – Vgl. auch in diesem Buch meinen Kommentar zur Stelle.

¹⁰⁶ *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 180-181 (Vat. VII 479): „... – sed quoad hoc est dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae.

Quoad aliud etiam est dissimile, quia illa realitas specifica constituit compositum (cuius est pars) in esse quiditativo, quia ipsa est entitas quaedam quiditativa, – ista autem realitas individui est primo diversa ab omni entitate quiditativa. ... igitur ista entitas, quae de se est alia entitas a quiditate vel entitate quiditativa, non potest constituere totum (cuius est pars) in esse quiditativo, sed in esse alterius rationis.“ – Vgl. ebd. n. 192 (Vat. VII 486): „... illa ‚per se entitas‘ quam addit, non est entitas quiditativa.“

¹⁰⁷ Das genannte Mißverständnis spricht sich in folgendem Einwand aus: *Met.* VII q. 13 n. 11 (OP IV 217f): „Item, si natura est haec per additum, aut per substantiam additam aut per accidens additum. Si primo modo, tunc per illud additum cum natura speciei posset definiri; et cum illud faceret per se unum cum specie, species esset genus et praedicaret partem individui et non totam naturam individui, sicut nec genus specierum.“ – Vgl. dazu ebd. n. 89 (OP IV 248): „Sed ista differentia individualis non est nata dici de pluribus. Ideo individuum per illam differentiam non potest definiri, cum definitio sit praedicatum universale, et tota ratio individui non est nata dici de pluribus. Similiter, PHILOSOPHUS in VII *contra Platonem*: omnia nomina in definitione sunt communia; sed illa differentia addita non est nomen commune.“

¹⁰⁸ Der Ausdruck *haecceitas* kommt in der *Ordinatio* nur einmal vor (adnotatio zu I d. 17 p. 2 q. 1 n. 214; Vat. V 245), ansonsten findet er sich nur in der *Reportatio Parisiensis* (sechsmal) und im *Metaphysikkommentar* (zweimal); vgl. *Rep.* II d. 12 q. 5 n.1. 8. 12-14 (Viv. XXIII 25b. 29a. 31b-32a.); *Met.* VII q. 13 n. 61. 176 (OP IV 240. 278; nach dieser neuen kritischen Ausgabe ist „*haecitas*“ zu lesen); vgl. *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 177. 180-188. 201 (Vat. VII 478. 479-484. 490). – Vgl. dazu Stephen DUMONT: *The Question on Individuation in Scotus* „Quaestiones super Metaphysicam“. In:

des Begrifflichen liegt. Darum kann es keinen Individualbegriff im Sinne von Leibniz geben. Dieser meinte, für jede individuelle Substanz müsse es grundsätzlich eine (unendliche) Komplexion von Begriffen geben können, die alle dem Wesen scheinbar äußerlichen Bestimmungen innerlich enthalte und so keinen Raum mehr für unbestimmte Möglichkeiten offenlasse.¹⁰⁹ Der scotischen Einsicht gemäß ist dies aber unmöglich, weil Begriffe und Begriffskomplexe nur etwas bestimmen können, das zu beliebig häufiger Verwirklichung indifferent bleibt; sie schöpfen das Individuelle niemals aus, sondern fassen es nur unter einem allgemeinen Gesichtspunkt und insofern nur partiell.

(2) Die Vollkommenheit des individuellen Seins. Die zweite These, die den Vollkommenheitsstatus des individuellen Seins betrifft, baut auf dieser Einsicht auf. In Umkehrung des griechischen Primats des Allgemeinen ist nach Scotus festzustellen: Nicht das Individuum ist Teil des Allgemeinen, sondern dieses Teil des Individuums. Das Individuum (engl. *particular*) ist nichts Partikuläres, nichts, was an der Fülle der wesentlichen Idee nur gebrochen „teilnimmt“ (*participat*) und dabei durch die Materie besondert, gestückt und im Raum zerstreut wird, sondern es ist selbst das Ganze, und seine Wesensnatur ist umgekehrt nur ein (freilich nicht real abtrennbarer) Teil dieses Ganzen. Das Ganze ist aber von größerer Bedeutung als der Teil, und diejenige Realität, die eine andere in sich einschließt, ist vollkommener als die eingeschlossene.¹¹⁰ Nach griechischer Auffassung geht der Lebenszweck des einzelnen Individuums, z.B. eines Spatzen darin auf, die Art zu repräsentieren und zu ihrer Erhaltung einen partikulären Beitrag zu leisten; und der einzelne Mensch ist lediglich um der menschlichen Gattung und nicht um seiner selbst willen da. Die christliche Sicht geht jedoch von Jesu Wort aus, wonach kein Spatz auf die Erde fällt, ohne daß Gott dies weiß und zuläßt (Mt 10,29). Scotus kann dies durch seine Neubestimmung des individuellen Seins begründen, das gegenüber dem Gattungsallgemeinen vollkommener und wertvoller ist. Die Unwiederholbarkeit und Unmittelbarkeit des Individuums, insbesondere natürlich der menschli-

chen Person ist eine eigene Vollkommenheit, die ungleich größer ist als die der Art. Das „Was“ der Natur ist wissenschaftlich erklärbar und damit auch technisch manipulierbar, das „Wer“ der Person jedoch nicht; während die Natur mitteilbar und erklärbar ist, ist die Person unmitteilbar und insofern „letzte Einsamkeit“, „*ultima solitudo*“.¹¹¹ Der Mensch ist ein Geheimnis, das auf seinen Schöpfer zurückverweist, seine Individualität ist unauslotbare Fülle und unaustrinkbares Licht.

Ein Schema. Die scotischen Überlegungen zur Individualität sind denen zur Freiheit ganz analog: Den zwei charakteristischen Merkmalen des Begriffs, der Notwendigkeit und der Allgemeinheit, korrespondieren zwei Grenzen, jenseits derer die begriffliche Erkenntnis versagt: die eine Grenze wird durch die kontingenten Ereignisse gesetzt, die auf einen freien Ursprung zurückgehen und der Naturtermination entgegenstehen; die andere Grenze wird durch jenen Wirklichkeitsaspekt markiert, der die Singularität begründet und Allgemeinheit ausschließt. In beiden Fällen geht es um ein Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit oder von Indifferenz und letzter Bestimmung:

Dies sei zunächst in der nachstehenden **Übersicht** schematisch dargestellt:

Problemereich	Begrifflich faßbar	Nicht begrifflich faßbar
(Notwendige) Natur und Freiheit	Naturnotwendige Ereignisse	Kontingente Ereignisse
	Eindeutig festgelegt aufgrund eines allgemeinen Zusammenhangs	Nicht eindeutig festgelegt. Jeweilig wechselnde Determinanten
	Unentschiedene Alternative = Möglichkeit	Entschiedene Alternative = Wirklichkeit
	Indifferente Natur	Letztdifferente individuelle Bestimmung
(Allgemeine) Natur und Individualität	Spezifische Natur, kommunikable, allgemeine Eigenschaften	Individuelle Differenz, inkommunikable, singuläre Bestimmungen

Das Schema verdeutlicht die weitreichende Analogie der beiden hier besprochenen Problemereiche und zeigt, inwiefern sie eine Kritik des Begriffsvermögens implizieren. Dieses endet bei einer letzten Indifferenz, über die kein Begriff aufgrund seiner Gebundenheit an das Allgemeine und Wiederholbare hinauskommt; denn ein begrifflich voll Bestimmtes kann immer noch beliebig oft realisiert werden, es

Leonardo SILEO (Hrsg.): *Via scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993, Bd. 1, 193-227, 217-219.

¹⁰⁹ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Discours de Métaphysique*. In: DERS.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von d. Berlin-Brandenburgischen Akad. d. Wiss. in Göttingen. Sechste Reihe: Philosophische Schriften, hrsg. von der Leibnizforschungsstelle der Universität Münster, 4. Bd. Teil B Berlin 1999, S. 1529-1588, hier S. 1540. – Vgl. dazu Josef ESTERMANN: *Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bern u.a. 1990, 126-137.

¹¹⁰ *Met.* IV q. 2 n. 143 (OP III 355): „In creatura quaelibet perfectio contenta limitata est, et limitatio essentia continente secundum totalitatem considerata.“

¹¹¹ *Ord.* III d. 1 q. 1 n. 17 (Viv. XIV 45): „Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis alterius naturae.“

ist gegenüber dieser oder jener Verwirklichung indifferent. Diese Indifferenz ist auch für Ereignisalternativen charakteristisch, deren Entscheidung durch keinen naturgesetzlichen Zusammenhang determiniert ist; die kontingente bzw. freie Entscheidung ist darum eine Differenz, die außerhalb des begrifflich Faßbaren fällt. So kann man auch sagen: Der Begriff erreicht dabei jeweils nur das Mögliche, während ihm das Wirkliche als das Letztbestimmte entzogen bleibt.¹¹²

6. *Schluß: Scotus, Schöpfer origineller Synthesen*

„Was Scotus mit seinem Werk hinterlassen hat, ist ein Denken epochalen Rangs, das gleichrangig neben das des Thomas von Aquin gestellt werden muß und das zu den denkerischen Entwürfen zu zählen ist, die der Epoche neue Wahrheitsperspektiven erschließen und eine über die eigene Zeit weit hinausreichende Wirkung nach sich ziehen.“¹¹³ So urteilt der renommierte Scotusforscher Ludger Honnefelder, und da können wir voll und ganz zustimmen und ergänzen: Das Denken des Scotus ist bis heute von der Forschung trotz zahlreicher und großartiger Beiträge bei weitem noch nicht ausgeschöpft worden.

Dieses Denken ist hochgradig philosophisch, obwohl es ganz aus theologischer Motivation erwachsen ist. Werner Dettloff bemerkt: „Wir haben es also bei Duns Scotus nicht mit einer philosophisch geprägten Theologie, sondern mit einer theologisch bedingten Philosophie zu tun.“¹¹⁴ Die theologische Bedingung seines Denkens wird durch die Offenbarung vorgegeben, sowohl strukturell als auch inhaltlich. Strukturell insofern, als Offenbarung möglich sein muß; sie darf weder überflüssig noch unmöglich sein, sondern muß einen Platz ausfüllen, den die philosophische Kritik gleichsam für sie freihält. Und auch inhaltlich setzt die christliche Offenbarung dem Denken Bedingungen, insbesondere die Freiheit von Gott und Mensch als Voraussetzung ihrer personalen Begegnung.

Beide Vorgaben bringt Scotus durch eine Vernunftkritik zur Geltung, freilich nicht durch eine externe Kritik, die der Vernunft von außen Grenzen auferlegen würde,

¹¹² Mehr zu diesem Thema und insbesondere zur Affinität dieses scotischen Kerngedankens zur Quantentheorie bei Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 17), 363-386; ders.: *The Concept of Time* (s. Anm. 101).

¹¹³ Ludger HONNEFELDER: *Die zwei Quellen scotischen Denkens. Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft*. In: In: Franz LACKNER (Hrsg.): *Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch*. (Franziskanische Forschungen. 45. Heft). Kevelaer: Butzon & Bercker, 2003, 9-23, 12.

¹¹⁴ Werner DETTLOFF: *Johannes Duns Scotus. Die Unverfügbarkeit Gottes*. In: Ulrich KÖPF (Hrsg.): *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 168-181, 171.

sondern durch eine interne Kritik, die sich aus dem vernünftigen Denken selbst entwickeln läßt. Nur so kann der universale Anspruch der Offenbarung konsistent geltend gemacht und ein blinder Fideismus vermieden werden. Wie wir gesehen haben, bestimmt Scotus die Grenze der begrifflichen Erkenntnis durch eine Reflexion auf ihre Leistung und die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Dabei wird deutlich, daß das individuelle Sein und die kontingenten Ereignisse aus dem Horizont der allgemeinen und notwendigen Begriffe herausfallen. Diese Einsicht allein genügt jedoch noch nicht; es muß darüber hinaus gezeigt werden, daß der griechische Primat des Allgemeinen und Notwendigen auf einem Vorurteil beruht und daß der Vorrang vielmehr der Individualität und der Freiheit gebührt. Wenn dies gezeigt ist, dann kann die Offenbarung nicht nur irgendeinen Platz in der Gesamtschau der Wirklichkeit erhalten, sondern den Ehrenplatz, denn ihr allein verdanken wir ein Wissen, das die Vernunft von sich aus nicht liefern kann und das doch unentbehrlich ist für die praktische Zielorientierung im Leben, handelt sie doch von der personalen Begegnung von Gott und Mensch, die frei und darum unableitbar ist. Wenn Gott sich nur frei zu erkennen geben kann, dann gibt es keine notwendige Vernunftwahrheit, die uns über sein innerstes Wesen und seine Entscheidungen unterrichten könnte.¹¹⁵

Die scotische Vernunftkritik ist fern von jeder Verachtung des Rationalen und frei von übertriebener Skepsis. Insofern ist es richtig, bei Scotus geradezu ein „theologisches Bedürfnis nach Metaphysik“¹¹⁶ zu konstatieren. In diesem Punkt unterscheidet er sich von seinem großen Ordensbruder und Vorgänger Bonaventura, der zwar auch ein Meister des Ausgleichs und der schöpferischen Synthese gewesen ist, aber an philosophischer Grundlegung weniger interessiert war. Darum hat Scotus insbesondere auch philosophiegeschichtlich gewirkt: „Die Metaphysik [...] erfährt durch diese theologische Kritik und wissenschaftskritische Neuorientierung einer-

¹¹⁵ Gottes Wesen ist nur in ganz allgemeinen Grundzügen erkennbar; um sein innerstes Wesen zu erkennen, müßten wir ihn anschaulich vor uns haben, was er uns jedoch nur frei gewähren kann. Vgl. hierzu *Quodl.* q. 14 n. 10 (Viv. XXVI 39): „... anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturae; ... Et ratio est, quia omnis talis intellectio, scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.“ – Vgl. dazu Honnefelder: *Ens in quantum ens* (s. Anm. 7), 89-93.

¹¹⁶ Olivier BOULNOIS: *Johannes Duns Scotus. Transzendente Metaphysik und normative Ethik*. In: Theo KOBUSCH (Hrsg.): *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 219-235, 221.

seits eine Beschränkung, andererseits eine Erweiterung.“¹¹⁷ Damit ist nicht gemeint, daß Scotus die Metaphysik zu einem Mehrwissen führen wollte – das gerade nicht! –, sondern zu einer tieferen Fundierung und zu einer größeren Unabhängigkeit vom sonstigen Wissen, vor allem von zeitbedingten Weltvorstellungen. Um nämlich die Reichweite der begrifflichen Erkenntnis sondieren zu können, muß Scotus seine Untersuchung auf solche Eigenschaften des erkennbaren Seienden beschränken, die sich immer und überall finden lassen, weil sie für das Seiende als solches konstitutiv sind. Metaphysik wird so für Scotus zur Wissenschaft von den allgemeinsten, den transzendentalen Begriffen.¹¹⁸ Wir haben schon einige dieser Begriffe kennengelernt: die postulierte individuelle Differenz ist solcherart, ebenso die Disjunktion von notwendigem und kontingentem Sein, nicht zuletzt auch die reine Vollkommenheit des freien Willens.¹¹⁹

Die abstraktiv-resolutive Denkmethode dient zur Auffindung der transzendentalen Bestimmungen, die *distinctio formalis* bestimmt ihre ontologische Zuordnung und ermöglicht das Zusammenhalten konträrer Aspekte. So kann es Scotus vermeiden, diejenigen Bestimmungen, die er allererst in einen scharfen Gegensatz gebracht hat, auch in der Sache voneinander zu scheiden; sie kommen dort vielmehr als komplementäre Bestimmungsmomente zusammen: So hat ein jedes Ding eine mitteilbare Natur und eine unmitteilbare Individualität; der Mensch hat Neigungen, die seiner Natur entspringen, und eine Freiheit, die sich dazu verhalten kann. Mit diesem synthetischen Denken hält Scotus die Mitte zwischen Essentialismus und Existentialismus. Doch weil nur das Begriffliche lehrbar ist, wurde fast ausschließlich seine formale Betrachtungsweise rezipiert und rationalistisch enggeführt, während seine Anerkennung des Unsagbaren immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde. Nicht zuletzt aufgrund dieser einseitigen Rezeption wurde Scotus vor allem von thomistischer Seite ein Essentialismus vorgeworfen, weil er das Endliche nicht vom Seinsakt, sondern vom Wesen her gedacht habe. Dieser Vorwurf trifft Scotus selbst aber nicht, denn auch er lehrt einen Vorrang des Existentiellen vor dem Es-

sentiellen. Er hat diesen Vorrang nur auf andere Weise zur Geltung gebracht und dabei verständlich zu machen versucht, wie beide Aspekte zusammengehören. Es wäre fruchtlos und überdies des Ranges dieses originellen Denkens unwürdig, alte Schulstreitigkeiten aufzufrischen, anstatt die neuen Möglichkeiten anzuerkennen und weiter auszuloten, die Scotus der Philosophie eröffnet hat.

¹¹⁷ Manfred GERWING: *Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spirituelier Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland*. Paderborn u.a.: Schöningh, 2000, 152.

¹¹⁸ *Met.* Prol. n. 18 (OP III 9): „Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‘meta’, quod est ‘trans’, et ‘ycos’ ‘scientia’, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.“ – Vgl. dazu Honnefelder: *Scientia transcendens* (s. Anm. 95), XIV-XV; DERS.: *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*. In: Jan P. BECKMANN et al. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Meiner, 21996, 165-186.

¹¹⁹ Vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung von Wolter (s. Anm. 76).